

Oikonomia kościelna
w teorii i praktyce
PRAWOŚLAWIA

Tadeusz Kałużny SCJ

Oikonomia kościelna
W TEORII I PRAKTYCE
PRAWOŚŁAWIA

KRAKÓW 2018

RECENZENCI

o. prof. dr hab. Zdzisław J. Kijas OFMConv
ks. dr hab. Marek Ławreszuk, prof. UwB

KOREKTA

Monika Ślizowska
Elżbieta Małasiewicz-Machula

PROJEKT OKŁADKI

Klemens Knap

NA OKŁADCE

pl. dephositphotos.com.

IMPRIMI POTEST

21.06.2018 r., L. dz. 173/2018
ks. Wiesław Święch SCJ
prowincjał

Publikacja współfinansowana z dotacji na utrzymanie potencjału badawczego
Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie
przyznanej przez Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego w roku 2017.

© Copyright by Tadeusz Kałużny SCJ 2018

ISBN 978-83-7519-490-6

Wydawnictwo Księży Sercanów
ul. Saska 2, 30-715 Kraków
tel./fax: 12 290-52-98
e-mail: dehon@wydawnictwo.net.pl
sprzedaz@wydawnictwo.net.pl
www.wydawnictwo.net.pl

Druk: Moś&Łuczak sp.j., Poznań 2018

SPIS TREŚCI

WYKAZ SKRÓTÓW	9
WSTĘP	11

ROZDZIAŁ I

HISTORYCZNY ROZWÓJ ZASADY OIKONOMII KOŚCIELNEJ	19
1. Oikonomia w czasach przedchrześcijańskich	19
1.1. Helleński porządek społeczny	20
1.2. Filozofia starożytnej Grecji	21
1.3. Stary Testament	24
2. Pojęcie oikonomii kościelnej w I tysiącleciu chrześcijaństwa ...	24
2.1. Nowy Testament	24
2.2. Grecy ojcowie Kościoła	28
2.3. Kanony wczesnych synodów i soborów	36
2.4. Kościół bizantyjski w IX i X wieku	39
3. Rozwój oikonomii kościelnej od XI do XIX wieku	42
3.1. Okres od XI do XVII wieku	42
3.2. Okres od XVIII do XIX wieku	44
4. Debata na temat oikonomii kościelnej w dzisiejszym prawosławiu	50
4.1. Refleksja współczesnych teologów i kanonistów prawosławnych	51
4.2. Oficjalne wypowiedzi współczesnego prawosławia	53
5. Podsumowanie	57

ROZDZIAŁ II

NATURA OIKONOMII KOŚCIELNEJ	60
1. Problem „definicji” oikonomii kościelnej	60
1.1. Brak oficjalnej definicji	60
1.2. Przyczyny braku oficjalnej definicji	61
1.3. Próby opisanie istoty oikonomii	63

2. Dwa wymiary oikonomii kościelnej	64
2.1. Wymiar prawny oikonomii kościelnej	64
2.2. Wymiar teologiczno-pastoralny oikonomii kościelnej	67
3. Podstawy teologiczne oikonomii kościelnej	72
3.1. Boska oikonomia zbawienia	72
3.2. Nieprzerwana tradycja Kościoła	76
3.3. Eklezjalna samoświadomość prawosławia	77
4. Aspekty prawne oikonomii kościelnej	81
4.1. Specyfika prawosławnego prawa kościelnego	81
4.2. Akribeia i oikonomia w prawosławnym porządku prawnym	86
4.3. Oikonomia kościelna a rzymskokatolickie instytucje prawa kościelnego	91
5. Podsumowanie	98

ROZDZIAŁ III

ISTOTNE ELEMENTY DYNAMIKI OIKONOMII KOŚCIELNEJ	100
1. Cel oikonomii kościelnej	100
1.1. Zbawienie dusz (<i>salus animarum</i>)	101
1.2. Pokój między Kościołami	103
1.3. Uniknięcie lub usunięcie zgorzenia w Kościele	104
1.4. Duchowe dobro człowieka	104
2. Rodzaje oikonomii kościelnej	105
2.1. Wyprzedzająca i działająca wstecz	106
2.2. Na poziomie kanonów i stosowana w konkretnym przypadku	108
2.3. Trwała i czasowa	109
2.4. Ustna i pisemna	110
3. Szafarz oikonomii kościelnej	110
3.1. Biskup	111
3.2. Synod/sobór lokalny	113
3.3. Sobór powszechny	114
3.4. Możliwości współdziałania świeckich	115
4. Warunki stosowania oikonomii kościelnej	117
4.1. Szczególna sytuacja	118
4.2. Odniesienie do ustawy kościelnej	120
4.3. Zachowanie dogmatów wiary	120
5. Obszary stosowania oikonomii	124
5.1. Sakramenty, liturgia (pozasakramentalna) i administracja kościelna	125

5.2. Życie „wewnętrzne” prawosławia i relacje „zewnętrzne” z nieprawosławnymi	127
6. Podsumowanie	128

ROZDZIAŁ IV

WYBRANE OBSZARY ZASTOSOWANIA *OIKONOMII* KOŚCIELNEJ

WEWNĄTRZ PRAWOSŁAWIA	131
1. Udzielanie chrztu	131
1.1. Prawosławne rozumienie chrztu	131
1.2. Stosowanie <i>oikonomii</i> w odniesieniu do chrztu	132
2. Spowiedź i pokuta (<i>epitymia</i>)	134
2.1. Prawosławne rozumienie spowiedzi i pokuty (<i>epitymii</i>)	134
2.2. Stosowanie <i>oikonomii</i> w odniesieniu do pokuty (<i>epitymii</i>) ...	135
3. Rozwód i powtórne małżeństwo	138
3.1. Prawosławne rozumienie nierozzerwalności małżeństwa	138
3.2. Stosowanie <i>oikonomii</i> w sferze rozwodu	143
3.3. Stosowanie <i>oikonomii</i> w przypadku powtórnych małżeństw	145
4. Praktyka postu	147
4.1. Prawosławne rozumienie postu	147
4.2. Stosowanie <i>oikonomii</i> w odniesieniu do praktyki postnej	149
5. Podsumowanie	153

ROZDZIAŁ V

WYBRANE OBSZARY ZASTOSOWANIA *OIKONOMII* KOŚCIELNEJ

W RELACJACH Z NIEPRAWOSŁAWNymi	155
1. Uznawanie chrztu konwertytów na prawosławie	155
1.1. Prawosławne podejście do chrztu innowierców	155
1.2. Stosowanie <i>oikonomii</i> przy uznawaniu chrztu konwertytów na prawosławie	160
2. Zezwalanie na małżeństwa mieszane	170
2.1. Prawosławne podejście do małżeństw mieszanych	170
2.2. Stosowanie <i>oikonomii</i> w odniesieniu do małżeństw mieszanych	174
3. Zezwalanie na wspólną modlitwę z nieprawosławnymi	180
3.1. Prawosławne podejście do wspólnej modlitwy z nieprawosławnymi	181

3.2. Stosowanie <i>oikonomii</i> w odniesieniu do wspólnej modlitwy z nieprawosławnymi	183
4. Podsumowanie	193

ROZDZIAŁ VI

ZAGADNIENIE OIKONOMII KOŚCIELNEJ W DIALOGU EKUMENICZNYM PRAWOSŁAWIA	197
1. Oikonomia w dotychczasowym dialogu ekumenicznym prawosławia	197
1.1. Dialog prawosławno-anglikański	198
1.2. Dialog prawosławno-rzymskokatolicki w USA	204
2. Oikonomia w perspektywie przyszłego dialogu ekumenicznego	210
2.1. Ukryty antyekumenizm czy szansa dla ekumenicznego działania prawosławia?	211
2.2. Problemy i wyzwania w perspektywie dialogu ekumenicznego	214
3. Podsumowanie	220
ZAKOŃCZENIE	222
BIBLIOGRAFIA	229
SUMMARY	263
CONTENTS	267
INDEKS OSOBOWY	271

WYKAZ SKRÓTÓW

- Cont — „Contacts”. Revue française de l’orthodoxie, Paris 1949-
- DEOC — *Dizionario Enciclopedico dell’Oriente Cristiano*, a cura di E. G. FAR-
RUGIA, Roma 2000.
- DS-1 — *Dokumenty synodów od 50 do 381 roku* [Synody i Kolekcje Praw,
t. 1], układ i oprac. A. BARON, H. PIETRAS, Kraków 2006.
- DS-2 — *Dokumenty synodów od 381 do 431 roku* [Synody i Kolekcje Praw,
t. 4], układ i oprac. A. BARON, H. PIETRAS, Kraków 2010.
- DSP — *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. I (325-787), układ i oprac.
A. BARON, H. PIETRAS, Kraków 2005.
- EcR — „The Ecumenical Review”, World Council of Churches, Genève
1948-
- EK — *Encyklopedia katolicka*, Lublin 1973-
- EnchOe II — *Enchiridion Oecumenicum. Documenti del dialogo teologico intercon-
fessionale*, vol. 2: *Dialoghi locali 1965-1987*, a cura di G. CERETI,
S. J. VOICU, Bologna 1988.
- EnchOe IV — *Enchiridion Oecumenicum. Documenti del dialogo teologico inter-
confessionale*, vol. 4: *Dialoghi locali 1988-1994*, a cura di G. CERETI,
J. F. PUGLISI, Bologna 1996.
- EnchOe VIII — *Enchiridion Oecumenicum. Documenti del dialogo teologico inter-
confessionale*, vol. 8: *Dialoghi locali 1995-2001*, a cura di G. CERETI,
J. F. PUGLISI, Bologna 2007.
- EnchOe X — *Enchiridion Oecumenicum. Documenti del dialogo teologico inter-
confessionale*, vol. 10: *Dialoghi locali 2002-2005*, a cura di G. CERETI,
J. F. PUGLISI, Bologna 2010.
- GCOC — *The Great Councils of the Orthodox Churches. Decisions and
Synodika* (Corpus Christianorum Conciliorum Oecumenicorum
Generaliumque Decreta. Editio critica), vol. IV.3: *Crete 2016*,
ed. A. MELLONI, Brepols 2016.
- GOTR — „The Greek Orthodox Theological Review”, Brookline (Mass.) 1954-

- KA — *Konstytucje apostołskie* [Synody i Kolekcje Praw, t. 2], red. A. BARON, H. PIETRAS, Kraków 2007.
- KanOGr — *Kanony Ojców Greckich (tekst grecki i polski), Atanazego i Hipolita (tekst arabski i polski)* [Synody i Kolekcje Praw, t. 3], układ i oprac. A. BARON, H. PIETRAS, Kraków 2009.
- KKPr — *Kanony Kościoła Prawosławnego*, tłum. A. ZNOSKO, t. I, Hajnówka 2000.
- KoS — W. HRYNIEWICZ, *Kościoły siostrzane. Dialog katolicko-prawosławny 1980-1991*, Warszawa 1993.
- Mansi — J. D. MANSI, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, 60 vol. Florentiae–Venise 1757-1798, Paris 1899-1927.
- MEPREO — „Messenger de l'Exarchat du Patriarche Russe en Europe Occidentale”, Paris 1950-
- QUnity — *The Quest for Unity: Orthodox and Catholics in Dialogue. Documents of the Joint International Commission and Official Dialogues in the United States 1965-1995*, ed. H. BORELLI, J. H. ERICKSON, New York–Washington 1996.
- RDCan — „Revue de Droit Canonique”, Strasbourg 1951-
- Regno — „Il Regno”. Rivista quindicinale d'attualità e documentazione cattolica, Bologna 1956-
 Regno-att – „Il Regno-attualità”
 Regno-doc – „Il Regno-documenti”
- RES — „Revista Ecumenică Sibiu”, Sibiu 2009-
- SiDE — „Studia i Dokumenty Ekumeniczne”, Warszawa 1983-1989, 1992-
- SVTQ — „St. Vladimir's Theological Quarterly” (do 1968: „St. Vladimir's Seminary Quarterly”), New York 1957-
- Synodica III — *Première Conférence Panorthodoxe Préconciliaire. Procès-verbaux et textes, Chambésy, 21-28 novembre 1976* [Synodica III], Chambésy (Genève) 1979.
- Synodica VI — *Quatrième Conférence Panorthodoxe. Procès-verbaux et textes [w językach greckim i francuskim – wybrane teksty] (Chambésy–Geneve, 28 juin – 3 juillet 1977)*, [Synodica VI], Chambésy (Genève) 1982.
- US — „Una Sancta”. Rundbriefe für interkonfessionelle Begegnung, Meitingen 1946-1969; Meitingen, Freising 1970-
- WPAKP — „Wiadomości Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego”, Warszawa 1971-
- ŽMP — „Журнал Московской Патриархии”, Москва 1931-1935, 1943-

WSTĘP

Zasada *oikonomii* kościelnej spełnia bardzo doniosłą rolę w tradycji wschodniego chrześcijaństwa. Dotyczy to nie tylko teologii czy prawa kanonicznego, lecz przede wszystkim duszpasterskiej działalności Kościoła. W sensie szerszym *oikonomia* kościelna jest ukazywaniem Boskiej pedagogii zbawienia. W sensie ścisłym stanowi zasadę, która służy jako podstawa do podejmowania wyjątkowych decyzji podyktowanych szczególnymi okolicznościami i konkretnymi potrzebami Kościoła i ludzi. Jako taka jest jedną z dwóch podstawowych norm postępowania w Kościele prawosławnym, którymi posługuje się on w stosowaniu dostępnych sobie środków zbawienia. O ile tzw. *akribeia* oznacza dokładne i ścisłe zachowanie norm i przepisów kościelnych, to *oikonomia* jest czasowym i doraźnym odejściem od ścisłości zastosowania przepisu z racji pastoralnych. Można ją wstępnie określić jako pastoralną postawę Kościoła wobec ludzi, podyktowaną wyrozumiałością, łagodnością, miłosierdziem i troską o ich dobro duchowe¹. *Oikonomia* kościelna stanowi jedną z charakterystycznych cech prawosławia, pozwalającą w pełni zrozumieć jego specyficzny sposób działania². To działanie według *oikonomii* obejmuje dziś szerokie obszary życia wewnętrznego prawosławia, jak również w dużej mierze kształtuje stosunek prawosławia do innych wyznań chrześcijańskich. W teologii zasada *oikonomii* ma szczególne zastosowanie w dziedzinie eklezjologii i sakramentologii. Stąd Georgios Mantzaridis (1935-) może mówić o prawosławiu jako o „Kościele *oikonomii*”³.

Z drugiej strony należy od razu zauważyć, iż zasada *oikonomii* kościelnej jest trudna do zdefiniowania. Kościół prawosławny traktował zresztą tę

¹ Por. W. HRYNIEWICZ, *Zasada „ekonomii eklezjalnej” w życiu i teologii prawosławia*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” (KUL) 28 (1981), z. 6, s. 137.

² Por. J. KOTSONIS, *Problèmes de l'économie ecclésiastique*, Gremloux 1971, s. XI.

³ Por. G. MANTZARIDIS, *Akribie und Ökonomie im kirchlichen Leben*, [w:] G. MANTZARIDIS, *Grundfragen christlicher Ethik*, St. Ottilien 1998, s. 125.

zasadę w o wiele większym stopniu jako praktyczną normę postępowania niż jako temat teologicznych uściśleń i definicji⁴. Dlatego też prawosławna doktryna *oikonomii* – mimo podejmowanych w tym względzie prób – nie została dotąd formalnie określona na poziomie wszechprawosławnym⁵. Poglądy teologów i kanonistów prawosławnych na ten temat są więc bardzo zróżnicowane. W związku z tym Ivan Žužek SJ (1924-2004) dochodzi do wniosku, iż „praktycznie nikt dziś nie wie, co oznacza *oikonomia*”⁶. Stwierdzenie, czy w jakimś konkretnym przypadku można stosować zasadę *oikonomii*, pozostawione jest lokalnemu Kościołowi, a w praktyce „zdrowemu rozsądkowi” konkretnego biskupa. Nie zawsze jednak ów „zdrowy rozsądek ludzki” – jak zauważa Edmund Przekop (1937-1999) – potrafi uchronić prawosławie od zagubienia się w dyskusjach na temat rozumienia i praktyki *oikonomii*⁷. W rezultacie również ci jednak, którzy nie podzielają tak radykalnej opinii, muszą przyznać, że poza wąskimi kręgami specjalistów praktyka *oikonomii* nie jest dziś szerzej dostatecznie znana i rozumiana nawet w samym prawosławiu.

W ostatnich dziesięcioleciach można jednocześnie zauważyć wzrost zainteresowania prawosławną *oikonomią* w Kościele rzymskokatolickim. Ta prawosławna zasada, na temat której ironizował w początkach ubiegłego wieku Martin Jugie (1878-1954), nazywając ją „nieomylną” i „kuriozalną teorią”, wypracowaną *ad hoc* dla pogodzenia przeciwnych opinii autorów prawosławnych⁸, dojrzała na tyle, aby stać się przedmiotem debaty publicznej Kościoła katolickiego podczas obrad II Soboru Watykańskiego. Debatę tę zapoczątkowało wystąpie-

⁴ Por. W. HRYNIEWICZ, *Zasada „ekonomii eklezjalnej”...*, dz. cyt., s. 137.

⁵ Zagadnienie *oikonomii* kościelnej zostało włączone do katalogu tematów Soboru Wszechprawosławnego uzgodnionego na Rodos (1961), a następnie do grupy sześciu tematów zaproponowanych przez Konferencję Wszechprawosławną z 1968 roku do opracowania w pierwszej fazie soborowych przygotowań. W toku prac nad tym zagadnieniem pojawiły się jednak duże rozbieżności stanowisk lokalnych Kościołów prawosławnych. W rezultacie w 1976 roku temat *oikonomii* został wyłączony z porządku obrad przyszłego Soboru. Por. T. KAŁUŻNY, *Nowy Sobór Ogólnoprawosławny. Natura, historia przygotowań, tematyka*, Kraków 2008, s. 280-281. Niemniej jednak fakt, iż na początkowym etapie przygotowań *oikonomia* kościelna znalazła się wśród tematów soborowych, świadczy niewątpliwie o doniosłości tego zagadnienia w prawosławiu.

⁶ Por. I. ŽUŽEK, *Un codice per le Chiese ortodosse*, „Concilium” (wyd. wł.) 5 (1969), nr 8, s. 177.

⁷ Por. E. PRZEKOP, *Czy zasada tzw. „ekonomii” wejdzie do kodeksu prawa dla katolickich Kościołów wschodnich*, „Studia Płockie” 12 (1984), s. 87.

⁸ Por. M. JUGIE, *Une nouvelle dogmatique orthodoxe. Trois théologiens grecs en présence*, „Échos d'Orient” 11 (1908), nr 72, s. 259-260.

nie na czwartej sesji Soboru (29 września 1965 roku) melchickiego abpa Eliasa Zoghby'ego (1912–2008), który zaproponował rozważenie możliwości przyjęcia przez Kościół rzymskokatolicki prawosławnej praktyki w sprawie powtórnych małżeństw osób rozwiedzionych⁹. Na potrzebę podjęcia pogłębionych badań nad prawosławną praktyką *oikonomii* wskazują uczestnicy Synodu Biskupów z 1980 roku¹⁰. Temat ten powrócił na Synodzie Biskupów w 2015 roku oraz podczas debaty towarzyszącej temu wydarzeniu¹¹. Wreszcie temat *oikonomii* jest dzisiaj bardzo ważny w sferze ekumenicznych relacji Kościoła prawosławnego z nieprawosławnymi. Wzrastającemu zainteresowaniu tematem *oikonomii* nie zawsze jednak towarzyszy dostateczna znajomość tej problematyki. Wszystko to uzasadnia potrzebę pogłębionej refleksji na ten temat.

Celem niniejszej pracy jest systematyczna prezentacja zagadnienia *oikonomii* kościelnej w prawosławiu. Chodzi o próbę rekonstrukcji zasadniczych linii rozumienia i stosowania zasady *oikonomii*, jakie wyłaniają się z jej praktyki i znajdują swoje odzwierciedlenie w oficjalnych wypowiedziach Kościoła prawosławnego oraz opracowaniach współczesnych autorów prawosławnych.

⁹ Tekst przemówienia: *L'Église grecque melkite au Concile. Discours et notes du Patriarche Maximos IV et des Prélats de son Église au Concile oecuménique Vatican II*, Beyrouth 1967, s. 463-465. Na ten temat zob. T. SIKORSKI, *Interwencja melchickiego biskupa Eliasa Zoghby na Soborze Watykańskim II w sprawie powtórnych małżeństw chrześcijan rozwiedzionych*, „Studia Theologica Varsoviensia” 21 (1983), nr 2, s. 61-120.

¹⁰ Por. SINODO DEI VESCOVI SULLA FAMIGLIA (1980), *Le 43 proposizioni*, nr 14.6, Regno-doc 26 (1981), nr 13, s. 390. Zagadnienie *oikonomii* kościelnej było omawiane przez Papieską Komisję ds. Reformy Kodeksu Wschodniego Prawa Kanonicznego, która rozpoczęła oficjalnie swą pracę w 1974 roku. W 1976 roku Komisja przygotowała szkic konkretnego kanonu, zredagowanego w trzech wersjach, z zamiarem włączenia go do wschodniego kodeksu prawa kanonicznego. Przedstawione propozycje kanonu na temat *oikonomii* nie znalazły jednak uznania Komisji. W 1980 roku Komisja podjęła decyzję, by w przyszłym kodeksie kanonów Kościołów wschodnich katolickich nie czynić żadnej wzmianki na temat *oikonomii* kościelnej. Por. E. PRZEKOP, *Czy zasada tzw. „ekonomii”...*, dz. cyt., s. 94-97; I. ŽUŽEK, *L'économie dans le travaux de la Commission Pontificale pour la revision du Code de droit canonique orientale*, „Kanon” 6 (1983), s. 66-83.

¹¹ Por. FRANCISZEK, *Posynodalna adhortacja apostolska „Amoris laetitia” o miłości w rodzinie* (16 marca 2016), Kraków 2016. Problematyka ta nie będzie przedmiotem badań w niniejszym studium. Na ten temat m.in. zob. P. GEFAELL, „Oikonomia” for Failed Marriages? A Catholic Perspective Based on Pastoral Sensibility, „Kanon” 24 (2016), s. 246-262; *Pozostać w prawdzie Chrystusa. Małżeństwo i Komunia w Kościele katolickim*, red. R. DODARO, Poznań 2015; B. PETRÀ, *Il matrimonio può morire? Studi sulla pastorale dei divorziati risposati*, Bologna 1996; W. GÓRALSKI, *Sprawiedliwość czy miłosierdzie. Problem Komunii Świętej katolików rozwiedzionych i żyjących w małżeństwie cywilnym*, Płock 2016.

Zostaną tutaj uwzględnione opracowania wybranych teologów i kanonistów prawosławnych trzech głównych nurtów prawosławia – greckiego, rosyjskiego (słowińskiego) i rumuńskiego – którzy wnieśli znaczący wkład w refleksję nad badanym zagadnieniem¹². Kluczowe aspekty rozumienia (pojęcia) *oikonomii* kościelnej zostaną więc ukazane w ich zakorzenieniu w życiu i doświadczeniu Kościoła prawosławnego. Tym samym przedmiot dociekań – jak zaznaczono w tytule – będzie obejmował dwa podstawowe i ściśle ze sobą związane aspekty badanej problematyki: teorię i praktykę.

Trzeba przy tym zaznaczyć, iż niniejsza rozprawa nie jest opracowaniem z zakresu historii kościelnej ani prawa kanonicznego, choć z konieczności wykorzystuje również tego rodzaju dane, lecz stanowi studium o charakterze teologicznym, a w sposób szczególny – eklezjologicznym. Zawarte w pracy odniesienia do badań o charakterze historycznym i kanonicznym, niezbędne dla właściwego zrozumienia interesującego nas zagadnienia, mają więc charakter jedynie pomocniczy dla przeprowadzonych badań teologicznych. Praca ta ma także charakter ekumeniczny, ponieważ podejmuje istotną dla dialogu ekumenicznego tematykę i odwołuje się w jej prezentacji do źródeł i opracowań prawosławnych, a w pewnym zakresie także rzymskokatolickich, anglikańskich i protestanckich.

Tak zarysowany problem badawczy można ująć w postaci kilku szczegółowych pytań, które domagają się odpowiedzi: Jak przebiegał proces kształtowania się pojęcia *oikonomii* kościelnej? Czym jest zasada *oikonomii* kościelnej w prawosławiu? Jakie są zasadnicze elementy praktyki *oikonomii* kościelnej w prawosławiu? W jakich ważniejszych obszarach wewnętrznego życia prawosławia stosowana jest kościelna *oikonomia*? Jakie istnieją możliwości zastosowania *oikonomii* kościelnej w relacjach z nieprawosławnymi? Jakie ma znaczenie *oikonomia* kościelna dla dialogu ekumenicznego prawosławia?

Zawarty w tytule pracy kluczowy termin *oikonomia* (kościelna) stosujemy w oryginalnej greckiej formie w polskiej (łacińskiej) transliteracji. Polski odpowiednik tego pojęcia – „ekonomia” (kościelna) – jest bowiem dwuznaczny i może rodzić nieporozumienia, poza powszechnie przyjętym polskim przekładem tego terminu w wyrażeniu „ekonomia zbawienia”, który stosujemy zamiennie z jego formą oryginalną „*oikonomia* zbawienia”. Tę samą linię przyjmujemy dla zapisu terminu *akribeia*, mimo że znany jest

¹² W niektórych przypadkach, zwłaszcza autorów greckich i rumuńskich, ograniczono się do prezentowanych stanowisk w badanej sprawie, dostępnych w tłumaczeniu. Dokonany „wybór” nie pretenduje bynajmniej do kompletności, niemniej pozwala w pełni zrealizować wytyczony cel pracy.

jego polski odpowiednik „akrybia”. W opracowaniach wielu autorów prawosławnych na temat badanego zagadnienia obydwu pojęcia jako „terminy techniczne” używane są najczęściej w oryginalnej greckiej formie w transliteracji łacińskiej. W niniejszej pracy dla obydwu terminów zostają też utworzone odpowiednie formy językowe: *oikonomii*, *oikonomią* oraz *akribei*, *akribeią*.

W kwestii badań nad *oikonomią* kościelną należy stwierdzić, że w języku polskim brak jest monografii poświęconej temu zagadnieniu. Istnieją jedynie pojedyncze artykuły bądź też krótkie odniesienia zawarte w artykułach i publikacjach książkowych, poczynione przy okazji omawiania innych zagadnień¹³. Dużo bogatsza pod tym względem jest teologiczna i kanoniczna literatura obcojęzyczna. Niemniej jednak również na forum światowym powstały tylko nieliczne opracowania monograficzne dotyczące różnych aspektów badanej problematyki. Na szczególną uwagę zasługują w tej dziedzinie publikacje prawosławnych teologów i kanonistów Hamilcara Alivisatos¹⁴, Hieronimosa Kotsonisa¹⁵ i Chesarie Gheorghescu¹⁶ oraz autorów nieprawosławnych: Floriana Schuppe¹⁷, Thomasa Schüllera¹⁸, Kevina Schembriego¹⁹, Andréę Belliger²⁰, Willa Adama²¹ i Gerharda Richtera²². Chociaż wymienione

¹³ Zob. np. W. HRYNIEWICZ, *Zasada „ekonomii eklezjalnej”...*, dz. cyt.; A. ZNOSKO, *Prawosławne prawo kościelne*, t. 2, Warszawa 1975, s. 50-53; U. NOWICKA, *Stwierdzenie stanu wolnego wiernych prawosławnych na forum Kościoła katolickiego*, Warszawa 2012, s. 158-164.

¹⁴ Por. H.S. ALIVISATOS, *Die Oikonomia. Die Oikonomia nach dem kanonischen Recht der Orthodoxen Kirche*, Frankfurt am Main 1998.

¹⁵ Por. J. KOTSONIS, *Problèmes de l'économie ecclésiastique*, dz. cyt.

¹⁶ Por. CH. GHEORGHESCU, *Învățătura ortodoxă despre iconomia dumnezeiască și iconomia bisericească*, „Studii Teologice” 32 (1980), nr 3-6, s. 297-516.

¹⁷ Por. F. SCHUPPE, *Die pastorale Herausforderung – Orthodoxes Leben zwischen Akribeia und Oikonomia. Theologische Grundlagen, Praxis und ökumenische Perspektiven*, Würzburg 2006.

¹⁸ Por. T. SCHÜLLER, *Die Barmherzigkeit als Prinzip der Rechtsapplikation in der Kirche im Dienste der salus animarum. Ein kanonistischer Beitrag zu Methodenproblemen der Kirchenrechtstheorie*, Würzburg 1993.

¹⁹ Por. K. SCHEMBRI, „Oikonomia”, *Divorce and remarriage in the Eastern Orthodox Tradition* [Kanonika 23], Roma 2017.

²⁰ Por. A. BELLIGER, *Die wiederverheirateten Geschiedenen. Eine ökumenische Studie im Blick auf die römisch-katholische und griechisch-orthodoxe (Rechts-) Tradition der Unauflöslichkeit der Ehe*, Essen 2000.

²¹ Por. W. ADAM, *Legal Flexibility and the Mission of the Church. Dispensation and Economy in Ecclesiastical Law*, Farnham 2011.

²² Por. G. RICHTER, *Oikonomia. Der Gebrauch des Wortes Oikonomia in Neuen Testament, bei den Kirchenvätern und in der theologischen Literatur bis ins 20. Jahrhundert*, Berlin–New York 2005.

opracowania okazały się bardzo cenne przy analizie poszczególnych zagadnień, to jednak trzeba stwierdzić, że nie uwzględniają one wszystkich interesujących nas aspektów badanego zagadnienia. Najbliżej podjętego w niniejszej rozprawie tematu pozostaje dysertacja Floriana Schuppe. Autor zmierza w niej do ukazania relacji między *akribeią* i *oikonomią*. Prezentuje tym samym własne podejście do interesującego nas zagadnienia, które nie uwzględnia założeń niniejszej pracy. Cztery kolejne dysertacje autorów nieprawosławnych rozpatrują zagadnienie *oikonomii* w perspektywie prawnej, a ostatnia z wymienionych pozycji wpisuje się w obszar badań językoznawczych nad pojęciem *oikonomii*. Większość zagranicznych badaczy zagadnienia *oikonomii*, zarówno prawosławnych, jak i nieprawosławnych, prezentuje wyniki swoich poszukiwań w formie artykułów, zamieszczonych w czasopismach lub dziełach zbiorowych²³.

W przywołanym kontekście całościowa, wieloaspektowa i systematyczna prezentacja zagadnienia *oikonomii* kościelnej w prawosławiu stanowi niewątpliwie swoiste i w pewnym zakresie nowatorskie opracowanie naukowe nie tylko w polskiej literaturze teologicznej, ale i w obcojęzycznej.

Materiał źródłowy niniejszej rozprawy obejmuje trzy kategorie: 1) Źródła podstawowe; 2) Źródła pomocnicze; 3) Źródła ogólne. Podstawowe źródła niniejszego studium obejmują dokumenty Kościoła prawosławnego, dialogów międzywyznaniowych z udziałem prawosławia i teksty teologów prawosławnych poświęcone *oikonomii* kościelnej. W badaniach zostały uwzględnione opracowania wybranych współczesnych teologów i kanonistów prawosławnych, którzy podejmują głębszą refleksję na temat *oikonomii* kościelnej, bądź też ich refleksja na ten temat ma istotne znaczenie dla niniejszego studium. Są to następujący autorzy greccy: Hamilcar Alivisatos (1887-1969), Bartholomeos Archondonis (1940-), Athanasios Basdekis (1943-), Panagiotis Boumis (1934-), John Erickson (1943-), Athanasios Kallis (1934-), Hieronimos Kotsonis (1905-1988), Georgios Mantzaridis (1935-) i Panteleimon Rodopoulos (1929-). Spośród autorów rosyjskich na szczególną uwagę zasługują: Georgij Fłorowski (1893-1979), John Meyendorff (1926-1992), Peter L'Huillier (1926-2007) czy Dimitrij Paszkow (1971-). Mamy też na uwadze wybrane publikacje takich rumuńskich autorów, jak Dumitru Stăniloae (1903-1993), Liviu Stan (1910-1973) oraz Chesarie Gheorghescu (1929-).

²³ Por. np. Д. ПАШКОВ, *Икономия как принцип церковного права*, *ŽMP* (2011), nr 8, s. 34-40; B. PETRÀ, *Il concetto di „economia ecclesiastica” nella teologia ortodossa*, „*Rivista di teologia morale*” 14 (1982), nr 56, s. 507-521.

Drugą część materiału bibliograficznego stanowi literatura przedmiotu. Obejmuje ona przyczynki autorów prawosławnych, którzy tylko okazjonalnie odnoszą się do interesującego nas tematu, oraz publikacje autorów nieprawosławnych – głównie w formie artykułów – poświęcone całkowicie zagadnieniu bądź nawiązujące do zagadnienia *oikonomii* kościelnej. Stanowią one cenną pomoc w lepszym zrozumieniu różnych aspektów badanej problematyki.

W końcu, w pracy korzystamy z literatury pomocniczej, stanowiącej trzecią część *Bibliografii* naszej rozprawy.

Realizacja wytyczonego celu pracy wymaga zastosowania zróżnicowanych zabiegów badawczych. Centralne znaczenie będą miały metody historyczna i teologiczna. Odwołanie się do metody historycznej pozwoli na ukazanie rozwoju pojęcia *oikonomii* na przestrzeni historii. Z kolei teologiczna analiza tekstów źródłowych będzie zmierzała do właściwego odczytania, interpretacji i wyjaśnienia poglądów dotyczących badanego zagadnienia. Wsparciem dla tego rodzaju działań badawczych będzie metoda porównawcza. Pomoże ona w zestawieniu i krytycznej ocenie zróżnicowanych stanowisk na badany temat w kontekście życia i doświadczenia Kościoła prawosławnego. W usystematyzowaniu wyodrębnionych elementów teorii i praktyki badanej zasady oraz formułowaniu wniosków nieodzowna będzie metoda syntetyczna. Prowadzone analizy i formułowane wnioski uwzględniają również metodę ekumeniczną, wyrażającą się w stosowaniu ocen konfesyjnie otwartych. W tych partiach pracy, które odsłaniają biblijne podstawy *oikonomii* kościelnej, pomocne będzie również uwzględnienie metod egzegezy historyczno-krytycznej.

Całość problematyki związanej z tematem niniejszej pracy zostanie przedstawiona w sześciu rozdziałach.

W pierwszym rozdziale zostanie ukazany proces kształtowania się zasady *oikonomii* w różnych okresach historii Kościoła. Rozdział ten jest rodzajem wprowadzenia w podejmowane zagadnienie. Ma on na celu narysowanie całościowej wizji badanej problematyki i tym samym stworzenie odpowiedniego kontekstu dalszych badań. Dzięki temu w każdym z następnych rozdziałów niniejszej pracy możliwe będzie rozwinięcie, uszczegółowienie i odpowiednie dopełnienie istotnych elementów zarysowanej na początku w sposób ogólny problematyki.

Przedmiotem badań podjętych w drugim rozdziale niniejszej pracy będzie natura *oikonomii* kościelnej. Najpierw zostanie podjęty problem „definicji” *oikonomii* kościelnej. Następnie na bazie pojęcia *oikonomii* zostaną wyodrębnione dwa zasadnicze wymiary badanej zasady. Wreszcie każdy

z tych dwóch wymiarów zostanie szczegółowo omówiony w kolejnych dwóch punktach tego rozdziału.

Rozdział trzeci zmierza do ukazania dynamiki lub podstawowych struktur „funkcjonowania” *oikonomii* kościelnej w prawosławiu. W nawiązaniu do pojęcia *oikonomii* w poszczególnych punktach tego rozdziału zostaną w sposób ogólny przedstawione następujące elementy: cel, rodzaje, szafarz²⁴ *oikonomii* kościelnej oraz warunki i obszary stosowania tejże zasady.

W dwóch kolejnych rozdziałach zostaną szczegółowo omówione wybrane obszary stosowania *oikonomii* kościelnej. Najpierw zostanie przedstawiona praktyka *oikonomii* w takich sferach „wewnętrznego” życia Kościoła prawosławnego, jak udzielanie chrztu, spowiedź i pokuta (*epitymia*), rozwód i powtórne małżeństwo oraz praktyka postna. Następnie zostanie przybliżona praktyka zasady *oikonomii* w „zewnątrznych” relacjach prawosławia z chrześcijanami nieprawosławnymi. W ramach tej refleksji zostaną poruszone takie kwestie, jak uznawanie heterodoksyjnych sakramentów przy konwersji na prawosławie, zezwalanie na małżeństwa mieszane i zezwalanie na „wspólną modlitwę” z nieprawosławnymi.

W końcowym rozdziale niniejszej pracy zostanie podjęty problem obecności i znaczenia zasady *oikonomii* w dialogu ekumenicznym prawosławia. W rozdziale tym zostanie najpierw ukazana *oikonomia* kościelna w dotychczasowym dialogu ekumenicznym prawosławia, a następnie w perspektywie przyszłego dialogu ekumenicznego.

Każdy rozdział zamyka krótkie podsumowanie, zawierające spostrzeżenia i wnioski z poruszanej wcześniej problematyki. W zakończeniu pracy zostaną zebrane wyniki badań i sformułowane najistotniejsze końcowe wnioski, pomocne do dalszych badań w zakresie prezentowanej problematyki.

²⁴ W pracy stosujemy termin „szafarz”, jako że nie znajdujemy bardziej precyzyjnego terminu na określenie funkcji *oikonomosa*, czyli podmiotu stosującego *oikonomię* kościelną. Wprawdzie w polskiej terminologii prawosławnej zasadniczo nie stosuje się tego terminu, jednak przyjęte w tym względzie założenia odnoszą się bezpośrednio do sprawującego sakramenty (misteria) lub liturgię pozasakramentalną i nie uwzględniają szerszego kontekstu zastosowania *oikonomii* kościelnej. Por. J. KOSTIUCZUK, J. TOFILUK, M. ŁAWRESZUK, W. MISIJUK, J. CHARKIEWICZ, *Specyfika polskiej terminologii prawosławnej. Koncepcja normatywizacji pisowni*, Białystok 2016, s. 112.

ROZDZIAŁ I

HISTORYCZNY ROZWÓJ ZASADY *OIKONOMII* KOŚCIELNEJ

Pojęcie *oikonomii* kościelnej stanowi dynamiczną rzeczywistość, która kształtowała się na przestrzeni historii, przybierając ostatecznie swoje dzisiejsze znaczenie. W związku z tym badania nad tym zagadnieniem należy rozpocząć od przedstawienia w ogólnym zarysie historycznego rozwoju pojęcia *oikonomii* kościelnej w tradycji chrześcijaństwa wschodniego. Chodzi ostatecznie o odpowiedź na pytanie, jakie są zasadnicze etapy kształtowania się zasady *oikonomii* kościelnej w prawosławiu.

Szukając odpowiedzi na postawione pytanie, najpierw przedstawimy pojęcie *oikonomii* w czasach przedchrześcijańskich (1). Następnie skupimy się na rozumieniu badanej zasady w I tysiącleciu chrześcijaństwa (2). W trzecim podrozdziale zobaczymy rozwój *oikonomii* kościelnej w okresie od XI do XIX wieku (3). W końcu zwrócimy uwagę na debatę na temat interesującej nas zasady w dzisiejszym prawosławiu (4).

1. *Oikonomia* w czasach przedchrześcijańskich

Pojęcie *oikonomii* ma swoje przedchrześcijańskie korzenie w sferze życia świeckiego oraz w filozofii starożytnej Grecji. Przybliżenie tych dwóch zasadniczych aspektów genezy badanego pojęcia pozwoli lepiej zrozumieć dalsze etapy kształtowania się znaczenia *oikonomii* kościelnej w tekstach biblijnych i patrystycznych oraz w refleksji późniejszych autorów prawosławnych²⁵.

²⁵ W swoich opracowaniach na temat *oikonomii* kościelnej współcześni autorzy prawosławni często nawiązują do etymologicznego i świeckiego znaczenia badanego terminu. Por. np. H.S. ALIVISATOS, *Die Oikonomia...*, dz. cyt., s. 44-49. Na ten temat zob. J. REUMANN, *Oikonomia – Terms in Paul in Comparison with Lucan Heilsgeschichte*, „New Testament Studies” 13 (1966-1967), s. 150; F. SCHUPPE, *Die pastorale Herausforderung...*, dz. cyt., s. 46-47, 52-53.

1.1. Helleński porządek społeczny

Grecki termin *oikonomia* pochodzi od słów *oikos* – dom i *nomos* – prawo, porządek, zarządzanie, i etymologicznie oznacza w sensie właściwym zarządzanie domem wprowadzające prawo i porządek, a więc mądre zarządzanie. Dla starożytnych Greków *oikonomia* była sztuką i systemem zarządzania sprawami gospodarstwa domowego, który nie podlegał jakiemuś zbiorowi zasad ani nie tworzył wiedzy teoretycznej. Zarządzanie to różniło się więc od zarządzania miastem (*polis*), ponieważ istotą miasta była wielorakość, a istotą domostwa była jedność. Działalność i relacje w obrębie miasta (polityka) były związane z systemem praw i stanowiły wiedzę we właściwym tego słowa znaczeniu. Natomiast działania i relacje w obrębie domostwa (*oikonomia*) miały charakter zarządzania i pociągały za sobą decyzje dotyczące specyficznych przypadków. Tak więc „zarządca” (*oikonomos*)²⁶ gospodarstwa domowego miał do czynienia z „pewnym sposobem bycia” i był jakościowym przeciwieństwem polityka czy króla, którzy mieli do czynienia z wiedzą. Z biegiem czasu świeckie pojęcie *oikonomii* zaczęło stopniowo przybierać szersze znaczenie i wyszło poza swoje ścisłe znaczenie semantyczne, zachowując jednakże pierwotną konotację zarządzania²⁷.

W obszarze hellenistycznego porządku społecznego i greckiego *polis* bardzo szybko wyodrębniło się wiele zadań „zarządcy” i powstało wiele urzędów związanych z tytułem *oikonomos* także poza właściwym gospodarstwem domowym. Najczęściej chodziło przy tym o urzędników lub pełnomocników,

²⁶ We wczesnych świadectwach (VI wiek przed Chrystusem) tytuł *oikonomos* stosowany jest na określenie pani domu (gospodyni domowej). Dopiero od IV wieku przed Chrystusem tytuł ten rozszerza się również na pana domu i stopniowo coraz bardziej ogranicza się do niego jako „zarządcy”, kierownika gospodarstwa domowego. Por. F. SCHUPPE, *Die pastorale Herausforderung...*, dz. cyt., s. 44, 57.

²⁷ Por. G. RICHTER, *Oikonomia...*, dz. cyt., s. 6-25; H.S. ALIVISATOS, *Die Oikonomia...*, dz. cyt., s. 22; K. DUCHATELEZ, *La notion d'économie et ses richesses théologiques*, „Nouvelle Revue Théologique” 92 (1970), nr 3, s. 269; G. AGAMBEN, *The Kingdom and the Glory. For Theological Genealogy of Economy and Government*, California 2011, s. 17; T. ANASTASIADIS, *Controverses politiques et tolerance canonique: la relecture au sein de l'Église orthodoxe treceque du XXe siècle de la notion patristique d'„oikonomia” et les relations avec les Anglicans*, „Études Balkaniques” 10 (2003), s. 180. Tak np. w dziedzinie medycyny pojęcie to stosowane było na określenie zestawu czynności lekarza wobec pacjenta. W retoryce terminem tym posługiwano się na określenie starannego doboru środków wyrazu (materiału) np. w przypadku tworzenia oracji, dzieła literackiego czy wiersza. Z drugiej strony *oikonomia* stała się wyrazem zręcznego postępowania w celu pomnażania zysku przy jak najmniejszych nakładach (ekonomia). Por. K. SCHEMBRI, „*Oikonomia*”..., dz. cyt., s. 78; T. SCHÜLLER, *Die Barmherzigkeit als Prinzip...*, dz. cyt., s. 9.

którym – porównywalnie do pana domu we wspólnocie domowej – powierzano funkcje związane z prowadzeniem finansów lub organizacją życia w określonej dziedzinie²⁸. Tacy zarządcy, czyli *oikonomoi*, działali zarówno na poziomie miasta, jak i państwa, w sferze zarówno świeckiej, jak również religijnej. W sferze państwowej tytuł *oikonomos* był nadawany urzędnikom w najróżniejszych dziedzinach, odpowiedzialnym za ekonomiczny wymiar określonego obszaru zadań. Oprócz zwykłych „zarządców” finansowych istniały też wyższe urzędy państwowe, które były określane tytułem *oikonomos* i odpowiadały przykładowo zadaniom wójta. Przy całym politycznym i administracyjnym zróżnicowaniu zadań najważniejszy pozostaje finansowy obszar zarządzania. Stowarzyszenia i wspólnoty religijne najczęściej miały własnego zarządcę (*oikonomos*), który odpowiadał za finansową stronę podejmowanych przez te grupy przedsięwzięć. W sferze religijnej, szczególnie w ramach kultów misteryjnych ci zarządcy (*oikonomoi*) mieli także zadania religijne i odgrywali doniosłą rolę w celebracjach religijnych. W ten sposób społeczeństwo hellenistyczne w czasach działalności Jezusa i powstania Nowego Testamentu znało wielu najróżniejszych *oikonomoi*, co z pewnością miało swój wpływ na biblijne i patrystyczne przeniesienie tego tytułu na apostołów, a potem na biskupa, jakie do dziś zachowało się w prawosławnym rozumieniu badanego terminu²⁹.

1.2. Filozofia starożytnej Grecji

Na temat zarządzania (*oikonomii*) gospodarstwem domowym i jego zarządcy (*oikonomos*) w różny sposób wypowiedali się także autorzy antyczni. Podczas gdy jedni więcej uwagi poświęcali aspektom praktycznym, to inni podejmowali bardziej teoretyczną i filozoficzną refleksję nad tą kwestią. Można tu wskazać trzy przykłady tego rodzaju wypowiedzi: Ksenofonta (ok. 427 – ok. 353 przed Chrystusem), Arystotelesa (384-322 przed Chrystusem) oraz stoików.

²⁸ Od III wieku przed Chrystusem funkcje związane z prowadzeniem finansów i zarządzanie gospodarstwem były często wykonywane także przez niewolników. W tym znaczeniu termin *oikonomos* wszedł do źródeł biblijnych, jak np. do przypowieści w Ewangelii św. Łukasza o wiernym i złym słudze (*oikonomos*; por. Łk. 12,35-48). Por. K. DUCHATELEZ, *La notion d'économie...*, dz. cyt., s. 271; K. SCHEMBRI, „*Oikonomia*”..., dz. cyt., s. 77-78; F. SCHUPPE, *Die pastorale Herausforderung...*, dz. cyt., s. 57.

²⁹ Por. J. REUMANN, „*Stewards of God*” – *Pre-Christian Religious Application of oikonomos in Greek*, „*Journal of Biblical Literature*” 77 (1958), nr 4, s. 339, 345-349; F. SCHUPPE, *Die pastorale Herausforderung...*, dz. cyt., s. 57-59.

Przykładem bardziej praktycznego podejścia do badanego zagadnienia jest dzieło pisarza i historyka greckiego Ksenofonta z Aten pod tytułem *Ekonomik* (*Oikonomikos*)³⁰. Autor zawarł w nim, oprócz praktycznych porad dotyczących dysponowania majątkiem, szereg przemysłów ekonomicznych. Na podstawie obrazu gospodarstwa rolnego Ksenofont rozważa zadania zarządcy domu (*oikonomos*), który stoi na czele wspólnoty domowej rozumianej w szerszym sensie i mądrze nią kieruje. Dlatego *oikonomia* stanowi dla autora sztukę (*techne*) i wiedzę (*episteme*) właściwego zarządzania sprawami gospodarstwa domowego³¹.

Natomiast u Arystotelesa widzimy bardziej teoretyczne podejście do sprawy prowadzenia gospodarstwa domowego (*oikonomii*), które stawia w centrum jego wymiar etyczny i polityczny. Rozważania nad tą kwestią filozof zawarł głównie w pracach *Etyka nikomachejska* i *Polityka*³². Wyjaśniał, w jaki sposób prawidłowo zarządzać gospodarstwem rodzinnym, które jest częścią wspólnoty państwowej. Dlatego rozważania o prowadzeniu gospodarstwa domowego wydają mu się pierwszym krokiem do zrozumienia państwa. W ten sposób Arystoteles dzieli swoje studium na podstawie klasycznej triady *oikonomii*, jeśli chodzi o relację gospodarza (*oikonomosa*) z różnymi członkami wspólnoty domowej, czyli na podstawie stosunku pana domu do niewolników, męża do żony i ojca do dzieci. Gospodarstwo domowe i państwo, prawidłowe kierowanie wspólnotą domową i prawidłowe kierowanie państwem mają tym samym dla Arystotelesa niepodważalne wzajemne odniesienie³³.

Wreszcie duże znaczenie dla wczesnochrześcijańskiego zastosowania badanego terminu ma stoicka koncepcja dobrze uporządkowanego i ukształtowanego kosmosu, w którym manifestuje się boska mądrość i *oikonomia*. Jak *oikonomos* w gospodarstwie domowym zarządza rzeczami i je porządkuje, tak i nad całym kosmosem stoi boski *oikonomos*, który nim mądrze kieruje. Stoicy wywodzą z tej koncepcji daleko idące konsekwencje etyczne.

³⁰ Por. XENOPHON, *Oeconomicus*, Edited a New English Translation by S.B. POMEROY, Oxford 1994.

³¹ Por. tamże, I, 1-2; G. AGAMBEN, *The Kingdom and the Glory...*, dz. cyt., s. 17-18; G. RICHTER, *Oikonomia...*, dz. cyt., s. 7; F. SCHUPPE, *Die pastorale Herausforderung...*, dz. cyt., s. 57-59; K. DUCHATELEZ, *La notion d'économie...*, dz. cyt., s. 269.

³² Por. ARYSTOTELES, *Etyka nikomachejska*, tłum. D. GROMSKA, Warszawa 1982; TENŻE, *Polityka*, tłum. L. PIOTROWICZ, Warszawa 2004.

³³ Por. TENŻE, *Polityka*, dz. cyt., 1253b, 1255, 1261; F. SCHUPPE, *Die pastorale Herausforderung...*, dz. cyt., s. 62-64; G. RICHTER, *Oikonomia...*, dz. cyt., s. 8-9; K. SCHEMBRI, „*Oikonomia*”..., dz. cyt., s. 77-78.

Ponieważ człowiek może rozpoznać w przyrodzie kosmos, dobrze uporządkowany przez boskiego *oikonomosa* i z góry określony, jest on wezwany do życia według tej przyrody, tj. naśladowania (*mimesis*) boskiej *oikonomii*, którą można odczytać w przyrodzie³⁴.

Stoicy znaczącą rolę przypisywali pojęciu *oikonomii* także w retoryce, gdzie było ono używane na określenie mądrego porządkowania materiału w mowie lub w ramach dzieła literackiego. Przy tym interesujące wydaje się uzasadnienie tego faktu: *oikonomia* dlatego właśnie ma tak wielkie znaczenie, że daje mówcy wielką władzę nad jego słuchaczami. Kto bowiem rozumie *oikonomię*, ma zdolność do takiego uporządkowania argumentów lub dramatycznych zdarzeń, że przekonują one rozmówcę. Tym samym ma on wszelkie środki do prowadzenia słuchaczy lub czytelników przez swoje dzieło do takich wniosków i wyników, jakie leżą w jego interesie. Może więc przez zgrabne uporządkowanie materiału przeciągnąć słuchaczy na swoją stronę nawet wbrew ich właściwym przekonaniom. W tej sytuacji *oikonomia* nabiera ambiwalentnego charakteru, gdyż może prowadzić do ukazania słuchaczom lub czytelnikom czegoś samego w sobie złego jako rzeczy akceptowalnej i tym samym może zaciemnić prawdę. To samo może się dokonać w sferze etycznej, gdzie postępowanie według *oikonomii* może oznaczać sięganie po nieuczciwe środki, jak kłamstwo lub zachowanie wprowadzające w błąd dla osiągnięcia określonych celów. W takiej sytuacji odwołanie się do ważnej dla stoików koncepcji *oikonomii* jako naśladowania boskiej *oikonomii* w życiu człowieka staje się jednak kontrowersyjną³⁵.

³⁴ Por. G. RICHTER, *Oikonomia...*, dz. cyt., s. 20-25; J. REUMANN, *Oikonomia – Terms in Paul...*, dz. cyt., s. 150; K. DUCHATELEZ, *La notion d'économie...*, dz. cyt., s. 272; T. SCHÜLLER, *Die Barmherzigkeit als Prinzip...*, dz. cyt., s. 10; F. SCHUPPE, *Die pastorale Herausforderung...*, dz. cyt., s. 64-70.

³⁵ Por. F. SCHUPPE, *Die pastorale Herausforderung...*, dz. cyt., s. 64-69. W tym kontrowersyjnym odwołaniu się do *oikonomii* w ramach retoryki stoików niektórzy badacze problemu widzą pewne podobieństwo do późniejszego postępowania według *oikonomii* w prawosławiu, gdyż i tutaj świadomie odbiega się w określonym celu i na pewien czas od zachowania reguły, a tym samym pozwala się na coś, co właściwie jest zabronione. W rzeczywistości chodzi tutaj jednak raczej o zewnętrzne czy pozorne podobieństwo. Nie można bowiem zapomnieć o istotnych różnicach w postrzeganiu *oikonomii* przez stoików oraz ojców Kościoła i autorów prawosławnych. Niemniej jednak właśnie w tej pozornej paraleli John Reumann widzi uzasadnienie początkowo wstrzemięźliwej postawy ojców Kościoła wobec badanego pojęcia. Por. J. REUMANN, *Oikonomia as „Ethical Accomodation” in Fathers, and its Pagan Backgrounds*, „Studia Patristica” 3 (1961), s. 377; F. SCHUPPE, *Die pastorale Herausforderung...*, dz. cyt., s. 70.

1.3. Stary Testament

W Starym Testamencie w greckiej redakcji Septuaginty termin *oikonomia* pojawia się tylko dwa razy (Iz 22,19; 22,21). Pochodzące zaś od niego pojęcie *oikonomein* trzy razy (Ps 112,5; 2 Mch 3,14; 3 Mch 3,2) oraz *oikonomos* piętnaście razy (1 Krl 4,6; 16,9; 18,3; 2 Krl 18,18.37; 19,2; Iz 26,3.11.22; 37,7; 1 Krn 19,6; Est 1,8; 8,9). Przyjmują one jednak znaczenie świeckie w sensie uczciwego zarządzania³⁶. Najbardziej znaczący wydaje się przy tym wspomniany tekst z Księgi Izajasza, w której słowo *oikonomia* jest użyte w sensie nadanego przez Boga pełnomocnictwa do sprawowania urzędu³⁷. W tekście tym można też dostrzec w tle – jak zauważa John Reumann – rozumienie *oikonomii* jako zarządzania (światem) przez Tego, Który jest i Który w ramach tego zarządzania nadaje urząd. Aspekt ten znajdzie swoje rozwinięcie w pierwszych wiekach chrześcijaństwa³⁸.

2. Pojęcie *oikonomii* kościelnej w I tysiącleciu chrześcijaństwa

Z chwilą zetknięcia się chrześcijaństwa z kulturą grecką pojęcie *oikonomii* zostało przejęte do języka teologicznego i kościelnego. W rozwoju teorii i praktyki *oikonomii* kościelnej w I tysiącleciu chrześcijaństwa na szczególną uwagę zasługują świadectwa Nowego Testamentu, pisma greckich ojców Kościoła, decyzje wczesnych synodów i soborów oraz historia Kościoła bizantyjskiego w IX i X wieku.

2.1. Nowy Testament

W Nowym Testamencie można rozpoznać cztery różne znaczenia *oikonomii*: 1) *oikonomia* jako zarządzanie domem w sensie świeckim; 2) *oikonomia* jako posługa (władza) apostołska; 3) *oikonomia* jako właściwe zarzą-

³⁶ Por. E. HATCH, H. REDPATH, *A Concordance to the Septuagint*, Oxford 1897 (Nachdr. Graz 1954), Bd. 2, s. 973; G. RICHTER, *Oikonomia...*, dz. cyt., s. 25-26.

³⁷ „Gdy strącę cię z twego urzędu (gr. *oikonomia*) i przepędzę cię z twojej posady, tego dnia powołam sługę mego, Eliakima, syna Chilkiasza. Oblokę go w twoją tunikę, przepaszę go twoim pasem, twoją władzę (gr. *oikonomia*) oddam w jego ręce” (Iz 22,19-21).

³⁸ Por. J. REUMANN, *Oikonomia – Terms in Paul...*, dz. cyt., s. 151-152; F. SCHUPPE, *Die pastorale Herausforderung...*, dz. cyt., s. 89-90.

dzanie domem Bożym; 4) *oikonomia* jako Boży plan zbawienia. Tym samym w Nowym Testamencie pojęcie *oikonomii* obejmuje dwa zakresy znaczeniowe: świecki i teologiczny³⁹.

Świeckie użycie słowa *oikonomia* w sensie zarządzania gospodarstwem domowym znajdujemy w szczególności u św. Łukasza, np. w Przypowieści o słudze wiernym i niewiernym (Łk 12,35-48), zawierającej w oryginale słowo *oikonomos* (zarządca), oraz w Przypowieści o roztrópnym rządcy (Łk 16,1-8), w której występuje zarówno słowo *oikonomos*, jak i *oikonomia*. W znaczeniu świeckim termin *oikonomos* zostaje też użyty w niektórych fragmentach Listów św. Pawła, np. w Rz 16,24 w odniesieniu do skarbnika miasta oraz w Ga 4,2, gdzie używa się tego słowa na określenie rządcy⁴⁰.

Teologiczne znaczenie pojęcia *oikonomii* odnajdujemy w listach św. Pawła Apostoła. Paweł używa tego słowa najpierw w odniesieniu do swojej posługi apostoelskiej. Przedstawiając swoją posługę, apostoł nazywa siebie sługą Chrystusa i szafarzem tajemnic Bożych (1 Kor 4,1), który służy wiernie objawionym mu tajemnicom zbawienia jako szafarz i zarządca (1 Kor 4,2; 2,9). Swoją posługę rozumie on jako urząd apostoelski, który został mu dany, aby głosić Ewangelię. To rozumienie posługi apostoelskiej jako funkcji szafarza, która została mu przekazana przez Boga, znajdziemy także w innych listach św. Pawła. W Liście do Efezjan 3,2 apostoł mówi o urzędzie, który dzięki łasce Bożej został dany dla Efezjan, a w Liście do Kolosan 1,25 o funkcji rzetelnego włodarza, mającego na celu dobro powierzonych mu osób. Apostoł spełnia to zadanie właśnie przez głoszenie Ewangelii⁴¹.

Z kolei w listach pasterskich, naznaczonych rozumieniem Kościoła jako Domu Bożego, termin *oikonomia* został odniesiony do zarządzania tym właśnie Domem Bożym (np. Tt 1,7). Tym samym uwydatnia się aspekt eklezjologiczny pojęcia *oikonomii*, który wobec później sformułowanego rozumienia urzędu biskupa jako następcy apostołów wywarł największy wpływ na prawosławne rozumienie badanego terminu. Zgodnie z tym rozumieniem Kościoła, a w nim przede wszystkim biskupów, traktuje się jako jedynego zarządcę

³⁹ Por. G. FRIEDRICH, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Stuttgart 1957, s. 154-155; F. SCHUPPE, *Die pastorale Herausforderung...*, dz. cyt., s. 90-91.

⁴⁰ Por. J. REUMANN, *Oikonomia – Terms in Paul...*, dz. cyt., s. 151-152; F. SCHUPPE, *Die pastorale Herausforderung...*, dz. cyt., s. 91; H.S. ALIVISATOS, *Die Oikonomia...*, dz. cyt., s. 47-48; S.J. PANACHICKAL, *Concept of „Oikonomia” and Its Implications for Ecology and Economics*, „Ephrem’s Theological Journal” 10 (2006), s. 53.

⁴¹ Por. J. REUMANN, *Oikonomia – Terms in Paul...*, dz. cyt., s. 159-161; F. SCHUPPE, *Die pastorale Herausforderung...*, dz. cyt., s. 91-93.

Bożych darów łaski. Na tym tle znaczący wydaje się fragment z Pierwszego Listu św. Piotra 4,10, w którym autor wzywa swoich adresatów, by służyli sobie nawzajem jako dobrzy szafarze łaski Bożej. W ten sposób urząd szafarza (*oikonomos*) zostaje rozszerzony poza niewielki krąg apostołów (a pośrednio także krąg biskupów) na wszystkich chrześcijan. Nie tylko apostołowie/biskupi, ale też wszyscy chrześcijanie są szafarzami (*oikonomoi*), którzy w swoich działaniach służą łasce Bożej⁴².

Najważniejsze dla dalszego kształtowania się badanego pojęcia jest rozumienie *oikonomii* w Liście św. Pawła do Efezjan. *Oikonomia* jest tu rozumiana jako Boże zarządzanie całym światem, Boży plan zbawienia, który przed wiekami został ukryty w Bogu i znalazł swoje urzeczywistnienie w Chrystusie. W ten sposób Boży plan zbawienia zostaje nierozzerwalnie związany z Osobą Chrystusa. Misterium Chrystusa, które było ukryte dla poprzednich pokoleń, ujawnia się i realizuje w Kościele Jezusa Chrystusa. W związku z tym podkreśla się w Bożym planie zbawienia szczególnie powołanie św. Pawła, któremu został przez Boga dany szczególny dar poznania Bożego misterium zbawienia oraz zadanie głoszenia Dobrej Nowiny o zbawieniu w Jezusie Chrystusie. Wspomniany tu jedynie w sposób ogólny wątek połączenia Bożego porządku zbawienia z kościelnymi sługami tego porządku znajdzie swoje dalsze rozwinięcie i pogłębienie w teologii greckich ojców Kościoła⁴³.

Obok analizy czysto terminologicznej stosowania pojęcia *oikonomii* w Piśmie Świętym ważne wnioski dla badanego zagadnienia wynikają także na poziomie merytorycznym z wieloaspektowego biblijnego rozumienia prawa oraz stosunku Jezusa do Prawa.

Istotnym elementem starotestamentowego pojęcia prawa jest nadanie Prawa przez Tego, który jest, Jego ludowi i związane z tym zawarcie przymierza na górze Synaj (por. Wj 19-25), które jest wplecione w obręb Tory w historię uwolnienia Izraela z niewoli egipskiej. Wyraża się w tym podstawowa myśl teologiczna: nadając prawa swojemu ludowi, Bóg daje mu trwałą obietnicę swojej wyzwalającej bliskości. Nauka Pana to zewnętrzna strona przymierza między Tym, który jest, a Jego narodem wybranym.

⁴² Por. F. SCHUPPE, *Die pastorale Herausforderung...*, dz. cyt., s. 93-94; T. SCHÜLLER, *Die Barmherzigkeit als Prinzip...*, dz. cyt., s. 12-13.

⁴³ Por. J. REUMANN, *Oikonomia = „Covenant“: Term for Heilsgeschichte in Early Christian Usage*, „*Novum Testamentum*” 3 (1959), s. 282-283; F. SCHUPPE, *Die pastorale Herausforderung...*, dz. cyt., s. 94-95; T. SCHÜLLER, *Die Barmherzigkeit als Prinzip...*, dz. cyt., s. 11-12.

Zawarcie przymierza, mające na celu wyzwolenie, znajduje swój widoczny wyraz w przyjęciu Prawa przez Izrael (por. Wj 24,7). Owo przyjęcie Prawa jest znakiem gotowości do podążania drogą Pana, która prowadzi do wolności. Przykład tej relacji o charakterze zobowiązującym dają przepisy o szabacie (por. Wj 31,13; Pwt 4,40; Kpł 18,5). W ramach Starego Testamentu istnieją jednocześnie fragmenty czy księgi (np. Księga Koheleta, Księga Amosa) krytyczne wobec Prawa, a ściślej ujmując, wobec uproszczonej pobożności Prawa. Podkreśla się w nich, że nawet ściśle zachowywanie Prawa nie daje człowiekowi gwarancji szczęścia i zbawienia. Prawo i jego zachowanie zawsze należy zostawić do swobodnej dyspozycji Boga⁴⁴.

W tym kontekście szczególnego znaczenia nabiera ukazany w Nowym Testamencie specyficzny stosunek Jezusa do Prawa. Z jednej strony Jezus ciągle nawiązuje do Prawa Mojżeszowego i wskazuje na potrzebę jego zachowania, ale równocześnie w swoim działaniu ukazuje się On jako Ten, który jest wyposażony we władzę nowej interpretacji Prawa.

Tak np. w Kazaniu na górze Jezus głosi:

Nie sądźcie, że przyszedłem znieść Prawo albo Proroków. Nie przyszedłem znieść, ale wypełnić. Zaprawdę bowiem, powiadam wam: Dopóki niebo i ziemia nie przemina, ani jedna jota, ani jedna kreska nie zmieni się w Prawie, aż się wszystko spełni. Ktokolwiek więc zniósłby jedno z tych przykazań, choćby najmniejszych, i uczyłby tak ludzi, ten będzie najmniejszy w królestwie niebieskim. A kto je wypełnia i uczy wypełniać, ten będzie wielki w królestwie niebieskim. Bo powiadam wam: Jeśli wasza sprawiedliwość nie będzie większa niż uczonych w Piśmie i faryzeuszów, nie wejdziecie do królestwa niebieskiego (Mt 5,17-20)⁴⁵.

Z kolei w polemice wokół prawidłowego rozumienia czystości i nieczystości (por. Mk 7,1-23) Jezus podkreśla, że wewnętrzna postawa czystości serca jest ważniejsza niż dokładne zachowanie poszczególnych przepisów, ponieważ reguły Prawa chcą służyć tej właśnie postawie. Tam, gdzie ten związek zanika, następuje odwrót od właściwego sensu Prawa, a tym samym od woli Bożej. Kwestionowanie przez Jezusa konkretnych nakazów czystości ma miejsce w trosce o zachowanie woli Bożej. Nawet przepisy Prawa mogą bowiem stać się „ludzka tradycja” i przy surowym ich przestrzeganiu bez uwzględ-

⁴⁴ Por. F. SCHUPPE, *Die pastorale Herausforderung...*, dz. cyt., s. 97-100.

⁴⁵ Por. CH. GHEORGHESCU, *Învățătura ortodoxă...*, dz. cyt., s. 441.

nienia wewnętrznego nastawienia mogą zniewalać człowieka. Wyraźnie można rozpoznać tę postawę Jezusa przy interpretacji nakazów szabatu: „To szabat został ustanowiony dla człowieka, a nie człowiek dla szabatu” (Mk 2,27). Ponad rytualne wymogi Prawa Jezus postawił potrzebę miłosierdzia: „starajcie się zrozumieć, co znaczy: «Chcę raczej miłosierdzia niż ofiary»” (Mt 9,13). Dowód na to, że sam Jezus w swoim działaniu stosował *oikonomię*, prawosławni teologowie widzą również w Jego zachowaniu wobec jawno-grzesznicy (por. J 8,1-11)⁴⁶.

Poza tym teksty biblijne pokazują, że już apostołowie – naśladować Pana – kontynuowali praktykę *oikonomii* i tym samym ugruntowali tradycję działania Kościoła w tej materii. Jako dowód takiego zgodnego z *oikonomią* działania teologowie prawosławni wskazują na postawę św. Pawła w sprawie obrzezania Tymoteusza (por. Dz 16,3). Chociaż Chrystus zniósł (!) konieczność wypełniania Prawa Mojżeszowego, św. Paweł zgodził się na obrzezanie ze względu na zbawienie Żydów. Stojąca za tym wewnętrzna postawa św. Pawła została wyraźnie ukazana w 1 Kor 9,19-22⁴⁷.

W tej postawie Jezusa wobec prawa zarówno ojcowie Kościoła, jak i teologowie prawosławni widzą podstawę do właściwego używania praw kościelnych, a tym samym uzasadnienie *oikonomii* kościelnej. Jak szabat jest dla człowieka, a nie człowiek dla szabatu, tak i prawa kościelne są ostatecznie dla zbawienia człowieka i całkowicie muszą się podporządkować temu celowi. Jak Jezus, wbrew obowiązującemu Prawu, uzdrawiał w szabat, tak i dziś Kościół tam, gdzie wymaga tego zbawienie konkretnego człowieka, musi postępować zgodnie z *oikonomią*. W tym też spełnia on misję swojego Pana⁴⁸.

2.2. Grecy ojcowie Kościoła

Słowo *oikonomia* stanowi centralny termin literatury patrystycznej, przede wszystkim greckich ojców Kościoła. Używali oni tego terminu zarówno do opisu zbawczego działania Boga, jak i na oznaczenie niektórych

⁴⁶ Por. H. ALIVISATOS, *Die Oikonomia...*, dz. cyt., s. 74; P. RODOPOULOS, *Oikonomia nach orthodoxem Kirchenrecht*, „Österreichisches Archiv für Kirchenrecht” 36 (1986), nr 3, s. 230; F. SCHUPPE, *Die pastorale Herausforderung...*, dz. cyt., s. 100-106; A. BELLIGER, *Die wiederverheirateten Geschiedenen...*, dz. cyt., s. 165, 215-216.

⁴⁷ Por. H. ALIVISATOS, *Die Oikonomia...*, dz. cyt., s. 49-50; F. SCHUPPE, *Die pastorale Herausforderung...*, dz. cyt., s. 107.

⁴⁸ Por. J. KOTSONIS, *Problèmes de l'économie...*, dz. cyt., s. 58; F. SCHUPPE, *Die pastorale Herausforderung...*, dz. cyt., s. 106.

czynności, podejmowanych przez Kościół w trosce o zbawienie swoich wiernych, czyli działania według *oikonomii* kościelnej⁴⁹.

W pierwszych trzech wiekach przy posługiwaniu się terminem *oikonomii* ojcowie Kościoła sięgali po interpretację nadaną mu przez św. Pawła. Apostoł Narodów rozumiał *oikonomię* jako Boże zarządzanie całym światem i Boży plan zbawienia ludzkości. O Bożej *oikonomii* – w nawiązaniu do świadectwa biblijnego – mówią już św. Klemens Aleksandryjski (150-215)⁵⁰, św. Ignacy Antiocheński (ur. ok. 30 – zm. ok. 107)⁵¹ i św. Ireneusz z Lyonu (ok. 140-202). Dla tego ostatniego zasadnicze znaczenie miał fakt, że ten Boży plan – wbrew koncepcjom *oikonomii* u gnostyków – w pełni realizuje się w historii ludzkości. W centrum tego zbawczego działania znajduje się Chrystus, będący rekapitulacją całej historii zbawienia⁵².

W ten sposób pojęcie *oikonomii* coraz wyraźniej staje się terminem stosowanym na określenie zbawczego działania Chrystusa. Za pomocą pojęcia *oikonomii* ojcowie greccy ukazywali sposób istnienia i działania Boga w świecie, Jego znizowanie się (*synkatabasis*) do człowieka we wcieleniu Syna Bożego oraz całe dzieło zbawienia. Dla św. Atanazego Wielkiego (295-373) postępowanie zgodne z *oikonomią* jest miłosiernym znizowaniem się do upadłego grzesznika, które naśladuje pierwowzór miłosiernego znizowania się Pana⁵³. *Oikonomia* – według św. Cyryla Aleksandryjskiego (378-444) – oznacza zarówno wcielenie Chrystusa i wszystkie wydarzenia, dzięki którym objawiła się w Synu Bożym ludzka natura, jak i całe zbawcze dzieło Chrystusa. Prawdziwą tajemnicę Chrystusowej *oikonomii* widać w tym, że stał się On człowiekiem, a mimo to pozostał prawdziwym Bogiem. I tak w Jego życiu ludzka

⁴⁹ Wystarczy tutaj odwołać się do ważniejszych świadectw dotyczących zastosowania pojęcia *oikonomii* w tradycji patrystycznej. Wyczerpujące omówienie tej problematyki zob. G. RICHTER, *Oikonomia...*, dz. cyt., s. 93-452. Na temat zestawienia różnych zastosowań terminu *oikonomia* w pismach ojców Kościoła zob. także G.W. LAMPE, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford 1961, s. 940-943.

⁵⁰ Por. KLEMENS ALEKSANDRYJSKI, *Stromata* II, [w:] PG 8, 1016-1040; H. ALIVISATOS, *Die Oikonomia...*, dz. cyt., s. 52; T. PETRESCU, B. CHIRILUȚĂ, „*Oikonomia*” *According to the Teaching of the Holy Fathers of the Eastern Church*, „*Kanon*” 24 (2016), s. 185.

⁵¹ Por. IGNACY ANTIOCHEŃSKI, *Epistula ad Ephesios* 18, 2, [w:] PG 5, 660A.

⁵² Por. IRENEUSZ z Lyonu, *Adversus haereses (Contra haereses)*, I, 10,3; III, 22,3, [w:] PG 7, 556, 958-959; D. STĂNILOAE, *The Economy of Salvation and ecclesiastical „Economy”, „Diakonia”* 5 (1970), nr 1, s. 123-125 (I); T. PETRESCU, B. CHIRILUȚĂ, „*Oikonomia*” *According to the Teaching...*, dz. cyt., s. 188-189; F. SCHUPPE, *Die pastorale Herausforderung...*, dz. cyt., s. 116-117.

⁵³ Por. ATANAZY ALEKSANDRYJSKI, *Epistula ad Amunem*, [w:] PG 26, 1173BC; F. SCHUPPE, *Die pastorale Herausforderung...*, dz. cyt., s. 123.

oikonomia życia, jak narodziny, odczuwanie głodu i pragnienia, dorastanie, a zwłaszcza śmierć krzyżują się z Bożą *oikonomią*. Tę ostatnią sprawuje On równocześnie w swojej śmierci i w swoim zmartwychwstaniu i w ten sposób dopełnia zbawiającą *oikonomii*⁵⁴.

Chrystologiczne ukierunkowanie pojęcia *oikonomii* pozwala teraz niektórym ojcom Kościoła używać go do rozważań z zakresu teologii Trójcy. W ścisłym związku z dyskusjami trynitarnymi i chrystologicznymi III i IV wieku po Chrystusie ojcowie greccy przyjmują rozróżnienie między „teologią” (*theologia*), która zajmuje się wewnętrznym życiem Trójcy, i „ekonomią” (*oikonomią*), która dotyczy rozważań na temat zbawczego działania Boga w świecie. Podkreśla się przy tym ścisłą jedność „ekonomii” i „teologii”. Ekonomia bez teologii byłaby bowiem czystym funkcjonalizmem, a teologia bez ekonomii prowadziła do przemiany nauki objawienia w system filozoficzny⁵⁵.

Rozróżnienie między „teologią” i „ekonomią” prowadzi również do przeniesienia treści badanego pojęcia na zgodne z *oikonomią* postępowanie Kościoła wobec wiernych. Tego rodzaju postępowanie już w III wieku było rozpowszechnione w Kościele. W tym samym czasie można też zauważyć pierwsze ślady refleksji na temat stosowania *oikonomii* kościelnej, która będzie się rozwijała stopniowo w następnych wiekach. Ważny wkład w rozwój tej refleksji wnieśli trzej wielcy ojcowie kapadoccy: Bazyli Wielki (329-379), Grzegorz z Nazjanzu (ok. 330-389/390) i Grzegorz z Nyssy (338/339-394). W literaturze prawosławnej są oni nieustannie przywoływani jako świadkowie patrystycznego kształtowania się *oikonomii* i ważny punkt odniesienia dla stosowania tej zasady w Kościele prawosławnym.

W sposób szczególny dotyczy to św. Bazylego Wielkiego, którego autorzy prawosławni uważają za jednego z ojców stosowania *akribei* i *oikonomii* w Kościele. Bazyli odwołuje się do *oikonomii* przede wszystkim w swoich rozważaniach dotyczących postępowania wobec ochrzczonych przez herezyków. Uznaje on za zgodną z prawem zarówno zasadę sformułowaną przez

⁵⁴ POŁ. CYRYL ALEKSANDRYJSKI, *Epistula* 55, 180, [w:] PG 77, kol. 300D; H.S. ALIVISATOS, *Die Oikonomia...*, dz. cyt., s. 52; F. SCHUPPE, *Die pastorale Herausforderung...*, dz. cyt., s. 118.

⁵⁵ POŁ. G.D. PAPATHOMAS, *Économie ecclésiale. Elucidations terminologiques et rétroactions herméneutiques aux multiples „voies de l'économie”*, „Kanon” 24 (2016), s. 130-131; F. SCHUPPE, *Die pastorale Herausforderung...*, dz. cyt., s. 119; W. ŁYDKA, *Ekonomia zbawienia*, [w:] EK, t. 4, kol. 796-797.

Cypriana (zm. 258), według której chrzest udzielony przez heretyków jest nieważny, jak i „zwyczaj” rozpowszechniony w Azji, gdzie wielu opowiadało się za praktyką uznawania chrztu udzielonego przez heretyków. Sam opowiada się za surowym postępowaniem, tj. za ponownym chrztem heretyków w sytuacji, gdy istnieje regulacja kanoniczna. Ścisłe zachowanie kanonów, które Bazyli niejednokrotnie określa pojęciem *akribei* – chociaż tu jeszcze nie pojawia się stały termin – stanowi dla niego cel, do którego ma dążyć działanie Kościoła. Służy ono unikaniu indyferencji i nastawieniu na realizację wzniosłych zaleceń, zawartych w pouczeniach biblijnych i kanonach ojców Kościoła. Bazyli jest jednocześnie świadomy, że taka surowość w konkretnej sytuacji duszpasterskiej, a szczególnie – jak podkreślają też późniejsi ojcowie Kościoła – w działaniu spowiednika, wciąż od nowa napotyka granice. Dlatego uważa, że wszędzie tam, gdzie zbyt surowe postępowanie szkodziłoby dobru Kościoła i zbawieniu wiernych, należy stosować łagodne postępowanie⁵⁶.

Pozostaje wśród autorów prawosławnych kwestią sporną, czy i w jakim stopniu stosowana przez Bazylego *oikonomia* może być rozumiana w późniejszym znaczeniu, czyli odchylenia od surowego stosowania przepisów kościelnych⁵⁷. Nie wchodząc w dyskusje na ten temat, ogólnie rzecz

⁵⁶ Por. BAZYLI WIELKI, *Pierwszy List kanoniczny do Amfilocha, biskupa Ikonium*, [w:] KanOGr, s. 32*-35*; H.S. ALIVISATOS, *Die Oikonomia...*, dz. cyt., s. 57; J. MEYENDORFF, *Teologia bizantyjska: historia i doktryna*, Kraków 2007, s. 75-76; T. PETRESCU, B. CHIRILUȚĂ, „*Oikonomia*” *According to the Teaching...*, dz. cyt., s. 190-193; A. DE HALLEUX, „*Oikonomia*” *in the First Canon of Saint Basil*, „*The Patristic and Byzantine Review*” 6 (1987), nr 1, s. 60-61; F. SCHUPPE, *Die pastorale Herausforderung...*, dz. cyt., s. 128; S. PANACHICKAL, *The Principle of Oikonomia...*, dz. cyt., s. 154-155.

⁵⁷ Twierdząca odpowiedź na to pytanie implikowałaby w historii prawa prawosławnego pogląd, dziś reprezentowany przede wszystkim w greckiej kanonistyce prawosławnej, że rozumienie *oikonomii* jako odchylenia od surowego prawa miało bardzo wczesne podstawy, a tym samym długą tradycję prawną. Rosyjscy autorzy, np. Peter L’Huillier i Dimitrij Paszkow, dają przeczącą odpowiedź na postawione wcześniej pytanie. Paszkow podkreśla, że Bazyli Wielki w kan. 3. i 89. przeciwstawia *akribeię* nie *oikonomii*, lecz zwyczajowi. Por. Д. ПАШКОВ, *Икономия как принцип церковного права*, dz. cyt., s. 38. Peter L’Huillier zauważa, że św. Bazyli w swoich dziełach nie używał terminu *oikonomia* jednoznacznie. Jeśli nawet św. Bazyli określił „dobrą decyzję” za pomocą terminu *oikonomia*, to nie należy tego interpretować w sensie prawnym, lecz raczej w ogólnym sensie dobrej i słusznej decyzji biskupa. Najważniejszymi dowodami tekstowymi na rozumienie *oikonomii* przez św. Bazylego w sensie odchylenia od surowego prawa, które przedstawia się jako dowód w literaturze kanonistycznej, to kan. 1. i 47. Peter L’Huillier jednak zauważa, że zainteresowanie tymi dwoma kanonami pojawiło się w prawosławiu stosunkowo późno, a mianowicie dopiero w XVIII wieku, kiedy chodziło o zgodę lub jej brak na przyjmowanie do Kościoła prawosławnego konwertytów bez ponownego chrztu. Do tego wielcy kanoniści prawosławia,

biorąc, można stwierdzić, że u Bazylego z Cezarei pojęcie *oikonomii* nie jest jednoznaczne. U Bazylego nie można jeszcze mówić o dwóch ukształtowanych pojęciach – *akribei* i *oikonomii* – w ich dzisiejszym znaczeniu. Z drugiej strony pozostaje rzeczą bezsporną, iż Bazyli stosował *oikonomię*. Na tę praktykę *oikonomii* lub „ducha” Bazylego powołują się też późniejsze synody i sobory w swoich ustaleniach w tej materii⁵⁸.

Do *oikonomii* kościelnej odwołuje się również Grzegorz z Nazjanzu. W mowie wygłoszonej na pogrzebie Bazylego pozytywnie ocenia on postępowanie biskupa Cezarei, który w sporze z pneumatomachami, mając na uwadze kościelną *oikonomię*, zrezygnował z nazywania *explicite* Ducha Świętego Bogiem. Takie postępowanie bowiem nigdy nie zmierzało do zmieniania doktryny, lecz zawsze miało na celu pozyskanie z powrotem braci odłączonych⁵⁹. W innym miejscu Grzegorz z Nazjanzu chwali działanie św. Pawła w sprawie obrzezania Tymoteusza (Dz 16,3). On także zrobił to tylko z uwagi na Żydów, aby pozyskać ich dla wiary⁶⁰.

Pojęcie *oikonomii* kościelnej pojawia się również u Grzegorza z Nysy. Podobnie jak u Bazylego jest ono odnoszone przede wszystkim do sfery prawidłowego zarządzania pokutą i ma na celu umocnienie grzesznika, a nie jego niepotrzebne osłabienie. Wyraźnie widać to w jego dziele, przyjętym później do prawa kanonicznego jako kanon 1. Z okazji Wielkanocy Grzegorz rozważa w nim konieczność nie tylko przyjmowania w Wielkanoc do Kościoła katechumenów przez chrzest, lecz także zwracania się ku grzesznikom w łagodny sposób⁶¹.

J. Zonaras i T. Balsamon – zdaniem L’Huilliera – nie wykazują wielkiego zainteresowania tymi dwoma kanonami. Zonaras cytuje kan. 1. tylko w jednym miejscu. Zarówno Zonaras, jak i Balsamon w ogóle nie wymieniają kan. 47. Zamiast tego dla wyjaśnienia problemu ponownego chrztu powołują się na kan. 7. II Soboru Powszechnego. Por. P. L’HUIILLIER, *Leconomy dans la tradition de l’Église orthodoxe*, „Kanon” 6 (1983), s. 30-33; T. SCHÜLLER, *Die Barmherzigkeit als Prinzip...*, dz. cyt., s. 80-81.

⁵⁸ Por. F. SCHUPPE, *Die pastorale Herausforderung...*, dz. cyt., s. 124; F.J. THOMSON, *Economy. An Examination of the Various Theories of Economy Held Within the Orthodox Church, With Special Reference to the Economical Recognition of the Validity of Non-orthodox Sacraments*, „The Journal of Theological Studies” 16 (1965), nr 2, s. 408-410.

⁵⁹ Por. GRZEGORZ Z NAZJANZU, *Oratio* 21, 35 (*in laudem Athanasii*), [w:] PG 35, 1124B.

⁶⁰ Por. TENŻE, *Oratio* 31, 25 (*Theologica quinta*), [w:] PG 36, 160-161; F. SCHUPPE, *Die pastorale Herausforderung...*, dz. cyt., s. 130-131.

⁶¹ Por. GRZEGORZ Z NYSSY, *List kanoniczny do Letojosa, biskupa Meliteny*, nr 1, [w:] KanOGr, s. 76*-77*; TENŻE, *Homiliae in Canticum Canticorum*, Hom. I, [w:] PG 44, 755; F. SCHUPPE, *Die pastorale Herausforderung...*, dz. cyt., s. 131-133.

W refleksji św. Jana Chryzostoma (ok. 350-407) idea *oikonomii* została ściśle powiązana z kategorią zniżenia się (*synkatabasis*) Boga do ludzi. Podobnie jak inni ojcowie Kościoła, używa on tego pojęcia, aby opisać sposób, w jaki Bóg działa i mówi w ekonomii zbawienia. Chryzostom odnosi pojęcie *synkatabasis* szczególnie do wcielenia i działania Bożego poprzez sakramenty, a następnie także do działania Kościoła. Przykład tego rodzaju wyrozumiałości i zniżenia się (*synkatabasis*) do człowieka widzi on w postępowaniu św. Pawła w sprawie obrzezania (por. Ga 2,11-14)⁶².

Święty Cyryl z Aleksandrii (378-444) zwraca uwagę na potrzebę prawidłowego stosowania *oikonomii* kościelnej oraz motyw lub cel tego rodzaju praktyki. W związku z tym odwołuje się do różnych metafor. W liście do Gennadiusza porównuje on postępowanie zgodne z *oikonomią* z działaniem żeglarzy (marynarzy), którzy w czasie sztormu wyrzucają niektóre rzeczy za burtę, aby ratować resztę. Potem Cyryl stwierdza, że podobnie i my, w tych przypadkach, w których nie możemy zachować dokładnie określonych wymagań, nie zważamy na niektóre z nich, abyśmy nie doznali straty wszystkiego⁶³. W liście do Maksyma z Antiochii nazywa on *oikonomię* zbawczym środkiem przezwyciężenia chorób duszy, który stosuje „kierownik dusz”, aby uniknąć pogłębienia choroby u powierzonego mu człowieka. I tak również dla Cyryla w niektórych przypadkach *oikonomia* stanowi postępowanie, które należy przedkładać nad *akribeią*⁶⁴. Na ten temat św. Cyryl wypowiada się również w zachowanej korespondencji z Attykusem, arcybiskupem Konstantynopola (406-426), dotyczącej (ponownego) włączenia do dyptychów skazanego na wygnanie św. Jana Chryzostoma. Attykus, który opowiadał się za takim przyjęciem, utrzymywał w niej, że *oikonomia* wymaga, by w określonych przypadkach ze względu na dobro ogółu zrezygnować ze

⁶² Por. JAN CHRYZOSTOM, *Commentarius in Epistolam ad Galatas* 2, 4-5, [w:] PG 61, 641; G. RICHTER, *Oikonomia...*, dz. cyt., s. 335; E.CH. SUTTNER, „Ökonomie” und „Akribie” als Normen kirchlichen Handelns, „Ostkirchliche Studien” 24 (1975), nr 1, s. 16-17.

⁶³ Por. CYRYL ALEKSANDRYJSKI, *Epistula* 56 (ad Gennadium presbyterum et archimandritam), [w:] PG 77, 320AB; Д. ПАШКОВ, *Икономия как принцип церковного права*, dz. cyt., s. 35; C. CUPANE, *Appunti per uno studio dell'oikonomia ecclesiastica a Bisanzio*, „Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik” 38 (1988), s. 55; T. SCHÜLLER, *Die Barmherzigkeit als Prinzip...*, dz. cyt., s. 17; K. DUCHATELEZ, *Ökonomie – ein Weg zur Vereinigung der Kirchen? Zum ökumenischen Dialog mit der östlichen Orthodoxie*, US 29 (1974), nr 2, s. 168-169; E.CH. SUTTNER, „Ökonomie” und „Akribie”..., dz. cyt., s. 17.

⁶⁴ Por. CYRYL ALEKSANDRYJSKI, *Epistula* 57 (ad Maximum diaconum antiochenum), [w:] PG 77, 321A. Por. także F. SCHUPPE, *Die pastorale Herausforderung...*, dz. cyt., s. 134-135; H.S. ALIVISATOS, *Die Oikonomia...*, dz. cyt., s. 58; T. SCHÜLLER, *Die Barmherzigkeit als Prinzip...*, dz. cyt., s. 17.

ściśłego stosowania prawa. Cyryl prezentował surowszą postawę i w swoich rozważaniach podkreślał, że *oikonomia* nie powinna w sposób absolutny kwestionować ustaleń kanonicznych. Ale jednocześnie zdawał sobie sprawę z tego, że samo ściśle stosowanie prawa (*akribei*) nie wystarcza, by sprostać potrzebom dobrego zarządzania Kościołem. Dlatego Cyryl próbuje odgraniczyć prawidłowe stosowanie *oikonomii* od jej nadużywania, a tym samym wskazać warunki stosowania *oikonomii*. Wymaga on przede wszystkim, by postępowanie zgodne z *oikonomią* służyło powstrzymaniu dalszego zła. Jedynym uprawnionym powodem do stosowania *oikonomii* jest dla niego pokój i dobro Kościoła. W ten sposób *oikonomia* rozpatrywana jest nie tylko w czysto duszpasterskim kontekście, ale także stanowi środek dobrego zarządzania Kościołem, co niesie z sobą również potrzebę właściwego uregulowania badanej zasady⁶⁵.

Do poglądów Cyryla Aleksandryjskiego na temat *oikonomii* nawiązuje w wielu punktach Eulogiusz z Aleksandrii (zm. 607). Rozróżnia on trzy rodzaje *oikonomii*: 1) *oikonomię* tymczasową, jaka w trosce o dobro Kościoła przez określony czas toleruje rzeczy, które z perspektywy kanonów nie powinny mieć miejsca; 2) *oikonomię* na poziomie sformułowań dogmatu, przy zachowaniu go nienaruszonym na poziomie merytorycznym; 3) *oikonomię* w odniesieniu do jedności Kościoła, umożliwiającą Kościołowi zachowanie wspólnoty z pewnymi wiernymi, których zgodnie z kanonami należałoby potępić jako schizmatyków lub heretyków. Taką *oikonomię* stosował – zdaniem patriarchy Eulogiusza – np. Cyryl z Aleksandrii, kiedy mimo potępienia Teodora z Mopsuestii (ok. 350-428) nadal go wspominał w dyptychach⁶⁶. Tym samym u Eulogiusza, podobnie jak u Cyryla Aleksandryjskiego, widoczne są rysy pierwszej systematycznej refleksji dotyczącej badanego zagadnienia. Niektóre z poczynionych w tym czasie ustaleń można znaleźć w późniejszych prawosławnych koncepcjach *oikonomii*⁶⁷.

⁶⁵ Por. АТТΥΚΥΣ [patriarcha Konstantynopola], *Epistula 75 (ad Cyrillum)*, [w:] PG 77, 349A; CYRYL ALEKSANDRYJSKI, *Epistola 76 (ad Atticum Constantinopolitanum)*, [w:] PG 77, 355BC. Por. także F. SCHUPPE, *Die pastorale Herausforderung...*, dz. cyt., s. 134-135; P. RAÏ, *L'économie dans le droit canonique byzantin des origines jusqu'au XI-e siècle. Recherches historiques et canoniques*, „Istina” 18 (1973), nr 3, s. 264-268, 288-290.

⁶⁶ Por. FOCJUSZ [patriarcha Konstantynopola], *Bibliotheca: Codex 227 (Eulogii ejusdem invectiva oratio)*, [w:] PG 103, 953, 956. Podaję za: G. RICHTER, *Oikonomia...*, dz. cyt., s. 493-495. Por. także C. CUPANE, *Appunti per uno studio dell „oikonomia”...*, dz. cyt., s. 55-56; G. DAGRON, *La règle et l'exception. Analyse de la notion d'économie*, [w:] G. DAGRON, *Idées byzantines*, t. 2, Paris 2012, s. 548-549.

⁶⁷ Por. F. SCHUPPE, *Die pastorale Herausforderung...*, dz. cyt., s. 136-138; P. RAÏ, *L'économie dans le droit...*, dz. cyt., s. 270-272.

Oprócz tendencji systematyzujących, które w szczególności dotyczą prawidłowego stosowania *oikonomii* w przypadkach odnoszących się do dobra Kościoła, można rozpoznać – szczególnie w środowisku monastycznym – odwołanie się do *oikonomii* w odniesieniu do właściwego obchodzenia się spowiednika z grzesznikiem. Takie podejście – widoczne już u Bazylego Wielkiego – prezentuje m.in. Atanazy z Synaju (ur. ok. 610 – zm. przed 700). Postępowanie zgodne z *oikonomią* jest dla niego miłosiernym znizeniem się (*synkatabasis*) do upadłego grzesznika, które naśladuje kenotyczne zbawcze działanie Boga. Taka postawa łagodności i pobłażliwości pozwala przenieść wzrok z winy grzesznika na jego zbawienie. W ten sposób Atanazy Synajski kładzie silniejszy nacisk na wewnętrzny, zakładany w spowiedzi, miłosierny aspekt *oikonomii* ze względu na zbawienie pojedynczego grzesznika i pojmuje działanie spowiednika jako odzwierciedlenie miłosiernej miłości Boga do człowieka⁶⁸. W perspektywie miłosiernego znizenia się (*synkatabasis*) Boga do człowieka w Chrystusie postrzega *oikonomię* kościelną także św. Jan Damasceński (676-749), chociaż odnosi się do tej zasady z pewną powściągliwością. *Oikonomia* kościelna – według niego – jest czymś, co nie powinno mieć miejsca, ale praktykowana jest w imię zbawczej wyrozumiałości i dla dobra niektórych⁶⁹.

U greckich ojców Kościoła można więc rozpoznać stopniowy rozwój rozumienia *oikonomii*. Na jej treść składają się dwa podstawowe aspekty: Boża *oikonomia* i kościelna *oikonomia*. W ujęciu tej ostatniej można ponadto rozpoznać dwie dopełniające się linie refleksji: kościelno-urzędową i monastyczną. Pierwsza z nich rozumie *oikonomię* – w przeciwstawieniu do *akribei* – jako praktyczne postępowanie w celu duszpasterskiego kierowania Kościołem, które bierze pod uwagę określone okoliczności i wynika z troski o prawdę i zbawienie wszystkich wiernych. Natomiast linia monastyczna, bardziej nacechowana tłem pokuty, rozumie *oikonomię* jako miłujące znizenie się dla umożliwienia powrotu tym, którzy popadli w błąd, w naśladowaniu Bożej miłości do człowieka.

⁶⁸ Por. ATANAZY SYNAJSKI, *Hodegus*, II-III, 36-38, [w:] PG 85D, 89; F. SCHUPPE, *Die pastorale Herausforderung...*, dz. cyt., s. 139-140; P. RAÏ, *L'économie dans le droit...*, dz. cyt., s. 269-270.

⁶⁹ Por. JAN DAMASCEŃSKI, *Fragmenta varia (Responsio)*, 574 [w:] PG 95, 229D; A. BASDEKIS, *Gesetz oder Philantropia? Gemeinschaft in den Sakramenten und im Gottesdienst zwischen „Akribeia” und „Oikonomia”*. Ein orthodoxer Beitrag, „Catholica” 38 (1984), nr 2, s. 166; C. CUPANE, *Appunti per uno studio dell „oikonomia”...*, dz. cyt., s. 56-57; K. DUCHATELEZ, *Ökonomie – ein Weg zur Vereinigung der Kirchen...*, dz. cyt., s. 168.

2.3. Kanony wczesnych synodów i soborów

Wiele świadectw na temat zastosowania *oikonomii* dostarczają nam decyzje wczesnych synodów i soborów Kościoła. Jeśli nawet w niektórych przypadkach da się tutaj zauważyć pewną powściągliwość w stosunku do samego terminu *oikonomii*, to zasadnicza treść związana z tym terminem zostaje wyrażona za pomocą zbliżonych kategorii teologicznych, takich jak Boża miłość do człowieka (*philanthropia*), zníženie się (*synkatabasis*) Boga do człowieka czy współczująca i miłosierna miłość (*sympatheia*) Boga do człowieka.

Pośród tego rodzaju świadectw można przywołać, dla przykładu, kanony Synodu z Ancyry (314), który zajmował się sprawą ponownego przyjęcia chrześcijan upadłych w czasie prześladowań (*lapsi*)⁷⁰. W swoich decyzjach synod nie stosuje pojęcia *oikonomii*, niemniej jednak przypisuje biskupowi kompetencje dostosowania pokuty do konkretnych, indywidualnych przypadków, co w rozumieniu dzisiejszego prawosławia sprowadza się do postępowania zgodnego z *oikonomią*. Na przykład w kan. 2. Synodu w Ancyrze w odniesieniu do ustalonej kary dla diakonów, którzy w czasie prześladowań złożyli ofiarę, postanowiono pozostawić biskupom ostateczną decyzję w sprawie zaostrzenia lub złagodzenia tejże kary⁷¹. Jeszcze dokładniej na taki sposób postępowania wskazuje kan. 5. tego samego Synodu, w którym jest mowa o odpowiednim czasie pokuty dla tych, którzy odeszli w wyniku prześladowań. Zgodnie z tym kanonem przy każdym ustalaniu takiej pokuty i czasu jej trwania biskup musi pamiętać o powiązaniu czynu z całym życiem danej osoby. Wtedy też biskup – kierując się miłością i łaskawością (*philanthropia*) do człowieka – może złagodzić kary⁷². W ten sposób już na początku IV wieku widać odzwierciedlenie w sferze kanonicznej postępowania zgodnego z *oikonomią*, pomimo że terminologia tego typu nie jest jeszcze rozwinięta⁷³.

Na ten kierunek postępowania wskazują również kanony I Soboru Powszechnego z Nicei (325)⁷⁴. W kan. 11. ojcowie soborowi mówią o możli-

⁷⁰ Por. SYNOD W ANCYZRZE (314), *Kanony*, [w:] DS-1, s. 62*-68*.

⁷¹ Por. tamże, Kan. 2, [w:] DS-1, s. 63*.

⁷² Por. tamże, Kan. 5, [w:] DS-1, s. 64*. Podobne ustalenia znajdujemy w kan. 3. i 7. tego Synodu. Por. SYNOD W ANCYZRZE (314), Kan. 3 i 7, [w:] DS-1, s. 63* i 64*.

⁷³ Por. G.D. PPATHOMAS, *Économie ecclésiastique...*, dz. cyt., s. 137; F. SCHUPPE, *Die pastorale Herausforderung...*, dz. cyt., s. 162-164; J. DVOŘÁČEK, *Ekonomie v kánonech východní tradice*, „Studia Theologica” (Olomuniec) 10 (2008), nr 1, s. 68.

⁷⁴ Por. SOBÓR NICEJSKI (325), *Kanony*, [w:] DSP, t. I, s. 27-47.

wości łagodnego stosowania przez biskupa przepisanych kar w odniesieniu do osób, które bez powodu wyparły się wiary. Zaznaczają przy tym, że takie zgodne z filantropią postępowanie ma zawsze charakter niezasłużony, a tym samym nie można go wymagać⁷⁵. Z kolei w kan. 12. wskazuje się na możliwość łagodnego postępowania biskupa w odniesieniu do takich chrześcijan, którzy po czasie odejścia z powodu niezbyt głębokiego nawrócenia ponownie zwracają się w stronę Kościoła⁷⁶. W ten sposób Sobór Nicejski w kwestii ponownego przyjmowania odłączonych wskazuje na możliwość łagodnego stosowania przez biskupa przepisanych kar w duchu filantropii z uwagi na wewnętrzne nastawienie konkretnych ludzi. Przy tym w postanowieniach tego Soboru – podobnie jak w przypadku wcześniej wspomnianego Synodu – nie można jeszcze rozpoznać późniejszej terminologii związanej z tego rodzaju postępowaniem⁷⁷.

Na rozwijającą się w Kościele praktykę *oikonomii* wskazuje również Sobór Powszechny w Chalcedonie (451). Odnosząc się w kan. 16. do małżeństwa dziewicy konsekrowanej lub zakonnika, Sobór zamyka swój surowy zakaz takiego niekanonicznego postępowania łagodnymi słowami: „Postanowiliśmy jednakże, że lokalny biskup ma prawo okazać im miłosierdzie”⁷⁸.

Dopiero w kanonach Soboru Trullańskiego (691-692) znajdujemy bardziej wyraźne ustalenia terminologiczne w kierunku *oikonomii*⁷⁹. W kan. 3.

⁷⁵ Por. tamże, Kan. 11, [w:] DSP, t. I, s. 37.

⁷⁶ Por. tamże, Kan. 12, [w:] DSP, t. I, s. 37-39.

⁷⁷ Por. F. SCHUPPE, *Die pastorale Herausforderung...*, dz. cyt., s. 164-165. Ważne świadectwo postępowania według *oikonomii* – jak odnotowano wcześniej – można znaleźć w kanonach Bazylego Wielkiego. Mimo braku w pełni ukształtowanego pojęcia *oikonomii*, u Bazylego widoczne są pierwsze symptomy przejścia od postępowania zgodnego z filantropią (por. kan. 74) do działania według *oikonomii* (por. kan. 1). Szczególnie miejsce zajmuje w tym względzie sfera pokuty oraz kwestia ponownego pozyskiwania grzeszników i odłączonych. Temu celowi – przy całym znaczeniu przypisywanemu ścisłemu zachowaniu kanonów – ostatecznie należy podporządkować wszystko inne. Por. tamże, s. 165-166.

⁷⁸ SOBÓR CHALCEDOŃSKI (451), Kan. 16, [w:] DSP, t. I, s. 241. Por. F. SCHUPPE, *Die pastorale Herausforderung...*, dz. cyt., s. 167.

⁷⁹ Por. SOBÓR TRULLAŃSKI (691-692), *Kanony*, [w:] KKPr, s. 65-107. Nazwa „trullański” pochodzi od nazwy sali pałacu cesarskiego w Konstantynopolu „Pod kopułą” (*sub Trullo*), w której odbyły się jego obrady. Wschód uznaje to zgromadzenie biskupów za sobór powszechny, uważając go za uzupełnienie dwóch poprzednich soborów powszechnych: piątego (Konstantynopol II, 553) i szóstego (Konstantynopol III, 680-681). Stąd w bizantyjskiej tradycji kanonicznej najczęściej jest nazywany „piąto-szóstym” soborem. Natomiast Zachód mówi raczej o Synodzie Trullańskim, który miał charakter lokalnego zgromadzenia biskupów wschodnich.

tego Soboru następuje odwołanie do praktyki Kościoła rzymskiego, który w sprawie niedopuszczalnego drugiego małżeństwa „surowo przestrzega kanonów”⁸⁰, podczas gdy w kan. 30. czyni się ustępstwa wobec żonatych duchownych ze względu na ludzką słabość i budowanie (dobro) Kościoła⁸¹. W kan. 37. ojcowie Soboru Trullańskiego – mając na względzie *oikonomię* – stwierdzają, że gdy stolica biskupia została zdobyta przez barbarzyńców, wtedy biskup tego miasta może sprawować swoją posługę w innym miejscu⁸². Z kolei w kan. 29. Sobór wyraźnie wypowiada się przeciwko postępowaniu według *oikonomii* w odniesieniu do postu w Wielki Czwartek i wymaga powrotu do przestrzegania surowości prawa (*akribei*)⁸³. Kanony Soboru Trullańskiego ukazują jednocześnie postawę duchową, stanowiącą tło dla tych dwóch sposobów postępowania (*akribei* i *oikonomii*). Tak np. kan. 12., odnosząc się do małżeństwa biskupów, które zostaje odrzucone ze względu na zbawienie wielu, podkreśla, by we wszelkim działaniu nie odrzucać prawa, lecz wypełniać je dla zbawienia ludzi i naśladować w tym Chrystusa⁸⁴. Z kolei kan. 88. tegoż Soboru wskazuje na zbawienie i ocalenie jako najwyższy cel działania Kościoła zgodnego z *oikonomią*⁸⁵. Natomiast w kan. 102. w kontekście relacji między spowiednikiem a penitentem Sobór zaleca, aby przewidzianą przez kanony pokutę stosować nie tylko według litery prawa, ale też kierując się rozważą i miłosierdziem, uwzględniając przy tym usposobienie poszczególnego człowieka⁸⁶. W centrum takiego postępowania stoi zawsze dążenie do budowania Kościoła i powierzonych mu wiernych⁸⁷.

⁸⁰ Por. SOBÓR TRULLAŃSKI (691-692), Kan. 3, [w:] KKPr, s. 69-70.

⁸¹ Por. tamże, Kan. 30, [w:] KKPr, s. 80-81; H.S. ALIVISATOS, *Die Oikonomia...*, dz. cyt., s. 55.

⁸² Por. SOBÓR TRULLAŃSKI (691-692), Kan. 37, [w:] KKPr, s. 84; F.J. THOMSON, *Economy...*, dz. cyt., s. 409.

⁸³ Por. SOBÓR TRULLAŃSKI (691-692), Kan. 29, [w:] KKPr, s. 80; С.Н. ТРОЯНОС, *Понятие «икономия» в византийском праве (с учетом современной греческой канонистики)*, „Богословские Труды” (2012), nr 43-44, s. 493.

⁸⁴ Por. SOBÓR TRULLAŃSKI (691-692), Kan. 12, [w:] KKPr, s. 73.

⁸⁵ Por. tamże, Kan. 88, [w:] KKPr, s. 102.

⁸⁶ Por. tamże, Kan. 102, [w:] KKPr, s. 107.

⁸⁷ Por. F. SCHUPPE, *Die pastorale Herausforderung...*, dz. cyt., s. 167-171; S.N. TROIANOS, „Akribeia” und „Oikonomia” in den heiligen Kanones, [w:] *Ius ecclesiarum vehiculum caritatis. Atti del simposio internazionale per il decennale dell'entrata in vigore „Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium”, Città del Vaticano, 19-23 novembre 2001*, a cura di S. AGRESTINI, D. CECCARELLI MOROLLI, Città del Vaticano 2004, s. 191-193.

2.4. Kościół bizantyjski w IX i X wieku

Oikonomia kościelna cieszyła się dużym zainteresowaniem Kościoła bizantyjskiego w IX i X wieku. Podczas gdy jedni widzieli w niej najważniejszy środek rozwiązywania kwestii spornych, to inni protestowali przeciwko jej stosowaniu i domagali się ścisłego zachowania *akribei*⁸⁸. W tym okresie kwestia *oikonomii* pojawia się w sposób szczególny w kontekście sporu o kult obrazów, schizmy focjańskiej oraz czwartego małżeństwa cesarza Leona VI. W związku z tym na uwagę zasługuje refleksja podjęta na ten temat przez Teodora Studytę, patriarchę Focjusza i patriarchę Mikołaja Mistyka.

Spór o kult obrazów spowodował zamieszanie, w licznych przypadkach, szczególnie w odniesieniu do przyjmowania duchownych, którzy odłączyli się od Kościoła, wymagające wspólnego stosowania *oikonomii*. Z drugiej strony istniała potrzeba dokładniejszego wyjaśnienia celów i granic tej praktyki, która obok powyżej wskazanego obszaru zarysowała się również w kontrowersyjnym zezwoleniu na wykluczone według prawa drugie małżeństwo cesarza Konstantyna VI. Zadanie to podjął Teodor Studyta (759-826), który przede wszystkim wskazał na konieczność postępowania w pewnych okolicznościach zgodnie z *oikonomią*. Rozróżniał on przy tym dwa rodzaje *oikonomii*: trwałą i czasową. Podczas gdy trwała *oikonomia* była dla niego absurdalna i nie do przyjęcia, to czasową *oikonomię* Teodor uważał za niezbędną⁸⁹. Tę ostatnią, w nawiązaniu do Cyryla Aleksandryjskiego, porównuje z koniecznym działaniem lekarza, który na pewien czas aplikuje choremu środek leczniczy. Dla Teodora zatem *oikonomia* polega na czasowym odchyleniu od surowości (*akribei*) ustawy, na które zezwala się, pod warunkiem że w ten sposób nie dokonuje się naruszenia samych kanonów i dogmatów. Celem takiego postępowania jest dobro Kościoła i zbawienie wiernych⁹⁰.

Rozpatrując zagadnienie autorytetu upoważnionego do postępowania zgodnego z *oikonomią*, Teodor kwestionuje prawo poszczególnych biskupów do stosowania *oikonomii* w konkretnych przypadkach. Biskupi jako jednostki,

⁸⁸ Por. J.H. ERICKSON, *Oikonomia in Byzantine Canon Law*, [w:] *Law, Church, and Society. Essays in Honor of Stephan Kuttner*, ed. K. PENNINGTON, R. SOMERVILLE, Philadelphia 1977, s. 225; P. L'HUILLIER, *Economia (Oikonomia)*, [w:] *Dizionario del movimento ecumenico*, a cura di N. LOSSKY, J.M. BONINO [i in.], Bologna 1994, s. 456.

⁸⁹ Por. TEODOR STUDYTA, *Epistolarum*, lib. I, *Epistola* 49, [w:] PG 99, 1088A.

⁹⁰ Por. tamże, lib. I, *Epistola* 23, [w:] PG 99, 981C; F. SCHUPPE, *Die pastorale Herausforderung...*, dz. cyt., s. 175-177.

w tym także patriarcha, jak wszyscy inni chrześcijanie, są raczej zobowiązani do postępowania zgodnego z prawdą, kanonami i *akribeią*. Teodor utrzymuje, że decyzje w sprawie stosowania *oikonomii* mogą być podjęte jedynie we wspólnocie, tj. na zwołanym zgodnie z prawem synodzie. Tym samym Teodor pośrednio wypowiada się też przeciwko prawu cesarza do żądania od Kościoła stosowania *oikonomii*, jak to było w przypadku drugiego małżeństwa Konstantyna VI poprzez zwołanie tzw. synodu moichiańskiego w 809 roku. Właściwe stosowanie *oikonomii* – według Teodora – jest „rzeczą świętą”. Natomiast tam, gdzie działanie zgodne z *oikonomią* podejmowane jest pod presją i w celu zniesienia grzechu (w tym przypadku cudzołóstwa), jak było na tym synodzie, można wręcz nazwać je dziełem szatana⁹¹.

Teodor wskazuje na trzy zasadnicze obszary (przypadki) stosowania *oikonomii*: przy ponownym przyjmowaniu nieposłusznych duchownych, przy zachowaniu wspólnoty sakramentalnej z odszczepieńcami w celu ich ponownego pozyskania i przy kontynuowaniu komemoracji (liturgicznej) mimo formalnego wykluczenia przez Kościół⁹². W ten sposób Teodor Studyty, w nawiązaniu do położonych już przez Cyryla i Eulogiusza fundamentów, podjął dalsze kroki na drodze systematyzacji *oikonomii*, próbując przede wszystkim zabezpieczyć jej stosowanie przed potencjalnymi nadużyciami zarówno ze strony struktur państwowych, jak i kościelnych⁹³.

W podobnym kierunku zmierzała refleksja patriarchy Focjusza (820-891) na temat *oikonomii*. W kontekście schizmy focjańskiej i walki o tron patriarszy on również próbował odróżnić prawidłowe stosowanie *oikonomii* od jej nadużywania. W związku z tym sięgnął on do już istniejących założeń w tym względzie, uzupełniając je własnymi rozważaniami i ustaleniami. Na uwagę zasługuje m.in. jego określenie *oikonomii*. Dla Focjusza oznacza ona wstrzymanie na pewien czas surowej ustawy, które następuje przez zarządzenie ustawodawcy i ma na względzie ludzką słabość i mądre gospodarowanie (zarządzanie). Tym samym *oikonomia* nie stanowi – jak dla Teodora Studyty – wyjątku, ale postępowanie prawne, dopuszczone przez ustawa-

⁹¹ Por. TEODOR STUDYTA, *Epistolarum*, lib. I, *Epistola* 24, [w:] PG 99, 984B, 985C; TENŻE, *Epistolarum*, lib. I, *Epistola* 49, [w:] PG 99, 1085C; F. SCHUPPE, *Die pastorale Herausforderung...*, dz. cyt., s. 177; G. DAGRON, *La règle et l'exception...*, dz. cyt., s. 550.

⁹² Por. TEODOR STUDYTA, *Epistolarum*, lib. I, *Epistola* 37, [w:] PG 99, 1040D; TENŻE, *Epistolarum*, lib. I, *Epistola* 49, [w:] PG 99, 1089A-C.

⁹³ Por. G. DAGRON, *La règle et l'exception...*, dz. cyt., s. 550-551; F. SCHUPPE, *Die pastorale Herausforderung...*, dz. cyt., s. 177-178; P. RAÏ, *L'économie dans le droit canonique byzantin...*, dz. cyt., s. 273-277.

dawcę i dokładnie uregulowane co do warunków i form. Otwartym pozostaje przy tym pytanie, czy to zgodne z prawem działanie „ustawodawcy” daje możliwość stosowania *oikonomii* także cesarzowi⁹⁴.

Do interesującego nas pojęcia odwoływał się również Mikołaj Mistyk (852-925), patriarcha Konstantynopola, rozpatrując zgodnie z *oikonomią* możliwość zezwolenia na czwarte małżeństwo cesarza Leona VI. W związku z tym w liście do papieża Anastazego III stara się on odróżnić prawidłowe stosowanie *oikonomii* od błędnego⁹⁵. Dla Mikołaja *oikonomia* nie jest tylko pobłażliwością Kościoła, lecz ma na celu nawrócenie grzesznika i zapewnienie mu zbawienia. Zakłada zatem u tego, wobec którego jest stosowana, wewnętrzną gotowość do nawrócenia. W ten sposób *oikonomia* Kościoła jest zakorzeniona w Bożej *oikonomii*. Działanie Kościoła zgodne z *oikonomią* staje się naśladowaniem miłosiernej miłości Boga do ludzi⁹⁶. Jak sam Chrystus wzywa grzesznika do nawrócenia i przy tym szuka jednej owcy, która zaginęła, tak i Kościół powinien poprzez *oikonomię* wychodzić naprzeciw grzesznikowi. Oparte na duchowych podstawach rozumienie *oikonomii* prowadzi Mikołaja do podkreślenia jej duszpasterskiego wymiaru, a tym samym do odrzucenia wszelkich względów kościelno-politycznych przy jej stosowaniu⁹⁷.

Ogólnie biorąc, należy stwierdzić, że praktyka *oikonomii* w Kościele bizantyjskim nie była wolna od kontrowersji, o czym świadczy m.in. spór wokół drugiego małżeństwa cesarza Konstantyna VI. Przy tym w omawianym okresie historii Kościoła bizantyjskiego wyraźnie widać dążenie konkretnych autorów do odgraniczenia postępowania zgodnego z *oikonomią* od jego nadużywania. Główny punkt dyskusji teologicznych stanowi zatem nie *oikonomia* sama w sobie, lecz właściwy sposób jej aplikacji.

⁹⁴ Por. FOCJUSZ [patriarcha Konstantynopola], *Epistola ad Amphilochium*, Quaestio I, 14, [w:] PG 101, 65; G. RICHTER, *Oikonomia...*, dz. cyt., s. 510-511; F. SCHUPPE, *Die pastorale Herausforderung...*, dz. cyt., s. 178-179; P. RAÏ, *L'économie dans le droit canonique byzantin...*, dz. cyt., s. 304-305.

⁹⁵ Por. MIKOŁAJ MISTYK [patriarcha Konstantynopola], *Epistola* 32, [w:] PG 111, kol. 212-213.

⁹⁶ Por. tamże; Д. ПАШКОВ, *Икономия как принцип церковного права*, dz. cyt., s. 36; F. SCHUPPE, *Die pastorale Herausforderung...*, dz. cyt., s. 179-180.

⁹⁷ Por. F. SCHUPPE, *Die pastorale Herausforderung...*, dz. cyt., s. 180-181; E.CH. SUTNER, „Ökonomie” und „Akribie”..., dz. cyt., s. 17.

3. Rozwój *oikonomii* kościelnej od XI do XIX wieku

W okresie od wielkiej schizmy do XIX wieku w rozumieniu *oikonomii* zwraca się szczególną uwagę na możliwość stosowania tej zasady w relacjach między Kościołem wschodnim a Kościołem zachodnim. Przed schizmą 1054 roku wiele różnic między dwoma Kościołami zgodnie z *oikonomią* było tolerowanych albo przynajmniej – jak zauważył Gerhard Richter – przez „*oikonomię* milczenia” ich nie podkreślano⁹⁸. Po schizmie XI wieku ta sytuacja zmieniła się w sposób zasadniczy. W prawosławiu rozwinął się wówczas ostry spór między zwolennikami a przeciwnikami dalszych relacji zgodnie z *oikonomią* z nieprawosławnymi, zwłaszcza z łacinnikami⁹⁹.

3.1. Okres od XI do XVII wieku

Na początku II tysiąclecia surowe stanowisko w tym względzie prezentował, dla przykładu, patriarcha Konstantynopola Michał Cerulariusz (1000-1059), który uważał, że nie wolno zgodnie z *oikonomią* utrzymywać fałszywej wspólnoty z innowiercami. Szczególnie mocno krytykował on wszelką modlitwę z innowiercami jako przeciwną kanonom ojców Kościoła. Natomiast zwolennikiem stosowania *oikonomii* w odniesieniu do chrześcijan zachodnich byli m.in. teolog bizantyjski Nicefor Blemmydes (1197-1272) oraz cesarz bizantyjski Michał VIII Paleolog (1261-1282). Ten ostatni podjął wysiłki na rzecz zjednoczenia ze Stolicą Apostolską i złożył wyznanie wiary, w którym zgodnie z *oikonomią* uznał m.in. prymat Stolicy Rzymskiej¹⁰⁰. Tak daleko sięgające zastosowanie *oikonomii* spotkało się z krytyką. W dyskusji na ten temat mnich bizantyjski Job Jasites (zm. 1282) podkreślał, że prawidłowo stosowana *oikonomia* nigdy nie może naruszać doktryny. Poza tym nigdy nie wolno jej rozszerzać poza konkretny przypadek i dlatego nie może stać się trwałą regulacją. Jasites utrzymywał, że *oikonomia* nie jest środkiem zjednoczenia, ale środkiem do przyjmowania łacinników, zamierzających przejść na prawosławie. Z kolei patriarcha Jan XI Bekkos (1225-1297), broniąc zjednoczenia, widział w *oikonomii* ważną drogę do budowania pokoju

⁹⁸ Por. G. RICHTER, *Oikonomia...*, dz. cyt., s. 562.

⁹⁹ Por. F. SCHUPPE, *Die pastorale Herausforderung...*, dz. cyt., s. 182.

¹⁰⁰ Por. *Wyznanie wiary Michała Paleologa* (1274), [w:] „*Breviarium Fidei*”. *Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, red. S. GŁOWA, I. BIEDA, Poznań 1998, IX, 32-39 (s. 639-642).

w Kościele, a także z ludźmi spoza niego. Na temat *oikonomii* jako środka do osiągnięcia pokoju mówiono również na soborze zjednoczeniowym we Florencji. Przeciwko takiemu stosowaniu *oikonomii* wystąpił w XV wieku teolog i filozof bizantyjski Gennadiusz Scholaris (ok. 1400 – ok. 1468). Podkreślał on, że *oikonomia* zawsze powinna służyć do obrony własnej doktryny. Dlatego nie wolno przez odwołanie się do tej zasady aprobować cudzej fałszywej doktryny, choćby tylko przez milczenie¹⁰¹.

Napięcia i spory między zwolennikami i przeciwnikami dalszych relacji zgodnie z *oikonomią* z chrześcijanami nieprawosławnymi znalazły swój wyraz także w ocenie sakramentów sprawowanych poza Kościołem prawosławnym. W początkowym okresie po schizmie 1054 roku praktyka uznawania chrztu katolików (łacinników) przy konwersji na prawosławie pozostawała zasadniczo bez zmian. Co prawda sporadycznie zdarzały się przypadki zarówno ponownego chrztu rzymskich katolików, jak i ponownego chrztu prawosławnych przy konwersji, to jednak normalną praktyką była konwersja przez wyrzeczenie się błędów i namaszczenie krzyżem¹⁰². Zaostrzenie stanowiska wobec chrześcijan konwertujących na prawosławie nastąpiło po zdobyciu Konstantynopola przez krzyżowców w 1204 roku, w kontekście wzmożonej latynizacji Kościoła bizantyjskiego. W Kościele prawosławnym pojawiły się wówczas tendencje do namaszczenia krzyżem wszystkich heretyków-dysydentów, do których zaczęto zaliczać również wschodnich chrześcijan niechalcedońskich, nie respektując tym samym norm zawartych w kan. 95. Soboru Trullańskiego (691-692). Z kolei Synod w Konstantynopolu w 1261 roku zalecił namaszczać krzyżem wszystkich łacinników pragnących przyjąć wiarę prawosławną. Tę decyzję w sprawie łacinników potwierdził Synod Konstantynopolitański w 1484 roku, na którym w sposób formalny odrzucono unię florencką (1439) z Kościołem łacińskim. Synod podkreślił jednocześnie, że to namaszczenie krzyżem nie jest charakterystyczne dla rytu inicjacji chrześcijańskiej, ale ma charakter rekoncyliacyjny, co potwierdza, iż nie powinno być ono rozumiane jako

¹⁰¹ Por. G. RICHTER, *Oikonomia...*, dz. cyt., s. 562-573; F. SCHUPPE, *Die pastorale Herausforderung...*, dz. cyt., s. 182-184.

¹⁰² Również znany kanonista bizantyjski Teodor Balsamon uważał łacinników za schizmatyków, uznając ich sakramenty za ważne. Stąd opowiadał się za praktyką ich przyjmowania do Kościoła prawosławnego przez proste wyrzeczenie się błędów. Por. J.-C. LARCHET, *Kościół – Ciało Chrystusa. Relacje między Kościołami*, Białystok 2016, s. 194-195.

bierzmowanie udzielane po chrzcie¹⁰³. Taka praktyka namaszczenia krzyżem łacinników obowiązywała zasadniczo w Kościele greckim przez prawie trzysta lat¹⁰⁴.

3.2. Okres od XVIII do XIX wieku

W połowie XVIII wieku nastąpiła dalsza radykalizacja postawy Kościoła greckiego wobec konwertytów na prawosławie. W klimacie nowych napięć w stosunkach między Kościołem rzymskokatolickim i Kościołem prawosławnym i wzrostu tendencji antyłacińskich, patriarcha ekumeniczny Cyryl V (zm. 1775) starał się przekonać biskupów swojego Patriarchatu do oficjalnego ogłoszenia nieważności chrztu łacinników. Ci jednak, prezentując odmienne stanowisko, na zwołanym w maju 1755 roku Synodzie bez swojego Patriarchy orzekli, iż łacinnicy mają być traktowani jako schizmatycy i dlatego winni być przyjmowani do Kościoła prawosławnego przez wyrzeczenie się błędów (*libellum*) i namaszczenie krzyżem. W tej sytuacji patriarcha Cyryl V, wraz z patriarchą aleksandryjskim Mateuszem i patriarchą jerozolimskim Parteniuszem (zm. 1770), na Synodzie w Konstantynopolu w lipcu 1755 roku zredagował dekret, w którym stwierdzono, że wszyscy heretycy, a zwłaszcza łacinnicy, nie są prawdziwie ochrzczeni i dlatego przy konwersji na prawosławie powinni otrzymać chrzest¹⁰⁵.

¹⁰³ Por. M. STAVROU, *Leccléialité du baptême des autres chrétiens dans la conscience de l'Église orthodoxe*, Cont 54 (2002), nr 199, s. 270, przypis 12; M. BLAZA, *Jak wierzysz? Sakramenty inicjacji chrześcijańskiej w dialogu katolicko-prawosławnym*, Kraków 2005, s. 33.

¹⁰⁴ Por. M. STAVROU, *Leccléialité du baptême...*, dz. cyt., s. 269-270; M. BLAZA, *Jak wierzysz...*, dz. cyt., s. 31-33; F. SCHUPPE, *Die pastorale Herausforderung...*, dz. cyt., s. 467-468. Również w prawosławnej metropolii kijowskiej, pozostającej aż do 1686 roku w jurysdykcji Patriarchatu Konstantynopola, praktykowano namaszczenie krzyżem łacińskich konwertytów. Por. M. BLAZA, *Pneumatologiczno-rekoncyliacyjne znaczenie sakramentu bierzmowania w teologii katolickiej i prawosławnej – geneza i rozwój historyczny*, „Studia Bobolanum” 1 (2009), nr 1, s. 138.

¹⁰⁵ Por. *Patriarcharum orientalium decretum quo Latinorum baptisma iterum damnatur 1755 mense iulio*, [w:] Mansi, t. 38, 617-622. Tekst angielski dekretu z lipca 1755 roku w: G.D. DRAGAS, *The Manner of Reception of Roman Catholic Converts into the Orthodox Church with Special Reference to the Decisions of the Synods of 1484 (Constantinople), 1755 (Constantinople) and 1667 (Moscow)*, GOTR 44 (1999), nr 1-4, s. 243-245. Na ten temat zob. T.H. PAPADOPOULLOS, *Studies and Documents relating to the History of the Greek Church and People under Turkish Domination*, second edition, Aldershot (Great Britain) 1990, s. 159-264; D. WENDEBOURG, *Taufe und Oikonomia. Zur Frage der Wiedertaufe in der Orthodoxen Kirche*, [w:] *Kirchengemeinschaft – Anspruch und Wirklichkeit. Festschrift für Georg Kretschmar zum 60. Geburtstag*, hrsg. W.-D. HAUSCHILD, C. NICOLAISEN, D. WEN-

Podane w dekrete powody takiej decyzji koncentrują się wokół odmiennej praktyki chrztu łacinników, którzy udzielają go przez „pokropienie” (polanie)¹⁰⁶, a nie przez trzykrotne zanurzenie w wodzie. Taka argumentacja nie ma więc charakteru ściśle eklezjologicznego – nie rozpatruje ważności chrztu ze względu na przynależność do wspólnoty kościelnej, ale odnosi się do praktyki liturgicznej. Można w niej z pewnością widzieć nawiązanie do kan. 50. *Kanonów apostołskich*, który nakazuje udzielać chrztu przez potrójne zanurzenie i zabrania praktyki jednokrotnego zanurzania w wodzie, tak jak to zwykli czynić różnego rodzaju „heretycy”¹⁰⁷. W tym kontekście chrzest łacinników jawił się jako podobny do chrztu grup heretyckich, który został uznany przez kanony pierwszych wieków za nieważny¹⁰⁸.

Ważność tego dekretu potwierdził w 1800 roku mnich z Góry Athos, Nikodem Hagioryta (1748-1809) w *Pedalionie*, zawierającym teksty norm kanonicznych greckiego Kościoła prawosławnego wraz z komentarzami.

DEBOURG, Stuttgart 1986, s. 107. Z kanonicznego punktu widzenia zarówno orzeczenie biskupów Patriarchatu Konstantynopola z maja 1755 roku, jak i dekret trzech patriarchów z lipca tegoż roku są nie do przyjęcia, ponieważ pogwałcają zasadę kolegialnego podejmowania decyzji przez synod biskupów danego terytorium. Kanon 34. apostołski bowiem głosi: „Biskupi poszczególnych ludów winni znać swego prymasa i uznawać go za przełożonego, nie powinni podejmować żadnych ważnych czynności bez jego wiedzy, a każdy winien decydować jedynie w sprawach swej diecezji oraz terenów jej podległych. Również prymas niechaj nie czyni niczego bez wiedzy wszystkich [biskupów]: dzięki temu zapanuje zgoda i wielbiony będzie Bóg przez Chrystusa w Duchu Świętym”. *Kanony apostołskie*, Kan. 34, [w:] KA, s. 280*. Por. M. STAVROU, *L'ecclésialité du baptême...*, dz. cyt., s. 274. Ostatecznie jednak dekret trzech patriarchów został narzucony siłą biskupom greckim. Został on później oficjalnie uznany również przez patriarchę antiocheńskiego Sylwestra. Por. J.-C. LARCHET, *Kościół – Ciało Chrystusa...*, dz. cyt., s. 196-197; M. BŁAZA, *Jak wierzysz...*, dz. cyt., s. 38.

¹⁰⁶ Teologowie i kanoniści prawosławni, mówiąc o sposobie udzielania chrztu w Kościele rzymskokatolickim, często nie rozróżniali chrztu przez polanie i przez pokropienie. W związku z tym warto zauważyć, iż Kodeks prawa kanonicznego z 1917 roku rozróżniał trzy sposoby udzielania chrztu: przez polanie, zanurzenie i pokropienie. Por. *Codex Iuris Canonici Pii X Pontificis Maximi iussu digestus Benedicti Papae XV auctoritate promulgatus*, Romae 1917, kan. 758. Natomiast Kodeks prawa kanonicznego z 1983 roku zezwala na chrzest przez zanurzenie lub przez polanie, nie uwzględniając już chrztu przez pokropienie. Por. *Kodeks prawa kanonicznego* (1983), Poznań 1984, kan. 854. Por. także M. BŁAZA, *Jak wierzysz...*, dz. cyt., s. 43-44; A. DE HALLEUX, *Orthodoxie et catholicisme. Un seul baptême?*, „Revue Théologique de Louvain” 11 (1980), nr 4, s. 429-434.

¹⁰⁷ Por. *Kanony apostołskie*, Kan. 50, [w:] KA, s. 284*-286*.

¹⁰⁸ Por. *Patriarcharum orientalium decretum quo Latinorum baptismata iterum damnantur 1755 mense iulio*, dz. cyt., s. 619 CF; D. WENDEBOURG, *Taufe und Oikonomia...*, dz. cyt., s. 108-109; M. BŁAZA, *Jak wierzysz...*, dz. cyt., s. 37, 285-286; H. PAPROCKI, *Obietnica Ojca. Doświadczenie Ducha Świętego w Kościele prawosławnym*, Bydgoszcz 2001, s. 136.

W tymże dziele Nikodem Hagioryta wyszedł poza wcześniejszą argumentację greckiej praktyki przyjmowania konwertytów, skoncentrowaną na obrzędzie chrztu. Uzasadniał on słuszność decyzji trzech patriarchów z lipca 1755 roku o rebaptyzacji nieprawosławnych chrześcijan, wskazując m.in. na normy kanoniczne Kościoła kartagińskiego z czasów św. Cypriana, który reprezentował skrajnie rygorystyczne stanowisko w sprawie heretyków i schizmatyków. Zerwanie z dotychczasową praktyką Kościoła greckiego w tym względzie uznane zostało za powrót do *akribei* po długiej łagodnej praktyce *oikonomii*. Wobec tego ponowny chrzest łacinników ma stanowić właściwą z punktu widzenia kanonów (*akribei*) postawę, z której zrezygnowano tylko na krótki czas ze względu na trudną sytuację dla pożytku własnego Kościoła (zgodnie z *oikonomią*)¹⁰⁹. W ten sposób w *Pedalionie* szczególne znaczenie zyskało „cyprianowe” rozumienie sakramentów, co wyznaczało też nową przestrzeń dla *oikonomii*. Zasada ta została odniesiona nie tylko do obrzędu chrztu, ale również do faktu sprawowania go poza granicami jedyneprawowitego Kościoła¹¹⁰. Tym samym dokonał się odwrót od zasadniczego rozwiązania sprawy – uznania lub odrzucenia heterodoksyjnych sakramentów – ku czemu zmierzały wcześniejsze decyzje, a praktyczne postępowanie pozostawiono każdorazowo w gestii poszczególnych biskupów i synodów¹¹¹.

Wydany w lipcu 1755 roku w Konstantynopolu dekret nakazujący przyjmowanie przez chrzest wszystkich nieprawosławnych nigdy formalnie nie został odwołany. Zawarta zaś w *Pedalionie* argumentacja kształtowała praktykę grecką przynajmniej do końca XIX wieku. Wprawdzie w niektórych późniejszych oficjalnych wypowiedziach Patriarchatu Konstantynopola pojawiały się postulaty przyjmowania nieprawosławnych chrześcijan przez namaszczenie krzyżmem i wyrzeczenie się błędów (*libellum*) i zdarzały się

¹⁰⁹ Por. Canon 47 (*Canons of the Apostles*). *Interpretation*, [w:] NICODEMUS THE HAGIORITE, HIEROMONK AGAPIOS, *The Rudder (Pedalion) of the Metaphorical Ship of the one Holy Catholic and Apostolic Church of the Orthodox Christians the Sacred and Divine canons [...]*, ed. D. CUMMINGS, Chicago 1957, s. 68-76; D. WENDEBOURG, *Taufe und Oikonomia...*, dz. cyt., s. 112.

¹¹⁰ Por. F. SCHUPPE, *Die pastorale Herausforderung...*, dz. cyt., s. 486-487; D. WENDEBOURG, *Taufe und Oikonomia...*, dz. cyt., s. 110, 113; D. HEITH-STADE, *Receiving the Non-orthodox: A Historical Study of Greek Orthodox Canon Law*, „*Studia Canonica*” 44 (2010), nr 2, s. 423-424.

¹¹¹ Por. F. SCHUPPE, *Die pastorale Herausforderung...*, dz. cyt., s. 192-193; D. WENDEBOURG, *Taufe und Oikonomia...*, dz. cyt., s. 111-113; P. RAÏ, *L'économie chez les Orthodoxes depuis 1755*, „*Istina*” 18 (1973), nr 3, s. 362, 368.

przypadki, że niektórzy rzymscy katolicy byli w ten sposób przyjmowani do Kościoła prawosławnego. Niemniej jednak wypowiedzi te nie wykluczały wprost możliwości rebaptызacji i pozostawiały biskupowi lub kapłanowi decyzję, czy traktować zachodnich chrześcijan z całą surowością prawa (*akribeią*), czy też stosować wobec nich zasadę wyrozumiałości, zwaną *oikonomią*. W rezultacie przyjmowanie przez chrzest nie zostało zniesione i nadal było stosowane równolegle¹¹².

Również Kościół rosyjski przeszedł pewną ewolucję postawy wobec chrześcijan konwertujących na prawosławie. W XII wieku, kiedy to terytoria Rusi były jeszcze pod jurysdykcją Konstantynopola, przejście łacińskich konwertytów do prawosławia odbywało się zasadniczo – podobnie jak w Kościele konstantynopolitańskim – przez namaszczenie krzyżem lub wyrzeczenie się błędów (*libellum*), choć zdarzały się przypadki ich rebaptызacji¹¹³. Zaostrzenie postawy Kościoła moskiewskiego wobec nieprawosławnych konwertytów, zwłaszcza łacinników, nastąpiło po Soborze Florenckim, a później po unii brzeskiej (1596). Synody moskiewskie w 1441 oraz w 1620 roku postanowiły, aby ponownie chrzcić łacinników przechodzących do Kościoła prawosławnego. Następnie postanowienie to zostało rozszerzone także na luteranów i kalwinów, o czym może świadczyć obrzęd przyjęcia konwertytów, zamieszczony w *Trebniku* z 1639 roku¹¹⁴.

¹¹² Tak np. w liście do metropolity Aten z 26 maja 1875 roku patriarcha Konstantynopola wspominał o różnorodności istniejących praktyk w zależności od okoliczności, pozostawiając decyzji zwierzchnika Kościoła Grecji i jego synodu przyjęcie lub odrzucenie zastosowania *oikonomii*. Por. *Patriarchal and Synodical Letter (26 May 1875)*, [w:] G. DRAGAS, *The Manner of Reception...*, dz. cyt., s. 248-249. Z kolei 11 grudnia 1888 roku Synod Konstantynopolitański orzekł w duchu wyrozumiałości (*oikonomii*), iż Ormian i łacinników należy przyjmować przez namaszczenie krzyżem oraz przez wyrzeczenie się błędów (*libellum*). Por. M. STAVROU, *L'ecclésialité du baptême...*, dz. cyt., s. 274-275. Podobny charakter ma wydane w 1903 roku przez Patriarchat Konstantynopola orzeczenie o możliwości przyjmowania przez namaszczenie krzyżem, zakładające nadal, że przyjęcie przez chrzest pozostaje normą. W związku z tym stwierdza się m.in.: „[Ci, którzy pragną przyłączyć się do Kościoła prawosławnego.] powinni być namawiani do przyjęcia przez chrzest, a tylko w tych przypadkach, gdy jest to niewykonalne, mogą być przyjmowani przez bierzmowanie”. Cyt. za: J.-C. LARCHET, *Kościół – Ciało Chrystusa...*, dz. cyt., s. 199. Por. M. BŁAZA, *Jak wierzysz...*, dz. cyt., s. 37-42.

¹¹³ Por. J.-C. LARCHET, *Kościół – Ciało Chrystusa...*, dz. cyt., s. 199-200; W. HRYNIEWICZ, *Przeszłość zostawić Bogu. Unia i uniatyzm w perspektywie ekumenicznej*, Opole 1995, s. 26.

¹¹⁴ Por. Г. НЕФЕДОВ, *Таинства и обряды Православной Церкви*, Москва 1999, s. 129; K. DUCHATELEZ, *L'économie baptismale dans l'Église orthodoxe*, „Istina” 16 (1971), nr 1, s. 20.

Jednakże pół wieku później, w 1667 roku, Wielki Sobór Moskiewski, w którym brali udział także patriarchowie aleksandryjski Paisjusz (zm. 1678) i antiocheński Makary (zm. 1672), odrzucił praktykę rebaptyzacji łacinników jako niezgodną z dawnymi zwyczajami i stwierdził, że wystarczy, aby konwertyci łacińscy po wyrzeczeniu się swoich błędów zostali namaszczeni krzyżem¹¹⁵. Z czasem w Kościele rosyjskim nastąpiło dalsze złagodzenie praktyki przyjmowania łacinników. Pod wpływem zachodniej scholastyki w prawosławiu rosyjskim zaczęto odróżniać „ważność” od „zgodności z prawem” i utrzymywać, że sakramenty rzymskokatolickie, jeśli nie były zgodne z prawem, to jednak były ważne i że bierzmowanie katolickie może być porównane do namaszczenia krzyżem po chrzcie (chrzmacji) w tradycji bizantyjskiej. Poza tym uważano, że sakramenty te pozostawiały w tym, kto je przyjął, niezatarty ślad. Stąd wnioskowano, że nie są konieczne nie tylko chrzest, ale i bierzmowanie rzymskich katolików, którzy otrzymali bierzmowanie w swoim Kościele. Takie stanowisko zajmował metropolita kijowski, Piotr Mohyła (1595-1647), który w *Trebniku*, zredagowanym przezeń i wydanym w 1646 roku, przewidywał przyjmowanie rzymskich katolików jedynie przez spowiedź, a luteranów i kalwinów przez bierzmowanie. W 1757 roku Święty Synod oficjalnie zaakceptował i wydał obrzęd (formularz) liturgiczny, który zawierał przedstawione w *Trebniku* Piotra Mohyły sposoby przyjmowania do Kościoła prawosławnego. Obrzęd ten, z drobnymi modyfikacjami, używany jest do dzisiaj w Kościele rosyjskim¹¹⁶.

W decyzji Świętego Synodu z 1757 roku i we wszystkich poprzednich decyzjach, dotyczących przyjmowania chrześcijan nieprawosławnych do rosyjskiego prawosławia – jak słusznie zauważają badacze problemu – w żadnym razie nie można rozpoznać wskazania na interpretację, wynikającą z przeciwstawienia *akribei* i *oikonomii*¹¹⁷. W rezultacie uznanie przez Synod

¹¹⁵ Rebaptyzacji luteranów i kalwinów formalnie zaprzestano na Wielkiej Rusi w 1718 roku, kiedy patriarcha Konstantynopola, zapytany przez cara Piotra Wielkiego o sposób przyjmowania wiernych tych wyznań, odpowiedział, iż luteranów i kalwinów należy przyjmować przez namaszczenie krzyżem (bierzmowanie). Por. J.-C. LARCHET, *Kościół – Ciało Chrystusa...*, dz. cyt., s. 203; Г. НЕФЕДОВ, *Таинства и обряды...*, dz. cyt., 129.

¹¹⁶ Por. P. L'HUILLIER, *The Reception of Roman Catholics into Orthodoxy: Historical Variations and Norm*, SVTQ 24 (1980), nr 2, s. 79; A. WAGNER, *La réconciliation des hérétiques dans l'Église russe. Le Trebnik de Pierre Moghila*, „Revue des Études Byzantines” 12 (1954), s. 144, 174; Г. НЕФЕДОВ, *Таинства и обряды...*, dz. cyt., 134-135; J.-C. LARCHET, *Kościół – Ciało Chrystusa...*, dz. cyt., s. 202-204; M. STAVROU, *Lecclesialité du baptême...*, dz. cyt., s. 271-272; F. SCHUPPE, *Die pastorale Herausforderung...*, dz. cyt., s. 468-469; M. BLAZA, *Jak wierzysz...*, dz. cyt., s. 34-35.

¹¹⁷ Peter L'Huillier utrzymuje, że *oikonomia* była bardziej związana z kulturą bizantyjską i nie posługiwano się nią często w świecie słowiańskim. W istocie rosyjska juryspru-

z 1757 roku, wbrew greckiej praktyce, rzymskokatolickiego chrztu i bierzmowania oraz luterńskiego i kalwińskiego chrztu można uważać za uznanie ich ważności samej w sobie¹¹⁸. Dopiero pod koniec XIX wieku, zwłaszcza dzięki zapytaniu anglikańskiego teologa Williama Palmera (1811-1879) o odmienną praktykę grecką, argumentacja odwołująca się do przeciwstawienia *akribei* i *oikonomii* stała się znana także w Rosji i sporadycznie była nawet przejmowana¹¹⁹. Jednak większość teologów i kanonistów rosyjskich nie przyjęła wtedy takiej argumentacji i również dzisiaj ją odrzuca¹²⁰.

dencja nie odnosi się ani razu do tej zasady w okresie Świętego Synodu (1700-1917). Por. P. L'HUILLIER, *Quelques précisions sur la notion d'„économie” dans le droit canonique orthodoxe*, [w:] *Aspects de l'Orthodoxie. Structure et spiritualité. Colloque de Strasbourg (novembre 1978)*, ed. Centre d'Histoire des religions de Strasbourg, Paris 1981, s. 47-51; K. SCHEMBRI, „*Oikonomia*”..., dz. cyt., s. 115.

¹¹⁸ Na tę istotną różnicę w podejściu prawosławia rosyjskiego i greckiego do sakramentów katolickich już w tamtych czasach zwracał uwagę moskiewski metropolita Filaret Drozdow (1783-1867). Por. ФИЛАРЕТ (ДРОЗДОВ), *Собрание мнений и отзывов по учебным и церковно-государственным вопросам*, t. 5, Москва 1887, s. 283-284. Por. D. WENDEBOURG, *Taufe und Oikonomia*..., dz. cyt., s. 106-107; F. SCHUPPE, *Die pastorale Herausforderung*..., dz. cyt., s. 473; Д. ПАШКОВ, *Два взгляда на действительность таинств у инославных христиан*, [w:] *XVII Ежегодная богословская конференция Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета: Материалы 2006-2007 гг.*, t. 1, Москва 2007, s. 151-152. Na tę różnicę między tradycją „grecką” i „rosyjską” zwraca również uwagę H. Kotsonis, który twierdzi, że według obowiązującej praktyki rzymski katolik w Rosji może być przyjęty z uznaniem jego chrztu zgodnie z *akribeią*, podczas gdy uznanie tego sakramentu w Grecji jest klasyfikowane jako postępowanie według *oikonomii*. Por. J. KOTSONIS, *Problèmes de l'économie*..., dz. cyt., s. 168-169.

¹¹⁹ W perspektywie *oikonomii* interpretował praktykę przyjmowania konwertytów do prawosławia np. metropolita Antonij Chrapowicki (1863-1936), jeden z twórców i pierwszy zwierzchnik Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego poza Granicami Rosji. Por. Д. ПАШКОВ, *Два взгляда*..., dz. cyt., s. 152.

¹²⁰ Por. Д. ПАШКОВ, *Два взгляда*..., dz. cyt., s. 152; F. SCHUPPE, *Die pastorale Herausforderung*..., dz. cyt., s. 473; K. DUCHATELEZ, *L'économie baptismale dans l'Église orthodoxe*, dz. cyt., s. 21. W tym kontekście znamieny jest fakt, że projekt dokumentu dla Soboru Wszechprawosławnego pt. „*Oikonomia*” w *Kościele prawosławnym* przejmuje tylko grecki punkt widzenia w sprawie uznania sakramentów konwertujących na prawosławie i interpretuje zmiany historyczne przy przyjmowaniu rzymskich katolików do Kościoła prawosławnego wyłącznie w kategoriach przeciwstawienia *akribei* i *oikonomii*. W związku z tym K. Duchatelez słusznie krytykuje niedostateczne teologiczne uzasadnienie *oikonomii* kościelnej w projekcie soborowego dokumentu. Por. COMMISSION INTERORTHOXHE PRÉPARATOIRE AU SAINT ET GRAND CONCILE DE L'ÉGLISE ORTHODOXE, *L'économie dans l'Église orthodoxe* (Chambésy, 1971), Cont 24 (1972), nr 80 (supplément), s. 22-24; K. DUCHATELEZ, *L'économie dans l'Église orthodoxe. Exposé critique*..., dz. cyt., s. 199; F. SCHUPPE, *Die pastorale Herausforderung*..., dz. cyt., s. 474; T. SCHÜLLER, *Die Barmherzigkeit als Prinzip*..., dz. cyt., s. 19.

Te fakty wskazują, że doktryna *oikonomii* kościelnej, będąc ściśle związana z kulturą bizantyjską, rozwinęła się głównie w prawosławiu greckim. Wprawdzie z czasem stała się znana również w prawosławiu słowiańskim, jednak była tam postrzegana z dużą rezerwą¹²¹.

4. Debata na temat *oikonomii* kościelnej w dzisiejszym prawosławiu

Dalszy rozwój refleksji na temat zasady *oikonomii* dokonał się w XX wieku i trwa aż do dzisiaj. Jeśli wcześniej tego rodzaju refleksja była osadzona zasadniczo w kontekście wewnątrzprawosławnym, a nawet specyficznie greckim, to w XX wieku wraz z rozwojem relacji międzywyznaniowych nastąpiło znaczne ożywienie dyskusji na ten temat. W tym kontekście powstały nowsze koncepcje teologów prawosławnych dotyczące możliwości zastosowania zasady *oikonomii* w relacjach prawosławia z nieprawosławnymi. Zagadnienie to znalazło także wyraz w nowszych dokumentach Kościoła prawosławnego.

¹²¹ Por. P. L'HUILLIER, *Quelques précisions sur la notion d'„économie”...*, dz. cyt., s. 49-51; R. POPTODOROV, *Economy in the Orthodox Tradition and Practice of the Slavic Churches*, „Kanon” 6 (1983), s. 51-56. Na ten ścisły związek *oikonomii* kościelnej z bizantyjską kulturą i myślą polityczną zwraca uwagę Hélène Ahrweiler (1926-). Bizantyjczycy – według Ahrweiler – w swojej wizji politycznej odwoływali się do dwóch podstawowych koncepcji: *taxis* i *oikonomii*. Pierwsza kategoria wskazywała na idealny porządek hierarchiczny, oparty na Boskiej woli, który stanowił odzwierciedlenie na ziemi niebieskiej hierarchii, zgodnie z myślą Dionizego Areopagity. Druga zaś kategoria wskazywała na mądrość praktyczną. *Taxis* była uważana w Bizancjum za nienaruszoną rzeczywistość, najwyższą gwarancję politycznego i społecznego *status quo*. Wynikała stąd konieczność zachowania *taxis* za wszelką cenę. Każde zakłócenie *taxis* sprzeciwiało się bowiem nie tylko zasadom cesarstwa, ale także i głównie Boskiej woli. Każda próba skierowana przeciw cesarskiej *taxis* miała więc dla Bizantyjczyków charakter świętokradztwa i była widziana jako dzieło nieprzyjaciół Boga i prawdziwej wiary. W tym kontekście sakralnej i nienaruszalnej *taxis* jawi się z całą wyrazistością doniosłość *oikonomii* w bizantyjskiej kulturze. Pozwalała ona cesarstwu bizantyjskiemu dostosować się do nowej sytuacji bez dokonywania radykalnych transformacji i zerwania z tradycją. W ten sposób *oikonomia* pomagała znaleźć najlepsze z możliwych rozwiązanie konkretnej sytuacji, które pozostawało najbliższe idealnego porządku (*taxis*). Por. H. AHRWEILER, *L'idéologie politique de l'Empire byzantin*, Paris 1975, s. 162-168; B. PETRÀ, *Tra cielo e terra. Introduzione alla teologia morale ortodossa contemporanea*, Bologna 1991, s. 120-123.

4.1. Refleksja współczesnych teologów i kanonistów prawosławnych

Temat *oikonomii* kościelnej stał się przede wszystkim przedmiotem wielu opracowań współczesnych teologów i kanonistów prawosławnych, w których podejmowane są próby wyjaśnienia znaczenia i stosowania tej zasady w Kościele prawosławnym. Wystarczy przywołać tutaj wybranych autorów prawosławnych trzech głównych tradycji: greckiej, rosyjsko-słowiańskiej i rumuńskiej¹²².

Ze szczególnym zainteresowaniem zagadnienie *oikonomii* spotkało się wśród teologów i kanonistów greckich, takich jak np.: Hamilcar Alivisatos, Hieronimos Kotsonis, Panteleimon Rodopoulos, Bartholomeos Archondonis i Anastasios Kallis.

Jednym z pierwszych greckich teologów i kanonistów prawosławnych, którzy w XX wieku podjęli naukową refleksję na temat zasady *oikonomii* kościelnej, był Hamilcar Alivisatos. W 1949 roku opublikował on studium pt. *Oikonomia w prawie kanonicznym Kościoła prawosławnego*, które do dzisiaj stanowi ważny punkt odniesienia dla badaczy tego problemu¹²³. Przedstawił w nim prawno-historyczną genezę zasady *oikonomii* oraz podstawowe aspekty jej praktyki w Kościele prawosławnym¹²⁴. Oprócz Alivisatosa duży wkład w rozwój refleksji na temat *oikonomii* kościelnej wniósł grecki kanonista prawosławny, arcybiskup Aten i całej Grecji, Hieronimos Kotsonis. Wyniki swoich badań zawarł on w opublikowanym w 1957 roku w Atenach studium *Problemy kościelnej oikonomii*¹²⁵. Podstawowe linie nauczania

¹²² Szersza analiza tego zagadnienia zob. F. SCHUPPE, *Die pastorale Herausforderung...*, dz. cyt., s. 196-321; T. SCHÜLLER, *Die Barmherzigkeit als Prinzip...*, dz. cyt., s. 37-101; G. RICHTER, *Oikonomia...*, dz. cyt., s. 635-665; J.J. ALLEN, *Economia as the Critical Principle in Making Decisions of Priesthood and Marriage*, [w:] J.J. ALLEN, *Vested in Grace: Priesthood and Marriage in the Christian East*, Brookline 2001, s. 14-18.

¹²³ Studium to zostało przełożone na język niem.: H.S. ALIVISATOS, *Die Oikonomia. Die Oikonomia nach dem kanonischen Recht der Orthodoxen Kirche*, Frankfurt am Main 1998. Podstawowe wątki refleksji na badany temat Alivisatos przedstawił także w dwóch artykułach, opatrzonych takim samym tytułem: H. ALIVISATOS, *L'Économie d'après le droit canonique de l'Église orthodoxe*, „Revue Hellénique de Droit International” 3 (1950), nr 1, s. 5-13 [I]; TENZE, *L'Économie d'après le droit canonique de l'Église orthodoxe*, [w:] *Atti dello VIII Congresso internazionale di Studi Bizantini 1951*, Roma 1953, s. 269-276 [II].

¹²⁴ Por. G. RICHTER, *Oikonomia...*, dz. cyt., s. 657-659.

¹²⁵ W 1971 roku publikacja ta została wydana w języku francuskim: J. KOTSONIS, *Problèmes de l'économie...*, dz. cyt. Por. E. OZOROWSKI, „*Ekonomia*” w dialogu ekumenicznym. (Uwagi na marginesie książki: Jérôme Kotsonis, *Problèmes de l'économie ecclésiastique*, Grembloux 1971, Duculot, ss. XIII, 219), „*Studia Theologica Varsaviensia*” 11 (1973), nr 2, s. 315-322.

Alivisatos i Kotsonisa na temat *oikonomii* kościelnej znalazły wyraz w publikacjach kanonistów i hierarchów Patriarchatu Ekumenicznego, metropolity Panteleimona Rodopouloś¹²⁶ oraz metropolity Bartholomeosa Archondonisa, obecnego patriarchy Konstantynopola¹²⁷. Na uwagę zasługują akcenty ekumeniczne zawarte w ich tekstach poświęconych badanej zasadzie. *Oikonomia* kościelna jako duszpastersko-soteriologiczna zasada działania Kościoła zajmuje też wiele miejsca w refleksji greckiego teologa prawosławnego Anastasiosa Kallisa¹²⁸.

W tym czasie refleksja na temat *oikonomii* kościelnej jest także obecna – chociaż w mniejszym stopniu – w prawosławiu rosyjskim. Ze względu na złożoną sytuację historyczno-polityczną w komunistycznej Rosji tego rodzaju refleksja była kształtowana głównie przez emigracyjnych teologów i kanonistów, takich jak Gieorgij Fłorowski, John Meyendorff i Peter L’Huillier. Gieorgij Fłorowski podjął zagadnienie *oikonomii* kościelnej w artykule pt. *Granice Kościoła*¹²⁹. Zwrócił tam uwagę m.in. na dwa obszary zastosowania zasady *oikonomii*: w obrębie prawosławia (w duszpasterstwie) i w relacjach prawosławia z nieprawosławnymi (przy uznawaniu sakramentów). W nawiązaniu do G. Fłorowskiego na temat *oikonomii* wypowiedział się w kilku artykułach John Meyendorff¹³⁰. Nie prezentuje on własnej, ukształtowanej koncepcji badanej zasady, ale uwydatnia pewne jej aspekty. Szersze omówienie zagadnienia *oikonomii* kościelnej znajdujemy u rosyjskiego teologa i kanonisty, abpa Petera L’Huilliera. Rozwija on swoją refleksję na temat zasady *oikonomii* zarówno z punktu widzenia prawa kanonicznego, jak i jej zastosowania praktycznego. Spośród współczesnych autorów prawosławnych działających w Rosji do *oikonomii* kościelnej odnieśli się w swoich

¹²⁶ Por. P. RODOPOULOS, *Oikonomia nach orthodoxem Kirchenrecht*, dz. cyt., s. 223-231; TENŽE, *Introduction to the Fifth International Congress of the Society for the Law of the Oriental Churches. I. Oikonomia*, „Kanon” 6 (1986), s. 15-18.

¹²⁷ Por. B. ARCHONDONIS, *The Problem of Oikonomia Today*, „Kanon” 6 (1983), s. 39-50.

¹²⁸ A. KALLIS, *Orthodoxie: Was ist das?*, Mainz 1979, s. 57-61; TENŽE, *Philantropia. Das Prinzip der Liebe in der Orthodoxen Kirche und Theologie*, [w:] *Philoxenia. Festschrift für B. Kötting*, hrsg. A. KALLIS, Münster 1980, s. 143-158; TENŽE, *Ökonomie. Orthodoxe Kirche*, [w:] *Lexikon für Theologie und Kirche*, 3 Auflage, hrsg. K. BAUMGARTNER, W. KASPER [u.a], Bd. 7, Freiburg 1998, kol. 1015.

¹²⁹ Por. G. FLOROVSKY, *Les limites de l’Église*, MEPREO 10 (1961), nr 37, s. 28-40.

¹³⁰ Por. J. MEYENDORFF, *Contemporary Problems of Orthodox Canon Law*, GOTR 17 (1972), nr 1, s. 41-50; TENŽE, *The Byzantine Legacy in the Orthodox Church*, New York 1982, s. 31-35; TENŽE, *Teologia bizantyjska...*, dz. cyt., s. 75-77.

publikacjach m.in. Sergiej Stragorodskij (1867-1944)¹³¹, Władisław Cypin (1947-)¹³² i Dimitrij Paszkow¹³³.

W ramach rumuńskiego prawosławia tematykę *oikonomii* podjęli w swoich publikacjach m.in. Dumitru Stăniloae, Liviu Stan oraz Chesarie Gheorghescu¹³⁴. Podczas gdy D. Stăniloae szeroko opisuje teologiczny wymiar *oikonomii* kościelnej¹³⁵, to L. Stan więcej uwagi poświęca praktycznemu i prawnemu wymiarowi tej zasady¹³⁶. Natomiast Ch. Gheorghescu dokonała systematycznej prezentacji zagadnienia *oikonomii* kościelnej w rozprawie doktorskiej¹³⁷.

4.2. Oficjalne wypowiedzi współczesnego prawosławia

Oficjalne wypowiedzi współczesnego prawosławia na temat *oikonomii* kościelnej mają podwójny charakter: lokalny i wszechprawosławny.

Na forum lokalnym Święty Synod rumuńskiego Kościoła prawosławnego, w kontekście przygotowań Soboru Wszechprawosławnego, opracował w 1969 roku dokument pt. *Oikonomia w Kościele prawosławnym*¹³⁸. W związku z tym swoje stanowisko w sprawie *oikonomii* kościelnej przedstawił również rosyjski Kościół prawosławny¹³⁹. Poza tym wzmianki na ten

¹³¹ Por. СЕРГИЙ (СТРАГОРОДСКИЙ), *Отношение Церкви Христовой к отделившимся от нее обществам*, [w:] *Православие и экуменизм. Документы и материалы 1902-1998*, Москва 1999, s. 85-107; СЕРГИЙ (СТРАГОРОДСКИЙ), *Значение апостольского преемства в инославии*, *ЖМР* (1961), nr 10, s. 30-45.

¹³² Por. В. ЦЫПИН, *Курс церковного права*, Клин 2002.

¹³³ Por. Д. ПАШКОВ, *Икономия как принцип церковного права*, dz. cyt., s. 34-40; Д. ПАШКОВ, *Икономия*, [w:] *Православная энциклопедия*, т. XXII, Москва 2009, s. 51-58; D. PASCHKOV, *Kirchliche „oikonomia“ und kanonische billigkeit*, „Kanon“ 24 (2016), s. 146-151.

¹³⁴ W naszym opracowaniu odwołujemy się do wybranych tekstów wspomnianych autorów rumuńskich.

¹³⁵ Por. D. STĂNILOAE, *The Economy of Salvation and Ecclesiastical „Economia“*, „Diakonia” 5 (1970), nr 1, s. 115-126 (I); 5 (1970), nr 2, s. 218-231 (II).

¹³⁶ Por. L. STAN, *Economy and Intercommunion*, „Diakonia” 6 (1971), nr 3, s. 202-220.

¹³⁷ Por. СН. ГНЕОРГHESCU, *Învățătura ortodoxă...*, dz. cyt., s. 297-516.

¹³⁸ Por. СВЯЩЕННЫЙ СИНОД РУМЫНСКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ, *Икономия в Православной Церкви*, Бухарест 1969. Tekst ten stał się podstawą do opracowania w procesie soborowych przygotowań projektu dokumentu dla Świętego i Wielkiego Soboru Kościoła prawosławnego poświęconego temu zagadnieniu.

¹³⁹ Por. РУССКАЯ ПРАВОСЛАВНАЯ ЦЕРКОВЬ, *Икономия в Православной Церкви*, [w:] КОМИССИЯ ПРИ СВЯЩЕННОМ СИНОДЕ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ ПО РАЗРАБОТКЕ КАТАЛОГА ТЕМА ВСЕПРАВОСЛАВНОГО ПРЕДСОБОРА, *Проекты резолютивных документов*, Москва 1968, maszynopis (w archiwum autora), s. 161-164.

temat znajdujemy m.in. w dokumencie Soboru Biskupów Patriarchatu Moskiewskiego *Podstawy społecznej koncepcji Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego* z 2000 roku¹⁴⁰, w dokumencie Stałej Konferencji Kanonicznych Biskupów Prawosławnych w Ameryce pt. *Wytyczne dla chrześcijan prawosławnych w relacjach ekumenicznych* (1973)¹⁴¹.

Na płaszczyźnie wszechprawosławnej krótkie odniesienia do *oikonomii* kościelnej znalazły się m.in. w rezolucji Konferencji zwierzchników autokefalicznych Kościołów prawosławnych, odbytej w Moskwie w 1948 roku, pt. *Ważność święceń anglikańskich*¹⁴² oraz w dwóch dokumentach przyjętych przez Święty i Wielki Sobór Kościoła prawosławnego w 2016 roku na Krecie: *Znaczenie postu i jego zachowanie dzisiaj*¹⁴³ oraz *Sakrament małżeństwa i przeszkody do jego zawarcia*¹⁴⁴. Na szczególną uwagę w naszych badaniach zasługuje jednak wypracowany w 1971 roku w procesie przygotowań Świętego i Wielkiego Soboru Kościoła prawosławnego projekt dokumentu pt. „*Oikonomia*” w Kościele prawosławnym¹⁴⁵.

Zagadnienie *oikonomii* kościelnej zostało włączone do katalogu tematów przyszłego Soboru Kościoła prawosławnego podczas I Konferencji Wszechprawosławnej na Rodos w 1961 roku (rozdział VII: *Tematy teolo-*

¹⁴⁰ Por. АРХИЕРЕЙСКИЙ СОБОР РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ, *Основы социальной концепции Русской Православной Церкви* (2000), X.2: <https://mospat.ru/ru/documents/social-concepts/> (12.12.2016).

¹⁴¹ Por. *Guidelines for Orthodox Christians in Ecumenical Relations*, ed. STANDING CONFERENCE OF CANONICAL ORTHODOX BISHOPS IN AMERICA, New York 1973, nr II-III: http://assemblyofbishops.org/assets/files/news/scoba/guide_for_orthodox.pdf (14.12.2016). Por. także BARTHOLOMEW I OF CONSTANTINOPLE, *Address to His Holiness Karekin II, Supreme Catholicos of all Armenians*, 21 June 2006, <https://www.ec-patr.org/docdisplay.php?lang=en&id=683&tla=en> (25.09.2017).

¹⁴² Por. CONFERENCE DES CHEFS ET DES REPRESENTANTS DES ÉGLISES ORTHODOXES AUTOCEPHALES, *Résolution relative à la question: „De la validité des ordinations anglicanes”* (Moscou, 17 juillet 1948), „Journal du Patriarcat de Moscou” 1948, numéro spécial, s. 26-27.

¹⁴³ Por. SAINT ET GRAND CONCILE DE L'ÉGLISE ORTHODOXE, *L'importance du jeûne et son observance aujourd'hui* [Crète, 2016], nr 7-8, [w:] GCOC, s. 1233-1237.

¹⁴⁴ Por. SAINT ET GRAND CONCILE DE L'ÉGLISE ORTHODOXE, *Le sacrement du mariage et ses empêchements* [Crète, 2016], nr 6-7, [w:] GCOC, s. 1357-1359. Na temat historii soborowych przygotowań i genezy dwóch wspomnianych dokumentów m.in. zob. T. KAŁUŻNY, *Kościół prawosławny na drodze do Świętego i Wielkiego Soboru*, [w:] *Przed Soborem Wszechprawosławnym*, red. T. KAŁUŻNY, Z.J. KIJAS, Kraków 2016, s. 119-149; TENŻE, *Nowy Sobór...*, dz. cyt., s. 299-315.

¹⁴⁵ Por. COMMISSION INTERORTHODOXE PRÉPARATOIRE AU SAINT ET GRAND CONCILE DE L'ÉGLISE ORTHODOXE, *L'économie dans l'Église orthodoxe* (Chambésy, 1971), dz. cyt.

giczne, paragraf A)¹⁴⁶, a następnie do grupy sześciu tematów zaproponowanych przez IV Konferencję Wszechprawosławną z 1968 roku do opracowania w pierwszej fazie soborowych przygotowań (temat nr 6)¹⁴⁷. Temat ten – zgodnie z decyzją Konferencji z 1968 roku – został opracowany przez Kościół rumuński¹⁴⁸ i przekazany do konsultacji innym lokalnym Kościołom prawosławnym. Mimo pewnych rozbieżności stanowisk lokalnych Kościołów prawosławnych Międzyprawosławna Komisja Przygotowawcza dla Świętego i Wielkiego Soboru na posiedzeniu w 1971 roku zredagowała projekt dokumentu pt. „*Oikonomia*” w Kościele prawosławnym¹⁴⁹, który został przedłożony pod obrady I Wszechprawosławnej Konferencji Przesoborowej w 1976 roku¹⁵⁰. Powracające kontrowersje w tej materii między lokalnymi Kościołami prawosławnymi sprawiły, że temat *oikonomii* kościelnej, decyzją Konferencji z 1976 roku, został ostatecznie wyłączony z porządku obrad przyszłego Soboru¹⁵¹.

W kontrowersjach wokół wspomnianego tekstu zwrócono uwagę na braki zarówno formalne, jak i merytoryczne. Od strony formalnej wskazuje się m.in. niejasności i niespójności tekstu¹⁵². Jednym zaś z meryto-

¹⁴⁶ Lista tematów soborowych z Rodos (1961) zob. LA I CONFÉRENCE PANORTHODOXE DE RHODOS [1961], *Catalogue des thèmes du pro-synode projeté*, „Istina” 9 (1963), nr 1, s. 49-53; tłum. pol.: T. KAŁUŻNY, *Nowy Sobór...*, dz. cyt., s. 391-396. Warto zauważyć, iż we wspomnianym katalogu zagadnienie *oikonomii* zostało umieszczone wśród tematów teologicznych. Można w tym widzieć potwierdzenie dominującego w prawosławiu przekonania, iż *oikonomia* kościelna jest przede wszystkim zasadą duszpastersko-teologiczną, wykraczającą poza zwykłe ramy prawa kościelnego. Por. G. RICHTER, *Oikonomia...*, dz. cyt., s. 661-662.

¹⁴⁷ Por. LA IV CONFÉRENCE PANORTHODOXE [1968], *Décisions* [Chambésy, 15 juin 1968], [w:] Synodica VI, s. 125-128. Tekst pol.: T. KAŁUŻNY, *Nowy Sobór...*, dz. cyt., s. 473-483.

¹⁴⁸ Por. СВЯЩЕННЫЙ СИНОД РУМЫНСКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ, *Икономия в Православной Церкви*, dz. cyt.

¹⁴⁹ Por. COMMISSION INTERORTHODOXE PRÉPARATOIRE AU SAINT ET GRAND CONCILE DE L'ÉGLISE ORTHODOXE, *L'économie dans l'Église orthodoxe* (Chambésy, 1971), dz. cyt., s. 9-31.

¹⁵⁰ Na strukturę zredagowanego w 1971 roku tekstu projektu dokumentu dla przyszłego Soboru składają się cztery następujące części: I. Wstęp; II. Znaczenie pojęć *akribeia* i *oikonomia*; III. *Oikonomia* w przypadku sakramentów celebrowanych w Kościele i poza Kościołem; IV. *Oikonomia* przy przyjmowaniu do Kościoła prawosławnego heretyków i schizmatyków. Por. K. DUCHATELEZ, *L'économie dans l'Église orthodoxe. Exposé critique du rapport préconciliaire*, „Irénikon” 46 (1973), nr 2, s. 198-206.

¹⁵¹ Por. PREMIÈRE CONFÉRENCE PANORTHODOXE PRÉCONCILIAIRE [1976], *Décisions*, [Chambésy, 28 novembre 1976], [w:] Synodica III, s. 113-117. Tekst pol.: T. KAŁUŻNY, *Nowy Sobór...*, dz. cyt., s. 430-434.

¹⁵² Tak np. projekt dokumentu w trzeciej części, która – biorąc pod uwagę jej tytuł – ma odnosić się do *oikonomii* w sferze sakramentów, ponownie powraca do prezentowanych już w drugiej części podstaw *oikonomii*.

rycznych powodów trudności na drodze recepcji tekstu były rozbieżności między Kościołami prawosławnymi w rozumieniu samej zasady *oikonomii* kościelnej. Istotnie, przedstawiona w tekście z 1971 roku wykładnia zasady *oikonomii* odbiegała w dużej mierze od jej rozumienia w teologii greckiej, wyrażając w tym względzie stanowisko Kościoła rumuńskiego oraz tradycji prawosławia rosyjskiego i słowiańskiego. W rezultacie z ostrą krytyką tego projektu wystąpili zwłaszcza niektórzy teologowie i kanoniści greccy, przeciwstawiając się wszelkiej próbie definiowania *oikonomii* kościelnej w ramach dokumentów soborowych. Przeciwno projektowi tego dokumentu wystąpiło m.in. pięciu profesorów Uniwersytetu w Atenach (Panagiotis Bratsiotis (1889-1982), Panagiotis Trembelas (1886-1977), Konstantinos Mouratidis, Andreas Theodorou (1922-2004), Nikolaos Bratsiotis) w memorandum przedstawionym synodowi Kościoła greckiego. Krytykują oni m.in. tendencję dokumentu do rozumienia *oikonomii* i *akribei* jako dwóch równoważnych zasad, a tym samym do przedstawiania postępowania zgodnego z *oikonomią* jako działania normalnego, zamiast jako wyjątku od normy prawnej. Takie założenie – w przekonaniu krytyków omawianego tekstu – prowadzi do stwierdzenia, że porządek prawny w Kościele jest sprawą dowolną (względną). Ze szczególną krytyką spotkała się jednak końcowa część tego dokumentu. Dopuszcza się w niej – dzięki odwołaniu się do *oikonomii* – możliwość uznania heterodoksyjnych sakramentów jako ważnych samych w sobie, co wykluczają autorzy memorandum. W uzasadnieniu swojego stanowiska autorzy memorandum stwierdzają, że takie uznanie sakramentów (zwłaszcza chrztu) zgodnie z *oikonomią* można dopuścić tylko w przypadku konwersji na prawosławie¹⁵³.

W obronie stanowiska zawartego w projekcie dokumentu na temat *oikonomii* wystąpił m.in. metropolita Aksum, Methodios Fouyas (1924-2006). Odnosząc się do kwestii stosunku *oikonomii* do *akribei*, metropolita Metho-

¹⁵³ Por. F. SCHUPPE, *Die pastorale Herausforderung...*, dz. cyt., s. 456-457; D. SALACHAS, „*Oikonomia*” e „*akribeia*” nella ortodossia greca odierna, „*Nicolaus*” 4 (1976), fasc. 2, s. 327. Za wyłączeniem tematu *oikonomii* z katalogu tematów Soboru Wszechprawosławnego opowiedział się także metropolita Bartholomeos Archondonis. Wynika to z jednej strony z charakteru samej zasady *oikonomii*, która w prawosławiu była raczej praktykowana niż definiowana, z drugiej zaś strony z braku jednolitego stanowiska prawosławia w sprawie eklezjalnego statusu chrześcijan nieprawosławnych, niezbędnego dla realnej możliwości wypracowania wspólnego dokumentu prawosławia na temat *oikonomii* kościelnej. Por. B. ARCHONDONIS, *The Problem of Oikonomia Today*, dz. cyt., s. 40-41; E.CH. SUTTNER, „*Ökonomie*” und „*Akribie*”..., dz. cyt., s. 24-26.

dios zaprzeczył, jakoby omawiany tekst przez wskazanie na bogactwo *oikonomii* kościelnej minimalizował znaczenie *akribie*. Z drugiej strony Methodios pozytywnie ocenił omawiany projekt dokumentu, widząc w nim wyraz ekumenicznego otwarcia się prawosławia na ruch ekumeniczny. Otwarcie to – jak zauważył Metropolita – nie może być postrzegane jako zagrożenie, lecz jako błogosławieństwo dla Kościoła prawosławnego¹⁵⁴. Podobnie też grecki teolog Anastasios Kallis pozytywnie ocenił zawartą w omawianym tekście koncepcję *oikonomii* kościelnej, wskazując zwłaszcza na jej ekumeniczną perspektywę¹⁵⁵.

W ten sposób argumenty zarówno krytyków, jak i zwolenników analizowanego projektu dokumentu koncentrują się wokół pytania, czy *oikonomia* kościelna może być środkiem do uznania heterodoksyjnych sakramentów, a tym samym przyznania – przynajmniej w pewnym zakresie – kościelnego charakteru Wspólnot znajdujących się poza kanonicznymi granicami prawosławia. Tak więc w dyskusji wokół omawianego tekstu chodzi nie tylko o wypowiedzenie się za lub przeciw określonej koncepcji *oikonomii*, lecz przede wszystkim o odmienne sposoby rozumienia Kościoła. Tym samym zwolenników i przeciwników projektu omawianego dokumentu dzieli ostatecznie eklezjologia, w sposób szczególny zaś odpowiedź na pytanie o eklezjalny charakter innych Kościołów i wyznań chrześcijańskich¹⁵⁶.

5. Podsumowanie

Podsumowując, należy zauważyć, iż pojęcie *oikonomii* wywodzi się z kultury i filozofii starożytnej Grecji i etymologicznie oznacza zarządzanie domem. Wraz z narodzinami chrześcijaństwa pojęcie to zostało przejęte do języka teologicznego i kościelnego, stając się centralnym terminem literatury nowotestamentowej i patrystycznej. Pojęcie *oikonomii* stopniowo znajdowało również swoje odzwierciedlenie w kanonach pierwszych synodów i soborów Kościoła. Mimo zróżnicowanej terminologii merytorycznie można w nich rozpoznać wspólne założenie: sposób zastosowania tradycyjnego przepisu lub ustalonej normy kanonicznej pozostawia się decyzji biskupa/

¹⁵⁴ Podaję za: F. SCHUPPE, *Die pastorale Herausforderung...*, dz. cyt., s. 457-458.

¹⁵⁵ Por. A. KALLIS, *Orthodoxie...*, dz. cyt., s. 61.

¹⁵⁶ Por. F. SCHUPPE, *Die pastorale Herausforderung...*, dz. cyt., s. 459; E.CH. SUTTNER, „Ökonomie” und „Akribie”..., dz. cyt., s. 26; D. PAPANDREOU, *Zur Anerkennung der Taufe seitens der orthodoxen Kirche*, US 48 (1993), nr 1, s. 51.

duszpasterza ze względu na wymagania pastoralne i dobro Kościoła. Postępowanie zgodne z *oikonomią* kościelną przybiera zatem znaczenie elastyczności i tymczasowego zawieszenia w określonym przypadku zbyt rygorystycznych norm kanonicznych. Postępowanie to – podobnie jak w tradycji patrystycznej – dotyczy głównie dwóch obszarów: przyjmowania heretyków i schizmatyków do wspólnoty Kościoła oraz relacji między spowiednikiem a penitentem. W okresie od IX do X wieku nastąpiły dalszy rozwój i systematyzacja zasady *oikonomii* kościelnej. W tym czasie była ona postrzegana zwłaszcza w kontekście praktyki pokutnej. Podejmowano jednocześnie wysiłki zmierzające do odgraniczenia postępowania zgodnego z *oikonomią* od jego nadużywania. Główny punkt dyskusji teologicznych w tym czasie stanowi zatem nie *oikonomia* sama w sobie, lecz właściwy sposób jej aplikacji.

W okresie od wielkiej schizmy do XIX wieku w rozumieniu *oikonomii* zwraca się szczególną uwagę na możliwość zastosowania tej zasady w relacjach między Kościołem wschodnim a Kościołem zachodnim, zwłaszcza przy uznawaniu sakramentów sprawowanych poza Kościołem prawosławnym. W początkowym okresie konwersja rzymskich katolików na prawosławie odbywała się przez wyrzeczenie błędów i namaszczenie krzyżem. Jedynie sporadycznie zdarzały się przypadki zarówno ponownego chrztu rzymskich katolików, jak i ponownego chrztu prawosławnych przy konwersji. W XVIII wieku nastąpiła radykalna zmiana postawy Kościoła greckiego wobec konwertytów na prawosławie. W lipcu 1755 roku Synod w Konstantynopolu, pod przewodnictwem patriarchy Cyryla V, wydał dekret, w którym stwierdził nieważność chrztu wszystkich heretyków, zwłaszcza łacinników, z racji odmiennej praktyki udzielania tego sakramentu. Autorzy *Pedalionu* zinterpretowali tę decyzję w kategoriach „cyprianowego” rozumienia sakramentów, co wyznaczało też nową przestrzeń dla zasady *oikonomii*. W rezultacie wszyscy konwertyci na prawosławie ściśle biorąc (według *akribei*), powinni otrzymać (ponowny) chrzest, niemniej jednak w określonych okolicznościach ze względu na *oikonomię* można zrezygnować z tego wymogu, co jednak nie oznacza uznania ważności chrztu samego w sobie poza prawosławiem. Takie stanowisko w sprawie przyjmowania konwertytów wyznaczało praktykę Kościoła greckiego do XIX wieku. Natomiast w Kościele rosyjskim obserwujemy w tym czasie złągodzenie stanowiska w badanej sprawie. Wielki Sobór Moskiewski w 1667 roku odrzucił praktykę rebaptызacji łacinników jako niezgodną z dawnymi zwyczajami, uznając sakramenty rzymskokatolickie za ważne same w sobie. Argumentacja grecka od-

wołująca się do *oikonomii* przy uznawaniu sakramentów nieprawosławnych stała się znana i sporadycznie przyjmowana w Rosji dopiero pod koniec XIX i na początku XX wieku.

W XX wieku nastąpił dalszy rozwój refleksji na temat możliwości stosowania *oikonomii* nie tylko wewnątrz prawosławia, ale także w jego relacjach z nieprawosławnymi. Prowadzona w tym czasie debata znalazła wyraz zarówno w refleksji współczesnych teologów i kanonistów prawosławnych, jak również w oficjalnych wypowiedziach prawosławia. Obok wypowiedzi o charakterze lokalnym tematyka *oikonomii* była w tym czasie rozpatrywana także na forum wszechprawosławnym. Mimo podjętych w tym względzie wysiłków nie udało się dotąd wypracować wspólnego stanowiska w tej kwestii na poziomie wszechprawosławnym.

ROZDZIAŁ II

NATURA *OIKONOMII* KOŚCIELNEJ

Po ogólnym spojrzeniu na historię rozwoju interesującego nas pojęcia w niniejszym rozdziale ukażemy bardziej szczegółowo zasadnicze linie rozumienia natury *oikonomii* kościelnej. Postaramy się tutaj odpowiedzieć na pytanie: Czym jest *oikonomia* kościelna w rozumieniu dzisiejszego prawosławia?

W tym celu najpierw przedstawione zostaną trudności związane z możliwością zdefiniowania zasady *oikonomii* (1). Następnie omówione zostaną dwa kluczowe wymiary tejże zasady (2). Wreszcie ukazane zostaną podstawy teologiczne (3) i aspekty prawne *oikonomii* kościelnej (4). W prezentacji tego zagadnienia odwołujemy się do oficjalnych wypowiedzi prawosławia oraz do refleksji wybranych autorów prawosławnych, należących do trzech głównych tradycji teologicznych: greckiej, rosyjskiej i rumuńskiej.

1. Problem „definicji” *oikonomii* kościelnej

Podjmując refleksję na temat natury (istoty) *oikonomii* kościelnej należy w pierwszej kolejności zwrócić uwagę na „definicję” tej zasady w tradycji prawosławnej.

1.1. Brak oficjalnej definicji

Próba przywołania adekwatnej „definicji” badanej zasady napotyka jednak poważne trudności. Okazuje się bowiem, że w tradycji prawosławnej brak jest oficjalnej i powszechnie przyjętej definicji *oikonomii* kościelnej. Chociaż zasada ta jest znana ojcom Kościoła, przywoływana w niektórych kanonach wczesnych synodów i soborów oraz głęboko obecna w praktyce Kościoła prawosławnego, nie została nigdy ostatecznie zdefiniowana. Nie

powiodła się też próba wypracowania wspólnego stanowiska na temat *oikonomii* kościelnej podjęta – jak wspomniano wcześniej – w procesie przygotowań Świętego i Wielkiego Soboru Kościoła prawosławnego¹⁵⁷.

1.2. Przyczyny braku oficjalnej definicji

Współcześni teologowie i kanoniści prawosławni w różny sposób uzasadniają ten brak oficjalnej definicji badanej zasady. Wielu z nich uważa, że ścisła i oficjalna definicja *oikonomii* kościelnej jest niemożliwa z racji jej ścisłego związku z Bożą *oikonomią*. I tak samo jak nie jest możliwe uchwycenie w całej pełni i zdefiniowanie zbawczej miłości Boga do człowieka, tak i miłującej postawy Kościoła, która odzwierciedla w sobie Bożą *oikonomię*, nie można w sposób adekwatny zamknąć w jednej definicji, tak by nie utracić jej istotnych treści. Dlatego wszelką próbę definicji – zdaniem niektórych autorów prawosławnych – należy zasadniczo odrzucić, ponieważ przeczyła by specyficznej naturze samej *oikonomii*¹⁵⁸.

Taka postawa – zdaniem innych – wynika również z faktu, że teologia prawosławna, w odróżnieniu od teologicznej tradycji chrześcijaństwa zachodniego, niechętnie odnosi się do myślenia spekulatywno-pojęciowego, odwołując się raczej do doświadczenia, opisu, analogii i symboli¹⁵⁹. W związku z tym autorzy prawosławni podkreślają, że *oikonomia* kościelna jest bar-

¹⁵⁷ Por. B. ARCHONDIS, *The Problem of Oikonomia Today*, dz. cyt., s. 40; H. ALIVISATOS, *Die Oikonomia...*, dz. cyt., s. 38; K. SCHEMBRI, „*Oikonomia*”..., dz. cyt., s. 91-93; L. ÖRSY, *In Search of the Meaning of „Oikonomia”. Report on a convention*, „*Theological Studies*” 43 (1982), nr 2, s. 315.

¹⁵⁸ Por. P. RODOPOULOS, *Oikonomia nach orthodoxem Kirchenrecht*, dz. cyt., s. 226; A. KALLIS, *Orthodoxe Identität im ökumenischen Kontext. Kommunikationsprobleme des theologischen Dialogs*, [w:] *Orthodoxe Theologie zwischen Ost und West. Festschrift für Prof. Theodor Nikolaou*, hrsg. K. NIKOLAKOPOULOS, A. VLETSIS, V. IVANOV, Frankfurt a. Men 2002, s. 678; A. PECKSTADT, *Mariage, divorce et remariage dans l'Église rthodoxe: economie et accompagnement pastoral*, [w:] *Mariage – Divorce – Remariage*, ed. R. BURGGRAEVE, K. DEMASURE, M. FOKET, PH. WEBER, Leuven 2007, s. 244-245; K. SCHEMBRI, „*Oikonomia*”..., dz. cyt., s. 94; F. SCHUPPE, *Die pastorale Herausforderung...*, dz. cyt., s. 31-32. W tym kontekście niektórzy mówią nawet o apofatycznym charakterze *oikonomii* kościelnej. Por. N. LOUDOVIKOS, *Christian Life and Institutional Church*, [w:] *The Theology of John Zizioulas. Personhood and the Church*, ed. D.H. KNIGHT, Aldershot 2007, s. 127-128; B. PETRÀ, *Letica ortodossa. Storia, fonti, identità*, Assisi 2010, s. 201.

¹⁵⁹ Por. K.CH. FELMY, *Współczesna teologia prawosławna*, Białystok 2005, s. 19-22, 31-33; L. ÖRSY, *In Search of the Meaning of „Oikonomia”...*, dz. cyt., s. 317-318; D. WAGSCHAL, *Orthodox Canon Law. The Byzantine Experience*, [w:] *The Orthodox Christian World*, ed. A. CASIDAY, Abingdon 2012, s. 395.

dziej czymś, czego doświadczamy, niż co definiujemy¹⁶⁰. Na tym tle próby sporządzania ścisłych definicji *oikonomii* kościelnej odbierane są jako element „scholastyczny”, obcy tradycji prawosławnej. Jeszcze inni zauważają, że badana zasada wykracza poza ścisłe ramy jurydyczne i kanoniczne. Zamknięcie *oikonomii* kościelnej w granicach wyznaczonych przez definicje poddałoby ją *akribei* i w ten sposób unicestwiłoby specyficzny charakter badanej zasady¹⁶¹.

Przywołane argumenty autorów prawosławnych stają się bardziej zrozumiałe, jeśli uwzględnimy szerszy kontekst wewnątrzprawosławny. W związku z tym należy zwrócić uwagę na dwa istotne czynniki: podkreślanie tożsamości prawosławnej oraz wewnątrzprawosławną debatę na temat roli i znaczenia *oikonomii* kościelnej.

Przede wszystkim tezę o zasadniczej niemożliwości zdefiniowania *oikonomii* kościelnej należy widzieć w kontekście obecnych w prawosławiu tendencji do podkreślenia własnej tożsamości teologii prawosławnej i jej niezależności od wpływów zachodnich. Istotnie, w reakcji na obecne w teologii prawosławnej – zwłaszcza od czasów reformacji – wpływy zachodnie i próby uprawiania teologii poprzez przejście „zachodniej” metodyki, a często także problematyki – powstał w obrębie prawosławia nurt, który koncentrował się na wzmocnieniu tożsamości prawosławnej teologii. Tym wysiłkom towarzyszyło niejednokrotnie ostre odcięcie się od zachodniego sposobu uprawiania teologii. Poza tym stanowisko w sprawie zasadniczej niemożliwości zdefiniowania *oikonomii* kościelnej łączy się ściśle z toczącą się w ostatnich dziesięcioleciach w świecie prawosławnym debatą na temat znaczenia badanej zasady dla prawosławia w ogóle, a w szczególności w relacjach prawosławia do nieprawosławnych. Polemika na ten temat przybrała na sile zwłaszcza po opracowaniu – jak odnotowano wcześniej – projektu dokumentu na Święty i Wielki Sobór Kościoła prawosławnego „*Oikonomia*” w *Kościele prawosławnym* (1971)¹⁶². Podczas gdy autorzy projektu dokumentu i jego zwolennicy, biorąc za punkt wyjścia określoną „definicję” *oikonomii*, sformułowali dość daleko idące postulaty dotyczące postępowania według *oikonomii*, to krytycy omawianego projektu, którzy ostatecznie sprawili, że został on

¹⁶⁰ Por. B. ARCHONDIS, *The Problem of Oikonomia Today*, dz. cyt., s. 40-42.

¹⁶¹ Por. P.N. TREMBELAS, *Dogmatique de l'Église orthodoxe catholique*, vol. III, Chevetogne 1968, s. 336.

¹⁶² Por. COMMISSION INTERORTHODOXE PRÉPARATOIRE AU SAINT ET GRAND CONCILE DE L'ÉGLISE ORTHODOXE, *L'économie dans l'Église orthodoxe* (Chambésy, 1971), dz. cyt., s. 15-27.

odrzucony, właśnie taką próbę „definicji” badanej zasady uznali za uproszczenie czy wręcz wypaczenie *oikonomii* jako takiej, która w ich przekonaniu niesie ze sobą niebezpieczeństwo dla samego prawosławia¹⁶³.

W rezultacie w kwestii *oikonomii* kościelnej istnieje w prawosławiu duża rozbieżność poglądów już na poziomie formalnym, co dodatkowo utrudnia możliwość wypracowania wspólnej prawosławnej koncepcji badanej zasady¹⁶⁴.

1.3. Próby opisanie istoty *oikonomii*

Z drugiej strony ten brak oficjalnej i jasnej definicji *oikonomii* jest równocześnie postrzegany przez wielu autorów prawosławnych jako niezadowalający z perspektywy teologii, prawa kanonicznego, a także praktyki kościelnej, ponieważ może prowadzić do szeregu nadużyć w stosowaniu tejże *oikonomii*. Dlatego wielu współczesnych autorów prawosławnych – wychodząc od praktyki kościelnej – podejmowało i podejmuje próby, jeśli nie zdefiniowania, to przynajmniej opisanie istoty *oikonomii* kościelnej, zastrzegając jednocześnie, że nie jest to nauka oficjalna lub formalne (oficjalne) stanowisko Kościoła prawosławnego¹⁶⁵. Prezentowane w ten sposób stanowiska i poglądy na temat *oikonomii* kościelnej zaliczane są w prawosławiu do obszaru „opinii teologicznych” lub „theologumenów”¹⁶⁶. Wszystko to jednocześnie pokazuje, że radykalne stanowisko odrzucające wszelkie próby określenia

¹⁶³ Por. F. SCHUPPE, *Die pastorale Herausforderung...*, dz. cyt., s. 32-35. Poza tym trudności współczesnych teologów i kanonistów prawosławnych związane z definicją *oikonomii* kościelnej – jak utrzymuje Dimitrij Paszkow – wynikają ze słabego formalnego opracowania tej kwestii w epoce bizantyjskiej. Por. Д. ПАШКОВ, *Икономия как принцип церковно-го права*, dz. cyt., s. 34.

¹⁶⁴ Por. K. SCHEMBRI, „*Oikonomia*”..., dz. cyt., s. 94-95.

¹⁶⁵ Por. H. ALIVISATOS, *Die Oikonomia...*, dz. cyt., s. 38-39; J. KOTSONIS, *Problèmes de l'économie...*, dz. cyt., s. 41-46; P. RODOPOULOS, *Oikonomia nach orthodoxem Kirchenrecht*, dz. cyt., s. 223, 226; B. ARCHONDIS, *The Problem of Oikonomia Today*, dz. cyt., s. 39-40. Na ten temat zob. także F. SCHUPPE, *Die pastorale Herausforderung...*, dz. cyt., s. 205, 221-222, 238; T. SCHÜLLER, *Die Barmherzigkeit als Prinzip...*, dz. cyt., s. 67-68, 72; B. PETRÀ, *Tra cielo e terra...*, dz. cyt., s. 107; F.J. THOMSON, *Economy...*, dz. cyt., s. 394-395.

¹⁶⁶ Por. F. SCHUPPE, *Die pastorale Herausforderung...*, dz. cyt., s. 324; T. SCHÜLLER, *Die Barmherzigkeit als Prinzip...*, dz. cyt., s. 21, 25; F.J. THOMSON, *Economy...*, dz. cyt., s. 394. „Theologumenon” to opinia teologiczna podzielana przez mniej lub bardziej liczną grupę teologów czy też przez cały Kościół lokalny, ale nie przyjmowana przez Kościół powszechny. Por. G. O'COLLINS, E.G. FARRUGIA, *Leksykon pojęć teologicznych i kościelnych*, Kraków 2002, s. 362.

istoty *oikonomii* kościelnej nie jest jedynym możliwym i jest coraz bardziej kwestionowane nawet w samym prawosławiu¹⁶⁷.

2. Dwa wymiary *oikonomii* kościelnej

Oikonomia kościelna bywa opisywana w dzisiejszym prawosławiu za pomocą wielu uzupełniających się wzajemnie kategorii czy obrazów i analogii. W proponowanych przez współczesnych autorów prawosławnych określeniach zasady *oikonomii* dochodzą do głosu dwa sposoby jej postrzegania lub raczej dwa jej wymiary: prawny i teologiczno-pastoralny¹⁶⁸.

2.1. Wymiar prawny *oikonomii* kościelnej

Wielu autorów prawosławnych, zwłaszcza kanonistów greckich, rozumie zasadę *oikonomii* przede wszystkim w kategoriach prawnych. W takim ujęciu *oikonomia* kościelna oznacza specyficzne podejście do kanonów, różne od tego, które wynika z zastosowania *akribei*. W związku z tym rozumienie *oikonomii* kościelnej zależy w dużym stopniu od tego, co rozumiemy przez *akribeię*. Innymi słowy, zasady *oikonomii* kościelnej nie można w pełni zrozumieć bez jej odniesienia do *akribei*¹⁶⁹.

W prawosławiu *akribeia* oznacza ściśle bądź dokładne przestrzeganie i stosowanie kanonów lub norm prawa kościelnego¹⁷⁰, które mogą zarówno

¹⁶⁷ Por. J. KOTSONIS, *Problèmes de l'économie...*, dz. cyt., s. 41-46; F. SCHUPPE, *Die pastorale Herausforderung...*, dz. cyt., s. 35-37.

¹⁶⁸ Por. np. COMMISSION INTERORTHODOXE PRÉPARATOIRE AU SAINT ET GRAND CONCILE DE L'ÉGLISE ORTHODOXE, *L'économie dans l'Église orthodoxe* (Chambésy, 1971), dz. cyt., s. 9-10; E. MELIA, *Le lien matrimonial à la lumière de la théologie sacramentaire et de la théologie morale de l'Église orthodoxe*, RDCan 21 (1971), nr 1-4, s. 194; S.N. TROIANOS, „Akribeia” und „Oikonomia”..., dz. cyt., s. 197-198; L. STAN, *Economy and Intercommunion*, dz. cyt., s. 206. Na ten temat zob. B. PETRÀ, *Il concetto di „economia ecclesiastica”...*, dz. cyt., s. 508-510; S. PANACHICKAL, *The Principle of Oikonomia as Pastoral concession: Orthodox Church Perspective*, „Christian Orient” 35 (2014), s. 139-140.

¹⁶⁹ Por. B. PETRÀ, *Il concetto di „economia ecclesiastica”...*, dz. cyt., s. 509; T. SCHÜLLER, *Die Barmherzigkeit als Prinzip...*, dz. cyt., s. 101-102.

¹⁷⁰ Por. H.S. ALIVISATOS, *Die Oikonomia...*, dz. cyt., s. 37, 44; J. KOTSONIS, *Problèmes de l'économie...*, dz. cyt., s. 66; P. RODOPOULOS, *Oikonomia nach orthodoxem Kirchenrecht*, dz. cyt., s. 224; P. L'HUILLIER, *L'économie dans la tradition...*, dz. cyt., s. 23; G. MANTZARIDIS, *Ökonomie und Akribeie*, [w:] G. GALITIS, M. MANTZARIDIS, P. WIERTZ, *Glauben aus dem Herzen. Eine Einführung in die Orthodoxie*, München 1987, s. 207; COMMISSION INTERORTHODOXE PRÉPARATOIRE AU SAINT ET GRAND CONCILE DE L'ÉGLISE ORTHODOXE, *L'économie dans l'Église orthodoxe* (Chambésy, 1971), dz. cyt., s. 10.

być utrwalone na piśmie, jak i nabrać mocy prawnej dzięki prawu zwyczajowemu¹⁷¹. Chodzi zatem o postępowanie, które nie dopuszcza odchyień od zawartego w normie prawa kościelnego sposobu działania¹⁷². Natomiast przez *oikonomię* kościelną rozumie się całkowite lub częściowe odstąpienie od ścisłego stosowania kanonów lub norm prawa kościelnego, które ma miejsce w konkretnym przypadku i ze względu na zbawienie wiernych¹⁷³. Jakkolwiek to zmodyfikowane i elastyczne stosowanie prawa kanonicznego w żadnym razie nie może być podstawą jurysprudencki¹⁷⁴.

¹⁷¹ Por. P. L'HUILLIER, *L'économie dans la tradition...*, dz. cyt., s. 23. W prawosławiu nie istnieje – podobnie jak w przypadku *oikonomii* – jedna oficjalna i ścisła definicja *akribei*. Mimo pewnych trudności w „zdefiniowaniu” zasady *akribei* i różnic w rozłożeniu akcentów wśród autorów prawosławnych można stwierdzić daleko idącą zgodność w jej rozumieniu. Należy jednocześnie zauważyć, iż większość autorów prawosławnych (np. H. Alivisatos, H. Kotsonis, P. Rodopoulos, A. Kallis, D. Stăniloae, L. Stan) nie rozpatruje szerszej zagadnienia *akribei*, zakładając (być może), iż jest ona dobrze znana w prawosławiu. W rezultacie odnoszą się oni do *akribei* niejako na marginesie lub w kontekście swojej refleksji na temat *oikonomii*. W ten sposób *akribeia* stanowi raczej oczywiste tło dla postępowania według *oikonomii*, które z tego powodu nie wymaga szerszego objaśnienia. Por. F. SCHUPPE, *Die pastorale Herausforderung...*, dz. cyt., s. 324.

¹⁷² Przy tym niektórzy autorzy prawosławni wyróżniają dwa aspekty omawianej zasady: formalny i merytoryczny. Dla Kotsonisa, dla przykładu, *akribeia* to nie tyle (nie tylko) ścisłe stosowanie kanonów (wymiar formalny), co raczej decyzja i postępowanie zgodne z obowiązującym prawem (wymiar merytoryczny). Por. J. KOTSONIS, *Problèmes de l'économie...*, dz. cyt., s. 71-72; J. KOTSONIS/J. COTSONIS, *The Validity of Anglican Orders according to Canon Law of the Orthodox Church*, GOTR 4 (1958), nr 1, [II], s. 51. Z kolei P. Boumis określa *akribeię* na poziomie merytorycznym jako „całą autentyczną Tradycję”, natomiast na poziomie formalnym jako „środek” wiernego zachowania i stosowania tej Tradycji. Por. P. BOUMIS, *Grundriß des kanonischen Rechts der orthodoxen Kirche*, [w:] *Handbuch der Ostkirchenkunde*, hrsg. W. NYSSEN, H.-J. SCHULTZ, P. WIERTZ, Bd. 3, Düsseldorf 1997, s. 155. Chesarie Gheorghescu rozpatruje *akribeię* na płaszczyźnie teologicznej i prawnej. *Akribeia* na płaszczyźnie teologicznej oznacza pełne wyznanie objawionej prawdy i pełną zgodność z ustalonymi normami Kościoła, natomiast na płaszczyźnie kanonicznej jest ona ścisłym i dokładnym stosowaniem kanonów i norm prawa kościelnego. Wobec tego, zdaniem rumuńskiego teologa, *akribeia* sięga poza czysto kanoniczny wymiar stosowania norm prawnych. CH. GHEORGHESCU, *Învățătura ortodoxă...*, dz. cyt., s. 436-437; COMMISSION INTERORTHODOXE PRÉPARATOIRE AU SAINT ET GRAND CONCILE DE L'ÉGLISE ORTHODOXE, *L'économie dans l'Église orthodoxe* (Chambésy, 1971), dz. cyt., s. 10; F. SCHUPPE, *Die pastorale Herausforderung...*, dz. cyt., s. 102, 219-220, 254-255, 308-310.

¹⁷³ Por. J. KOTSONIS, *Problèmes de l'économie...*, dz. cyt., s. 182; P. RODOPOULOS, *Oikonomia nach orthodoxem Kirchenrecht*, dz. cyt., s. 223; P. BOUMIS, *Grundriß des kanonischen Rechts...*, dz. cyt., s. 155; G. MANTZARIDIS, *Ökonomie und Akribie*, dz. cyt., s. 207; K. DYVOUNOTIS, *The Principle of Economy*, „The Church Quarterly Review” 116 (1933), s. 96.

¹⁷⁴ Por. H. ALIVISATOS, *L'économie d'après le droit canonique de l'Église orthodoxe...*, II, dz. cyt., s. 276; J. KOTSONIS, *Problèmes de l'économie...*, dz. cyt., s. 141-142; P. RODOPOULOS, *Oikonomia nach orthodoxem Kirchenrecht*, dz. cyt., s. 226; N.A. MATSOUKAS, *Teologia dogmatica e simbolica ortodossa*, vol. 2: *Esposizione della fede ortodossa in confronto alla cristianità occidentale*, Roma 1996, s. 258.

Takie podejście do *oikonomii* kościelnej znalazło wyraz w wielu określeniach czy opisach tej zasady. Tak np. dla greckiego kanonisty Hamilcara Alivisatosa *oikonomia* kościelna oznacza całkowite lub częściowe „odstąpienie” przez władzę kościelną od ścisłego stosowania regulacji kanonicznych w pewnych okolicznościach i przypadkach, które dotyczą administracji i przepisów Kościoła, w duchu chrześcijańskiej wyrozumiałości i łagodności, ze względu na zbawienie człowieka lub dobro całego Kościoła¹⁷⁵.

Oikonomia jest wtedy – pisze Hieronimos Kotsonis – kiedy z konieczności lub dla większego dobra niektórych [wiernych] lub całego Kościoła, w sposób kompetentny i pod pewnymi warunkami, zezwala się na odstąpienie od *akribei*, czasowo lub w sposób stały, byle tylko pobożność i czystość dogmatu pozostały nienaruszone¹⁷⁶.

Te same akcenty odnajdujemy w określeniu *oikonomii* kościelnej podanym przez greckiego kanonistę prawosławnego, metropolitę Panteleimona Rodopouloza:

Zgodnie z prawem kanonicznym Kościoła prawosławnego *oikonomia* oznacza odejście od absolutnego i ścisłego stosowania regulacji kanonicznych i kościelnych w administracji i w życiu Kościoła, bez przekraczania przy tym granic dogmatycznych. *Oikonomia* jest stosowana przez kompetentną władzę kościelną w konkretnych przypadkach, dla dobra i zbawienia konkretnych członków Kościoła¹⁷⁷.

Na tej linii sytuują się również krótkie i dość ogólne odniesienia do zasady *oikonomii* kościelnej, sformułowane m.in. przez greckiego kanonistę Panagiotisa Boumisa i greckiego teologa Georgiosa Mantzaridisa. Według P. Boumisa „*Oikonomia* jest to kompetentne i pełne zrozumienia, wynikające z chrześcijańskiej miłości bliźniego, odchylenie od ścisłego stosowania reguł”¹⁷⁸. Podobnie też dla G. Mantzaridisa „*Oikonomia* jest przejścio-

¹⁷⁵ Por. H. ALIVISATOS, *Die Oikonomia...*, dz. cyt., s. 44; COMMISSION INTERORTHODOXE PRÉPARATOIRE AU SAINT ET GRAND CONCILE DE L'ÉGLISE ORTHODOXE, *L'économie dans l'Église orthodoxe* (Chambésy, 1971), dz. cyt., s. 11-12.

¹⁷⁶ J. KOTSONIS, *Problèmes de l'économie...*, dz. cyt., s. 182. Por. F. SCHUPPE, *Die pastorale Herausforderung...*, dz. cyt., s. 222; T. SCHÜLLER, *Die Barmherzigkeit als Prinzip...*, dz. cyt., s. 49.

¹⁷⁷ P. RODOPOULOS, *Oikonomia nach orthodoxem Kirchenrecht*, dz. cyt., s. 223. Por. P.N. TREMBELAS, *Dogmatique de l'Église orthodoxe...*, dz. cyt., s. 60.

¹⁷⁸ P. BOUMIS, *Grundriß des kanonischen Rechts...*, dz. cyt., s. 155.

wym odchyleniem od zasad, aby uwzględnić szczególne potrzeby członków Kościoła¹⁷⁹.

Takie postępowanie – wyjaśnia Elie Melia (1915-1988) – pozwala zachować w sposób niezmienny przepis kanonu, a równocześnie w konkretnym przypadku pominąć go lub zastosować z pewną tolerancją¹⁸⁰. Według Johna Meyendorffa *oikonomia* kościelna przedstawia „żywą elastyczność” przekraczającą legalistyczną interpretację określonej sytuacji¹⁸¹.

W przytoczonych „definicjach” *oikonomii* kościelnej szczególny akcent położono na jej wymiar prawny. *Oikonomia* postrzegana jest przede wszystkim jako czasowe „odstąpienie”, „odejście” czy „odchylenie” od *akribei*, czyli ścisłego i rygorystycznego stosowania norm prawnych, bądź też w określonych okolicznościach stosowanie tych norm z pewną elastycznością czy tolerancją¹⁸².

2.2. Wymiar teologiczno-pastoralny *oikonomii* kościelnej

Nie wszyscy jednak autorzy prawosławni podzielają takie rozłożenie akcentów w rozumieniu badanej zasady. Wielu autorów prawosławnych w swoim opisie *oikonomii* kościelnej w sposób szczególny akcentuje jej wymiar teologiczno-pastoralny. W takim wymiarze *oikonomia* kościelna pozostaje w ścisłej relacji do zbawczego działania Boga, które ma być urzeczywistnione w działaniu Kościoła. Takie działanie Kościoła często jest opisywane jako odzwierciedlenie Bożej pedagogii (*paideia*) zbawienia, obraz miłości i miłosierdzia Boga wobec człowieka (*philanthropia*) lub miłosiernego zniżenia się (*synkatabasis*) Boga do człowieka¹⁸³.

¹⁷⁹ G. MANTZARIDIS, *Ökonomie und Akribie*, dz. cyt., s. 207. *Oikonomia* – pisze Michael Azkoul – jest owym nieuchwytnym i wszechogarniającym środkiem, za pomocą którego prawosławny biskup dla zbawienia chrześcijan spoza prawosławia, a także porządku kościelnego, odchodzi od ścisłego stosowania prawa kościelnego. Por. M. AZKOUL, *Oikonomia and the Orthodox Church*, „The Patristic and Byzantine Review” 6 (1987), nr 1, s. 65.

¹⁸⁰ Por. E. MELIA, *Le lien matrimonial...*, dz. cyt., s. 195.

¹⁸¹ Por. J. MEYENDORFF, *Teologia bizantyjska...*, dz. cyt., s. 76; S. PRIVITERA, *Il principio della „oikonomia” nella Chiesa orientale. Per un dialogo ecumenico in prospettiva etico-teologica*, „Ho Theologos” 10 (1983), nr 1, s. 161-162.

¹⁸² Por. S. PANACHICKAL, *The Principle of Oikonomia...*, dz. cyt., s. 134-135.

¹⁸³ Por. B. ARCHONDIS, *The Problem of Oikonomia Today*, dz. cyt., s. 42; P. L'HUILLIER, *L'espace du principe d'«économie» dans le domaine matrimonial*, RDCan 28 (1978), nr 1, s. 44; R. POPTODOROV, *Economy in the Orthodox Tradition...*, dz. cyt., s. 51-53;

Tak np. grecki teolog prawosławny Anastasios Kallis przyznaje, iż w sensie prawnym *oikonomia* kościelna określana jest w prawosławiu jako „odchylenie od ścisłego zachowania prawa”¹⁸⁴. To ujęcie prawne uważa on jednocześnie za niewystarczające. Dla prawosławia *oikonomia* stanowi zdecydowanie coś więcej niż tylko zasadę prawa kościelnego. *Oikonomia* to „działanie Kościoła, które stanowi odwzorowanie Bożej ekonomii zbawienia”¹⁸⁵. Tak pojęta *oikonomia* – pisze A. Kallis – nie jest pojęciem prawa kościelnego, lecz „pastoralno-soteriologiczną zasadą działania Kościoła”¹⁸⁶, „nadprzyrodzonym darem, w który Chrystus wyposażył swój Kościół dla zbawienia ludzi”¹⁸⁷. W rezultacie A. Kallis odrzuca rozumienie *oikonomii* jako zasady prawno-kościelnej, lecz pojmując ją jako soteriologiczno-pastoralną zasadę działania Kościoła¹⁸⁸.

Na szczególne znaczenie pastoralnego i soteriologicznego wymiaru zasady *oikonomii* dla realizacji zbawczego dzieła Kościoła wskazuje również Bartholomeos Archondonis¹⁸⁹. Natomiast Nikos Nissiotis postrzega *oikonomię* jako „diakonię pastoralną” i wyraźnie rozróżnia „kanoniczną *akribeię*”

O. CLÉMENT, *Église orthodoxe et la sexualité. Quelques aperçus*, Cont 42 (1990), nr 150, s. 131. *Philanthropia* i *synkatabasis* – według Thomasa Schüllera – stanowią podstawowe filary Bożej *oikonomii* zbawienia. Por. T. SCHÜLLER, *Die Barmherzigkeit als Prinzip...*, dz. cyt., s. 24. Kamil Duchatelez posuwa się nawet tak daleko, by w „zniżeniu” się Boga do człowieka widzieć rdzeń Bożej *oikonomii*, a tym samym również kościelnej *oikonomii*. Por. K. DUCHATELEZ, *Ökonomie – ein Weg zur Vereinigung der Kirchen...*, dz. cyt., s. 168. Na ten temat zob. także K. SCHEMBRI, „*Oikonomia*”..., dz. cyt., s. 97, 108; B. PETRÀ, *Il concetto di „economia ecclesiastica”...*, dz. cyt., s. 510; S. PANACHICKAL, *The Principle of Oikonomia...*, dz. cyt., s. 141; U. NOWICKA, *Stwierdzenie stanu wolnego...*, dz. cyt., s. 160.

¹⁸⁴ A. KALLIS, *Ökonomie. Orthodoxe Kirche*, dz. cyt., kol. 1015.

¹⁸⁵ TENŹE, *Orthodoxie...*, dz. cyt., s. 57-58.

¹⁸⁶ Tamże, s. 60. Por. A. MAVRAKIS, *The Law of Marriage and Divorce in the Church of England and the Church of Greece since 1850 and its Theological Implication*, Durham 1980, s. 270-271.

¹⁸⁷ A. KALLIS, *Orthodoxie...*, dz. cyt., s. 58.

¹⁸⁸ Por. tamże, s. 60. Jeśli bowiem Boża *oikonomia* – zauważa grecki teolog prawosławny – z racji Jego nieograniczonej życzliwości dla ludzi i miłosiernej miłości przekracza wszelkie granice, to analogicznie *oikonomia* Kościoła sama w sobie nie może być obwarowana warunkami, ograniczana regulacjami kanonicznymi. W związku z tym Kallis krytycznie odnosi się do tezy prawosławia, że poza Kościołem prawosławnym nie ma zbawienia. Nazywa taki pogląd „logicznym nonsensem”, „małoduszny ograniczeniem”, „okrutnym zniekształceniem” Bożej miłości do człowieka. Por. A. KALLIS, *Orthodoxie...*, dz. cyt., s. 61; T. SCHÜLLER, *Die Barmherzigkeit als Prinzip...*, dz. cyt., s. 24.

¹⁸⁹ Por. B. ARCHONDONIS, *The Problem of Oikonomia Today*, dz. cyt., s. 42, 49-50.

od „pastoralnej *oikonomii*”¹⁹⁰. *Oikonomia* kościelna – podkreśla Lewis Pat-savos – to „prawo łaski” i dlatego z zasady charakteryzują ją duchowe właściwości współczucia, duszpasterskiej wrażliwości i przebaczenia¹⁹¹.

Teologiczno-pastoralny wymiar *oikonomii* kościelnej zostaje uwydatniony przez wielu innych teologów i kanonistów tradycji rosyjskiej i rumuńskiej. John Meyendorff, dla przykładu, odrzuca rozumienie *oikonomii* kościelnej jako czysto prawnego środka w sensie katolickiej dyspensy i wskazuje na jej ugruntowanie teologiczne w Boskiej *oikonomii*. Rozumienie *oikonomii* jako przeciwieństwa *akribei* – zdaniem autora – jest poprawne wtedy, gdy zbawienie człowieka wymaga odstąpienia od ścisłego zachowania litery prawa. Są jednak przypadki, w których zbawienie wymaga absolutnej ścisłości i całkowitego zachowania prawa¹⁹². Istotnie zastosowanie zasady *oikonomii* – co zauważają także inni badacze problemu – prowadzi nie tylko do złagodzenia surowych norm prawa, ale także w niektórych przypadkach – jeśli wymaga tego prawdziwe dobro konkretnego człowieka lub Kościoła – do ich ścisłej aplikacji¹⁹³. Z drugiej strony podkreśla się jednak, że *oikonomia* kościelna nie może być bardziej wymagająca czy surowa niż *akribeia*, ponieważ Kościół odwołuje się do *oikonomii* właśnie w sytuacji, kiedy *akribeia* okazuje się niemożliwa do zastosowania¹⁹⁴. Jakkolwiek postrzegana z perspektywy

¹⁹⁰ Por. N. NISSIOTIS, *Die Zugehörigkeit zur Kirche nach orthodoxem Verständnis*, [w:] *Das Problem der Kirchengliedschaft heute*, hrsg. P. MEINHOLD, Darmstadt 1979, s. 367-369. Na potrzebę odróżnienia *oikonomii* kanonicznej od pastoralnej wskazuje również gruziński teolog prawosławny, Elie Melia. Przez *oikonomię* pastoralną rozumie on „niestosowanie sankcji dyscyplinarnych”, podczas gdy *oikonomia* kanoniczna to miłosierne i łagodne stosowanie prawa kościelnego. Por. E. MELIA, *Le lien matrimonial...*, dz. cyt., s. 194; T. SCHÜLLER, *Die Barmherzigkeit als Prinzip...*, dz. cyt., s. 134.

¹⁹¹ Por. L. PATSAVOS, *The Canonical Tradition of the Orthodox Church*, <https://www.goarch.org/-/the-canonical-tradition-of-the-orthodox-church> (12.10.2017).

¹⁹² Por. J. MEYENDORFF, *Living Tradition. Orthodox Witness in the Contemporary World*, New York 1978, s. 104-105; B. PETRÀ, *Il concetto di „economia ecclesiastica”...*, dz. cyt., s. 511.

¹⁹³ Por. J. KOTSONIS, *Problèmes de l'économie...*, dz. cyt., s. 35; SOBÓR TRULLAŃSKI (691-692), Kan. 29, [w:] KKPr, s. 80; D. SALACHAS, „*Oikonomia*” e „*akribeia*”..., dz. cyt., s. 337; K. SCHEMBRI, „*Oikonomia*”..., dz. cyt., s. 96-97; S. PANACHICKAL, *The Principle of Oikonomia...*, dz. cyt., s. 138.

¹⁹⁴ Por. COMMISSION INTERORTHODOXE PRÉPARATOIRE AU SAINT ET GRAND CONCILE DE L'ÉGLISE ORTHODOXE, *L'économie dans l'Église orthodoxe* (Chambésy, 1971), dz. cyt., s. 12; P. BOUMIS, *Grundriß des kanonischen Rechts...*, dz. cyt., s. 156-157; L.J. PATSAVOS, *The Orthodox Position on Divorce*, [w:] *Ministering to the Divorced Catholic*, ed. J.J. YOUNG, New York-Ramsey-Toronto 1979, s. 52; J.H. ERICKSON, *Oikonomia in Byzantine Canon Law*, dz. cyt., s. 225.

celu, czyli troski o zbawienie człowieka, *oikonomia* kościelna nie jest po prostu wyjątkiem od ustalonych norm prawnych, ale naśladowaniem Bożej miłości do człowieka¹⁹⁵.

Georgij Fłorowski przyznaje, że *oikonomia* jest swego rodzaju złagodzeniem dyscypliny kościelnej, wyjątkiem od surowej lub ogólnej normy. Tego rodzaju możliwość „wyjątku” od ścisłego zastosowania surowego prawa – w przekonaniu autora – wynika jednak z filantropii i pastoralnego działania Kościoła. Stąd Fłorowski ostatecznie dochodzi do wniosku, że *oikonomia* kościelna jest raczej zasadą pastoralną i pedagogiczną niż kanoniczną¹⁹⁶.

Podobnie też rumuński teolog Chesarie Gheorghescu w swoich rozważaniach na badany temat koncentruje się na Boskiej *oikonomii*, która obejmuje działanie Kościoła zarówno w postępowaniu zgodnie z *akribeią*, jak i zgodnie z *oikonomią*. Przez *oikonomię* kościelną rozumie mądre gospodarowanie środkami niematerialnymi, swoistymi dla Kościoła, w celu zaspokojenia niektórych potrzeb odnoszących się do zbawczego dzieła Kościoła czy do ułatwienia zbawienia. W ten sposób Ch. Gheorghescu nie ogranicza *oikonomii* kościelnej do sfery czysto kanonicznej w sensie elastycznego stosowania kanonów, lecz mówi ogólnie o dobrym „gospodarowaniu środkami niematerialnymi”¹⁹⁷. Co więcej, swoje rozważania na temat *akribei* prowadzi on z perspektywy *oikonomii*, idąc tym samym drogą odwrotną niż wielu autorów prawosławnych, którzy traktują *oikonomię* jako wyjątek od *akribei* w konkretnym przypadku i wnioskuje o *oikonomii* na podstawie *akribei*¹⁹⁸.

Specyficzne rozumienie zasady *oikonomii* prezentuje abp Peter L’Huillier. Z jednej strony odcina się on od postrzegania tej zasady w perspektywie teologiczno-pastoralnej. Z drugiej strony krytycznie ocenia prawną koncepcję *oikonomii* kościelnej, rozwiniętą głównie przez greckich kanonistów prawosławnych, wnosząc w takie ujęcie własne akcenty. Dla

¹⁹⁵ Por. J. MEYENDORFF, *The Byzantine Legacy in the Orthodox Church*, New York 1982, s. 34; TENŻE, *Contemporary Problems of Orthodox Canon Law*, dz. cyt., s. 44; F. SCHUPPE, *Die pastorale Herausforderung...*, dz. cyt., s. 280-281.

¹⁹⁶ Por. G. FLOROVSKY, *Les limites de l’Église*, dz. cyt., s. 31; T. GRDZELIDZE, *Using the Principle of Oikonomia in Ecumenical Discussion. Reflection on „The Limits of the Church” by George Florovsky*, *EcR* 56 (2004), nr 2, s. 235; M. MARENGO, *I confini della Chiesa nel pensiero di Georges Florovsky*, Firenze 2006, s. 290-291; S. PANACHICKAL, *The Principle of Oikonomia...*, dz. cyt., s. 141.

¹⁹⁷ Por. CH. GHEORGHESCU, *Învățătura ortodoxă...*, dz. cyt., s. 419.

¹⁹⁸ Por. F. SCHUPPE, *Die pastorale Herausforderung...*, dz. cyt., s. 311-312.

P. L'Huilliera *oikonomia* i *akribeia* znajdują się zasadniczo na różnych płaszczyznach. Podczas gdy *akribeia* stanowi, ogólnie biorąc, zasadniczą, stałą i niezbywalną postawę Kościoła wobec kanonów, to *oikonomia* kościelna jako odchylenie od normy prawnej może mieć zastosowanie jedynie w ściśle określonych, wyjątkowych i usprawiedliwionych przypadkach. W ten sposób *oikonomia* jest dla L'Huilliera niejako formą praktycznego urzeczywistnienia *akribei*, ponieważ właściwie stosowana przyczynia się również do zachowania kanonów¹⁹⁹.

Tak więc zasada *oikonomii* kościelnej – jak wynika z dokonanej analizy – ma dwa zasadnicze wymiary: prawny i teologiczno-duszpasterski. Z jednej strony *oikonomia* oznacza „odstąpienie” w wyjątkowych okolicznościach od ścisłego stosowania regulacji kanonicznych, z drugiej zaś strony stanowi odzwierciedlenie w życiu Kościoła miłosiernej miłości Boga do człowieka. W ten sposób w działaniu według *oikonomii* kościelnej sprawiedliwość i miłość pozostają w doskonałej jedności. Przy tym relacje między perspektywą teologiczną a kanoniczną *oikonomii* kościelnej nie zostały wystarczająco wyjaśnione w teologii prawosławnej. Autorzy prawosławni przypisują różne znaczenie każdemu z tych dwóch wymiarów. Podczas gdy teolodzy i kanoniści greccy w swoich opisach generalnie bardziej uwytatniają wymiar prawny *oikonomii* kościelnej, to autorom rosyjskim i rumuńskim bliższy wydaje się aspekt teologiczno-pastoralny omawianej zasady²⁰⁰.

Niezależnie od stawianych akcentów zasadniczo wszyscy autorzy prawosławni wyrażają zgodne przekonanie o potrzebie uwzględnienia przy opisie *oikonomii* kościelnej jej teologicznego wymiaru. Dopiero poznanie teologicznych podstaw zasady *oikonomii* kościelnej pozwala zrozumieć różne aspekty praktycznego stosowania tej zasady.

¹⁹⁹ Por. P. L'HUILLIER, *L'économie et théologie sacramentaire*, „Istina” 17 (1972), nr 1, s. 17; TENŽE, *L'espace du principe d'«économie»...*, dz. cyt., s. 44; T. SCHÜLLER, *Die Barmherzigkeit als Prinzip...*, dz. cyt., s. 82-90; F. SCHUPPE, *Die pastorale Herausforderung...*, dz. cyt., s. 286-294.

²⁰⁰ Por. G.A. MALONEY, *Validation of Catholic and Orthodox Ministry*, „Diakonia” 8 (1973), nr 2, s. 157; B. PETRÀ, *Prawosławna teologia moralna dzisiaj*, „Roczniki Teologiczne” (KUL) 42 (1995), z. 3, s. 13; S. PANACHICKAL, *The Principle of Oikonomia...*, dz. cyt., s. 143.

3. Podstawy teologiczne *oikonomii* kościelnej

Działanie Kościoła prawosławnego odwołujące się do *oikonomii* – zgodnie z oficjalnymi wypowiedziami i refleksją teologiczną dzisiejszego prawosławia – znajduje swoje potrójne podstawy i uzasadnienie: w Boskiej *oikonomii* zbawienia poświadczonej w Piśmie Świętym, w nieprzerwanej tradycji/Tradycji Kościoła oraz w eklezjalnej samoświadomości prawosławia²⁰¹.

3.1. Boska *oikonomia* zbawienia

Oikonomia kościelna – jak zgodnie przyznają zasadniczo wszyscy autorzy prawosławni – znajduje swoje podstawy i uzasadnienie przede wszystkim w Bożej ekonomii zbawienia, która polega zarówno na stworzeniu przez Boga wszechświata, jak i odkupieniu ludzkości, historycznie urzeczywistnionym w tajemnicy wcielenia i zmartwychwstania Jezusa Chrystusa²⁰².

Boża *oikonomia* ma swój początek w stworzeniu świata, a zwłaszcza człowieka na Jego obraz i podobieństwo (por. Rdz 1,26). Akt ten objawia dwie fundamentalne prawdy o Bogu: po pierwsze, że jest On najwyższym „Zarządcą” (*Oikonomos*), do którego należy wszechświat, a po drugie, że jest On „dobrym Ojcem domu”, który z miłością troszczy się o swoje stworzenie²⁰³. O ile stworzenie wszechświata było początkiem *oikonomii* zbawienia, to odnowa i zbawienie upadłej ludzkości były jego ostatecznym urzeczywistnieniem. W ten sposób Boża *oikonomia* zbawienia jawi się jako swego rodzaju proces terapeutyczny, rozciągający się od stworzenia aż po paruzję, w którym Bóg leczy rany zadane przez grzech i umożliwia ludzkości ponowne uczestnictwo w Bożym życiu²⁰⁴.

²⁰¹ Tak np. w projekcie dokumentu dla Świętego i Wielkiego Soboru Kościoła prawosławnego z 1971 roku odnajdujemy wszystkie trzy modele uzasadnienia *oikonomii* kościelnej. Por. COMMISSION INTERORTHODOXE PRÉPARATOIRE AU SAINT ET GRAND CONCILE DE L'ÉGLISE ORTHODOXE, *L'économie dans l'Église orthodoxe* (Chambésy, 1971), dz. cyt., s. 9-31; F. SCHUPPE, *Die pastorale Herausforderung...*, dz. cyt., s. 440.

²⁰² Por. COMMISSION INTERORTHODOXE PRÉPARATOIRE AU SAINT ET GRAND CONCILE DE L'ÉGLISE ORTHODOXE, *L'économie dans l'Église orthodoxe* (Chambésy, 1971), dz. cyt., s. 12-13; D. STÄNILOAE, *The Economy of Salvation...*, dz. cyt., I, s. 120; S. PANACHIKAL, *The Principle of Oikonomia...*, dz. cyt., s. 143-144.

²⁰³ Por. R. POPTODOROV, *Economy in the Orthodox Tradition...*, dz. cyt., s. 51; B. HÄRING, *No Way Out? Pastoral Care of Divorced and Remarried*, Middlegreen 1990, s. 40.

²⁰⁴ Por. J.H. ERICKSON, *Oikonomia*, [w:] DEOC, s. 539; N.A. MATSOUKAS, *Teologia dogmatica e simbolica ortodossa*, vol. 2, dz. cyt., s. 258; K. SCHEMBRI, „*Oikonomia*”..., dz. cyt., s. 79-81; B. PETRÀ, *Tra cielo e terra...*, dz. cyt., s. 112; TENŽE, *La penitenza nelle Chiese ortodosse. Aspetti storici e sacramentali*, Bologna 2005, s. 72.

Punktem kulminacyjnym tej *oikonomii* zbawienia jest wydarzenie Jezusa Chrystusa. Dlatego *oikonomię* zawsze wiązano z misterium wcielenia i zmartwychwstania.

Źródłem i podstawą kościelnej *oikonomii* – zauważają autorzy projektu dokumentu dla Świętego i Wielkiego Soboru – jest wcielenie Pana naszego Jezusa Chrystusa i całe Jego zbawcze dzieło, którego początkiem było wcielenie jako akt Bożego zniżenia się i filantropii. Kościelna *oikonomia* wypływa z ducha miłości i miłosierdzia Boga, wedle słów Zbawiciela: „Tak bowiem Bóg umiłował świat, że Syna swego Jednorodzonego dał, aby każdy, kto w Niego wierzy, nie zginął, ale miał życie wieczne” (J 3,16) i „Chcę raczej miłosierdzia niż ofiary” (Mt 9,13)²⁰⁵.

W związku z tym *oikonomia* kościelna – jak już zauważono – przestrzegana jest jako naśladowanie Boskiej *oikonomii* (H. Kotsonis, A. Kallis, G. Mantzaridis, D. Stăniloae, Ch. Gheorghescu)²⁰⁶, naśladowanie Boskiej miłości do człowieka (H. Alivisatos, J. Meyendorff, R. Poptodorov)²⁰⁷ lub obraz Boskiej *oikonomii* (B. Archondonis, A. Kallis, P. L’Huillier)²⁰⁸. *Oikonomia* kościelna – zauważa H. Kotsonis – wynika ze zbawczej woli Bożej, objawionej we wcieleniu Jezusa Chrystusa. Jest ona kontynuacją w życiu Kościoła zbawczego działania Boga, czyli Boskiej *oikonomii*, a tym samym naśladowaniem tej Boskiej *oikonomii*²⁰⁹.

²⁰⁵ COMMISSION INTERORTHODOXE PRÉPARATOIRE AU SAINT ET GRAND CONCILE DE L’ÉGLISE ORTHODOXE, *L’économie dans l’Église orthodoxe* (Chambésy, 1971), dz. cyt., s. 13. Por. D. SALACHAS, „*Oikonomia*” e „*akribeia*”..., dz. cyt., s. 325-326.

²⁰⁶ Por. J. KOTSONIS, *Problèmes de l’économie...*, dz. cyt., s. 56; A. KALLIS, *Orthodoxie...*, dz. cyt., s. 57-58; G. MANTZARIDIS, *Akribie und Ökonomie im kirchlichen Leben*, dz. cyt., s. 123; D. STĂNILOAE, *The Economy of Salvation...*, dz. cyt., I, s. 121; CH. GHEORGHESCU, *Învățătura ortodoxă...*, dz. cyt., s. 442-443.

²⁰⁷ Por. H.S. ALIVISATOS, *Die Oikonomia...*, dz. cyt., s. 59; J. MEYENDORFF, *The Byzantine Legacy in the Orthodox Church*, dz. cyt., s. 34; R. POPTODOROV, *Economy in the Orthodox Tradition...*, dz. cyt., s. 51-52; E. FARRUGIA, *Sacramenti*, [w:] DEOC, s. 654. Bernard Häring zauważa, że prawosławna zasada *oikonomii* jest oparta na postawie Dobrego Pasterza, „który zna i woła wszystkich po imieniu, a kiedy trzeba, pozostawia na chwilę dziewięćdziesiąt dziewięć zdrowych owiec [...], po to by iść z miłością za jedną zagubioną owcą, aby ją ocalić”. B. HÄRING, *No Way Out...*, dz. cyt., s. 40; K. SCHEMBRI, „*Oikonomia*”..., dz. cyt., s. 107.

²⁰⁸ Por. B. ARCHONDONIS, *The Problem of Oikonomia Today*, dz. cyt., s. 42; A. KALLIS, *Orthodoxie...*, dz. cyt., s. 58; P. L’HUILIER, *L’économie dans la tradition de l’Église orthodoxe*, dz. cyt., s. 28.

²⁰⁹ Por. J. KOTSONIS, *Problèmes de l’économie...*, dz. cyt., s. 56; A. MAVRAKIS, *The Law of Marriage...*, dz. cyt., s. 285; T. WARE, „*Economy*” according to Orthodox Theology its

Anastasios Kallis Boską *oikonomię* nazywa „pierwowzorem” kościelnej *oikonomii*²¹⁰. Kościół w swoim działaniu próbuje możliwie najbardziej upodobnić się do tego pierwowzoru, aby zbawcze dzieło Chrystusa stało się dostępne dla wiernych. Aby móc kontynuować to zbawcze dzieło Chrystusa, Kościół poprzez apostołów został powołany do „gospodarowania” zbawieniem i obdarzony darem *oikonomii*, czyli działaniem, które „wzoruje się na Bożym planie zbawienia”²¹¹. Kościół powinien więc działać zgodnie z zasadami wolności i miłosierdzia, jeśli nie chce wpaść w stan, który już właściwie przewyciężyła Boża miłość²¹². W rezultacie całe działanie Kościoła jest działaniem według *oikonomii* (*kat'oikonomian*). W ten sposób najgłębszą istotę i uzasadnienie kościelnej *oikonomii* – według A. Kallisa – stanowi naśladowanie Boskiej *oikonomii* jako pierwowzoru całego działania Kościoła. Dopiero na drugim etapie zostaje ono ukształtowane na płaszczyźnie prawa kościelnego jako kanoniczne przeciwstawienie *akribei* i *oikonomii*²¹³.

Na ścisły związek między Boską i kościelną *oikonomią* wskazuje rumuński teolog prawosławny D. Stăniloae. *Oikonomia* kościelna jawi się dla rumuńskiego teologa jako urzeczywistnienie zbawczego dzieła Boga (Boskiej *oikonomii*) w życiu Kościoła²¹⁴. Z perspektywy zbawczego działania Boga spogląda na kościelną *oikonomię* również Ch. Gheorghescu. Boża *oikonomia*, której punktem kulminacyjnym jest wcielenie Jezusa Chrystusa i Jego dzieło odkupienia – stwierdza rumuński teolog prawosławny – wynika z Bożej miłości względem człowieka i ma na celu zjednoczenie ludzi z Bogiem. Było ono już w niedościgły sposób ukazane w dziele Chrystusa. A ponieważ

application to non-Orthodox sacraments, „Chrysostom” 1961, nr 5, s. 7; S. PANACHICKAL, *The Principle of Oikonomia...*, dz. cyt., s. 144; G.A. MALONEY, *The Principle of Economy: A Corrective of Christian Mercy*, „Diakonia” 26 (1993), nr 2, s. 120-121; K. DUCHATELEZ, *La notion d'économie...*, dz. cyt., s. 291.

²¹⁰ Por. A. KALLIS, *Ökonomie. Orthodoxe Kirche*, dz. cyt., s. 1016. Należy zauważyć, że A. Kallis zasadniczo nie używa wprost terminu „kościelna” *oikonomia*. Mówi on raczej ogólnie o „*oikonomii*”, która znajduje wyraz w życiu Kościoła lub o „historycznej rzeczywistości Boskiej *oikonomii*”. Por. F. SCHUPPE, *Die pastorale Herausforderung...*, dz. cyt., s. 264, przypis 252.

²¹¹ A. KALLIS, *Orthodoxie...*, dz. cyt., s. 58.

²¹² Por. TENŽE, *Ökonomie. Orthodoxe Kirche*, dz. cyt., s. 1015-1016; TENŽE, *Orthodoxie...*, dz. cyt., s. 59.

²¹³ Por. tamże, s. 60; F. SCHUPPE, *Die pastorale Herausforderung...*, dz. cyt., s. 264-265.

²¹⁴ Por. D. STĂNILOAE, *The Economy of Salvation...*, dz. cyt., I, s. 115; II, s. 229-231; L. STAN, *Economy and Intercommunion*, dz. cyt., s. 203-206; B. PETRÀ, *Il concetto di „economia ecclesiastica”...*, dz. cyt., s. 511.

Bóg w historii zbawienia stworzył przez Ducha Świętego Kościół jako środek swojego działania, to działanie Kościoła trzeba rozumieć jako część tej Boskiej *oikonomii*. Boska *oikonomia* jest więc źródłem i podstawą *oikonomii* Kościoła²¹⁵. Kościół prowadzony przez Ducha Chrystusowego wciąż od nowa naśladuje Jego Boską *oikonomię* i przyjmuje postawę uniżenia i łaskawości (*synkatabasis*) w stosunku do człowieka. I tak jak Boża *kenosis* w Chrystusie nie była znakiem słabości, lecz Jego miłości, pokonującej wszelkie granice, tak również łagodne działanie Kościoła, jakie urzeczywistnia się w kościelnej *oikonomii*, jest właśnie znakiem jego siły²¹⁶.

W tym kontekście można postawić pytanie: jeśli kościelna *oikonomia* jest kontynuacją, odzwierciedleniem i naśladowaniem Bożej *oikonomii*, to w jaki sposób w takim rozumieniu odróżnić działanie Kościoła od działania Boga? Inaczej mówiąc: czy za pomocą takiego założenia nie można usprawiedliwić każdego działania Kościoła jako kontynuacji Boskiego dzieła zbawienia?

Niektórzy autorzy prawosławni widzą takie niebezpieczeństwo i w związku z tym czynią zastrzeżenie, że kościelnej *oikonomii* nie należy identyfikować z Bożą *oikonomią*. Tak np. H. Kotsonis stwierdza, że kościelna *oikonomia* jest naśladowaniem Boskiej *oikonomii*, chociaż „nie identyfikuje się z nią całkowicie”²¹⁷. Natomiast większość autorów wydaje się zakładać, że dla zażegnania niebezpieczeństwa utożsamienia sposobu postępowania Kościoła ze zbawczym działaniem Boga wystarczy odwołanie się do biblijnej kategorii „obrazu” lub patrystycznej kategorii „naśladowania”. Ostatecznie teologowie prawosławni nie omawiają szerzej tego zagadnienia i nie precyzują, jak daleko sięga ta „niecałkowita identyfikacja”²¹⁸.

²¹⁵ Por. CH. GHEORGHESCU, *Învățătura ortodoxă...*, dz. cyt., s. 496-498.

²¹⁶ Por. tamże, s. 428-431; D. STĂNILOAE, *The Economy of Salvation...*, dz. cyt., I, s. 121; F. SCHUPPE, *Die pastorale Herausforderung...*, dz. cyt., s. 312-315.

²¹⁷ J. KOTSONIS, *Problèmes de l'économie...*, dz. cyt., s. 56. Podobnie Ch. Gheorghescu zauważa, że Boska i kościelna *oikonomia* „nie są tożsame”. Por. CH. GHEORGHESCU, *Învățătura ortodoxă...*, dz. cyt., s. 442-443; F. SCHUPPE, *Die pastorale Herausforderung...*, dz. cyt., s. 312-315.

²¹⁸ Por. F. SCHUPPE, *Die pastorale Herausforderung...*, dz. cyt., s. 332; T. SCHÜLLER, *Die Barmherzigkeit als Prinzip...*, dz. cyt., s. 48, przypis 72. Nie dla wszystkich jednak takie ogólne podejście do badanego zagadnienia okazuje się satysfakcjonujące. Tak np. wśród zastrzeżeń wysuwanych przez niektórych teologów prawosławnych w odniesieniu do projektu dokumentu dla Soboru Wszechprawosławnego nt. „*Oikonomia*” w *Kościele prawosławnym* pojawił się również zarzut identyfikowania zbawczego działania Boga i działalności Kościoła. Por. B. PETRÀ, *Il concetto di „economia ecclesiastica”...*, dz. cyt., s. 516.

3.2. Nieprzerwana tradycja Kościoła

Dzisiejsza praktyka *oikonomii* znajduje dalej swoje uzasadnienie w potwierdzonej przez Pismo Święte nieprzerwanej tradycji/Tradycji Kościoła²¹⁹. W związku z tym w projekcie dokumentu dla Świętego i Wielkiego Soboru Kościoła prawosławnego czytamy:

Praktykowana przez nasz święty Kościół prawosławny *oikonomia* ma swoje źródło w Piśmie Świętym i Tradycji Świętej. Określona przez powszechne i lokalne sobory, była dalej rozwijana przez świętych ojców Kościoła oraz późniejszych i współczesnych teologów prawosławnych i stosowana przez lokalne Kościoły autokefaliczne²²⁰.

U początku *oikonomii* Kościoła znajduje się miłosierne działanie samego Jezusa. Chrystus Pan jako pierwszy stosował *oikonomię* i praktykował ją w takiej formie, w jakiej teraz stosuje ją Kościół prawosławny²²¹. Pan, który sam stał się przedmiotem Boskiej *oikonomii* dla zbawienia ludzi – precyzuje H. Alivisatos – opowiadał się za wyrozumiałością i łagodnością. On też powiedział, że szabat został ustanowiony dla człowieka, a nie człowiek dla szabat (por. Mk 2,27), i w ten sposób ukazał jego właściwe znaczenie²²². Tę postawę Jezusa naśladowali w swoim działaniu apostołowie, gdy np. zezwalali na obrzezanie lub z łagodnością odnosili się do praktyki postu. Za tym zgodnym z *oikonomią* postępowaniem Chrystusa i apostołów podąża również Kościół w swoim działaniu zawsze wtedy, gdy okoliczności nie dopuszczają wskutek ludzkiej słabości działania według przepisów kanonicznych²²³. W ten sposób Boży plan zbawienia historycznie objawiony

²¹⁹ Por. H.S. ALIVISATOS, *Die Oikonomia...*, dz. cyt., s. 73; J. KOTSONIS, *Problèmes de l'économie...*, dz. cyt., (Préface), s. XI; P. RODOPOULOS, *Introduction...*, dz. cyt., s. 16; D. STĂNILOAE, *The Economy of Salvation...*, dz. cyt., I, s. 120.

²²⁰ COMMISSION INTERORTHODOXE PRÉPARATOIRE AU SAINT ET GRAND CONCILE DE L'ÉGLISE ORTHODOXE, *L'économie dans l'Église orthodoxe* (Chambésy, 1971), dz. cyt., s. 12-13; T. SCHÜLLER, *Die Barmherzigkeit als Prinzip...*, dz. cyt., s. 92.

²²¹ Por. J. KOTSONIS, *Problèmes de l'économie...*, dz. cyt., s. XII (Préface); CH. GHEORGHESCU, *Învățătura ortodoxă...*, dz. cyt., s. 305, 498.

²²² Por. H.S. ALIVISATOS, *Die Oikonomia...*, dz. cyt., s. 73-74; P. RODOPOULOS, *Oikonomia nach orthodoxem Kirchenrecht*, dz. cyt., s. 223; T. SCHÜLLER, *Die Barmherzigkeit als Prinzip...*, dz. cyt., s. 79.

²²³ Por. H.S. ALIVISATOS, *Die Oikonomia...*, dz. cyt., s. 65, 74-76; P. RODOPOULOS, *Introduction...*, dz. cyt., s. 16; D. STĂNILOAE, *The Economy of Salvation...*, dz. cyt., I, s. 120-121.

w zbawczym wydarzeniu Jezusa Chrystusa znajduje swój wyraz i kontynuację w działaniu Kościoła²²⁴.

Potwierdzone przez świadectwo Kościoła nieprzerwane stosowanie *oikonomii* w całej historii prawosławia – zdaniem H. Kotsonisa – pozwala ją uznać za cechę charakterystyczną samego Kościoła prawosławnego²²⁵. Tak jak działanie Boga w historii zbawienia – wyjaśnia G. Mantzaridis – jest całkowicie nastawione na ocalenie ludzi, tak i działanie Kościoła musi być całkowicie skierowane ku zbawieniu powierzonych mu wiernych. Dlatego apostołowie i ich spadkobiercy, pasterze Kościoła, jako „szafarze tajemnic Bożych” (1 Kor 4,1), postępują zarówno zgodnie z *akribeią*, jak i zgodnie z *oikonomią*, naśladowując w ten sposób Boskie dzieło zbawienia²²⁶.

3.3. Eklezjalna samoświadomość prawosławia

W refleksji prawosławnych teologów i kanonistów na temat *oikonomii* kościelnej dochodzą także do głosu przyjmowane przez nich założenia eklezjologiczne, tj. eklezjalna samoświadomość prawosławia²²⁷. Na tego rodzaju świadomość składają się dwa aksjomaty: Kościół prawosławny jako jedyny i prawdziwy Kościół Jezusa Chrystusa oraz zbawienie wiernych jako pierwotny cel działania Kościoła²²⁸.

Podstawowym aksjomatem eklezjologicznym, na którym opiera się zasada *oikonomii*, jest nauka o Kościele prawosławnym jako jedynym i prawdziwym Kościele Jezusa Chrystusa²²⁹. Ten aksjomat ma daleko idące kon-

²²⁴ Por. D. STĂNILOAE, *The Economy of Salvation...*, dz. cyt., I, s. 120. Przekonanie o ciągłości historycznej stosowania *oikonomii* wydaje się dla autorów prawosławnych naturalne i niewymagające uzasadnienia. Z drugiej strony należy zauważyć, że takie przekonanie prezentują głównie przedstawiciele greckiego prawosławia. Por. E.CH. SUTTNER, „Ökonomie” und „Akribie”..., dz. cyt., s. 21.

²²⁵ Por. J. KOTSONIS, *Problèmes de l'économie...*, s. XI (Préface); G. MANTZARIDIS, *Akribie und Ökonomie im kirchlichen Leben*, dz. cyt., s. 125; F. SCHUPPE, *Die pastorale Herausforderung...*, dz. cyt., s. 207-208, 223-225, 249.

²²⁶ Por. G. MANTZARIDIS, *Akribie und Ökonomie im kirchlichen Leben*, dz. cyt., s. 123.

²²⁷ Por. CH. GHEORGHESCU, *Învățătura ortodoxă...*, dz. cyt., s. 436; T. SCHÜLLER, *Die Barmherzigkeit als Prinzip...*, dz. cyt., s. 28; P. DUMONT, *Avant-propos*, [w:] J. KOTSONIS, *Problèmes de l'économie...*, dz. cyt., s. 2; F.J. THOMSON, *Economy...*, dz. cyt., s. 395.

²²⁸ Por. J. KOTSONIS, *Problèmes de l'économie...*, dz. cyt., s. 175-180; T. SCHÜLLER, *Die Barmherzigkeit als Prinzip...*, dz. cyt., s. 29, 47.

²²⁹ Takie przekonanie zostało wyrażone m.in. w projekcie dokumentu dla Soboru Wszechprawosławnego na temat *oikonomii*. Por. COMMISSION INTERORTHODOXE PRÉPARATOIRE AU SAINT ET GRAND CONCILE DE L'ÉGLISE ORTHODOXE, *L'économie dans l'Église*

sekwencje dla teologii sakramentów i łaski, a tym samym dla rozumienia eklezjalnego statusu chrześcijan nieprawosławnych. W dzisiejszej teologii prawosławnej spotykamy dwa zasadnicze nurty interpretacji tego aksjomatu: „rygorystyczny” i „umiarkowany”²³⁰.

Przedstawiciele nurtu rygorystycznego, w nawiązaniu do św. Cypriana z Kartaginy, opowiadają się za absolutnym utożsamieniem Kościoła prawosławnego z jedynym Kościołem Chrystusa. W rezultacie nie uznają eklezjalnego statusu oraz ważności lub „autentyczności” sakramentów innych wyznań chrześcijańskich²³¹. Wyrażają bowiem przekonanie, że łaska Ducha Świętego, której udziela się w sakramentach, znajduje się tylko w jednym prawdziwym Kościele, którym jest Kościół prawosławny²³². W związku

orthodoxe (Chambésy, 1971), dz. cyt., s. 9-12, 18-19; por. także *Encyclical Letter of the Holy Synod of Bishop of the Orthodox Church in America on Christian Unity and Ecumenism* (1973), „Diakonia” 8 (1973), nr 3, s. 294-295; P. L'HUILLIER, *L'économie et théologie sacramentaire*, dz. cyt., s. 18; T. SCHÜLLER, *Die Barmherzigkeit als Prinzip...*, dz. cyt., s. 91; F.J. THOMSON, *Economy...*, dz. cyt., s. 369-370.

²³⁰ Na ten temat zob. T. KAŁUŻNY, *Eklezjalna samoświadomość prawosławia a eku-
 menia*, „Symposium” 11 (2007), nr 1 (16), s. 51-66; J. OELDEMANN, *Die Bedeutung und das
 Verständnis der nichtorthodoxen Kirchen in der orthodoxen Ekklesiologie*, [w:] *Instaurare
 omnia in Christo. O zbawieniu, teologii, dialogu i nadziei. Profesorowi Wacławowi Hryniewiczowi
 w 70. rocznicę urodzin*, red. P. KANTYKA, Lublin 2006, s. 203-217.

²³¹ Termin „autentyczność” (sakramentów) – zdaniem niektórych – lepiej odpowiada duchowi tradycji wschodniej niż jurydycznie zabarwione pojęcie „ważności”. W związku z tym Charles-James Bailey utrzymuje, że autentyczne udzielenie sakramentów jest możliwe tylko w obrębie jednego Kościoła prawosławnego, dlatego wszystkie inne sakramenty, które zostały udzielone poza jego granicami, nie są co prawda autentyczne, ale mogą być same w sobie ważne. W tym ostatnim przypadku mówi on o sakramentach „potencjalnie autentycznych”. W związku z tym Bailey rozróżnia trzy grupy sakramentów: 1) sakramenty udzielone we Wspólnotach kwestionujących naukę o Trójcy Świętej lub inny centralny dogmat wiary, które nie są autentyczne i same w sobie są nieważne; 2) sakramenty rzymskokatolickie i starokatolickie, które z racji zachowanej sukcesji apostołskiej – zgodnie z *oikonomią* – można uznać za ważne, a ściślej „potencjalnie autentyczne”; 3) sakramenty udzielone w granicach Kościoła prawosławnego, które są w pełnym tego słowa znaczeniu autentyczne i ważne. Por. CH.-J.N. BAILEY, *Validity and Authenticity: The Difference Between Western and Orthodox Views on Orders*, SVTQ 8 (1964), nr 2, s. 86-92.

²³² Por. Y. SPITERIS, *La teologia ortodossa neo-greca*, Bologna 1992, s. 151-152; TENZE, *Ecclesiologia ortodossa. Temi a confronto tra Oriente e Occidente*, Bologna 2003, s. 138-140; D. SALACHAS, „*Oikonomia*” e „*akribeia*”..., dz. cyt., s. 304-305; T. SCHÜLLER, *Die Barmherzigkeit als Prinzip...*, dz. cyt., s. 29, 47. Mając to na uwadze, Kotsonis przykładowo unika pojęcia „Kościół heterodoksyjny” na określenie innych Wspólnot chrześcijańskich i mówi tylko o „heterodoksach”. Por. J. KOTSONIS, *Problèmes de l'économie...*, dz. cyt., s. 175-180. Na ten temat zob. T. KAŁUŻNY, *Eklezjalna samoświadomość...*, dz. cyt., s. 54-55; Y. CONGAR, *Propos en vue d'une théologie de l'«Économie» dans la tradition latine*, „*Irénikon*” 45 (1972), nr 2, s. 180; D. WENDEBOURG, *Taufe und Oikonomia...*, dz. cyt., s. 93; L. ŽAK, „*Criteri di ecclesialità*” secondo la teologia ortodossa russa. *Alcuni spunti di riflessione su un problema aperto*, „*Lateranum*” 68 (2002), nr 2-3, s. 361-363.

z tym Kościół prawosławny opisywany jest często za pomocą takich obrazów lub pojęć, interpretowanych na zasadzie wyłączności, jak „szafarz”, „zarządca”, „arka” łaski Bożej²³³.

Natomiast przedstawiciele nurtu „umiarkowanego” utrzymują, że nie należy Kościoła prawosławnego utożsamiać w sposób absolutny z jedynym, świętym, powszechnym i apostołskim Kościołem z Wyznania wiary. W rezultacie teologowie tego nurtu są bardzo powściągliwi w ocenie statusu eklezjalnego chrześcijan nieprawosławnych, a tym samym ważności sprawowanych w tych wyznaniach sakramentów²³⁴. W związku z tym przyznają, że przypisywanie Kościołowi prawosławnemu „monopolu łaski” rodzi niebezpieczeństwo myślenia w kategoriach „posiadania łaski”, które nie uwzględnia dostatecznie rozróżnienia Boga jako Dawcy i Źródła łaski od Kościoła jako pośrednika łaski. Wyłączne roszczenie sobie przez prawosławie prawa do łaski może więc prowadzić do tego, że sam Kościół będzie uważany za źródło łaski²³⁵.

Tak więc Kościołowi prawosławnemu jako prawdziwemu Kościołowi Jezusa Chrystusa przypada w udziale zadanie rozdzielania ludziom łaski,

²³³ Por. COMMISSION INTERORTHODOXE PRÉPARATOIRE AU SAINT ET GRAND CONCILE DE L'ÉGLISE ORTHODOXE, *L'économie dans l'Église orthodoxe* (Chambésy, 1971), dz. cyt., s. 9, 15; CH. GHEORGHESCU, *Învățătura ortodoxă...*, dz. cyt., s. 498.

²³⁴ Por. S. BUŁGAKOW, *Prawosławie. Zarys nauki Kościoła prawosławnego*, Białystok–Warszawa 1992, s. 204; A. ANAPLIOTIS, „*Oikonomia*” im Zusammenhang mit dem Sakrament der Taufe, „*Kanon*” 24 (2017), s. 33; E. CLAPSIS, *The Boundaries of the Church: An Orthodox Debate*, GOTR 35 (1990), nr 2, s. 118–20; SERGE (STRAGORODSKI), *L'Église du Christ et les communautés dissidentes*, MEPREO 6 (1955), nr 21, s. 22–23. „To przewyciężenie kanonicznej *akribei* przez zasadę kościelnej *oikonomii* – zauważa Damaskinos Papandreu – pokazuje, że można przyznać pewną «formę kościelności» Wspólnotom kościelnym znajdującym się poza Kościołem prawosławnym”. D. PAPANDREOU, *Orthodoxe Kriterien kirchlicher Einheit*, US 44 (1989), nr 2, s. 118. Por. T. SCHÜLLER, *Die Barmherzigkeit als Prinzip...*, dz. cyt., s. 29; T. KAŁUŻNY, *Eklezjalna samoświadomość...*, dz. cyt., s. 55–56.

²³⁵ Por. D. PAPANDREOU, *Orthodoxe Kriterien...*, dz. cyt., s. 118. Istotnie, niektórzy autorzy prawosławni – np. Christos Androustos (1867–1935) i Konstantinos Dyoouniotis (1872–1943) – w praktyce uznawania zgodnie z *oikonomią* heterodoksyjnych sakramentów przy konwersji na prawosławie będą widzieć akt udzielania *a posteriori* łaski heterodoksyjnym sakramentom, które same w sobie są pozbawione łaski. Hamilcar Alivisatos odrzuca tego rodzaju rozumienie praktyki *oikonomii*, nazywając je „magicznym”. Podkreśla przy tym, że to nie Kościół daje zbawienie, lecz sam Bóg. Kościół jest służą zbawienia. Por. H. ALIVISATOS, *Die Oikonomia...*, dz. cyt., s. 65; TENŻE, *L'économie d'après le droit canonique...*, II, dz. cyt., s. 273; P. RODOPOULOS, *Oikonomia nach orthodoxem Kirchenrecht*, dz. cyt., s. 224–226; R. POPTODOROV, *Economy in the Orthodox Tradition...*, dz. cyt., s. 51–52; L. STAN, *Economy and Intercommunion*, dz. cyt., s. 209; T. SCHÜLLER, *Die Barmherzigkeit als Prinzip...*, dz. cyt., s. 29–30; A. DE HALLEUX, *Orthodoxie et catholicisme...*, dz. cyt., s. 449.

a raczej danego przez Boga zbawienia w jego podstawowych aktach eklezjalnych, jak np. w liturgii, ale także w stosowaniu przepisów kanonicznych. Działanie Kościoła jest zawsze opisywane w eklezjologii prawosławnej jako działanie zbawcze. W ten sposób dochodzi do głosu kolejna podstawowa kategoria eklezjologii prawosławnej, a mianowicie zbawienie wiernych jako najwyższy cel wszelkiego działania Kościoła²³⁶.

Kościół prawosławny realizuje tę zbawczą misję (w sposób szczególnie) za pomocą *oikonomii*²³⁷. W związku z tym można postawić dwa pytania: co należy konkretnie rozumieć przez „zbawienie wiernych” i dlaczego zasada *oikonomii* w szczególny sposób – zgodnie z przekonaniem części autorów prawosławnych – ma służyć temu, by Kościół prawosławny mógł działać dla zbawienia w swoich podstawowych aktach eklezjalnych?

Odpowiedź na obydwa pytania można znaleźć, sięgając do przedstawionych już chrystologiczno-soteriologicznych podstaw zasady *oikonomii* kościelnej. *Oikonomia* kościelna – jak zauważono – ma swoje źródło i podstawę w Bożym planie zbawienia ludzi, objawionym we wcieleniu, śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa Chrystusa. Kościół prawosławny jako prawdziwy Kościół Jezusa Chrystusa jest wezwany do naśladowania i urzeczywistniania w swoim działaniu Bożej *oikonomii* zbawienia, i tym samym do zachowania najwyższego celu, jakim jest służba zbawieniu wiernych. Zbawcza misja Kościoła prawosławnego wyraża się w zasadzie *oikonomii* w szczególnie wyróżniający się sposób, ponieważ w bardzo poważnych sytuacjach, w których dokładne zachowanie norm prawa kościelnego (*akribeia*) okazuje się niemożliwe, *oikonomia* kościelna – ze względu na zbawienie wiernych – umożliwi elastyczne rozwiązanie, nacechowane łagodnością i miłosierdziem²³⁸.

²³⁶ Por. H. ALIVISATOS, *Die Oikonomia...*, dz. cyt., s. 66-67, 104-105; P. RODOPOULOS, *Oikonomia nach orthodoxem Kirchenrecht*, dz. cyt., s. 226; F. SCHUPPE, *Die pastorale Herausforderung...*, dz. cyt., s. 203-207; T. SCHÜLLER, *Die Barmherzigkeit als Prinzip...*, dz. cyt., s. 30.

²³⁷ Autorzy prawosławni prezentują różne poglądy w kwestii, czy przez *oikonomię* Kościół prawosławny pośredniczy w zbawieniu w sposób szczególnie, czy w taki sam sposób, jak przez *akribeię*. Zagadnienie to zostanie szerzej ukazane w dalszej części niniejszego studium.

²³⁸ Por. B. ARCHONDONIS, *The Problem of Oikonomia Today*, dz. cyt., s. 50; A. KALLIS, *Orthodoxie...*, dz. cyt., s. 60; P. RODOPOULOS, *Oikonomia nach orthodoxem Kirchenrecht*, dz. cyt., s. 226; T. SCHÜLLER, *Die Barmherzigkeit als Prinzip...*, dz. cyt., s. 30-32; D. SALACHAS, „*Oikonomia*” e „*akribeia*”..., dz. cyt., s. 326; K. DUCHATELEZ, *Ökonomie – ein Weg zur Vereinigung der Kirchen...*, dz. cyt., s. 167-168.

W ten sposób służba zbawieniu i aksjomat jedyne go prawdziwego Kościoła Jezusa Chrystusa – jak podkreśla H. Kotsonis – są ze sobą najściślej związane. Tylko bowiem prawdziwy Kościół Jezusa Chrystusa jest wyposażony w rozległe możliwości, aby oferować zbawienie ludziom we wszystkich życiowych sytuacjach²³⁹.

4. Aspekty prawne *oikonomii* kościelnej

Po nakreśleniu teologicznych podstaw, a tym samym uwydatnieniu teologiczno-pastoralnego charakteru *oikonomii* kościelnej, należy bliżej ukazać wybrane aspekty prawne badanej zasady. W związku z tym należy zwrócić uwagę na następujące obszary problematyki: specyfika prawosławnego prawa kościelnego, *akribeia* i *oikonomia* w prawosławnym porządku prawnym, zasada *oikonomii* a rzymskokatolickie instytucje prawa kościelnego.

4.1. Specyfika prawosławnego prawa kościelnego

W prawosławnym porządku prawnym rozróżnia się poziom „prawa kanonicznego” i poziom „prawa kościelnego”. „Prawo kanoniczne” lub po prostu „kanony” to obowiązujące w całym prawosławiu prawo, które zostało ustalone w kanonach (*kanones*) przez synody i sobory, uznane w całym prawosławiu oraz przez ojców Kościoła. Z racji ich znaczenia dla całego prawosławia i tego, że są bardzo bliskie dogmatom, kanony są często nazywane „świętymi kanonami”. Obowiązują one dziś bez zmian we wszystkich prawosławnych Kościołach lokalnych. Natomiast „prawo kościelne” oznacza całe prawo, obowiązujące w danym prawosławnym Kościele lokalnym (np. rosyjskim Kościele prawosławnym). Obejmuje ono „kanony” (obowiązujące całe prawosławie) oraz inne ustawy i normy kościelne, które mają moc obowiązującą tylko na poziomie danego autokefalicznego i autonomicznego Kościoła. Podczas gdy kanony może zmienić tylko sobór powszechny, to ustawy i inne przepisy kościelne mogą być swobodnie kształtowane przez odpowiednie organy ustawodawcze danego lokalnego Kościoła prawosławnego²⁴⁰.

²³⁹ Por. J. KOTSONIS, *Problèmes de l'économie...*, dz. cyt., s. 55.

²⁴⁰ Por. A. ZNOSKO, *Prawosławne prawo kościelne*, t. 1, Warszawa 1973, s. 15-16; В. Цыпин, *Курс церковного права*, dz. cyt., s. 22-23; F. SCHUPPE, *Die pastorale Herausforderung...*, dz. cyt., s. 144-145; H.D. DÖRMANN, *Il Cristo d'Oriente. Nascità, storia e diffusione delle Chiese ortodosse nel mondo*, Genova 1994, s. 256.

Z tego względu szczególne znaczenie dla całego prawosławia mają kanony lub święte kanony. W Kościele prawosławnym mają one z jednej strony charakter regulacyjny, ponieważ określają granice prawa, których nie wolno przekraczać. Są zastosowaniem zasad wiary i chrześcijańskiej moralności, opierającej się na tej wierze, do konkretnych, lokalnych i historycznych sytuacji. Zadaniem kanonów jest przełożenie wiary na jej praktyczne zastosowanie²⁴¹. Z drugiej zaś strony kanony w rozumieniu prawosławnym mają charakter soteriologiczny, terapeutyczny i katechetyczny. Dlatego prawo kanoniczne jest prawem łaski, trwałym i bezpiecznym przewodnikiem, który prowadzi człowieka do Prawdy i zbawienia²⁴². Podobnie jak Pismo Święte i dogmat, święte kanony pomagają Kościołowi przedłużać dzieło zbawienia, albowiem wyrażają to, co wieczne, w tym, co doczesne²⁴³.

Należy przy tym zauważyć, iż w prawosławiu nie ma jednolitego stanowiska co do możliwości „rewizji” i „zmiany” kanonów²⁴⁴. Prawosławie nie posiada też ujednoliconego i wspólnego kodeksu prawa kanonicznego dla wszystkich Kościołów lokalnych, jak ma to miejsce w przypadku Kościoła

²⁴¹ Por. MAXIMOS (AGHIORGOUSSIS), *Wiara Kościoła*, [w:] *Prawosławie. Światło wiary i źródło doświadczenia*, red. K. LEŚNIEWSKI, J. LEŚNIEWSKA, Lublin 1999, s. 33.

²⁴² Por. P. BOUMIS, *Grundriß des kanonischen Rechts...*, dz. cyt., s. 158. W prawosławiu – zauważa Dimitrios Salachas – prawo kanoniczne jest pojmowane jako „zasada wiary, która jest wyznawana, celebrowana i przeżywana. Prawo kanoniczne jest prawem łaski, trwałym i bezpiecznym przewodnikiem, który prowadzi wiernego do łaski”. D. SALACHAS, *Il Codice delle chiese orientali*, Regno-att 36 (1991), nr 2, s. 51. Por. B. PETRÀ, *Prawosławna teologia moralna dzisiaj*, dz. cyt., s. 10-11.

²⁴³ Por. N. AFANASIEV, *The Canons of the Church. Changeable or Unchangeable?*, SVTQ 11 (1967), nr 2, s. 61-62; B. PETRÀ, *Sui Sacri Canonici dell'Ortodossia e sulla loro autorità*, [w:] TENŽE, *La penitenza nelle Chiese ortodosse*, Bologna 2005, s. 127-128. W swoim studium na temat prawosławnego prawa kanonicznego David Wagschal pisze o powszechnym przekonaniu na temat sakralnej natury tradycyjnych rozporządzeń kanonicznych. Patrick Viscuso także mówi o „Boskim porządku” kanonów i zauważa, że Mattheos Blastares uważał kanony za „przedłużenie Bożego odkupienia” oraz „wcielenie Boskiej prawdy”. Istotnie, w swoim dziele *Syntagma* Blastares powiada, że kanony są „zebrane razem” i „przysposobione” do tego, by tworzyć „ekonomię Kościoła”. Prawie pięć wieków później Nikodem Hagioryta opisuje kanony w *Pedalionie* jako słowa natchnione przez Boga, które wyznaczają wieczne wartości i wieczne granice. Por. D. WAGSCHAL, *Orthodox Canon Law...*, dz. cyt., s. 395; P. VISCUSO, *A Late Byzantine Theology of Canon Law*, GOTR 34 (1989), nr 3, s. 206, 210, 218; D. SALACHAS, *Canonici*, [w:] DEOC, s. 135; K. SCHEMBRI, „*Oikonomia*”..., dz. cyt., s. 84-85.

²⁴⁴ Por. P. L'HUILLIER, *Economia (Oikonomia)*, dz. cyt., s. 456-457; J. KOSTIUCZUK, *Kwestia niezmienności spuścizny kanonicznej Kościoła w kontekście współczesnych wyzwań*, „*Studia Oecumenica*” 16 (2016), s. 463; M. ŁAWRESZUK, *Prawosławie wobec tendencji nacjonalistycznych i etnofiletystycznych. Studium teologiczno-kanonistyczne*, Warszawa 2009, s. 52-57.

rzymskokatolickiego. W prawosławiu istnieją natomiast liczne kolekcje praw obejmujące tzw. *Kanony apostołskie*²⁴⁵, kanony soborów lokalnych i powszechnych, zbiory listów kanonicznych ojców Kościoła, nomokanony promulgowane w różnych okresach²⁴⁶. Niektóre z tych wczesnych zbiorów lokalnych zostały później przyjęte przez sobory powszechne. Szczególnym autorytetem w całym prawosławiu cieszy się katalog świętych kanonów, ustalony oficjalnie na Soborze Trullańskim (691-692)²⁴⁷. Do kanonów przy-

²⁴⁵ Jest to zbiór 85 kanonów o charakterze prawnym, moralnym i liturgicznym, zaczerpniętych częściowo z *Konstytucji apostołskich*, a częściowo z synodów pierwszych czterech wieków, zwłaszcza z postanowień Synodów w Antiochii (341) i Laodycei (342-381). Istniały dwie różne opinie co do pochodzenia i znaczenia tego zbioru. Na Wschodzie sądzono niekiedy, że jego autorami byli apostołowie. Na Zachodzie zaś jako apokryf zostały one odrzucone przez papieża Gelazego. Pierwsze 50 kanonów przetłumaczył na język łaciński rzymski mnich Dionizy Mały (zm. ok. 550) i włączył je do opracowanego przez siebie większego zbioru kanonów. W ten sposób również Zachód zapoznał się z tymi kanonami, chociaż nie uznał ich apostołskiego pochodzenia. Obecnie także Kościół wschodni prezentuje w tej sprawie bardziej umiarkowane stanowisko. Chociaż dla prawosławia *Kanony apostołskie* mają nadal pierwszorzędne znaczenie, to nazwa „apostołskie” – jak zauważa A. Znosko – ma dziś jedynie ten sens, że postanowienia te całkowicie są zgodne z nauką apostołów i praktyką kościelną czasów apostołskich. Por. KKPr, s. 37-38, 53; J. DUDZIAK, *Kanony apostołskie*, [w:] EK, t. 8, kol. 616; A. ZNOSKO, *Prawosławne prawo kościelne*, t. 1, dz. cyt., s. 37-38.

²⁴⁶ Wśród wczesnych tego rodzaju zbiorów na uwagę zasługują: *Nomokanon w 50 tytułach* z drugiej połowy VI wieku, którego trzon przypisuje się patriarsze Janowi III Scholastykowi, *Nomokanon w 14 tytułach*, przypisywany patriarsze Konstantynopola Sergiuszowi, i *Syntagma* patriarchy Focjusza z roku 833. Por. A. ZNOSKO, *Prawosławne prawo kościelne*, t. 1, dz. cyt., s. 62-63.

²⁴⁷ Sobór Trullański w kan. 2. uznaje formalnie jako obowiązujące cały Kościół następujące źródła kanoniczne: 1) *Kanony Apostolskie* (85 kanonów); 2) kanony soborów w Nicei z 325 roku (20 kanonów), w Ancyrze z 314 roku (25 kanonów), w Neocezarei z lat 315-324 (15 kanonów), w Gangrze z 340 roku (21 kanony), w Antiochii Syryjskiej z 341 roku (25 kanonów), w Laodycei we Frygii z lat 343-381 (60 kanonów), w Konstantynopolu z 381 roku (7 kanonów), w Efezie z 431 roku (9 kanonów), w Chalcedonie z 451 roku (30 kanonów), w Sardyce z 343 roku (21 kanonów), w Kartaginie (12 kanonów synodu z 419 roku i 121 kanonów przyjętych przez poprzednie synody afrykańskie), w Konstantynopolu z 394 roku (1 kanon); 3) kanony następujących ojców: Dionizego, arcybiskupa Aleksandrii (4 kanony), Piotra, arcybiskupa Aleksandrii (15 kanonów), Grzegorza Cudotwórcy (10 lub 11 kanonów), Atanazego Wielkiego (2 lub 3 kanony), Bazylego Wielkiego (92 kanony), Grzegorza z Nyssy (8 kanonów), Grzegorza z Nazjanzu (1 kanon – kompozycja poetycka), Amfilocha z Ikonium (1 kanon – kompozycja poetycka), Tymoteusza, arcybiskupa Aleksandrii (14 kanonów), Teofila, arcybiskupa Aleksandrii (14 kanonów), Cyryla, arcybiskupa Aleksandrii (5 kanonów), Gennadiusza, patriarchy Konstantynopola (1 kanon) i Cypriana z Kartaginy (1 kanon). SOBÓR TRULLAŃSKI (691-692), Kan. 2, [w:] KKPr, s. 67-68. Taki sam charakter mają 102 kanony przyjęte przez sam Sobór Trullański. Por. B. PETRÀ, *Sui Sacri Canonici dell'Ortodossia...*, dz. cyt., s. 120-122.

jętych i usankcjonowanych przez ten Sobór zostały następnie dołączone 22 kanony Soboru powszechnego w Nicei (787), 17 kanonów Soboru lokalnego w Konstantynopolu (861) i 3 kanony Soboru w Konstantynopolu (879-880). W ten sposób ukształtował się definitywnie *corpus canonicum* cieszący się powszechnym autorytetem w prawosławiu, który stał się punktem odniesienia dla późniejszych zbiorów kanonów²⁴⁸. W prawosławiu greckim duże znaczenie ma zredagowany przez mnichów Nikodema Hagioręty i Agapiosa *Pedalion* (1800)²⁴⁹, natomiast w obszarze prawosławia słowiańskiego – *Księga Kormcza*²⁵⁰.

Zawarte w tych zbiorach ustalenia kanoniczne uważa się nadal za obowiązujące, jakkolwiek na przestrzeni wieków wiele spośród dawnych kanonów wyszło z użycia. Niektóre kanony są niejasne, powtarzające się, nawet sprzeczne ze sobą. Inne wskutek zmian w życiu społecznym utraciły swą aktualność, stały się zbędne i anachroniczne, a niekiedy wprost stanowią przeszkodę na drodze zbawienia²⁵¹.

Dla przykładu – jakie znaczenie ma jeszcze dziś 82. kanon apostołski, który zabrania wyświęcania służących (niewolników) bez zgody ich panów? Podobnie kan. 11. Soboru Trullańskiego, który pod karą ekskomuniki zabrania przyjmowania od Żydów lekarstwa albo nawiązywania z nimi jakichkolwiek przyjaznych kontaktów. Albo jak traktować kanony (np. kan. 5., 6., 7. i 13. św. Grzegorza z Nyssy), które wykluczają małżonków od przyjmowania Komunii Świętej w dniu skorzystania ze swych praw małżeńskich czy też niewiast w okresie menstruacji. W jaki sposób pogodzić ze sobą sprzeczne kanony? Na przykład 67. kanon apostołski zobowiązuje mężczyznę dokonującego na panie gwałtu do jej poślubienia, gdy tymczasem 26. kanon

²⁴⁸ Por. B. PETRÀ, *Sui Sacri Canonici dell'Ortodossia...*, dz. cyt., s. 124.

²⁴⁹ Przekład ang.: NICODEMUS THE HAGIORITE, HIEROMONK AGAPIOS, *The Rudder (Pedalion) of the Metaphorical Ship of the one Holy Catholic and Apostolic Church of the Orthodox Christians the Sacred and Divine canons [...]*, ed. D. CUMMINGS, Chicago 1957.

²⁵⁰ Por. D. SALACHAS, *Diritto canonico ortodosso*, [w:] *Dizionario del sapere storico-religioso del Novocento*, a cura di A. MELLONI, vol. 1, Bologna 2010, s. 704-706. *Księga Kormcza* (ros. Кормчая книга) jest zbiorem przepisów prawa kościelnego i świeckiego. Nazwa jej stanowi słowiański odpowiednik greckiego słowa *nomokanon* (*nomos* – prawo państwowe, *kanones* – prawo kościelne). Więcej na ten temat zob. A. ZNOSKO, *Prawosławne prawo kościelne*, t. 1, dz. cyt., s. 77-85; I. ŽUŽEK, *Kormčaja Kniga. Studies on the Chief Code of Russian Canon Law*, Roma 1964.

²⁵¹ Por. N. AFANASIEV, *The Canons of the Church...*, dz. cyt., s. 62; A. ZNOSKO, *Prawosławne prawo kościelne*, t. 2, dz. cyt., s. 145; J. KLINGER, *O istocie prawosławia. Wybór pism*, Warszawa 1983, s. 471-474.

św. Bazylego poucza, że „nierząd nie jest małżeństwem, ani nawet nie stanowi wstępu do małżeństwa” i dlatego najlepszym rozwiązaniem jest „rozłączenie żyjących w nierządzie”. Niektóre starożytne kanony dotyczące schizmatyków, heretyków i interkomunii (np. kan. 33. Soboru lokalnego w Laodycei), gdyby je stosować dzisiaj, hamowałyby wszelki aktywny udział w ruchu ekumenicznym. Inne zaś, które np. nie zezwalają niewiastom na farbowanie i obcinanie włosów (kan. 17. Soboru lokalnego w Gangrze), wprost utrudniałyby współczesne życie²⁵².

W związku z tym wielu teologów i kanonistów prawosławnych wskazuje dziś na pilną potrzebę rewizji i kodyfikacji obowiązujących kanonów, zdając sobie sprawę, że ich Kościół jest żywym organizmem, który już dawno „wyrósł” z warunków i sytuacji pierwszych wieków, jakie odzwierciedlają dawne kanony. Część prawosławnych ostro sprzeciwia się jednak tego rodzaju inicjatywom. W rezultacie podjęte w tym kierunku działania w ramach procesu przygotowań Świątego i Wielkiego Soboru Kościoła prawosławnego zostały zarzucone²⁵³.

Wobec tak niepewnej i skomplikowanej sytuacji normatywnej, Kościół prawosławny rozstrzyga wiele konkretnych sytuacji, nie tyle opierając się na konkretnym kanonie czy przepisie prawa, ile na zasadzie *oikonomii*. Pozwala to zachować nienaruszone „święte kanony”, a z drugiej strony w określonych sytuacjach, mając na względzie prawdziwe dobro wiernych, odstąpić od stosowania niektórych przepisów kanonicznych²⁵⁴.

W ten sposób Kościół prawosławny jako zarządca łaski Bożej – zgodnie ze stanowiskiem większości autorów prawosławnych – realizuje swoją zbawczą misję za pomocą *akribei* lub za pomocą *oikonomii*²⁵⁵. W dużym uproszczeniu ujmując ten problem, można powiedzieć, iż tam, gdzie sprawy

²⁵² Por. A. ZNOSKO, *Prawosławne prawo kościelne*, t. 2, dz. cyt., s. 145-146; I. ŽUŽEK, *Un codice per le Chiese ortodosse*, dz. cyt., s. 176; E. PRZEKOP, *Problem wspólnego kodeksu prawa kanonicznego dla Kościołów prawosławnych*, „Studia Płockie” 5 (1977), s. 176.

²⁵³ Por. PREMIÈRE CONFÉRENCE PANORTHODOXE PRÉCONCILIAIRE [1976], *Décisions*, [Chambésy, 28 novembre 1976], dz. cyt., s. 113-114; T. KAŁUŻNY, *Nowy Sobór...*, dz. cyt., s. 279-280.

²⁵⁴ Por. F. SCHUPPE, *Die pastorale Herausforderung...*, dz. cyt., s. 89; J.A. DOUGLAS, *The Orthodox principle of Economy, and its Exercise*, „Theology” 24 (1932), s. 39; A. BELLIGER, „Barmherzigkeit will ich, nicht Opfer”. *Zum Prinzip der Oikonomia in der Orthodoxen Kirche*, [w:] H.S. ALIVISATOS, *Die Oikonomia...*, dz. cyt., s. 13.

²⁵⁵ Por. COMMISSION INTERORTHODOXE PRÉPARATOIRE AU SAINT ET GRAND CONCILE DE L'ÉGLISE ORTHODOXE, *L'économie dans l'Église orthodoxe* (Chambésy, 1971), dz. cyt., s. 9-10; J. KOTSONIS, *Problèmes de l'économie...*, dz. cyt., s. 66.

Kościół nie mogą być rozstrzygnięte przez *akribeję*, zostają rozwiązane przez *oikonomię*²⁵⁶.

W związku z tym rodzi się pytanie: jaki jest stosunek między *oikonomią* i *akribeją* w konkretnym stosowaniu norm prawa kościelnego?

4.2. *Akribeia* i *oikonomia* w prawosławnym porządku prawnym

W dzisiejszym prawosławiu ukształtowały się trzy zasadnicze tendencje w postrzeganiu relacji między tymi dwiema kategoriami: *oikonomia* i *akribeia* jako równorzędne sposoby zbawczego działania Kościoła; pierwszeństwo *oikonomii* w stosunku do *akribei*; pierwszeństwo *akribei* w stosunku do *oikonomii*²⁵⁷.

Oikonomia i *akribeia* jako równorzędne zasady

Większość prawosławnych teologów i kanonistów, jak np. Hieronimos Kotsonis, Panteleimon Rodopoulos, Georgios Mantzaridis, Panagiotis Boumis, a w pewnym zakresie również autorzy projektu dokumentu z 1971 roku dla Soboru Wszechprawosławnego, traktują *oikonomię* i *akribeję* jako dwie równorzędne zasady działania Kościoła i metody stosowania prawa kościelnego. Wynika to przede wszystkim z przekonania, że w prawosławiu kanonów kościelnych nie należy rozumieć jedynie w sensie prawnym, lecz także katechetycznie i soteriologicznie. Celem wszelkiego prawa kościelnego jest zbawienie człowieka. Dlatego działanie Kościoła zarówno zgodnie z *akribeją*, jak i zgodnie z *oikonomią* zmierza do urzeczywistnienia tego zasadniczego celu kanonów²⁵⁸. Przy tym u niektórych autorów prawosławnych prezentacja tego podstawowego poglądu o równorzędności obydwu zasad (metod) przyjmuje własne akcenty czy odcienie.

²⁵⁶ Por. D. SALACHAS, „*Oikonomia*” e „*akribeia*”..., dz. cyt., s. 337; S. PANACHICKAL, *The Principle of Oikonomia...*, dz. cyt., s. 139; M. STASIAK, *Ważniejsze zagadnienia z teologii prawa kanonicznego w doktrynie prawosławnej*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 29 (1982), z. 5, s. 149.

²⁵⁷ Por. T. SCHÜLLER, *Die Barmherzigkeit als Prinzip...*, dz. cyt., s. 101-105.

²⁵⁸ Por. J. KOTSONIS, *Problèmes de l'économie...*, dz. cyt., s. 53; P. RODOPOULOS, *Oikonomia nach orthodoxem Kirchenrecht*, dz. cyt., s. 224; G. MANTZARIDIS, *Ökonomie und Akribeie*, dz. cyt., s. 207; J. MEYENDORFF, *Contemporary Problems of Orthodox Canon Law*, dz. cyt., s. 44-45.

Obie metody – zauważa H. Kotsonis – służą jednemu celowi Kościoła: pośredniczeniu w zbawieniu. Aby to osiągnąć, w niektórych przypadkach konieczne jest postępowanie zgodnie z *akribeią*, natomiast w innych przypadkach według *oikonomii*²⁵⁹. Tym samym tak *akribeia*, jak i *oikonomia* służą głównemu celowi kanonów kościelnych, chcąc na swój sposób pośredniczyć w zbawieniu wiernych. Podczas gdy *akribeia* stosuje prawo w sposób dokładny, mając na względzie jego cel, postępowanie zgodne z *oikonomią* służy do tego, by wewnątrznie to właśnie prawo wypełnić (por. Mt 5,17). W ten sposób na poziomie celów w żadnym razie nie ma sprzeczności ani podporządkowania jednej zasady drugiej²⁶⁰. Mimo że H. Kotsonis postrzega obie zasady jako równorzędne (równowartościowe), to jednocześnie skłania się ku twierdzeniu, że w większości przypadków powinno się postępować zgodnie z *akribeią*. *Oikonomia* jest dopuszczalna tylko tam, gdzie nie można zgodnie z *akribeią* osiągnąć celu, do którego się dąży²⁶¹.

W podobny sposób wypowiada się na ten temat P. Rodopoulos, zauważając, iż pierwszorzędnym celem wszelkiego działania Kościoła jest zbawienie wiernych. Aby osiągnąć ten cel, Kościół prawosławny dysponuje dwoma „środkami” – *akribeią* i *oikonomią*. Jeśli z powodu szczególnych okoliczności nie można zachować porządku kościelnego zgodnie z *akribeią*, to Kościół prawosławny – kontynuuje grecki kanonista prawosławny – dysponuje drugą, równorzędną możliwością rozwiązania sytuacji dla dobra wiernych, tj. *oikonomią*. Podobnie jak *akribeia* ma zastosowanie we wszystkich sferach kościelnej praktyki, tak również za pomocą *oikonomii* – zdaniem P. Rodopoulosa – możliwe jest znalezienie rozwiązania we wszystkich dziedzinach kościelnego porządku prawnego²⁶². W ten sposób *akribeia* i *oikonomia* okazują się równorzędnymi sposobami stosowania norm prawa kościelnego. Niemniej jednak również P. Rodopoulos – podobnie jak H. Kotsonis – wyraża przekonanie, że stosowanie *oikonomii* zazwyczaj dotyczy wyjątkowych sytuacji, podczas gdy w normalnym przypadku należy postępować zgodnie z *akribeią*²⁶³.

Natomiast G. Mantzaridis – uznając zasadniczo *akribeię* i *oikonomię* jako dwie równorzędne zasady w życiu Kościoła – wydaje się przyznawać

²⁵⁹ Por. J. KOTSONIS, *Problèmes de l'économie...*, dz. cyt., s. 41.

²⁶⁰ Por. tamże, s. 53-54.

²⁶¹ Por. tamże, s. 67; F. SCHUPPE, *Die pastorale Herausforderung...*, dz. cyt., s. 236.

²⁶² Por. P. RODOPOULOS, *Oikonomia nach orthodoxem Kirchenrecht*, dz. cyt., s. 226, 228, 230; T. SCHÜLLER, *Die Barmherzigkeit als Prinzip...*, dz. cyt., s. 103.

²⁶³ Por. P. RODOPOULOS, *Introduction...*, dz. cyt., s. 18; F. SCHUPPE, *Die pastorale Herausforderung...*, dz. cyt., s. 244.

pewne przywileje *oikonomii*. Zauważa, iż normy prawne, które zostały zachowane dzięki *akribei*, nie są wyrazem doskonałości, lecz raczej przygotowaniem czy drogą do wolności w Chrystusie, jaka wyraża się w *oikonomii*. Przy tym zaznacza, iż *oikonomia* nie znosi *akribei*, ale ją potwierdza, zapewniając wolność osoby i jej poszanowanie²⁶⁴.

Pogląd o równorzędności *akribei* i *oikonomii* podziela P. Boumis. *Oikonomia* w taki sam sposób jak *akribeia* – zauważa grecki kanonista – ma na celu zbawienie człowieka, gdyż *akribeia* i *oikonomia* to dwie strony tej samej służby pasterskiej i władzy Kościoła. Tym samym *oikonomia* – podkreśla P. Boumis – nie może żądać więcej niż *akribeia*²⁶⁵.

W podobny sposób zdają się ujmować stosunek *akribei* i *oikonomii* autorzy wspomnianego już projektu dokumentu dla Soboru Wszechprawosławnego. Postrzegają oni *akribeię* i *oikonomię* jako dwie równorzędne zasady, dwa „sposoby” lub dwie „metody”, którymi Kościół może się posługiwać przy udzielaniu środków do zbawienia, czy też „dwie najważniejsze drogi”, na których Kościół umożliwi dostęp do środków zbawienia²⁶⁶. Niemniej jednak autorzy wspomnianego projektu dokumentu nie prezentują w tym względzie spójnego stanowiska. Obok tego podstawowego – jak się wydaje – stanowiska w innym miejscu autorzy ci mówią o *oikonomii* jako „nadzwyczajnym środku zbawienia” lub „wyjątkowym” sposobie postępowania²⁶⁷.

Pierwszeństwo *oikonomii* w stosunku do *akribei*

Niektórzy autorzy prawosławni, np. Bartholomeos Archondonis i Anastasios Kallis, John Meyendorff, Chesarie Gheorghescu, nie podzielają

²⁶⁴ Por. G. MANTZARIDIS, *Ökonomie und Akribie*, dz. cyt., s. 207-209; F. SCHUPPE, *Die pastorale Herausforderung...*, dz. cyt., s. 252-253.

²⁶⁵ Por. P. BOUMIS, *Grundriß des kanonischen Rechts...*, dz. cyt., s. 156-157; F. SCHUPPE, *Die pastorale Herausforderung...*, dz. cyt., s. 259-260.

²⁶⁶ Por. COMMISSION INTERORTHODOXE PRÉPARATOIRE AU SAINT ET GRAND CONCILE DE L'ÉGLISE ORTHODOXE, *L'économie dans l'Église orthodoxe* (Chambésy, 1971), dz. cyt., s. 9-11; A. BASDEKIS, *Gesetz oder Philantropia...*, dz. cyt., s. 167. Do tego wątku projektu dokumentu krytycznie odnoszą się profesorowie Uniwersytetu w Atenach: P. Bratsiotis, P. Trembelas, K. Mouraditis, A. Theodorou i N. Bratsiotis. Są oni przeciwni traktowaniu *oikonomii* i *akribei* jako zasad równoważnych, ponieważ uważają, że prowadzi to do postępowania *oikonomii* jako postępowania normalnego zamiast jako wyjątku. Por. F. SCHUPPE, *Die pastorale Herausforderung...*, dz. cyt., s. 457.

²⁶⁷ Por. COMMISSION INTERORTHODOXE PRÉPARATOIRE AU SAINT ET GRAND CONCILE DE L'ÉGLISE ORTHODOXE, *L'économie dans l'Église orthodoxe* (Chambésy, 1971), dz. cyt., s. 15-16; T. SCHÜLLER, *Die Barmherzigkeit als Prinzip...*, dz. cyt., s. 103.

w pełni poglądu o równorzędności obydwu zasad, wskazując na pierwszeństwo *oikonomii* w stosunku do *akribei* w życiu Kościoła²⁶⁸.

Tak np. B. Archondonis, mimo że nie kwestionuje znaczenia *akribei*, uważając ją obok *oikonomii* za uprawnioną zasadę kościelną²⁶⁹, wyraża przekonanie, że – zgodnie z doświadczeniem – *oikonomii* przysługuje pierwszeństwo w stosunku do *akribei*²⁷⁰. Podobne stanowisko prezentuje bułgarski kanonista prawosławny, R. Poptodorov. W pełni uznając rolę *akribei*, autor stwierdza, iż zasada *oikonomii* bardziej odpowiada naturze Kościoła, który przez swojego Założyciela jest wezwany, by dążyć do zbawienia wiernych jako pierwszorzędnego celu swojego działania²⁷¹.

Za pierwszeństwem *oikonomii* w stosunku do *akribei* opowiada się zdecydowanie A. Kallis. Mając na uwadze teologiczne podstawy badanej zasady, grecki teolog prawosławny utrzymuje, iż *oikonomii* właściwie nie można nazwać kategorią prawa kościelnego czy kanoniczną regułą postępowania w wyjątkowych przypadkach, ponieważ stanowi ona „zasadniczą postawę” Kościoła prawosławnego²⁷². Kościół nie tylko może odbiegać od ścisłego zachowania przepisów kościelnych, ale jest on do tego zobowiązany²⁷³. Zbyt mocne akcentowanie *akribei* – zdaniem greckiego teologa – może bowiem prowadzić do redukcji, a nawet wypaczenia misji Kościoła. W kon-

²⁶⁸ Por. B. ARCHONDONIS, *The Problem of Oikonomia Today*, dz. cyt., s. 39-50; A. KALLIS, *Orthodoxie...*, dz. cyt., s. 60; J. MEYENDORFF, *Contemporary Problems of rthodox Canon Law*, dz. cyt., s. 44-45; CH. GHEORGHESCU, *Învățătura ortodoxă...*, dz. cyt., s. 419; F. SCHUPPE, *Die pastorale Herausforderung...*, dz. cyt., s. 280-281, 311-312; PH. HARNONCOURT, *Ökumene zwischen Ökonomie und Akribie*, RES 3 (2011), nr 2, s. 273.

²⁶⁹ Na przykład ściśle stosowanie *akribei* na Górze Athos uważa on za uprawnioną praktykę Kościoła prawosławnego. Por. B. ARCHONDONIS, *The Problem of Oikonomia Today*, dz. cyt., s. 46.

²⁷⁰ Por. B. ARCHONDONIS, *The Problem of Oikonomia Today*, dz. cyt., s. 50; T. SCHÜLLER, *Die Barmherzigkeit als Prinzip...*, dz. cyt., s. 67-68. Archondonis utrzymuje jednocześnie, że powinno dojść do zrównania obydwu zasad w praktyce kościelnej. B. ARCHONONIS, *The Problem of Oikonomia Today*, dz. cyt., s. 46.

²⁷¹ Por. R. POPTODOROV, *Economy in the Orthodox Tradition...*, dz. cyt., s. 51-52; T. SCHÜLLER, *Die Barmherzigkeit als Prinzip...*, dz. cyt., s. 98-99; H. MÜLLER, *Oikonomia und aequitas canonica*, [w:] *Atti del Congresso Internazionale. Incontro fra canonici d'Oriente e d'Occidente*, a cura di R. COPPOLA, vol. 1, Bari 1994, s. 298.

²⁷² Por. A. KALLIS, *Ökonomie. Orthodoxe Kirche*, dz. cyt., kol. 1015-1016.

²⁷³ Por. TENZE, *Orthodoxie...*, dz. cyt., s. 59; H. OHME, *Das kanonische Recht in der neueren orthodoxen Theologie und der ökumenische Dialog*, [w:] *Kirchen im Kontext unterschiedlicher Kulturen*, hrsg. K. CH. FELMY, G. KRETSCHMAR, F. VON LILIENFELD [I IN.], Göttingen 1991, s. 512-513.

sekwencji A. Kallis – wbrew większości autorów prawosławnych – odrzuca tezę o równorzędności *oikonomii* i *akribei*, widząc w niej owoc zgubnego rozwoju, który jest nacechowany podporządkowaniem prorocko-charyzmatycznego ducha wolności i miłości myśleniu w kategoriach prawa²⁷⁴.

Pierwszeństwo *akribei* w stosunku do *oikonomii*

Odrębne stanowisko na temat relacji między *akribeią* i *oikonomią* prezentuje abp Peter L'Huillier. Rozpatrując zasadę *oikonomii* w perspektywie kanonicznej, autor krytycznie ocenia poglądy przyznające pierwszeństwo *oikonomii* w stosunku do *akribei*, jak również tezę o równorzędności *akribei* i *oikonomii*. Uważa on, iż normalną i podstawową formą stosowania norm prawnych w Kościele jest *akribeia*, co nie wyklucza całkowicie możliwości praktyki *oikonomii*. Na tę ostatnią można jednak zezwolić jako na formę szczególną stosowania prawa tylko w wyjątkowych okolicznościach i pod ściśle określonymi warunkami²⁷⁵.

Taki sposób postrzegania zasady *oikonomii* – jak zauważono wcześniej – wynika z podstawowego przekonania P. L'Huilliera, iż prawosławny porządek prawny stanowi podstawowy akt rzeczywistości eklezjalnej. Dlatego należy przestrzegać kanonów i innych przepisów prawa kościelnego zgodnie z *akribeią* ze względu na ich wybitne znaczenie eklezjalne. Tylko wyjątkowo, gdy nie jest możliwe ściśle stosowanie norm prawa kościelnego, można się odwołać do *oikonomii*. Dotyczy to jednak tylko norm prawa czysto kościelnego, natomiast w przypadku norm prawa Bożego ta możliwość generalnie nie istnieje. Poza tym postępowanie według *oikonomii* – w przekonaniu prawosławnego autora – nigdy nie może pretendować do ogólnej mocy obowiązującej, ale jest ono zawsze decyzją dla konkretnego przypadku, która w żadnym razie nie daje podstaw do jurysprudencji²⁷⁶.

Należy jednocześnie zauważyć, iż nie wszyscy autorzy prawosławni podejmujący tematykę *oikonomii* kościelnej wypowiadają się jednoznacznie na temat stosunku zasady *oikonomii* do *akribei*. Nie zawsze też wyrażane

²⁷⁴ Por. A. KALLIS, *Orthodoxie...*, dz. cyt., s. 59-60; F. SCHUPPE, *Die pastorale Herausforderung...*, dz. cyt., s. 263, 267. Andréa Belliger stwierdza, iż *oikonomia* kościelna jest „specjalnym charyzmatem” Kościoła prawosławnego. Por. A. BELLIGER, „*Barmherzigkeit will ich, nicht Opfer*”..., dz. cyt., s. 25.

²⁷⁵ Por. P. L'HUILLIER, *L'économie et théologie sacramentaire*, dz. cyt., s. 17.

²⁷⁶ Por. P. L'HUILLIER, *L'espace du principe d'«économie»...*, dz. cyt., s. 44-46; T. SCHÜLLER, *Die Barmherzigkeit als Prinzip...*, dz. cyt., s. 104-105.

przez autorów prawosławnych poglądy w sprawie *oikonomii* kościelnej można zakwalifikować do jednego z trzech wskazanych sposobów ujmowania badanej kwestii. Tak np. zróżnicowane stanowisko w tym względzie prezentuje Georgij Fłorowski. Rozpatrując stosunek między *oikonomią* i *akribeią*, odróżnia on dwie płaszczyzny: pastoralną i ekumeniczną. Podczas gdy w obszarze pastoralnej wyrozumiałości (w życiu wewnętrznym prawosławia) – w przekonaniu rosyjskiego teologa – *oikonomia* cieszy się pierwszeństwem przed surowością (*akribeią*), to w odniesieniu do płaszczyzny ekumenicznej (relacji z nieprawosławnymi) takie pierwszeństwo przynależą *akribei*²⁷⁷.

4.3. *Oikonomia* kościelna a rzymskokatolickie instytucje prawa kościelnego

Zasadę *oikonomii* kościelnej niekiedy porównuje się do instytucji prawnych Kościoła rzymskokatolickiego, które w szczególny sposób są nastawione na zbawienie wiernych²⁷⁸. W związku z tym w centrum zainteresowania znajdują się zwłaszcza dyspensa (*dispensatio*), epikia (*epikeia*), uzupełnienie jurysdykcji kościelnej (*Ecclesia supplet*) i „słuszność kanoniczna” (*aequitas canonica*).

Najczęściej wymienianą przez autorów prawosławnych instytucją rzymskokatolickiego porządku prawnego, porównywaną z *oikonomią*, jest dyspensa (*dispensatio*)²⁷⁹. Służy ona do złagodzenia prawa kościelnego w poszczególnych wypadkach, przez kompetentną władzę kościelną, dla lepszego zaspokojenia potrzeb pastoralnych²⁸⁰. W związku z tym autorzy prawosławni – obok pewnych podobieństw *oikonomii* i dyspensy – zasadniczo podkreś-

²⁷⁷ Por. G. FŁOROVSKY, *Les limites de l'Église*, dz. cyt., s. 31-32; F. SCHUPPE, *Die pastorale Herausforderung...*, dz. cyt., s. 277.

²⁷⁸ Zdecydowanym przeciwnikiem porównywania *oikonomii* z instytucjami prawnymi rzymskokatolickiego prawa kościelnego jest słynny węgierski kanonista, Ladislas Örsy SJ. Por. L. ÖRSY, *In Search of the Meaning of „Oikonomia”...*, dz. cyt., s. 318-319.

²⁷⁹ Por. J. KOTSONIS, *Problèmes de l'économie...*, dz. cyt., s. 49-50, 92-94; P. RODOPOULOS, *Oikonomia nach orthodoxem Kirchenrecht*, dz. cyt., s. 226, 230; B. ARCHONDO-NIS, *The Problem of Oikonomia Today*, dz. cyt., s. 50; J. MEYENDORFF, *Teologia bizantyjska...*, dz. cyt., s. 76.

²⁸⁰ Por. Kodeks prawa kanonicznego (1983), Poznań 1984, kan. 85. Por. także H. REINHARDT, *Das orthodoxe Prinzip der „Oikonomia” als Anfrage an das katholische Kirchenrecht*, [w:] *Iuri Canonico Promovendo. Festschrift für Heribert Schmitz zum 65. Geburtstag*, Hg. W. AYMANS, K.-T. GERINGER, Regensburg 1994, s. 596.

lają różnice między tymi dwiema kategoriami. Łacińska dyspensa nie może być zatem utożsamiana z *oikonomią*²⁸¹.

Do podobieństw między tymi dwiema instytucjami prawnymi należy zaliczyć m.in. ujmowanie celu i powodu decyzji dotyczących zastosowania *oikonomii* (zbawienie wiernych) i dyspensy (dobro duchowe wiernych)²⁸². Wymaganie rozsądnego i sprawiedliwego powodu do dyspensy można tutaj odnieść do często wymienianych w różnych koncepcjach *oikonomii* takich powodów, jak pokój między Kościołami lub uniknięcie zgorszenia (skandalu). Można też zauważyć podobieństwo między charakterystyką decyzji według *oikonomii* jako decyzji dla konkretnego przypadku, która w żadnym razie nie jest podstawą wiążącej jurysprudencki dla innych podobnych sytuacji, a postrzeganiem dyspensy jako okazania łaski²⁸³. W pewnym zakresie punktem wspólnym w obydwu instytucjach prawnych jest także dominująca rola biskupa diecezjalnego przy podejmowaniu decyzji w sprawie zastosowania *oikonomii* i dyspensy²⁸⁴.

Niemniej jednak te dwie zasady różnią się od siebie głównie z trzech powodów. Po pierwsze, dyspensa może zostać zastosowana tylko ze względu na wyrozumiałość, natomiast *oikonomia* może być zastosowana zarówno z powodu wyrozumiałości, jak i surowości. Po drugie, dyspensa jest wyjątkiem od reguły prawnej, a *oikonomia* stanowi wyraz decyzji kompetentnej władzy kościelnej, która wciąż od nowa odnosi wzajemnie do siebie normy prawa kościelnego i ocenianą faktyczną sytuację życiową²⁸⁵. Po trzecie, dyspensa

²⁸¹ Por. np. H. ALIVISATOS, *Die Oikonomia...*, dz. cyt., s. 139; B. ARCHONDIS, *The Problem of Oikonomia Today*, dz. cyt., s. 50; A. BASDEKIS, *Gesetz oder Philantropia...*, dz. cyt., s. 168; J. ERICKSON, *The Problem of Sacramental „Economy”*, [w:] TENŻE, *The Challenge of Our Past. Studies in Orthodox Canon Law and Church History*, Crestwood–New York 1991, s. 116; A. PECKSTADT, *Marriage, divorce et remariage dans l'Église orthodoxe...*, dz. cyt., s. 246. Podobne stanowisko w tej sprawie zajmuje większość autorów katolickich. Por. np. E.CH. SUTTNER, „Ökonomie” und „Akribie”..., dz. cyt., s. 20. Szerzej na ten temat punktów wspólnych i różnic między tymi dwoma instytucjami prawnymi zob. T. SCHÜLLER, *Die Barmherzigkeit als Prinzip...*, dz. cyt., s. 169-198.

²⁸² Por. Kodeks prawa kanonicznego (1983), kan. 87.

²⁸³ Por. tamże, kan. 59.

²⁸⁴ Por. T. SCHÜLLER, *Die Barmherzigkeit als Prinzip...*, dz. cyt., s. 194-196.

²⁸⁵ „Tym, o co tu chodzi – podkreśla John Meyendorff – jest nie tylko wyjątek od prawa, ale także obowiązek decydowania o poszczególnych kwestiach w ogólnym kontekście Boskiego planu zbawienia świata”. J. MEYENDORFF, *Teologia bizantyjska...*, dz. cyt., s. 76. Prawosławna zasada *oikonomii* wychodzi więc poza łacińskie pojęcie wyjątku od reguły prawa nadanego przez właściwą władzę. Por. E. MELIA, *Le sacrement de pénitence dans l'Église orthodoxe du point de vue de l'herméneutique pastorale*, „Studia Moralia” 21 (1983), nr 1, s. 42; T. SCHÜLLER, *Die Barmherzigkeit als Prinzip...*, dz. cyt., s. 197; C. VOGEL, *Application du principe de l'„économie” en matière de divorce dans le droit canonique oriental*, RDCan 32 (1982), nr 2, s. 81.

jest regulowana przez ścisłe normy prawne, przyjęte przez kodeks, które z góry ją przewidują, natomiast *oikonomia* nie ma ścisłej definicji i nie rządzi się ustalonymi z góry prawami²⁸⁶. W tym kontekście H. Kotsonis zauważa, iż *oikonomia* i dyspensa były identyczne na przestrzeni całego pierwszego tysiąclecia aż do momentu, gdy Zachód, za czasów Gracjana, uczynił z dyspensy instytucję prawną, która w ten sposób utraciła swoją świeżość i giętkość, jakimi się poprzednio odznaczała²⁸⁷.

Niektórzy autorzy prawosławni wskazują na związek między *oikonomią* kościelną a wywodzącą się z filozofii greckiej *epikeę*²⁸⁸. Hamilcar Alivisatos i Panteleimon Rodopoulos utrzymują, że *oikonomia* ma swoje korzenie w arystotelesowskiej koncepcji *epikei*²⁸⁹. Na bliskość obydwu zasad – zdaniem Alivisatosa – wskazuje m.in. najważniejszy cel działania Kościoła według *oikonomii* – duchowe i materialne dobro wiernych – który łączy się harmonijnie z celem *epikei*, czyli roztropnym stosowaniem prawa w służbie

²⁸⁶ Por. P. RODOPOULOS, *Oikonomia nach orthodoxem Kirchenrecht*, dz. cyt., s. 230; A. ZNOSKO, *Prawosławne prawo kościelne*, t. 2, dz. cyt., s. 51; E. PRZEKOP, *Czy zasada tzw. „ekonomii”...*, dz. cyt., s. 91. Por. także K. SCHEMBRI, „*Oikonomia*”..., dz. cyt., s. 98; E.CH. SUTTNER, „*Ökonomie*” und „*Akribie*”..., dz. cyt., s. 20; J. DVOŘÁČEK, *Il divorzio del vincolo matrimoniale nelle Chiese ortodosse e le sue conseguenze giuridiche per la Chiesa cattolica* [Extract], Ostrava 2010, s. 23-24.

²⁸⁷ Por. J. KOTSONIS, *Problèmes de l'économie...*, dz. cyt., s. 93; I. ŽUŽEK, *L'économie dans le travaux...*, dz. cyt., s. 71; E. PRZEKOP, *Czy zasada tzw. „ekonomii”...*, dz. cyt., s. 91.

²⁸⁸ Zasada *epikei* stanowi sposób roztropnego stosowania prawa pozytywnego w wyjątkowej sytuacji, dokonany w myśl przypuszczalnego zamiaru prawodawcy, a nie według samej litery prawa, która w nadzwyczajnych okolicznościach, nieprzewidzianych przez prawodawcę, byłaby szkodliwa dla dobra wspólnego i osobistego, czyli sprzeczna z celem samego prawa. A zatem *epikea* nie uchyla obiektywnej normy prawnej, lecz sprawia, że mądre jej zastosowanie w danym przypadku okazuje się rzeczywiście sprawiedliwe. *Epikēa* mimo pewnych podobieństw różni się od „słuszności kanonicznej” (*aequitas canonica*). Ta ostatnia stosowana jest przez kompetentną władzę w zakresie zewnętrznym, natomiast *epikeę* stosuje się w zakresie sumienia. Możliwość jej stosowania jest ograniczona do pozytywnego prawa kościelnego. *Epikēa* nie jest wspomniana w przepisach kanonicznych Kościoła prawosławnego, chociaż stosowana jest w codziennym życiu tegoż Kościoła. Por. A. ZNOSKO, *Prawosławne prawo kościelne*, t. 2, dz. cyt., s. 51-52; E. MORINI, *La Chiesa ortodossa: storia, disciplina, culto*, Bologna 1996, s. 343; K. SCHEMBRI, „*Oikonomia*”..., dz. cyt., s. 98-99; F. GRENIUK, „*Epikēa*” i „*ekonomia*” jako sposoby rozumienia prawa moralnego, „*Roczniki Teologiczno-Kanoniczne*” (KUL) 33 (1986), z. 3, s. 26-28.

²⁸⁹ Por. H. ALIVISATOS, *L'économie d'après le droit canonique...*, II, dz. cyt., s. 270; P. RODOPOULOS, *Introduction...*, dz. cyt., s. 15. Również G. Mantzaridis przytacza naukę Arystotelesa o *epikei* w kontekście *oikonomii*, nie wyjaśniając jej jednak. Por. G. MANTZARIDIS, *Akribie und Ökonomie im kirchlichen Leben*, dz. cyt., s. 125; F. SCHUPPE, *Die pastorale Herausforderung...*, dz. cyt., s. 250, 253.

sprawiedliwości, jak rozumiał ją Arystoteles²⁹⁰. Dla Rodopoulosa *oikonomia* stanowi skrajny przypadek *epikei*²⁹¹.

Pomimo pewnej bliskości *oikonomii* kościelnej i *epikei* większość autorów prawosławnych zgodnie utrzymuje, iż nie można utożsamiać ze sobą tych zasad. Wskazując na różnicę między prezentowanymi kategoriami, Vlasios Pheidias (1936-) zauważa, iż *oikonomia* niesie z sobą nie tylko uchylenie normy kanonicznej, lecz także – jeśli wymaga tego prawdziwe dobro konkretnego człowieka – zaostrenie przewidzianych przez kanony sankcji²⁹². Bernard Häring podkreśla, że aplikacja *oikonomii* ma za punkt wyjścia *epikeę*, ale wychodzi poza rozumienie *epikei* na Zachodnie²⁹³. *Epikēa* – jak słusznie odnotował G. Richter – w całości przynależna sferze prawa, uzupełnia prawo, jeśli chodzi o jego stosowanie, a tym samym – i tym różni się od *oikonomii* – zmienia je i stwarza od nowa²⁹⁴. Według Ladislava Ōrsy, prawosławne pojęcie *oikonomii* i łacińskie rozumienie *epikei* przedstawiają „dwa radykalnie różne podejścia i metody”²⁹⁵. Z kolei Pablo Gefaell zauważa, iż aktywnym podmiotem (szafarzem) *epikei* jest indywidualna osoba, natomiast podmiotem *oikonomii* jest kompetentna władza (biskup, synod lub sobór)²⁹⁶.

Dalej prawosławna *oikonomia* porównywana jest z rzymskokatolicką zasadą uzupełniania jurysdykcji kościelnej (*Ecclesia supplet*)²⁹⁷. Pewne po-

²⁹⁰ Por. ARYSTOTELES, *Etyka nikomachejska*, dz. cyt., 1137b; H. ALIVISATOS, *L'économie d'après le droit canonique...*, II, dz. cyt., s. 271; F. SCHUPPE, *Die pastorale Herausforderung...*, dz. cyt., s. 72-74.

²⁹¹ Por. P. RODOPOULOS, *Introduction...*, dz. cyt., s. 15; T. SCHÜLLER, *Die Barmherzigkeit als Prinzip...*, dz. cyt., s. 40, 77; A. KAPTIJN, *Matrimonio e divorzio nel diritto delle Chiese ortodosse*, „Daimon” 2 (2002), s. 105.

²⁹² Por. P. RODOPOULOS, *Introduction...*, dz. cyt., s. 15; T. SCHÜLLER, *Die Barmherzigkeit als Prinzip...*, dz. cyt., s. 40, 77; A. KAPTIJN, *Matrimonio e divorzio...*, dz. cyt., s. 105.

²⁹³ Por. B. HÄRING, *No Way Out...*, dz. cyt., s. 41, 70.

²⁹⁴ Por. G. RICHTER, *Oikonomia...*, dz. cyt., s. 7; F. SCHUPPE, *Die pastorale Herausforderung...*, dz. cyt., s. 76-77.

²⁹⁵ Por. L. ŌRSY, *In Search of the Meaning of „Oikonomia”...*, dz. cyt., s. 316.

²⁹⁶ Por. P. GEFAELL, *Fondamenti e limiti dell'„oikonomia” nella tradizione orientale*, „Ius Ecclesiae” 12 (2000), nr 2, s. 433.

²⁹⁷ Por. J.H. ERICKSON, *Oikonomia in Byzantine Canon Law*, dz. cyt., s. 225; L.J. PATSAVOS, *The Orthodox Position on Divorce*, dz. cyt., s. 60-61; Y. CONGAR, *Propos en vue d'une théologie...*, dz. cyt., s. 194-195. Formuła *Ecclesia supplet* („Kościół uzupełnia”) lub pełniej *Ecclesia supplet iurisdictionem* („Kościół uzupełnia jurysdykcję”) wyraża w Kościele rzymskokatolickim nadzwyczajny sposób udzielania (uzupełniania) jurysdykcji w zakresie zewnętrznym i wewnętrznym. Nie można jej stosować w przypadku braku święceń oraz wymogów koniecznych z prawa Bożego (pozytywnego lub naturalnego) do ważności wykonywanych aktów (np. brak święceń kapłańskich u spowiednika, materii i formy przy udzielaniu sakramentów). Por. *Kodeks prawa kanonicznego* (1983), kan. 144.

dobieństwa między tymi dwiema zasadami zachodzą zwłaszcza w sferze udzielania sakramentów. Widać to wyraźnie, np. w przypadku chrztu w na-
głej potrzebie, udzielonego zgodnie z *oikonomią* przez duchownego nie-
prawosławnego. Podobna sytuacja zachodzi w przypadku zgody na pełne
sprawowanie władzy święceń przez osobę wyświęconą przez biskupa innej
diecezji, biskupa usuniętego z urzędu lub biskupa wyznania nieprawosław-
nego²⁹⁸. W tego rodzaju przypadkach w *oikonomii* i *Ecclesia supplet* moż-
na zauważyć punkty wspólne. W obydwu instytucjach prawnych chodzi
o sytuację braku władzy jurysdykcyjnej, jak również o wspólne nastawienie
na najważniejszy cel Kościoła, tj. zbawienie wiernych²⁹⁹.

Z drugiej strony jednak między *oikonomią* a *Ecclesia supplet* występują
poważne różnice. Najpierw należy zauważyć, że znaczące prawnie warunki
„błędu powszechnego, faktycznego czy prawnego” oraz „wątpliwości po-
zytywnej i prawdopodobnej” w przypadku *Ecclesia supplet*³⁰⁰ nie mają od-
powiednika przy uznaniu zgodnie z *oikonomią* sakramentów udzielonych
w sytuacji braków kanonicznych. Dalej odwołanie do zasady *Ecclesia sup-
plet*, jeśli istnieją wcześniej wymienione znaczące warunki prawne, jest usta-
lonym w kodeksie obowiązkiem władzy kościelnej. Natomiast kompeten-
na władzy Kościoła prawosławnego dopełnia *a posteriori* dzięki *oikonomii*
brak uprawnień osoby udzielającej sakramentu według własnego, swobod-
nego uznania. Decyzja według *oikonomii* ma bowiem zawsze charakter decy-
zji dla konkretnego przypadku, który uniemożliwia wiążącą jurysprudencję
dla podobnych przypadków. W rezultacie również identyfikacja *oikonomii*
kościelnej z zasadą *Ecclesia supplet* jest niemożliwa³⁰¹.

W końcu *oikonomia* kościelna bywa zestawiana ze „słusznością kano-
niczną” (*aequitas canonica*)³⁰², chociaż autorzy prawosławni nie omawiają

²⁹⁸ Por. P. RODOPOULOS, *Oikonomia nach orthodoxem Kirchenrecht*, dz. cyt., s. 226; J. KOTSONIS, *Problèmes de l'économie...*, dz. cyt., s. 183; T. SCHÜLLER, *Die Barmherzigkeit als Prinzip...*, dz. cyt., s. 207-208.

²⁹⁹ Por. P. RODOPOULOS, *Oikonomia nach orthodoxem Kirchenrecht*, dz. cyt., s. 228.

³⁰⁰ Por. *Kodeks prawa kanonicznego* (1983), kan. 144 § 1.

³⁰¹ Por. P. RODOPOULOS, *Oikonomia nach orthodoxem Kirchenrecht*, dz. cyt., s. 228, 230; T. SCHÜLLER, *Die Barmherzigkeit als Prinzip...*, dz. cyt., s. 208-209; I. ŽUŽEK, *L'économie dans le travaux...*, dz. cyt., s. 72.

³⁰² *Aequitas canonica* oznacza dostosowanie abstrakcyjnej i ogólnej normy prawnej do rzeczywistości. Prawo pojęte ogólnie – jak zauważył już Arystoteles – może bowiem okazać się niesłuszne w konkretnym przypadku. Por. ARYSTOTELES, *Etyka nikomachejska*, dz. cyt., 1137b. Wówczas wymaga ono korekty, zgodnie z nadrzędnym kryterium, jakim jest cel prawa kościelnego, tj. zbawienie wszystkich wiernych. Skutkiem zastosowania „słuszności

dokładniej tego zagadnienia. Niektórzy z nich czynią jedynie pewne wzmianki na temat stosunku między *oikonomią* a *aequitas canonica*. Tak np. H. Alivisatos odnosi się do *aequitas canonica* w kontekście swoich rozważań na temat rodowodu pojęcia *oikonomii*. W związku z tym wskazuje na daleko idącą bliskość obydwu pojęć. Zarówno Alivisatos, jak i Peter L'Huillier widzą w *aequitas canonica* jeden z najbardziej porównywalnych odpowiedników prawosławnej *oikonomii*³⁰³. Zarówno *oikonomia*, jak i „słuszność kanoniczna” różnymi sposobami starają się usprawiedliwić określone działania celem zachowania ducha przed literą prawa³⁰⁴.

Zagadnienie stosunku między *oikonomią* a *aequitas canonica* jest rozpatrywane nieco szerzej przez katolickich badaczy problemu, którzy wskazują zarówno na cechy wspólne tych zasad prawnych, jak i na różnice między nimi. Do cech wspólnych zalicza się m.in. ściśle powiązanie obydwu instytucji prawnych z celem prawnego działania Kościoła, tj. służbą *salus animarum*. Dalej cechą wspólną *oikonomii* i *aequitas canonica* jest odwołanie się do konkretnego przypadku. Poza tym przy zastosowaniu obydwu zasad moc obowiązująca odnoszących norm prawa kościelnego pozostaje nienaruszona. Nie chodzi zatem o jednostronne rozwiązanie: prawo czy miłosierdzie ani pewność prawa czy określona przez miłosierdzie sprawiedliwość dla konkretnego przypadku, lecz o syntezę i równowagę obydwu wymagań³⁰⁵.

Tym zaś, co zasadniczo odróżnia *oikonomię* od *aequitas canonica*, jest m.in. indukcyjne podejście, jakie wybierają kanoniści prawosławni, by opisać prawno-kościelną formę i znaczenie *oikonomii* dla prawosławnego porządku prawnego. Zgodnie z tym podejściem tylko przez analizę konkretnych

kanonicznej” jest wydanie orzeczenia, które może być sprzeczne z literą prawa, ale jest zgodne z miłością chrześcijańską i wymogami duchowymi Ewangelii. Por. *Kodeks prawa kanonicznego*, dz. cyt., kan. 1752; M. JAKIMOWICZ, *Prawo natury jako źródło prawa kanonicznego w kodeksie Jana Pawła II*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 29 (1996), s. 97-98; H. MÜLLER, *Oikonomia und aequitas canonica*, dz. cyt., s. 300-315.

³⁰³ Por. H.S. ALIVISATOS, *Die Oikonomia...*, dz. cyt., s. 42-43; P. L'HUILLIER, *L'indissolubilité du mariage dans le droit et la pratique orthodoxe*, „Studia Canonica” 21 (1987), nr 2, s. 258; TENŽE, *L'attitude de l'Église orthodoxe vis-à-vis du remariage des divorcés*, RDCan 29 (1979), nr 1, s. 59; D. SALACHAS, „Oikonomia” e „akribeia”..., dz. cyt., s. 337; T. SCHÜLLER, *Die Barmherzigkeit als Prinzip...*, dz. cyt., s. 46; A. KAPTIJN, *Matrimonio e divorzio...*, dz. cyt., s. 105-106, przypis 18.

³⁰⁴ Por. N.D. PATRINACOS, *Economia*, [w:] *A Dictionary of Greek Orthodoxy*, Pleasantville 1984, s. 131; K. SCHEMBRI, „Oikonomia”..., dz. cyt., s. 99.

³⁰⁵ Por. T. SCHÜLLER, *Die Barmherzigkeit als Prinzip...*, dz. cyt., s. 434-435; F. SCHUPPE, *Die pastorale Herausforderung...*, dz. cyt., s. 74-76; A. BELLIGER, *Die wiederverheirateten Geschiedenen...*, dz. cyt., s. 212, s. 265.

decyzji (praktyki) według *oikonomii* w ogóle jest możliwe systematyczne ukazanie jej podstawowych struktur, ponieważ nie istnieją kanony, które normowałyby odwołanie się do *oikonomii*. Natomiast w przypadku *aequitas canonica* teoria poprzedza praktykę. Kolejna różnica dotyczy podmiotu (szafarza) dwóch wspomnianych zasad prawnych. Podczas gdy szafarzem *oikonomii* jest przede wszystkim biskup lub wspólnota biskupów, to w aplikację *aequitas canonica* w Kościele rzymskokatolickim zaangażowane są wszystkie organy stosowania prawa, od papieża do proboszcza na terenie jego parafii, na wszystkich poziomach struktury ustroju kościelnego i we wszystkich sferach prawnych³⁰⁶.

Tak więc prawosławnej zasady *oikonomii* – mimo odnotowanych punktów wspólnych – zasadniczo nie można identyfikować z żadną z rzymskokatolickich instytucji prawa kościelnego.

Na normatywnym poziomie prawa *oikonomia* kościelna nie podlega ograniczeniom, natomiast przedstawione instytucje zachodniego porządku prawnego są ustalone normatywnie, a tym samym ograniczone. Podczas gdy w zachodnim prawie różne procesy prawne są opisywane i kształtowane (regulowane) za pomocą różnych instytucji (zasad) prawnych, to *oikonomia* okazuje się bardziej elastyczna i zamyka w sobie wszystkie tego rodzaju procesy prawne. *Oikonomia* kościelna wykazuje rysy zachodnich instytucji prawnych, zachowując jednocześnie własną specyfikę. W ten sposób prawosławna *oikonomia* – jak na to wskazują również badania autorów katolickich – ma szerszy zakres i stanowi zasadę stojącą ponad poszczególnymi rzymskokatolickimi instytucjami stosowania prawa³⁰⁷.

³⁰⁶ Por. *Kodeks prawa kanonicznego* (1983), dz. cyt., kan. 221 § 2 i kan. 1752; T. SCHÜLLER, *Die Barmherzigkeit als Prinzip...*, dz. cyt., s. 435-437; A. BELLIGER, *Die wiederverheirateten Geschiedenen...*, dz. cyt., s. 266. Niektórzy badacze problemu zauważają jednocześnie, że spośród rzymskich instytucji prawa *aequitas canonica* wydaje się najbliższa prawosławnej *oikonomii* kościelnej. Por. H. MÜLLER, *Oikonomia und aequitas canonica*, dz. cyt., s. 309, 314-315; H. REINHARDT, *Das orthodoxe Prinzip der „Oikonomia“...*, dz. cyt., s. 601-602; F. SCHUPPE, *Die pastorale Herausforderung...*, dz. cyt., s. 82-85.

³⁰⁷ Por. I. ŽUŽEK, *L'économie dans le travaux...*, dz. cyt., s. 72-73; T. SCHÜLLER, *Die Barmherzigkeit als Prinzip...*, dz. cyt., s. 166-167, 201; F. SCHUPPE, *Die pastorale Herausforderung...*, dz. cyt., s. 591; K. SCHEMBRI, „*Oikonomia*“..., dz. cyt., s. 102; Y. CONGAR, *Propos en vue d'une théologie...*, dz. cyt., s. 187; J. DVOŘÁČEK, *L'„oikonomia“ quale fondamento per le seconde nozze nell'Ortodossia: una possibilità anche per i cattolici divorziati?*, „*Apolinaris*” 87 (2014), nr 1, s. 189.

5. Podsumowanie

Podsumowując, należy stwierdzić, iż prawosławie prezentuje daleko idącą powściągliwość wobec formułowania definicji *oikonomii* kościelnej w ścisłym tego słowa znaczeniu, odwołując się raczej do różnych opisów tej rzeczywistości. Uwydatniają one dwa istotne wymiary tej zasady: prawny i teologiczno-duszpasterski. *Oikonomia* kościelna w sensie prawnym oznacza zasadniczo całkowite lub częściowe „odstąpienie”, w pewnych okolicznościach i przypadkach, od ścisłego stosowania regulacji kanonicznych (*akribei*). Natomiast w swym teologiczno-pastoralnym wymiarze *oikonomia* kościelna pozostaje w ścisłej relacji do zbawczego działania Boga, które ma być urzeczywistnione w działaniu Kościoła. Takie działanie Kościoła jest najczęściej opisywane jako obraz miłości Boga do człowieka (*philanthropia*) lub miłosiernego zniżenia się (*synkatabasis*) Boga do człowieka. Ta właśnie teologiczno-pastoralna perspektywa – zdaniem większości autorów prawosławnych – ma pierwszorzędne znaczenie w rozumieniu zasady *oikonomii*. Przy tym niezależnie od znaczenia przypisywanego każdemu z tych dwóch wymiarów badanej zasady istnieje w prawosławiu generalnie zgodne przekonanie o potrzebie uwzględnienia przy opisie *oikonomii* kościelnej zarówno prawnego, jak i teologicznego jej wymiaru.

Zasada *oikonomii* znajduje swoje teologiczne podstawy i uzasadnienie w Boskiej *oikonomii* zbawienia, w nieprzerwanej tradycji Kościoła oraz w eklezjalnej samoświadomości prawosławia. *Oikonomia* kościelna jest przede wszystkim zakotwiczona w podstawowym aksjomacie teologicznym o zbawczym działaniu Boga w Jezusie Chrystusie dla ocalenia całej ludzkości. To zbawcze działanie Boga znalazło swój wyraz i kontynuację w działaniu Kościoła. W praktyce *oikonomii* dochodzi jednocześnie do głosu eklezjalna samoświadomość prawosławia. Składają się na nią dwa założenia: Kościół prawosławny jako jedyny i prawdziwy Kościół Jezusa Chrystusa oraz zbawienie wiernych jako pierwotny cel działania Kościoła. O ile jednak w odniesieniu do argumentów uzasadniających stosowanie *oikonomii* przez odwołanie do Boskiej *oikonomii* i nieprzerwanej tradycji Kościoła istnieje daleko idąca zgodność między różnymi koncepcjami badanej zasady, to w kwestii bliższego określenia samoświadomości eklezjalnej widać znaczne różnice. W ten sposób również przyjmowane przez autorów prawosławnych różne koncepcje *oikonomii* w pewnym stopniu korespondują z prezentowanymi przez nich rodzajami samoświadomości eklezjalnej. W związku z tym niektórzy badacze problemu wyrażają nawet przekonanie, że zasadę *oikonomii*

można właściwie zrozumieć i interpretować tylko na tle prawosławnej eklezjologii. Pokazane związki między Bożą ekonomią zbawienia i soteriologicznym wymiarem przyjścia Chrystusa, które znajdują swoje odzwierciedlenie w działaniu Kościoła, a prawosławną samoświadomością eklezjalną stanowią tym samym podstawowy fundament działania według *oikonomii*, jak również stosowania prawa w prawosławiu, które pozostaje zawsze nastawione na „zbawienie dusz” (*salus animarum*).

W perspektywie prawnej odwołanie się do zasady *oikonomii* wynika ze skomplikowanej sytuacji normatywnej Kościoła prawosławnego, związanej m.in. z brakiem ujednoczonego kodeksu prawa kanonicznego i trudnościami w określeniu, które kanony zachowują swoją moc prawną, a które już w pewnym sensie straciły swą aktualność i są praktycznie martwe z powodu zmiany uwarunkowań historycznych. W tej sytuacji Kościół prawosławny rozstrzyga wiele konkretnych sytuacji, nie tyle opierając się na konkretnym kanonie czy przepisie prawa, ile odwołując się do zasady *oikonomii*. W rezultacie tam, gdzie sprawy Kościoła nie mogą być rozstrzygnięte przez *akrabeię*, zostają rozwiązane zgodnie z *oikonomią*. Decydujące dla określenia relacji między *akrabeię* i *oikonomią* w życiu Kościoła prawosławnego są dwie rzeczy. Po pierwsze, ocena miejsca *oikonomii* w prawosławnym porządku prawnym zależy w dużym stopniu od rozumienia samej *oikonomii* jako zasady teologiczno-pastoralnej lub jako zasady prawno-kościelnej. Autorzy prawosławni, którzy widzą w *oikonomii* przede wszystkim zasadę teologiczno-pastoralną, przypisują zazwyczaj badanej zasadzie także większe znaczenie w stosunku do *akrabei* w prawosławnym porządku prawnym. I odwrotnie, przedstawiciele prawosławia, postrzegający *oikonomię* przede wszystkim w perspektywie kanonicznej, są zasadniczo przeciwni traktowaniu jej w sposób uprzywilejowany, opowiadając się w większości za tezą o równorzędności *akrabei* i *oikonomii* w prawosławnym porządku prawnym. Po drugie, porównanie poglądu o pierwszeństwie *akrabei* (np. P. L'Huillier) z tezą o pierwszeństwie *oikonomii* (np. B. Archondonis i A. Kallis) pokazuje, że sposób postrzegania czy miejsce i rola przypisywana systemowi prawnemu w ramach różnych podstawowych aktów eklezjalnych prowadzi do ograniczenia obszaru zastosowania *oikonomii* bądź też do jego rozszerzenia poza sferę prawną. W końcu należy zauważyć, iż prawosławnej zasady *oikonomii* nie można utożsamiać z rzymskokatolickimi instytucjami prawa kościelnego, takimi jak *dispensatio*, *epikeia*, *Ecclesia supplet* i *aequitas canonica*. Mimo odnotowanych podobieństw do zachodnich instytucji prawnych *oikonomia* kościelna znacznie różni się od nich, zachowując swoją specyfikę.

ROZDZIAŁ III

ISTOTNE ELEMENTY DYNAMIKI OIKONOMII KOŚCIELNEJ

Próby opisanania natury *oikonomii* kościelnej, mimo różnych ujęć redakcyjnych i odmiennych akcentów, uwidaczniają kilka istotnych elementów, które składają się na rozumienie badanej zasady, a zarazem wyznaczają ramy jej zastosowania. Wynikają one – jak podkreślają teologowie i kanoniści prawosławni – z opisu istniejącej praktyki, ponieważ w prawosławnej teologii i porządku prawnym zasadniczo nie ma normatywnych, tj. ustawowych wytycznych i przepisów, które regulowałyby stosowanie zasady *oikonomii*³⁰⁸. W tym kontekście można zapytać: jakie są istotne elementy dynamiki *oikonomii* kościelnej w Kościele prawosławnym?

Uwzględniając to pytanie, w niniejszym rozdziale przedstawimy bliżej następujące elementy, szczególnie ważne dla praktyki *oikonomii* kościelnej: cel, rodzaje, szafarz, warunki i obszary stosowania badanej zasady.

1. Cel *oikonomii* kościelnej

Do zasady *oikonomii* nie wolno się odwoływać bez wyraźnej przyczyny, ale zawsze trzeba mieć na uwadze motyw lub cel tego rodzaju praktyki. Przekonanie to znalazło swoje odzwierciedlenie w prezentowanych przez teologów i kanonistów prawosławnych opisach stosowania badanej zasady. Autorzy prawosławni wskazują zazwyczaj na kilka szczegółowych powo-

³⁰⁸ Por. H. ALIVISATOS, *L'économie d'après le droit canonique...*, II, dz. cyt., s. 273; P. RODOPOULOS, *Oikonomia nach orthodoxem Kirchenrecht*, dz. cyt., s. 226-227; P. TREMBELAS, *Dogmatique de l'Église orthodoxe...*, dz. cyt., s. 336; T. SCHÜLLER, *Die Barmherzigkeit als Prinzip...*, dz. cyt., s. 112.

dów stosowania *oikonomii*. Dla przykładu H. Alivisatos i P. Rodopoulos wyróżniają trzy następujące: 1) zbawienie wiernych; 2) dobro duchowe wiernych/Kościół; 3) uniknięcie lub usunięcie zgorszenia³⁰⁹. Hieronimos Kotsonis mówi najpierw ogólnie, że celem kościelnej *oikonomii* jest zbawienie dusz (*salus animarum*). Następnie wylicza kilka przypadków (celów) szczegółowych stosowania tej zasady, a mianowicie: 1) uzdrowienie duchowe grzesznika; 2) postęp duchowy wiernych; 3) uniknięcie zgorszenia wiernych, zwłaszcza słabych i niedojrzałych w wierze; 4) zachowanie pokoju i zgody między Kościołami; 5) dobro duchowe całego Kościoła; 6) chęć przypodobania się Bogu³¹⁰.

Ostatecznie wskazane przez różnych autorów prawosławnych cele stosowania *oikonomii* koncentrują się wokół czterech następujących: 1) zbawienie dusz (*salus animarum*); 2) pokój (zgoda) między Kościołami; 3) unikanie lub usunięcie zgorszenia (skandalu) w Kościele; 4) duchowe dobro człowieka. Pierwsze trzy cele służą dobru całej wspólnoty Kościoła, natomiast ostatni nastawiony jest na dobro pojedynczego wiernego (jednostki)³¹¹.

1.1. Zbawienie dusz (*salus animarum*)

Głównym celem stosowania *oikonomii* kościelnej jest zbawienie dusz (*salus animarum*), które stanowi jednocześnie cel wszelkiego działania Kościoła. Na przykład Alivisatos nazywa zbawienie wiernych „ostatecznym celem” działania według *oikonomii*³¹². Dla Kotsonisa jest to cel *par excellence* kościelnej *oikonomii*³¹³. Radko Poptodorov mówi o stosowaniu zasady *oikonomii* dla realizacji zbawczej misji Kościoła w świecie, czyli „wybawienia

³⁰⁹ Por. H.S. ALIVISATOS, *Die Oikonomia...*, dz. cyt., s. 88; P. RODOPOULOS, *Oikonomia nach orthodoxem Kirchenrecht*, dz. cyt., s. 228; TENŽE, *Introduction...*, dz. cyt., s. 17; P. BOUMIS, *Grundriß des kanonischen Rechts...*, dz. cyt., s. 157. Por. także G.A. MALONEY, *The Principle of Economy...*, dz. cyt., s. 122; S. PANACHICKAL, *The Principle of Oikonomia...*, dz. cyt., s. 151.

³¹⁰ Por. J. KOTSONIS, *Problèmes de l'économie...*, dz. cyt., s. 59-66.

³¹¹ Por. T. SCHÜLLER, *Die Barmherzigkeit als Prinzip...*, dz. cyt., s. 121-126, 155-156. Kevin Schembri w swoim studium na temat *oikonomii* sprowadza te cele do dwóch następujących: 1) dobro i zbawienie człowieka; 2) dobro i jedność Kościoła. Por. K. SCHEMBRI, „*Oikonomia*”..., dz. cyt., s. 102.

³¹² Por. H.S. ALIVISATOS, *Die Oikonomia...*, dz. cyt., s. 88; H. ALIVISATOS, *L'économie d'après le droit canonique...*, II, dz. cyt., s. 269; T. WARE, „*Economy*” according to *Orthodox Theology...*, dz. cyt., s. 7.

³¹³ Por. J. KOTSONIS, *Problèmes de l'économie...*, dz. cyt., s. 55.

od grzechu i potępienia każdej ludzkiej duszy”³¹⁴. Nicon Patrinos uważa, że *oikonomię* stosuje się po to, by sprowadzić zbawienie „czy to w Kościele czy poza Kościołem”³¹⁵. Podobnie autorzy projektu dokumentu dla Świętego i Wielkiego Soboru Kościoła prawosławnego z 1971 roku stwierdzają, że praktyka *oikonomii* ma miejsce tak w stosunku do wiernych Kościoła prawosławnego, jak też chrześcijan pozostających poza jego granicami, którzy pragną włączyć się do wspólnoty tegoż Kościoła³¹⁶.

Autorzy prawosławni w różny sposób wyjaśniają i uzasadniają ten główny cel decyzji *oikonomii*. Podczas gdy jedni (np. P. Rodopoulos, H. Alivisatos, H. Kotsonis) wywodzą *salus animarum* z teologiczno-prawnej refleksji na temat rozumienia prawa w Nowym Testamencie, to inni (np. B. Archondonis) odwołują się tutaj przede wszystkim do refleksji teologiczno-eklezjologicznej³¹⁷. Tak np. P. Rodopoulos w nawiązaniu do Nowego Testamentu podkreśla, że szabat jest dla człowieka, a nie człowiek dla szabat. Prawo kościelne powinno zatem być dla człowieka, uobecniać mu zbawienie dane w Jezusie Chrystusie. Cechą prawa prawosławnego jest jego zbawczy charakter, tj. służba zbawieniu dusz. W tym świetle autor postrzega też *akribeję* i *oikonomię* jako instytucje prawne i równoważne metody stosowania prawa. Postępowanie zarówno według *akribei*, jak i według *oikonomii* zmierza do jednego celu – zbawienia dusz. Obydwie zasady realizują też zbawczy charakter prawosławnego prawa kościelnego³¹⁸. Natomiast B. Archondonis w swoim wyjaśnieniu *salus animarum* opiera się na aksjomacie eklezjologicznym, który zakłada funkcję Kościoła prawosławnego jako jedyne go pośrednika w zbawieniu. Kościół kontynuuje zbawcze dzieło Boga, dokonane w Jezusie Chrystusie dla zbawienia wiernych. Wymaga to od Kościoła prawosławnego miłosiernego stosowania norm prawa kościelnego, aby w ten sposób miłość i miłosierdzie Boga mogły być przekazane ludziom. Do wypełnienia tej misji – zdaniem autora – bardziej nadaje się duszpastersko-soteriologiczna zasada *oikonomii* niż postawa *akribei*³¹⁹.

³¹⁴ Por. R. POPTODOROV, *Economy in the Orthodox Tradition...*, dz. cyt., s. 52.

³¹⁵ Por. N.D. PATRINACOS, *Economia*, dz. cyt., s. 131; A. NISSIOTIS, [*L'économie ecclésiastique*], [w:] B. PETRÀ, *La penitenza nelle Chiese ortodosse...*, dz. cyt., s. 103.

³¹⁶ Por. COMMISSION INTERORTHODOXE PRÉPARATOIRE AU SAINT ET GRAND CONCILE DE L'ÉGLISE ORTHODOXE, *L'économie dans l'Église orthodoxe* (Chambésy, 1971), dz. cyt., s. 15.

³¹⁷ Por. T. SCHÜLLER, *Die Barmherzigkeit als Prinzip...*, dz. cyt., s. 123.

³¹⁸ Por. P. RODOPOULOS, *Oikonomia nach orthodoxem Kirchenrecht*, dz. cyt., s. 224, 230.

³¹⁹ Por. B. ARCHONDONIS, *The Problem of Oikonomia Today*, dz. cyt., s. 49-50; T. SCHÜLLER, *Die Barmherzigkeit als Prinzip...*, dz. cyt., s. 122-123.

1.2. Pokój między Kościołami

Obok *salus animarum* jako podstawowego celu decyzji według *oikonomii* na szczególną uwagę zasługuje – zwłaszcza w perspektywie ekumenicznej – drugi cel: pokój między Kościołami³²⁰. Chodzi tutaj przede wszystkim o wewnętrzny pokój i zgodę między lokalnymi Kościołami prawosławnymi, ale także – jeśli nawet nie zawsze jest to *explicite* wyrażone – o pokój i jedność w relacjach między Kościołami chrześcijańskimi³²¹.

Dla wyjaśnienia tak ujętego celu autorzy prawosławni odwołują się do konkretnych przykładów z historii prawosławia³²². Na przykład H. Kotsonis oraz autorzy projektu dokumentu „*Oikonomia*” w *Kościele prawosławnym* (1971) wskazują na kan. 68. Soboru lokalnego w Kartaginie, potwierdzony przez Sobór Trullański, który przewiduje łagodne traktowanie duchownych donatystów, powracających do Kościoła powszechnego³²³. Z kolei R. Poptodorov podaje przykład bułgarskiego arcybiskupa Teofilakta (ok. 1055-1107), który mając na uwadze omawiany cel *oikonomii*, wzywa do poszukiwania w dialogu między Kościołami Wschodu i Zachodu tego, co wspólne³²⁴. W tym kontekście niektórzy autorzy wskazują – chociaż ostrożnie – na możliwość zastosowania *oikonomii* z wytyczonym celem pokoju między Kościołami w dzisiejszych relacjach ekumenicznych między chrześcijanami³²⁵.

³²⁰ W ujęciu Kotsonisa – „pokój i zgoda” między Kościołami. Por. J. KOTSONIS, *Problèmes de l'économie...*, dz. cyt., s. 62.

³²¹ Por. T. SCHÜLLER, *Die Barmherzigkeit als Prinzip...*, dz. cyt., s. 77-78.

³²² Por. J. KOTSONIS, *Problèmes de l'économie...*, dz. cyt., s. 62-64; B. ARCHONDIS, *The Problem of Oikonomia Today*, dz. cyt., s. 49; R. POPTODOROV, *Economy in the Orthodox Tradition...*, dz. cyt., s. 53-54; COMMISSION INTERORTHODOXE PRÉPARATOIRE AU SAINT ET GRAND CONCILE DE L'ÉGLISE ORTHODOXE, *L'économie dans l'Église orthodoxe* (Chambésy, 1971), dz. cyt., s. 21-22.

³²³ Por. J. KOTSONIS, *Problèmes de l'économie...*, dz. cyt., s. 63.

³²⁴ Por. R. POPTODOROV, *Economy in the Orthodox Tradition...*, dz. cyt., s. 53.

³²⁵ Por. B. ARCHONDIS, *The Problem of Oikonomia Today*, dz. cyt., s. 49; A. KALLIS, *Orthodoxie...*, dz. cyt., s. 61; P. RODOPOULOS, *Oikonomia nach orthodoxem Kirchenrecht*, dz. cyt., s. 231; R. POPTODOROV, *Economy in the Orthodox Tradition...*, dz. cyt., s. 56. Por. także T. SCHÜLLER, *Die Barmherzigkeit als Prinzip...*, dz. cyt., s. 124. Zagadnienie to zostanie bliżej przedstawione w dalszej części niniejszego studium.

1.3. Uniknięcie lub usunięcie zgorzienia w Kościele

Celem zastosowania *oikonomii* jest uniknięcie i/lub usunięcie zgorzienia w Kościele, aby „bez przeszkód służyć zbawieniu ludzi”³²⁶. Podczas gdy jedni autorzy (np. H. Kotsonis) mówią tutaj ogólnie o unikaniu zgorzienia, które mogłoby powstać wskutek ścisłego stosowania norm prawa, to inni (np. H. Alivisatos, P. Rodopoulos) utrzymują, że *oikonomia* może mieć zastosowanie zarówno w przypadku zgorzienia spodziewanego, jak i tego, które już nastąpiło, w perspektywie usunięcia lub zmniejszenia jego skutków³²⁷. W każdym przypadku – podkreślają autorzy prawosławni – niezbędne jest mądre rozeznanie i odróżnienie rzeczywistego od domniemanego zgorzienia. Nie można bowiem dopuścić do tego, że niewłaściwe zastosowanie *oikonomii* w celu uniknięcia zgorzienia w Kościele spowoduje powstanie jeszcze większego skandalu³²⁸.

1.4. Duchowe dobro człowieka

W trzech przedstawionych tu celach zasady *oikonomii* na pierwszy plan wysuwa się odniesienie do całej wspólnoty Kościoła. Jeśli jednak *salus animarum* ma być najwyższym celem każdego działania według *oikonomii*, to działanie to powinno być zorientowane na pojedynczego człowieka. Stąd niektórzy autorzy prawosławni (np. H. Kotsonis) jako jeden z celów postępowania według *oikonomii* kościelnej wymieniają także duchowe dobro

³²⁶ P. RODOPOULOS, *Oikonomia nach orthodoxem Kirchenrecht*, dz. cyt., s. 228. Por. H.S. ALIVISATOS, *Die Oikonomia...*, dz. cyt., s. 88-89; J. KOTSONIS, *Problèmes de l'économie...*, dz. cyt., s. 61; P. BOUMIS, *Grundriß des kanonischen Rechts...*, dz. cyt., s. 157. Sobór Trullański w kan. 12. zastosował zasadę elastyczności w stosunku do surowszego prawa właśnie po to, by uniknąć zgorzienia i zamętu wśród ludzi. Por. SOBÓR TRULLAŃSKI (691-692), Kan. 12, [w:] KKP, s. 73.

³²⁷ Por. J. KOTSONIS, *Problèmes de l'économie...*, dz. cyt., s. 61; H.S. ALIVISATOS, *Die Oikonomia...*, dz. cyt., s. 88; P. RODOPOULOS, *Oikonomia nach orthodoxem Kirchenrecht*, dz. cyt., s. 228. Tę podwójność należy traktować analogicznie z rozróżnieniem między *oikonomią* wyprzedzającą a działającą wstecz. Por. H.S. ALIVISATOS, *Die Oikonomia...*, dz. cyt., s. 85.

³²⁸ Por. H.S. ALIVISATOS, *Die Oikonomia...*, dz. cyt., s. 89; P. RODOPOULOS, *Oikonomia nach orthodoxem Kirchenrecht*, dz. cyt., s. 228; TENŽE, *Introduction...*, dz. cyt., s. 17; A. MAVRAKIS, *The Law of Marriage...*, dz. cyt., s. 267-268; P.N. TREMBELAS, *Dogmatique de l'Église orthodoxe...*, dz. cyt., s. 61; T. SCHÜLLER, *Die Barmherzigkeit als Prinzip...*, dz. cyt., s. 125.

człowieka lub duchowe uzdrowienie grzesznika³²⁹. Charakter terapeutyczny *oikonomii* urzeczywistnia się zwłaszcza w sferze sakramentu spowiedzi i wyznaczania *epitymii* (pokuty). Szczególna sytuacja człowieka, który okazyjnie zgrzeszył, może przemawiać za tym, by zamiast nakładania przewidzianej *epitymii* (pokuty) dopuścić do głosu łagodność³³⁰.

U podstaw takiego działania znajduje się przekonanie, że osoba ludzka jest ponad literą prawa (por. Mk 2,27), oraz świadomość nieadekwatności kanonicznych struktur i prawodawstwa wobec powszechności i pełni Ewangelii³³¹. Natomiast dla uzasadnienia podwójnego ukierunkowania *oikonomii* kościelnej – wspólnotowego i indywidualnego – przywołuje się słowa św. Pawła Apostoła o Kościele jako Ciele Chrystusa (por. 1 Kor 12,26) i obraz Chrystusa jako Dobrego Pasterza, który zostawia dziewięćdziesiąt dziewięć owiec i idzie za zagubioną, aż ją znajdzie (por. Łk 15,4-7). Taki charakter przyjmuje również praktyka tejże zasady³³².

2. Rodzaje *oikonomii* kościelnej

Teologowie i kanoniści prawosławni – opierając się na praktyce kościelnej – wyodrębniają różne „rodzaje”, „typy” lub „formy” *oikonomii*³³³.

³²⁹ Warto zauważyć, że Kotsonis umieszcza duchowe uzdrowienie wiernego (jednostki) jako pierwszy cel szczegółowy na liście celów *oikonomii*. Por. J. KOTSONIS, *Problèmes de l'économie...*, dz. cyt., s. 59-66; Por. także SOBÓR TRULLAŃSKI (691-692), Kan. 102, [w:] KKPr, s. 107; A. MAVRAKIS, *The Law of Marriage...*, dz. cyt., s. 271; R. POPTODOROV, *Economy in the Orthodox Tradition...*, dz. cyt., s. 52; P. RODOPOULOS, *Introduction...*, dz. cyt., s. 17; P. VISCUSO, *A Late Byzantine Theology...*, dz. cyt., s. 211-212; T. SCHÜLLER, *Die Barmherzigkeit als Prinzip...*, dz. cyt., s. 154-156; K. SCHEMBRI, „*Oikonomia*”..., dz. cyt., s. 104; B. PETRÀ, *La Chiesa dei Padri. Breve introduzione all'Ortodossia*, Bologna 1998, s. 70.

³³⁰ Por. J. KOTSONIS, *Problèmes de l'économie...*, dz. cyt., s. 59.

³³¹ Por. J. MEYENDORFF, *Teologia bizantyjska...*, dz. cyt., s. 76; K. SCHEMBRI, „*Oikonomia*”..., dz. cyt., s. 103-104.

³³² Por. P. RODOPOULOS, *Oikonomia nach orthodoxem Kirchenrecht*, dz. cyt., s. 226; T. SCHÜLLER, *Die Barmherzigkeit als Prinzip...*, dz. cyt., s. 155-157.

³³³ Alivisatos posługuje się zarówno terminem „rodzaje” (por. H.S. ALIVISATOS, *Die Oikonomia...*, s. 83), jak również „typy” i „formy” *oikonomii*. Por. H.S. ALIVISATOS, *Die Oikonomia...*, dz. cyt., s. 133; H. ALIVISATOS, *L'économie d'après le droit canonique...*, II, dz. cyt., s. 273. Natomiast Rodopoulos mówi raczej o „typach” *oikonomii* (por. P. RODOPOULOS, *Introduction...*, dz. cyt., s. 16) lub „formach” *oikonomii*. Por. P. RODOPOULOS, *Oikonomia nach orthodoxem Kirchenrecht*, dz. cyt., s. 227. Te różne pojęcia klasyfikacji i systematyzacji *oikonomii* – zdaniem T. Schüllera – wskazują na to, że nie chodzi o dedukcyjnie ustalone terminy, lecz o próby usystematyzowania zagadnienia na bazie indukcyjnej analizy wielopostaciowej praktyki tej zasady. Por. T. SCHÜLLER, *Die Barmherzigkeit als Prinzip...*, dz. cyt., s. 111-112.

2.1. Wyprzedzająca i działająca wstecz

Mając na uwadze czas (moment) podejmowania decyzji zgodnie z *oikonomią*, wielu autorów prawosławnych (np. H. Alivisatos, P. Rodopoulos, P. L'Huillier) rozróżnia dwa podstawowe rodzaje kościelnej *oikonomii*: wyprzedzającą i działającą wstecz³³⁴.

W przypadku *oikonomii* wyprzedzającej (zapobiegającej lub prewencyjnej) kompetentna dla danego przypadku władza kościelna z góry udziela zezwolenia na niezachowanie określonej normy prawa kościelnego, aby uniknąć znacznego naruszenia lub lekceważenia tegoż prawa i możliwego skandalu. Tego rodzaju zezwolenie (zgoda) powoduje to, że akt sam w sobie niekanoniczny zostaje uznany za kanonicznie „ważny”/„autentyczny”³³⁵. Wraz z uznaniem aktu samego w sobie niekanonicznego za kanoniczny/autentyczny zostają uznane również w całości wyniki z tego aktu skutki prawne³³⁶.

Natomiast w przypadku *oikonomii* działającej wstecz akt sam w sobie niekanoniczny jest *a posteriori* tak traktowany, jakby dokonał się według reguł kanonicznych³³⁷. W ocenie skutków prawnych aktu niekanonicznego uznanego za kanoniczny/autentyczny H. Alivisatos i P. Rodopoulos nie są zgodni. Podczas gdy Alivisatos opowiada się za ich uznaniem, to Rodopoulos – jak się wydaje – zgłasza pewne wątpliwości w tym względzie. Należy jednak zauważyć, że poglądy Rodopoulosa w tej sprawie są niejednoznaczne. Najpierw kwestionuje on automatyczne uznanie skutków wraz z uzna-

³³⁴ Por. H.S. ALIVISATOS, *Die Oikonomia...*, dz. cyt., s. 85; P. RODOPOULOS, *Introduction...*, dz. cyt., s. 16-17; P. L'HUILLIER, *Economia (oikonomia)*, dz. cyt., s. 457. Por. także Д. ПАШКОВ, *Икономия как принцип церковного права*, dz. cyt., s. 38; С.Н. ТРОЯНОС, *Понятие «икономия» в византийском праве...*, dz. cyt., s. 500.

³³⁵ W prawosławnej terminologii prawnej mówi się o „akcie kanonicznym” lub „autentycznym”. Podczas gdy termin „kanoniczny” należy rozumieć bardziej w znaczeniu ogólnym jako zgodny z prawosławnym porządkiem prawnym, to w pojęciu „autentyczny” wydaje się zawarta „lokalizacja” prawna wewnątrz jednego i świętego Kościoła prawosławnego, czyli termin ten ma raczej zabarwienie eklezjologiczne. W tym przypadku niektórzy autorzy prawosławni posługują się także terminem „ważny”. Treść tych pojęć nie może być utożsamiana z rozumieniem tego, co ważne lub dozwolone w Kodeksie prawa kanonicznego (1983) Kościoła rzymskokatolickiego. Por. T. SCHÜLLER, *Die Barmherzigkeit als Prinzip...*, dz. cyt., s. 113, przypis 536; P. L'HUILLIER, *L'économie et théologie sacramentaire*, dz. cyt., s. 20.

³³⁶ Por. H.S. ALIVISATOS, *Die Oikonomia...*, dz. cyt., s. 85; H. ALIVISATOS, *L'économie d'après le droit canonique...*, II, dz. cyt., s. 275; T. SCHÜLLER, *Die Barmherzigkeit als Prinzip...*, dz. cyt., s. 113.

³³⁷ Por. H.S. ALIVISATOS, *Die Oikonomia...*, dz. cyt., s. 85-186; H. ALIVISATOS, *L'économie d'après le droit canonique...*, dz. cyt., s. 273.

niem niekanonicznego działania. Do takiego uznania – według niego – potrzebny jest kolejny potwierdzający akt prawny (np. dekret)³³⁸. Jednak nieco później utrzymuje on, że przez zastosowanie *oikonomii* działającej wstecz uznawane są zarówno już dokonane działania niekanoniczne, jak i ich skutki³³⁹.

Dla zilustrowania *oikonomii* działającej wstecz autorzy prawosławni (np. H. Alivisatos, P. Rodopoulos, P. L'Huillier³⁴⁰) przytaczają przykłady ze sfery sakramentów. Na przykład Alivisatos utrzymuje, że odwołując się do *oikonomii* działającej wstecz, można uznać sakramenty udzielone „niekanonicznie” za autentycznie udzielone³⁴¹. W tym kontekście P. L'Huillier podkreśla, że w przypadku odwołania się do *oikonomii* „działającej wstecz” można uznać za autentyczne tylko te sakramenty, które są obciążone uleczalnym brakiem. *Oikonomia* nie może usuwać i znosić braków odnoszących się do obrzędu, sukcesji apostoelskiej lub innych elementów konstytutywnych. *Oikonomia* nie może zastąpić ani uzupełnić tego, co nie istnieje. Nie przysługuje jej bowiem zdolność prawotwórcza, tj. nie można uznać nawet za pomocą prawnej instytucji *oikonomii* sakramentów udzielonych przez nieprawosławnych, w których stwierdzono istotne braki prawne. Tak więc *oikonomia* jest ograniczona w swoich możliwościach działania. Może ona znaleźć zastosowanie tylko w przypadku, gdy istnieją braki prawne, które są „uleczalne”³⁴².

³³⁸ Por. P. RODOPOULOS, *Oikonomia nach orthodoxem Kirchenrecht*, dz. cyt., s. 227.

³³⁹ Por. tamże, s. 230; T. SCHÜLLER, *Die Barmherzigkeit als Prinzip...*, dz. cyt., s. 115.

³⁴⁰ Wprawdzie P. L'Huillier nie przejmuje *expressis verbis* podziału na *oikonomię* wyprzedzającą i działającą wstecz, ale jego rozważania na temat badanej zasady w relacji do sakramentów udzielonych z „brakami” pokrywają się z wyjaśnieniami wyżej wymienionych greckich kanonistów prawosławnych o *oikonomii* działającej wstecz. Por. T. SCHÜLLER, *Die Barmherzigkeit als Prinzip...*, dz. cyt., s. 116.

³⁴¹ Por. H. ALIVISATOS, *L'économie d'après le droit canonique de l'Église orthodoxe...*, II, dz. cyt., s. 274.

³⁴² Por. P. L'HUILLIER, *L'économie et théologie sacramentaire*, dz. cyt., s. 18-20; T. SCHÜLLER, *Die Barmherzigkeit als Prinzip...*, dz. cyt., s. 116; C. VAGAGGINI, *Possibilità e limiti del rinoscimento dei ministeri non cattolici. Riflessioni a partire dalla prassi della „economia” e dalla dottrina del „carattere”*, [w:] G. BÉKÉS, P. GRELOT, J. DUPONT [I IN.], *Ministères et célébration de l'Eucharistie* [Studia Anselmiana 61], Roma 1973, s. 255-256. W terminologii „uleczalnych braków” można rozpoznać echa rzymskokatolickiej instytucji prawnej *sanatio in radice*. Por. *Kodeks prawa kanonicznego* (1983), dz. cyt., kan. 1161-1165.

2.2. Na poziomie kanonów i stosowana w konkretnym przypadku

Nie wszyscy autorzy prawosławni przyjmują rozróżnienie między *oikonomią* wyprzedzającą a działającą wstecz. Tego rodzaju klasyfikację *oikonomii* krytycznie ocenia H. Kotsonis. Przyjęcie jej – według niego – przeczyłoby bowiem duchowi wolności, który panuje w Kościele prawosławnym³⁴³. Kotsonis dokonuje innego, jak sam je nazywa, „niezbędnego” rozróżnienia *oikonomii*. Biorąc pod uwagę odniesienie badanej zasady do prawosławnego porządku prawnego, odróżnia promulgację norm prawnych, które pozostają abstrakcyjne, tj. „abstrakcyjne” kanony *oikonomii* od zastosowania tych kanonów w konkretnym przypadku. Z jednej strony mamy więc regulacje dotyczące *oikonomii* zagwarantowane prawem na poziomie kanonów (abstrakcyjną płaszczyznę *oikonomii*), z drugiej zaś strony decyzje, które dotyczą konkretnego przypadku (konkretną płaszczyznę stosowania *oikonomii*)³⁴⁴.

W ten sposób Kotsonis stara się ukazać zasadę *oikonomii* jako uprawnioną możliwość stosowania prawa, która jest zakorzeniona w prawosławnym porządku prawnym (abstrakcyjne kanony *oikonomii*)³⁴⁵. Nie oznacza to jednak – jak wynika z dalszej refleksji autora – ograniczenia *oikonomii* w każdym przypadku do dyrektywy kanonicznej i dopuszczenia stosowania tej zasady tylko w przypadkach uregulowanych na poziomie kanonów. Istotnie, w innym miejscu Kotsonis utrzymuje, że mogą być sytuacje, w których podejmuje się decyzje z powołaniem na *oikonomię*, ale nie istnieją dla nich abstrakcyjne kanony *oikonomii*, które mogłyby usprawiedliwić takie działanie³⁴⁶. Mimo to wprowadzone przez Kotsonisa rozróżnienie na abstrakcyjną i konkretną *oikonomię* może budzić zastrzeżenia. A to dlatego, że w wypadku, gdy jakiś kanon już umożliwia stosowanie *oikonomii*, postępowanie zgodne z nią staje się niezależne od konkretnego przypadku. Tym samym *oikonomia* na poziomie kanonów zostaje praktycznie sprowadzona do *akribei*. Ostatecznie należy stwierdzić, iż według Kotsonisa zasada *oikonomii* jest podbudowana zarówno abstrakcyjnymi kanonami w prawosławnym porządku

³⁴³ Por. J. KOTSONIS, *Problèmes de l'économie...*, dz. cyt., s. 48-50.

³⁴⁴ Por. tamże, s. 50-51; T. SCHÜLLER, *Die Barmherzigkeit als Prinzip...*, dz. cyt., s. 117.

³⁴⁵ W tym punkcie poglądy Kotsonisa są zgodne z myślą rosyjskiego kanonisty prawosławnego, Petera L'Huilliera, który również postrzega zasadę *oikonomii* jako powiązaną z prawosławnym porządkiem prawnym. Por. P. L'HULLIER, *L'économie et théologie sacramentaire*, dz. cyt., s. 17.

³⁴⁶ Por. J. KOTSONIS, *Problèmes de l'économie...*, dz. cyt., s. 136.

prawnym (*oikonomia* stosowana zgodnie z *akribią*, niezależnie od konkretnego przypadku), jak i ogólną zasadą regulowania niezgodnych z regułami konkretnych sytuacji bez podstawy prawnej (w konkretnym przypadku), z powołaniem na ducha wolności i na dobro wiernych³⁴⁷.

2.3. Trwała i czasowa

Szeroko rozpowszechnione jest też rozróżnienie – obecne już w tradycji patrystycznej – między *oikonomią* trwałą (stałą) i czasową³⁴⁸. Podczas gdy *oikonomia* permanentna (w ujęciu Kotsonisa – „kanon *oikonomii*”) jest zasadniczo nastawiona na nieprzerwane stosowanie, chociaż może być zniesiona w określonej sytuacji³⁴⁹, to decyzje o zastosowaniu *oikonomii* w pojedynczym przypadku są zawsze czasowo ograniczone i dlatego też nigdy nie mogą pretendować do obowiązywania poza tym konkretnym przypadkiem³⁵⁰. Tak więc w przypadku *oikonomii* czasowej, kiedy zmienia się oko-

³⁴⁷ Por. F. SCHUPPE, *Die pastorale Herausforderung...*, dz. cyt., s. 228-229; T. SCHÜLLER, *Die Barmherzigkeit als Prinzip...*, dz. cyt., s. 50-51, 117-118.

³⁴⁸ Por. С.Н. ТРОЯНОС, *Понятие «икономия» в византийском праве...*, dz. cyt., s. 499-500; P. BOUMIS, *Grundriß des kanonischen Rechts...*, dz. cyt., s. 157.

³⁴⁹ Przykładem *oikonomii* permanentnej może być kan. 64. Soboru Trullańskiego, zabraniający osobom świeckim nauczania lub głoszenia słowa Bożego w świątyni, który – mimo że formalnie nie został zniesiony – obecnie faktycznie nie jest stosowany. Por. B. PETRÀ, *Lética ortodossa...*, dz. cyt., s. 195, przypis 120. W związku z tym Kotsonis wskazuje na cztery sytuacje, w których można znieść kanon *oikonomii*: 1) Kiedy kanon, od którego kanon *oikonomii* generalnie umożliwił odchylenie, traci moc prawną, kanon *oikonomii* też automatycznie staje się zbędny; 2) W przypadku ustaw, które utraciły moc prawną wskutek ich nieprzezwyciężenia, nie wymagają już one postępowania według *oikonomii*; 3) W ten sam sposób należy postępować w przypadku prawa zwyczajowego, które już nie istnieje. Należy tu dodać, iż dla Kotsonisa prawo zwyczajowe stanowi legalne źródło prawa kościelnego, którego należy przestrzegać, ale od którego można również odstąpić dzięki zasadzie *oikonomii*; 4) Jeśli zakaz, wprowadzony przez kanon, został zniesiony przez ustawę cywilną, kanon *oikonomii* też już nie jest konieczny. Por. J. KOTSONIS, *Problèmes de l'économie...*, dz. cyt., s. 148-151; T. SCHÜLLER, *Die Barmherzigkeit als Prinzip...*, dz. cyt., s. 51-52.

³⁵⁰ Por. J. KOTSONIS, *Problèmes de l'économie...*, dz. cyt., s. 114; N.D. PATRINACOS, *Economia*, dz. cyt., s. 132; J.H. ERICKSON, *Oikonomia*, dz. cyt., s. 540; Д. ПАШКОВ, *Икономия как принцип церковного права*, dz. cyt., s. 38. Podobnie P. Boumis podkreśla, że *oikonomia* nigdy nie może sama z siebie tworzyć nowego prawa. Ale jednocześnie wskazuje na możliwość „stwierdzenia” *oikonomii* według zasady analogii w paralelnych przypadkach. Tym samym pośrednio dopuszcza istnienie pewnego prawa zwyczajowego, wynikającego z długotrwałego stosowania *oikonomii*. Por. P. BOUMIS, *Grundriß des kanonischen Rechts...*, dz. cyt., s. 157; F. SCHUPPE, *Die pastorale Herausforderung...*, dz. cyt., s. 258; S. PANACHIK-KAL, *The Principle of Oikonomia...*, dz. cyt., s. 137.

liczności (sytuacja), *akribeia* uzyskuje ponownie swą pełną moc³⁵¹. Mając to na uwadze, P. N. Trembelas przyrównuje *oikonomię* do drzwi, otwieranych na krótką chwilę, aby wpuścić tych, którzy nie mogli wejść. Kiedy trudna sytuacja dobiega końca, drzwi zostają ponownie zamknięte³⁵².

W danym przypadku kompetentna władza kościelna musi dokładnie sprawdzić okoliczności, które umożliwiają stosowanie kanonu *oikonomii* lub też na to nie pozwalają³⁵³.

2.4. Ustna i pisemna

Hamilcar Alivisatos – mając na uwadze sposób udzielania zgody na zastosowanie *oikonomii* kościelnej – rozróżnia dwie jej „formy”: ustną i pisemną³⁵⁴. Pierwsza z nich jest udzielana przez władze kościelne (biskupa lub prezbitera) w obszarze pokuty, zazwyczaj w rozmowie ze spowiednikiem, a także w odniesieniu do innych mniej ważnych przepisów. Natomiast druga forma udzielania *oikonomii* ma miejsce w odniesieniu do poważnych kwestii i przybiera charakter aktów formalnych, jak np. przy zawarciu małżeństwa³⁵⁵.

3. Szafarz *oikonomii* kościelnej

Wśród teologów i kanonistów prawosławnych nie ma konsensusu co do tego, kto jest kompetentny do podejmowania decyzji w sprawie stosowania *oikonomii* w konkretnych przypadkach³⁵⁶.

Niektórzy autorzy prawosławni (np. G. Mantzaridis, G. Fłorowski) prezentują bardzo szerokie podejście do tej kwestii. Nie precyzują oni kompetencji poszczególnych osób czy instancji w stosowaniu tej zasady, lecz mówią ogólnie o „kompetentnej władzy kościelnej”³⁵⁷ lub o „pasterzach Kościoła”

³⁵¹ Por. L. PATSAVOS, *The Canonical Tradition of the Orthodox Church*, dz. cyt.

³⁵² Por. P.N. TREMBELAS, *Dogmatique de l'Église orthodoxe...*, dz. cyt., s. 61; K. SCHEMBRI, „*Oikonomia*”..., dz. cyt., s. 112.

³⁵³ Por. J. KOTSONIS, *Problèmes de l'économie...*, dz. cyt., s. 138-147; F. SCHUPPE, *Die pastorale Herausforderung...*, dz. cyt., s. 229.

³⁵⁴ Por. H.S. ALIVISATOS, *Die Oikonomia...*, dz. cyt., s. 133.

³⁵⁵ Por. tamże, s. 133-134; H. ALIVISATOS, *L'économie d'après le droit canonique...*, II, dz. cyt., s. 275; F. SCHUPPE, *Die pastorale Herausforderung...*, dz. cyt., s. 210, przypis 39.

³⁵⁶ Por. H.S. ALIVISATOS, *Die Oikonomia...*, dz. cyt., s. 89; P. RODOPOULOS, *Oikonomia nach orthodoxem Kirchenrecht*, dz. cyt., s. 228.

³⁵⁷ Por. CH. GHEORGHESCU, *Învățătura ortodoxă...*, dz. cyt., s. 434.

jako szafarzach *oikonomii*³⁵⁸. Oznacza to – jak wyjaśnia G. Mantzaridis – że każdy kapłan w swojej parafii, a tym bardziej każdy biskup i każdy synod/sobór lokalny może i musi stosować *oikonomię*, gdyż jest ona zawsze tam, gdzie sprawuje się duszpasterstwo. Pytanie o to, kto w konkretnym przypadku jest kompetentny do działania według *oikonomii*, wydaje się tutaj wtórne³⁵⁹.

Zdecydowana większość autorów prawosławnych wyraża jednak przekonanie, że kompetencje w zakresie stosowania *oikonomii* ma przede wszystkim biskup lokalny, który jako *oikonomos* na mocy swojego urzędu może rozstrzygać wszystkie sprawy wewnątrzkościelne. Biskup jako szafarz „dóbr zbawienia” spełnia tę funkcję, czy to wspólnie z braćmi w urzędzie na soborze/synodzie lokalnym i soborze powszechnym, czy jako głowa diecezji/localnego Kościoła prawosławnego. Tym samym większość autorów prawosławnych przyznaje, że wchodzi tu w grę tylko triada: biskup – synod/sobór lokalny – sobór powszechny, różniąc się jednak w szczegółowej prezentacji roli każdej z tych instancji. Tylko nieliczni autorzy podejmują problematykę współdziałania świeckich w decyzjach według *oikonomii*³⁶⁰.

3.1. Biskup

Pierwszym i najważniejszym szafarzem (podmiotem) *oikonomii* jest biskup. W swoim obszarze jurysdykcji ma on względną swobodę podejmowania decyzji według *oikonomii*, a – zdaniem Kotsonisa – także promulgacji kanonów *oikonomii*³⁶¹. Na mocy władzy otrzymanej od Chrystusa biskupi w swojej diecezji mogą decydować, czy egzekwować kanony i normy prawne

³⁵⁸ Por. G. MANTZARIDIS, *Ökonomie und Akribie*, dz. cyt., s. 208; TENŻE, *Akribie und Oikonomie im kirchlichen Leben*, dz. cyt., s. 125.

³⁵⁹ Por. G. MANTZARIDIS, *Akribie und Ökonomie im kirchlichen Leben*, dz. cyt., s. 125; G. FLOROVSKY, *Les limites de l'Église*, dz. cyt., s. 31; F. SCHUPPE, *Die pastorale Herausforderung...*, dz. cyt., s. 251-252, 276; S. PANACHICKAL, *The Principle of Oikonomia...*, dz. cyt., s. 148.

³⁶⁰ Por. H.S. ALIVISATOS, *Die Oikonomia...*, dz. cyt., s. 89; J. KOTSONIS, *Problèmes de l'économie...*, dz. cyt., s. 116-117; P. RODOPOULOS, *Oikonomia nach orthodoxem Kirchenrecht*, dz. cyt., s. 228-229; P. RODOPOULOS, *Introduction...*, dz. cyt., s. 17; P. BOUMIS, *Grundriß des kanonischen Rechts...*, s. 156, 370; P. L'HUILLIER, *L'économie et théologie sacramentaire*, dz. cyt., s. 18; T. SCHÜLLER, *Die Barmherzigkeit als Prinzip...*, dz. cyt., s. 106; F. SCHUPPE, *Die pastorale Herausforderung...*, dz. cyt., s. 231; D. SALACHAS, „*Oikonomia*” e „*akribeia*”..., dz. cyt., s. 320-322; P. GEFAELL, *Fondamenti e limiti...*, dz. cyt., s. 430.

³⁶¹ Por. J. KOTSONIS, *Problèmes de l'économie...*, dz. cyt., s. 118.

w sposób surowy czy wyrozumiały w stosunku do tych, którzy podlegają ich jurysdykcji³⁶².

Mimo to władza biskupa w zakresie *oikonomii* nie jest nieograniczona. Nawet biskupowi – zauważa H. Alivisatos – nie wolno postępować według własnego uznania, lecz przy podejmowaniu decyzji według *oikonomii* musi mieć zawsze na względzie „zwyczaje” kościelne³⁶³. Jeśli ma on do czynienia z „ciężkim przypadkiem”, który jest nacechowany kompleksowością stanu prawnego lub nie należy do kompetencji biskupa, decyzja powinna być przeniesiona na poziom synodu lokalnego³⁶⁴.

Kotsonis rozpatruje kompetencje biskupa w zakresie *oikonomii* na dwóch poziomach, zgodnie z wprowadzonym rozróżnieniem na *oikonomię* zagwarantowaną przez prawo i stosowaną w konkretnym przypadku. Mając na uwadze pierwszy poziom, autor stwierdza, że biskup ma prawo ustanawiać kanony *oikonomii* i może to czynić bez zgody synodu/soboru lokalnego. Niemniej jednak kanony *oikonomii*, jakie ustanawia biskup, mogą się odnosić tylko do tych sfer prawosławnego porządku prawnego, które zostały przyznane biskupowi przez święte kanony jako obszary jego kompetencji (np. dotyczące czasu trwania urzędów kościelnych i przepisów liturgicznych). Natomiast biskup przekracza swoje kompetencje wtedy, gdy próbuje ustanawiać obowiązujące kanony *oikonomii* dla całego prawosławia lub gdy chce rozwiązywać problemy, które dotyczą całego Kościoła prawosławnego³⁶⁵. Rozpatrując drugi poziom stosowania *oikonomii*, Kotsonis zwraca szczególną uwagę na możliwość łagodzenia – przez biskupa lokalnego lub kapłana

³⁶² Por. SYNOD W ANCYRZE (314), Kan. 5, [w:] DS-1, s. 64*; SOBÓR NICEJSKI (325), Kan. 12, [w:] DSP, t. I, s. 37-39; SOBÓR CHALCEDOŃSKI (451), Kan. 16, [w:] DS-1, s. 241; H.S. ALIVISATOS, *Die Oikonomia...*, dz. cyt., s. 89; A. MAVRAKIS, *The Law of Marriage...*, dz. cyt., s. 270; C. VOGEL, *Application...*, dz. cyt., s. 100; J.H. ERICKSON, *Oikonomia in Byzantine Canon Law*, dz. cyt., s. 232-233.

³⁶³ Por. H.S. ALIVISATOS, *Die Oikonomia...*, dz. cyt., s. 91.

³⁶⁴ Por. H. ALIVISATOS, *L'économie d'après le droit canonique...*, II, dz. cyt., s. 273-274; J. KOTSONIS, *Problèmes de l'économie...*, dz. cyt., s. 124-125.

³⁶⁵ Por. J. KOTSONIS, *Problèmes de l'économie...*, dz. cyt., s. 118-119; T. SCHÜLLER, *Die Barmherzigkeit als Prinzip...*, dz. cyt., s. 52-53. Sprawa jest dość jednoznaczna, gdy chodzi o ustalenie kompetencji biskupa w zakresie *oikonomii* na poziomie lokalnym i powszechnym. Natomiast kwestia staje się trudniejsza w odniesieniu do ustawodawstwa w obrębie lokalnych Kościołów prawosławnych, gdyż tutaj – z racji lokalnych różnic w postrzeganiu tego zagadnienia – trudniej jest odróżnić obszary kompetencji biskupa lokalnego i synodu/soboru lokalnego. Por. F. SCHUPPE, *Die pastorale Herausforderung...*, dz. cyt., s. 231.

działającego na jego zlecenie – *epitymii* (pokuty) przy spowiedzi. Wychodzi on przy tym z założenia, że ta instancja, która wyznacza *epitymię*, może ją też złagodzić zgodnie z *oikonomią*³⁶⁶.

Autorzy prawosławni zasadniczo utrzymują, że prezbiter „z własnej inicjatywy” nie jest szafarzem *oikonomii*. Mimo to może on postępować według *oikonomii* jako „przedstawiciel biskupa” w sferze sakramentu pokuty, łagodzenia lub uchylania przepisów postnych oraz udzielania Komunii Świętej chorym³⁶⁷.

3.2. Synod/sobór lokalny

Sprawy o większym znaczeniu i złożoności, które do tego wykraczają poza sferę kompetencji pojedynczego biskupa – zdaniem większości teologów i kanonistów prawosławnych – powinny być rozstrzygane na synodzie/soborze lokalnym³⁶⁸. W „ciężkich przypadkach”³⁶⁹ – według Kotsonisa – synod/sobór lokalny może też promulgować kanony *oikonomii*³⁷⁰. Rodopoulos uważa, że zanim synod/sobór lokalny podejmie decyzję według *oikonomii*, powinien wcześniej skonsultować się z właściwym biskupem lokalnym i uzyskać od niego stosowne informacje w danej sprawie³⁷¹. W ten sposób metropolita Panteleimon wiąże rozstrzygnięcia synodu/soboru lokalnego z biskupem lokalnym. Konieczność decyzji synodu/soboru lokalnego według *oikonomii* uzasadnia on ograniczonością pojedynczego biskupa, która zostaje wyrównana autorytetem wielu biskupów³⁷². Tym samym w decyzjach według *oikonomii* zostaje uwydatniony istotny dla prawosławnej eklezjologii

³⁶⁶ Por. J. KOTSONIS, *Problèmes de l'économie...*, dz. cyt., s. 130-134; F. SCHUPPE, *Die pastorale Herausforderung...*, dz. cyt., s. 232.

³⁶⁷ Por. P. RODOPOULOS, *Oikonomia nach orthodoxem Kirchenrecht*, dz. cyt., s. 228; H.S. ALIVISATOS, *Die Oikonomia...*, dz. cyt., s. 90-91; P. BOUMIS, *Grundriß des kanonischen Rechts...*, dz. cyt., s. 156; N.D. PATRINACOS, *Economia*, dz. cyt., s. 131; P. GEFAELL, *Fondamenti e limiti...*, dz. cyt., s. 430.

³⁶⁸ Por. P. RODOPOULOS, *Oikonomia nach orthodoxem Kirchenrecht*, dz. cyt., s. 229.

³⁶⁹ Kotsonis nie precyzuje, kto lub co decyduje o tym, kiedy ma miejsce „ciężki przypadek”.

³⁷⁰ Por. J. KOTSONIS, *Problèmes de l'économie...*, dz. cyt., s. 124-125.

³⁷¹ Por. H.S. ALIVISATOS, *Die Oikonomia...*, dz. cyt., s. 92-93; H. ALIVISATOS, *L'économie d'après le droit canonique...*, dz. cyt., II, s. 274; J. KOTSONIS, *Problèmes de l'économie...*, dz. cyt., s. 125-127; P. RODOPOULOS, *Oikonomia nach orthodoxem Kirchenrecht*, dz. cyt., s. 229; P. RODOPOULOS, *Introduction...*, dz. cyt., s. 17.

³⁷² Por. P. RODOPOULOS, *Introduction...*, dz. cyt., s. 18.

element kolegialności (synodalności) biskupów. W ten sposób biskupi w diecezjach w ciężkich przypadkach mogą – wzajemnie sobie pomagając – podjąć lepszą decyzję dla dobra wiernych, niż gdyby ciężarem tych decyzji został obciążony tylko jeden biskup³⁷³.

3.3. Sobór powszechny

Najwyższym organem władzy dla całego Kościoła prawosławnego jest sobór powszechny (wszechprawosławny). Przynależą mu również określone kompetencje w zakresie *oikonomii*, które są w różny sposób postrzegane przez poszczególnych autorów prawosławnych. Rodopoulos i Alivisatos widzą szczególne zadanie soboru powszechnego w „modyfikowaniu” albo nawet „anulowaniu” decyzji niższych instancji – synodów/soborów lokalnych czy pojedynczych biskupów³⁷⁴. Kiedy sobór powszechny podejmuje decyzję według *oikonomii*, to najczęściej czyni to w trosce o zbawienie wiernych i pokój między Kościołami i nie należy jej mylić z próbą obalenia kanonów³⁷⁵.

Zróżnicowaną ocenę kompetencji soboru powszechnego w zakresie *oikonomii* proponuje Kotsonis. Jeśli sobór powszechny koryguje decyzję lub „kanon *oikonomii*” biskupa lub synodu/soboru lokalnego, to – według greckiego teologa i kanonisty – nie chodzi o decyzję według *oikonomii* czy o ustanowienie „kanonu *oikonomii*”, lecz raczej zastąpienie surowego kanonu nowym, łagodniejszym kanonem, a zatem stworzenie nowego prawa, którego należy przestrzegać według *akribei*³⁷⁶. Tylko w przypadku, gdy

³⁷³ Por. H. ALIVISATOS, *L'économie d'après le droit canonique...*, II, dz. cyt., s. 274; por. F. SCHUPPE, *Die pastorale Herausforderung...*, dz. cyt., s. 242; T. SCHÜLLER, *Die Barmherzigkeit als Prinzip...*, dz. cyt., s. 108.

³⁷⁴ Por. H. ALIVISATOS, *L'économie d'après le droit canonique...*, II, dz. cyt., s. 274; P. RODOPOULOS, *Oikonomia nach orthodoxem Kirchenrecht*, dz. cyt., s. 229; N.D. PATRINACOS, *Economia*, dz. cyt., s. 131. Jako przykład podaje się m.in. przypadek Melecjusza, łagodniej ocenionego przez I Sobór Powszechny, który zmienił wcześniejsze surowe postanowienie synodu lokalnego. Por. H.S. ALIVISATOS, *Die Oikonomia...*, dz. cyt., s. 93.

³⁷⁵ Por. P. RODOPOULOS, *Oikonomia nach orthodoxem Kirchenrecht*, dz. cyt., s. 229; H.S. ALIVISATOS, *Die Oikonomia...*, dz. cyt., s. 94.

³⁷⁶ W związku z tym Thomas Schüller wyraził zastrzeżenia i obawy, czy przez to odróżnienie „łagodnego, nowego prawa” od „kanonu *oikonomii*” Kotsonis nie dokonuje jakiegoś stopniowania, które przyznaje temu kanonowi mniejszą moc prawną niż nowemu, łagodnemu kanonowi, promulgowanemu przez sobór powszechny. Por. T. SCHÜLLER, *Die Barmherzigkeit als Prinzip...*, dz. cyt., s. 53.

sobór powszechny podejmuje decyzję przeciwną jakiejś wypowiedzi zawartej w Piśmie Świętym, promulguje on „kanon *oikonomii*”³⁷⁷.

3.4. Możliwości współdziałania świeckich

Kotsonis nie wyklucza też możliwości współdziałania ludzi świeckich przy stosowaniu *oikonomii*, względnie ustanawianiu kanonów *oikonomii*. W związku z tym Kotsonis wskazuje najpierw na obecność świeckich na pierwszych synodach/soborach lokalnych, gdzie co prawda nie przyznano im prawa do głosowania, ale mimo to współdziałali oni przy sporządzaniu kanonów i uchwał. W ten sposób na pierwszych synodach/soborach lokalnych świeccy pośrednio uczestniczyli w ustanawianiu kanonów *oikonomii*. Bezpośrednio świeccy mogą uczestniczyć w stanowieniu kanonów *oikonomii* zakorzenionych w prawie zwyczajowym. Kiedy bowiem Lud Boży praktykuje przez dłuższy czas określone zwyczaje, nabierają one pod pewnymi warunkami mocy prawnej. Stosownie do rozróżnienia między stanowieniem „abstrakcyjnych” kanonów *oikonomii* i ich stosowaniem w konkretnym przypadku – zdaniem Kotsonisa – można również zakładać współdziałanie ludzi świeckich w stosowaniu kanonów *oikonomii*, z pominięciem sfery prawa karnego³⁷⁸. Przykład takiego uczestnictwa widzi autor w udzielaniu chrztu w nagłej potrzebie przez osobę świecką. Kotsonis wspomina ponadto o roli cesarza bizantyjskiego w stanowieniu kanonów *oikonomii* jako trzeciej możliwości uczestnictwa ludzi świeckich, która jednak – w jego przekonaniu – stanowiła raczej epizod o stosunkowo małym znaczeniu dla rozwoju instytucji *oikonomii* w Kościele prawosławnym³⁷⁹.

³⁷⁷ Por. J. KOTSONIS, *Problèmes de l'économie...*, dz. cyt., s. 125. Kotsonis przywołuje tutaj przypadek, kiedy Sobór Trullański (691-692), który w prawosławiu ma powagę Piąto-Szóstego Soboru Powszechnego, w kan. 48. ustalił, że w razie wyniesienia żonatego kapłana do godności biskupa możliwy jest rozwód za obopólną zgodą małżonków. Tym samy Sobór zdecydował przeciwko wypowiedzi Pisma Świętego o zakazie rozwodów (por. Mt 5,32). Por. J. KOTSONIS, *Problèmes de l'économie...*, dz. cyt., s. 125-126; T. SCHÜLLER, *Die Barmherzigkeit als Prinzip...*, dz. cyt., s. 53.

³⁷⁸ Kotsonis wychodzi tu z założenia, że złagodzić kary lub zwolnić z nich może tylko ten, kto je wymierzył.

³⁷⁹ Por. J. KOTSONIS, *Problèmes de l'économie...*, dz. cyt., s. 128-137; T. SCHÜLLER, *Die Barmherzigkeit als Prinzip...*, dz. cyt., s. 110; M.E. HERGHELEGIU, *Zwischen oikonomia und akribeia. Überlegungen zum kanonischen Recht der orthodoxen Kirche*, [w:] *Flexibilitas Iuris Canonici. Festschrift für Richard Puza zum 60. Geburtstag*, hrsg. A. WEISS- S. IHLL, Frankfurt am Main 2003, s. 146.

Inni autorzy prawosławni zasadniczo nie rozpatrują kwestii możliwości współdziałania świeckich w zakresie *oikonomii*. Hamilcar Alivisatos co prawda wspomina o pewnych uprawnieniach cesarza bizantyjskiego do stosowania *oikonomii* w tym, co się tyczy przeszkód małżeńskich i zaręczyn. Podkreśla jednocześnie, że w dzisiejszych czasach uprawnienia te mają jedynie charakter historyczny i nie można ich przypisywać władzom politycznym³⁸⁰. Poglądy Kotsonisa na temat możliwości współdziałania ludzi świeckich w stosowaniu *oikonomii* ocenia krytycznie P. L'Huillier. W sposób szczególnie odrzuca on rozważania Kotsonisa o prawie zwyczajowym w kontekście tematyki *oikonomii*. Dla P. L'Huilliera nie podlega dyskusji, że tylko kompetentna władza hierarchiczna, tj. biskup, może podejmować decyzje według *oikonomii*. Uczestnictwo świeckich w takich prawnych procesach decyzyjnych kwestionowałoby strukturę prawosławnego porządku prawnego³⁸¹.

Decyzja o zastosowaniu zasady *oikonomii* pozostaje więc w gestii kompetentnej władzy kościelnej, czyli pasterza, nigdy zaś pojedynczego wiernego, zwłaszcza w odniesieniu do siebie samego. W prawosławiu nie jest możliwa swego rodzaju „auto-*oikonomia*”³⁸².

Wyróżniająca się rola, jaką zajmuje biskup w stosowaniu *oikonomii*, wskazuje na zdecydowanie hierarchiczną koncepcję zasady *oikonomii*. Względna suwerenność pojedynczego biskupa wspomaga w wypełnianiu tego zadania – zgodnie z zasadą kolegialności – synod/sobór lokalny i sobór powszechny. W wyjaśnianiu przez autorów prawosławnych zakresu kompetencji poszczególnych instancji, zaangażowanych w podejmowanie decyzji według *oikonomii*, mamy niejednokrotnie do czynienia z rozbieżnością poglądów. Niemniej jednak generalnie przyjmuje się, że ten, kto podejmuje decyzję zgodnie z *oikonomią*, powinien zajmować wyższe miejsce w hierarchii kościelnej niż ten, wobec którego aplikowana jest *oikonomia*. Ten brak precyzyjnych ustaleń i różnorodność praktyki w odniesieniu do podmiotu (szafarza) *oikonomii* można niewątpliwie – również w tym przypadku

³⁸⁰ Por. H.S. ALIVISATOS, *Die Oikonomia...*, dz. cyt., s. 94-95.

³⁸¹ Por. P. L'HUILLIER, *L'espace du principe d'«économie»...*, dz. cyt., s. 44; P. L'HUILLIER, *L'économie et théologie sacramentaire*, dz. cyt., s. 17; T. SCHÜLLER, *Die Barmherzigkeit als Prinzip...*, dz. cyt., s. 111. Może zaistnieć sytuacja – zauważa Peter L'Huillier – iż decyzja według *oikonomii* zostaje podjęta przez trybunał kościelny, którego przewodniczący nie jest biskupem. Taka decyzja musi być jednak zatwierdzona przez biskupa. Por. P. L'HUILLIER, *Economia (oikonomia)*, dz. cyt., s. 457.

³⁸² Por. S.S. HARAKAS, *Toward Transfigured life. The Theoria of Eastern Orthodox Ethics*, Minneapolis 1983, s. 225; B. PETRÀ, *L'etica ortodossa...*, dz. cyt., s. 202-204.

– usprawiedliwić powołaniem się na „ducha wolności”, który przenika tę zasadę. Pozostaje kwestią otwartą, czy takie powołanie się na „ducha wolności” wystarczy dla uniknięcia nadużyć w podejmowanych przez szafarza decyzjach według *oikonomii*.

4. Warunki stosowania *oikonomii* kościelnej

Praktyka kościelnej *oikonomii* zakłada pewne warunki, „niezbędne” do tego, aby zastosowanie tej zasady było możliwe. Stanowią one zarazem granice postępowania według *oikonomii*. Należy jednocześnie zauważyć, że większość z autorów prawosławnych ogranicza się do ogólnych i często fragmentarycznych odniesień w tej materii. Bardziej szczegółowo rozpatruje to zagadnienie H. Kotsonis. Najpierw wskazuje on na dwa założenia, wynikające z jego wcześniejszej refleksji na temat celu *oikonomii*: 1) Niedoskonałość prawosławnego porządku prawnego można „uzdrowić” tylko przez działanie według *oikonomii*; 2) Stosowanie *oikonomii* nigdy nie może występować przeciwko głównemu celowi działania Kościoła, jakim jest zbawienie wiernych. Następnie Kotsonis wskazuje na dwa rodzaje warunków: 1) ogólne, wynikające z zasadniczego charakteru samej *oikonomii*, bez których jest ona w ogóle niemożliwa, oraz 2) szczegółowe, które muszą zaistnieć w konkretnym przypadku. Wymienia on trzy warunki ogólne: 1) Sprawa, która ma być rozwiązana za pomocą *oikonomii*, musi należeć do kompetencji Kościoła; 2) Tego rodzaju sprawa musi być sama w sobie uregulowana przez kanon (przepis) prawa kościelnego (*akribeię*), od której odstępuje się ze względu na szczególne okoliczności. Chodzi tutaj nie tylko o ustalone na piśmie i promulgowane normy prawa kościelnego prawosławnego porządku prawnego, lecz także ustnie przekazane tradycje i miejscowe prawo zwyczajowe; 3) Odwołanie się do *oikonomii* jest dopuszczalne tylko wtedy, gdy nie można osiągnąć celu przez postępowanie zgodne z *akribeią*. Wśród warunków szczególnych, uzasadniających zastosowanie *oikonomii*, Kotsonis wymienia następujące: 1) Szczególna sytuacja lub nagła potrzeba (m.in. słabość ludzka tak cielesna, jak i duchowa, a także inne okoliczności, jak np. wojna, epidemia, warunki klimatyczne, zarządzenia państwowe); 2) Niezastosowanie *oikonomii* prowadziłyby do wielkiej szkody duchowej; 3) W sferze sakramentu pokuty wymaga się, aby osoba, wobec której stosuje się *oikonomię*, była do tego odpowiednio przygotowana. U grzesznika powinna być zatem widoczna skrucha. Należy przy tym uwzględnić intensywność

skruchy i związaną z tym intencją pokutującego. Postępowanie według *oikonomii* jest uzasadnione, gdy prowadzi do wzmocnienia u grzesznika woli nawrócenia³⁸³.

Ogólnie rzecz ujmując, podstawowe znaczenie dla badanej kwestii mają trzy warunki, które przewijają się przez prawie wszystkie koncepcje *oikonomii*, a mianowicie: 1) szczególna sytuacja; 2) odniesienie do ustawy kościelnej; 3) zachowanie dogmatów wiary.

4.1. Szczególna sytuacja

Decyzja o postępowaniu według *oikonomii* – jak zgodnie podkreślają teologowie i kanoniści prawosławni – zawsze stanowi decyzję dla konkretnego przypadku i tylko szczególna, niepowtarzalna sytuacja uzasadnia taki sposób działania³⁸⁴. Postępowanie zgodne z *oikonomią* nie może więc pretendować do rangi obowiązującego modelu poza konkretnym przypadkiem. Dlatego wymaga się w każdym nowym przypadku sprawdzenia, czy dana sytuacja dopuszcza odchylenie od *akribei*, czy też nie³⁸⁵. Co prawda może ona tworzyć coś w rodzaju „ramy orientacyjnej” dla kolejnych decyzji. Niekiedy przy podejmowaniu decyzji zgodnych z *oikonomią* przytacza się jako uzasadnienie analogiczne (porównywalne) decyzje z historii. Ale to nie znaczy, że można powołać się na postępowanie według *oikonomii* jako podstawę decyzji, jak na ustalony kanon. Co prawda istnieją dziś obszary powtarzających się decyzji (rozwiązań) według *oikonomii*, w których ukształtowała się w tej

³⁸³ Por. J. KOTSONIS, *Problèmes de l'économie...*, dz. cyt., s. 67-91. Do niniejszej refleksji greckiego teologa i kanonisty w różnym stopniu nawiązują inni autorzy prawosławni. Por. CH. GHEORGHESCU, *Învățătura ortodoxă...*, dz. cyt., s. 446; J.H. ERICKSON, *The Value of the Church's Disciplinary Rule with respect to Salvation in the oriental Tradition*, [w:] *Atti del Congresso international „Incontro fra canoni d'Oriente e d'Occidente”*, a cura di R. COPPOLA, Bari 1994, s. 265.

³⁸⁴ Por. H. ALIVISATOS, *L'économie d'après le droit canonique...*, II, dz. cyt., s. 271; J. KOTSONIS, *Problèmes de l'économie...*, dz. cyt., s. 78; P. RODOPOULOS, *Oikonomia nach orthodoxem Kirchenrecht*, dz. cyt., s. 227; P. L'HUILLIER, *L'espace du principe d'«économie»...*, dz. cyt., s. 44-45; B. ARCHONDONIS, *The Problem of Oikonomia Today*, dz. cyt., s. 50; CH. GHEORGHESCU, *Învățătura ortodoxă...*, dz. cyt., s. 446; P.N. TREMBELAS, *Dogmatique de l'Église orthodoxe...*, dz. cyt., s. 61.

³⁸⁵ Por. H. ALIVISATOS, *L'économie d'après le droit canonique...*, II, dz. cyt., s. 276; A. BASEKIS, *Gesetz oder Philantropia...*, dz. cyt., s. 167-168; CH. GHEORGHESCU, *Învățătura ortodoxă...*, dz. cyt., s. 441, 499; T. SCHÜLLER, *Die Barmherzigkeit als Prinzip...*, dz. cyt., s. 119.

materii pewna własna tradycja, ale zasadniczo o tym, czy można postąpić zgodnie z *oikonomią*, decyduje się wciąż na nowo w konkretnym przypadku i w konkretnych warunkach (okolicznościach)³⁸⁶.

Nie sposób w tym miejscu wyliczyć „szczególnych sytuacji”, przywołanych przez różnych autorów prawosławnych w związku z decyzją zgodną z *oikonomią*³⁸⁷. Ogólnie rzecz biorąc, można powiedzieć, że postępowanie według *oikonomii* dotyczy przypadków, w których zbawienie i duchowe dobro człowieka lub jedność Kościoła są wystawione na ryzyko. W takich okolicznościach kompetentna władza kościelna odwołuje się do *oikonomii* nie dlatego, że odejście od dokładnego zachowania prawa jest czymś dobrym samo w sobie, ale dlatego, że jest to konieczne w danej chwili³⁸⁸.

W swoim uzasadnieniu potrzeby uwzględnienia kontekstu sytuacyjnego w postępowaniu według *oikonomii* H. Alivisatos, dla przykładu, nawiązuje do prawno-filozoficznych rozważań o *epikei* Arystotelesa i do podstawowej tezy prawno-teologicznej o zbawieniu dusz. Grecki kanonista zauważa, iż konkretne sytuacje życiowe są ukształtowane bardziej kompleksowo, niż to jest przewidziane w sformułowanych dość abstrakcyjnie normach prawa kościelnego. Ścisłe stosowanie norm prawa kościelnego może zatem być powodem niesprawiedliwości, chociaż formalnie spełnia się wymagania normy. W tej sytuacji – zdaniem Alivisatosa – z pomocą może przyjść *epikea*, która pozwala na stosowne uwzględnienie w procesie decyzyjnym szczególnych okoliczności. W danej sytuacji wyrozumiałość okazuje się więc bardziej właściwa niż akrybiczne trzymanie się ustawy. Na rzecz potrzeby uwzględnienia specyficznych okoliczności – zdaniem Alivisatosa – przemawia także wymóg troski o zbawienie dusz – zasadniczy cel wszelkiego działania Kościoła³⁸⁹. Rodopoulos – nawiązując do tych dwóch linii argumentacji – inaczej rozkłada akcenty. W swojej refleksji znacznie silniej podkreśla cel wszelkiego działania Kościoła, jakim jest zbawienie dusz. Temu celowi musi służyć również norma prawa kościelnego i jej stosowanie. Jeśli istnieją szczególne okoliczności, których nie uwzględniałaby *akribeia*,

³⁸⁶ Por. F. SCHUPPE, *Seelsorge an den Grenzen der Kirche. Die Oikonomia als Schlüssel zum Verständnis des orthodoxen ökumenischen Handelns*, RES 3 (2011), nr 2, s. 217.

³⁸⁷ Na ten temat m.in. zob. J. KOTSONIS, *Problèmes de l'économie...*, dz. cyt., s. 67-91.

³⁸⁸ Por. TEOFILAKT [arcybiskup Ochrydy], *Commentarius in Epistolam ad Galatas*, [w:] PG 124, 1013; K. SCHEMBRI, „*Oikonomia*”..., dz. cyt., s. 111-112; S. PANACHICKAL, *The Principle of Oikonomia...*, dz. cyt., s. 146; B. PETRÀ, *Il concetto di „economia ecclesiastica”...*, dz. cyt., s. 510; U. NOWICKA, *Stwierdzenie stanu wolnego...*, dz. cyt., s. 160.

³⁸⁹ Por. H. ALIVISATOS, *L'économie d'après le droit canonique...*, II, dz. cyt., s. 270.

wówczas należy odwołać się do kościelnej *oikonomii*, aby te okoliczności zostały w sposób odpowiedni uwzględnione w podejmowaniu decyzji dla zbawienia wiernych³⁹⁰.

4.2. Odniesienie do ustawy kościelnej

Drugi warunek stosowania badanej zasady – przywoływany głównie przez autorów akcentujących jej prawny wymiar – koresponduje z rozumieniem *oikonomii* jako odchylenia od *akribei*, tj. od dokładnego przestrzegania i stosowania przewidzianej dla danego przypadku normy prawa kościelnego³⁹¹. Zastosowanie *oikonomii* jest więc uzasadnione, gdy sprawa, która ma być rozwiązana na drodze *oikonomii*, sama w sobie jest uregulowana przez kanon prawa kościelnego (*akribeię*), od którego odstępuje się ze względu na szczególne okoliczności. Wprawdzie w rozumieniu kościelnej *oikonomii* – jak zauważono wcześniej – autorzy prawosławni przypisują różne znaczenie temu aspektowi, jednak generalnie są zgodni co do tego, że *oikonomia* ma swoje odniesienie do prawa kościelnego i tym samym jest nieodłączna od *akribei*.

4.3. Zachowanie dogmatów wiary

Teologowie i kanoniści prawosławni są zasadniczo zgodni, że stosowanie zasady *oikonomii* nie powinno naruszać głównych prawd wiary, zwłaszcza zaś dogmatów Kościoła prawosławnego³⁹². W sferze dogmatów możliwe

³⁹⁰ Por. P. RODOPOULOS, *Oikonomia nach orthodoxem Kirchenrecht*, dz. cyt., s. 227-228; T. SCHÜLLER, *Die Barmherzigkeit als Prinzip...*, dz. cyt., s. 119-120.

³⁹¹ Por. J. KOTSONIS, *Problèmes de l'économie...*, dz. cyt., s. 68. Chodzi tutaj nie tylko o ustalone na piśmie i promulgowane normy prawa kościelnego prawosławnego porządku prawnego, lecz także ustnie przekazane tradycje i miejscowe prawo zwyczajowe. Inaczej ujmując, *akrybeię* też można odnieść do prawa zwyczajowego. To prawo zwyczajowe oczywiście dopiero wtedy nabiera mocy prawnej, gdy nie jest sprzeczne z dogmatami, moralnością chrześcijańską, duchem prawa kościelnego i nie jest przeciwnie porządkowi publicznemu. Por. J. KOTSONIS, *Problèmes de l'économie...*, dz. cyt., s. 71-76; T. SCHÜLLER, *Die Barmherzigkeit als Prinzip...*, dz. cyt., s. 57, przypis 132.

³⁹² Por. H.S. ALIVISATOS, *Die Oikonomia...*, dz. cyt., s. 122-123; J. KOTSONIS, *Problèmes de l'économie...*, dz. cyt., s. 153-158, 182; P. RODOPOULOS, *Introduction...*, dz. cyt., s. 16; B. ARCHONDIS, *The Problem of Oikonomia Today*, dz. cyt., s. 42; G. MANTZARIDIS, *Ökonomie und Akribie*, dz. cyt., s. 208; P. BOUMIS, *Grundriß des kanonischen Rechts...*, dz. cyt., s. 155; P. L'HUILLIER, *L'économie et théologie sacramentaire*, dz. cyt., s. 20; J. MEYENDORFF, *Teologia bizantyjska...*, dz. cyt., s. 77.

jest tylko działanie według *akribei* i zasada *oikonomii* nie może mieć tutaj zastosowania³⁹³. W przeciwnym razie *oikonomia* usuwałaby dogmaty, zamiast je chronić, i prowadziłaby do apostazji³⁹⁴. W kontekście troski o zachowanie prawosławnej wiary wyznaczenie granic stosowania badanej zasady jest tak istotne, że niektórzy uważają je za jedyne „konieczne założenie”, jeśli idzie o praktykę *oikonomii*³⁹⁵.

Należy jednak – zdaniem niektórych teologów prawosławnych (np. H. Alivisatos, B. Archondonisa, J. Kotsonisa) – odróżnić treść dogmatu, któremu Kościół pozostaje wierny – od jego formy językowej, którą należy wciąż od nowa interpretować i kształtować. *Oikonomia* – zgodnie z tym rozróżnieniem – nie może mieć zastosowania w odniesieniu do treści dogmatu. Może natomiast być stosowana w interpretacji lub językowym kształtowaniu dogmatu³⁹⁶. Na uzasadnienie takiego stanowiska przywoływane są świadectwa ojców Kościoła, zwłaszcza zaś Atanazego i Bazylego³⁹⁷. W związku z tym H. Alivisatos odróżnia dogmaty w ścisłym tego słowa znaczeniu od takich punktów doktryny, które nigdy nie były oficjalnie ustalone, tj. „theologumenów”. W dziedzinie tych ostatnich – w przekonaniu autora – można stosować w szczególnych przypadkach zasadę *oikonomii*. Alivisatos podaje tutaj jako przykład liczbę sakramentów świętych, która w prawosławiu nigdy nie została ustalona przez sobór powszechny i tym samym, w szczególnym

³⁹³ Por. J. KOTSONIS, *Problèmes de l'économie...*, dz. cyt., s. 154; COMMISSION INTERORTHODOXE PRÉPARATOIRE AU SAINT ET GRAND CONCILE DE L'ÉGLISE ORTHODOXE, *L'économie dans l'Église orthodoxe* (Chambésy, 1971), dz. cyt., s. 25. Autorzy prawosławni mówią tutaj zarówno o potrzebie zachowania w sposób nienaruszony „dogmatów”, jak i „wiary” czy kościelnej „pobożności”.

³⁹⁴ Por. A.V. PSAREV, *The 19th Canonical Answer of Timothy of Alexandria: on the History of Sacramental Oikonomia*, SVTQ 51 (2007), nr 2-3, s. 317.

³⁹⁵ Por. P. RODOPOULOS, *An Overview of Orthodox Canon Law*, Rollinsford 2007, s. 103; J.H. ERICKSON, *Oikonomia*, dz. cyt., s. 540; R. POPTODOROV, *Economy in the Orthodox Tradition...*, dz. cyt., s. 55; N.D. PATRINACOS, *Economia*, dz. cyt., s. 131; K. SCHEMBRI, „*Oikonomia*”..., dz. cyt., s. 113; G.D. GALLARO, *Oikonomia and Marriage Dissolution in the Christian East*, „Logos. A Journal of Eastern Christian Studies” 49 (2008), nr 1-2, s. 42.

³⁹⁶ Por. P. RODOPOULOS, *Introduction...*, dz. cyt., s. 16; B. ARCHONDONIS, *The Problem of Oikonomia Today*, dz. cyt., s. 42; J. KOTSONIS, *Problèmes de l'économie...*, dz. cyt., s. 156-157; P. GEFAELL, *Fondamenti e limiti...*, dz. cyt., s. 429.

³⁹⁷ Tak np. Atanazy Wielki tolerował w teologii trynitarnej zarówno łacińskie pojęcie *persona*, jak i greckie *hypostasis*. Podobnie Bazyli Wielki w trosce o tych, którzy byli słabi w wierze, powstrzymywał się od mówienia otwarcie o boskości Ducha Świętego. Por. B. ARCHONDONIS, *The Problem of Oikonomia Today*, dz. cyt., s. 42-43; H.S. ALIVISATOS, *Die Oikonomia...*, dz. cyt., s. 123; J. KOTSONIS, *Problèmes de l'économie...*, dz. cyt., s. 160-161.

przypadku, mogłaby być przedmiotem stosowania *oikonomii*³⁹⁸. Odwołując się do przywołanego rozróżnienia, również B. Archondonis utrzymuje, że w odniesieniu do interpretacji dogmatu lub jego formy językowej zasada *oikonomii* może mieć zastosowanie³⁹⁹. Próbując skonkretyzować przedstawioną przez siebie tezę, Archondonis uważa, iż Kościół prawosławny – powołując się na *oikonomię* – mógłby uznać dodatek *Filioque* w Wyznaniu wiary Kościoła rzymskokatolickiego, gdyby w dialogu teologicznym osiągnięto zgodność co do treści (istoty) tego dogmatu⁴⁰⁰.

Przyjęte założenie, iż zasada *oikonomii* nie powinna nigdy naruszać treści dogmatu, stwarza w prawosławiu również pewne trudności na płaszczyźnie kanonicznej.

Pierwsza z nich dotyczy rozróżnienia pomiędzy kanonami dyscyplinarnymi (*kanones*) a kanonami ściśle dogmatycznymi (*horoi*). Niektórzy autorzy prawosławni (P. Boumis, Włodzimierz Łoski (1903-1958)) uważają, że takie rozróżnienie nie jest możliwe. Kanony, zwłaszcza te promulgowane w pierwszych wiekach chrześcijaństwa – jak podkreślają – są ściśle związane z dogmatycznym nauczaniem Kościoła. Natomiast inni (np. Ioannis Karmiris (1903-1992), Nicolae Chîțescu (1904-1991)) utrzymują, że to rozróżnienie jest możliwe⁴⁰¹. W związku z tym Paul Evdokimov (1901-1970) zauważa, że nawet jeśli kanony i dogmaty są ściśle powiązane, nie powinno się dogmatyzować czy absolutyzować kanonów⁴⁰².

Należy przy tym zauważyć, iż wielu innych autorów prawosławnych (np. P. Rodopoulos, G. Mantzaridis, P. Boumis, P. L’Huillier) nie daje szerszych wyjaśnień tego zagadnienia, ograniczając się do ogólnych stwierdzeń na temat „granic dogmatycznych” *oikonomii*. W refleksji tych autorów

³⁹⁸ Por. H.S. ALIVISATOS, *Die Oikonomia...*, dz. cyt., s. 37-38.

³⁹⁹ Por. B. ARCHONDONIS, *The Problem of Oikonomia Today*, dz. cyt., s. 42; C.N. TSIRPANLIS, *Doctrinal „Oikonomia” and Sacramental Koinonia in Greek Patristic Theology and Contemporary Orthodox Ecumenism*, „The Patristic and Byzantine Review” 6 (1987), nr 1, s. 31; S. PANACHICKAL, *The Principle of Oikonomia...*, dz. cyt., s. 150.

⁴⁰⁰ Taka zgodność – precyzuje autor – wymagałaby uznania przez obie strony dialogu, iż wyrażenie mówiące o pochodzeniu Ducha Świętego od Ojca przez Syna, przyjmowane zarówno w Kościele rzymskokatolickim, jak i w Kościele prawosławnym, jest rozumiane w tym sensie, że Duch Święty pochodzi od Ojca jako jedyne źródła swojego bytu. Por. B. ARCHONDONIS, *The Problem of Oikonomia Today*, dz. cyt., s. 43-44; T. SCHÜLLER, *Die Barmherzigkeit als Prinzip...*, dz. cyt., s. 69.

⁴⁰¹ Por. W. ŁOSKI, *Teologia mistyczna Kościoła wschodniego*, Kraków 2007, s. 167; B. PETRÀ, *Sui Sacri Canonii...*, dz. cyt., s. 122-123; K. SCHEMBRI, „*Oikonomia*”..., dz. cyt., s. 113-114.

⁴⁰² Por. P. EVDOKIMOV, *Prawosławie*, Warszawa 2003, s. 197.

pytanie, czy *oikonomia* może znaleźć zastosowanie do formy językowej i interpretacji dogmatu, pozostaje otwarte⁴⁰³. Tak np. Peter L'Huillier podkreśla, że decyzje według *oikonomii* nie mogą naruszać kanonów, które zawierają treści *depositum fidei*⁴⁰⁴. Niemniej jednak autor nie wyjaśnia, co to znaczy „treści *depositum fidei*”. Czy rozumie się przez to prawo Boże (*ius divinum*), a jeśli tak, to jakie ma znaczenie uznawana przez P. L'Huilliera teza, że Kościół wschodni nie zna w swojej tradycji prawnej ścisłego rozróżnienia między prawem Bożym (*ius divinum*) a prawem tylko kościelnym (*ius mere ecclesiasticum*)⁴⁰⁵. Sprawa staje się jeszcze bardziej złożona, jeśli uwzględni się fakt, iż granica między *oikonomią* (elastycznością) uzasadnioną a naruszającą w sposób nieuzasadniony kanony nie została nigdy jasno określona⁴⁰⁶.

Druga trudność dotyczy zastosowania *oikonomii* w obszarze sakramentów sprawowanych przez chrześcijan nieprawosławnych. Niektórzy autorzy prawosławni uważają, że Kościół prawosławny, na podstawie otrzymanej od Chrystusa władzy kluczy, może nadać ważność czy uzupełnić w łaskę te sakramenty, które są nieważne. Inni zaś raczej wyrażają wątpliwości co do możliwości stosowania *oikonomii* do sakramentów sprawowanych poza prawosławiem, gdyż takie działanie naruszałoby granice dogmatu⁴⁰⁷.

W końcu jeszcze inni autorzy prawosławni pozostawiają kwestię „granic” *oikonomii* zupełnie otwartą. Większość z nich w swoich opracowaniach koncentruje się tylko na wybranych aspektach *oikonomii* i w ogóle nie podejmuje interesującego nas wątku.

Odosobnione stanowisko zdają się prezentować tutaj ci autorzy prawosławni (np. A. Kallis), którzy opowiadają się za nieograniczoną możliwością stosowania *oikonomii*. W tym kontekście A. Kallis stwierdza:

Na licznych seminariach, które prowadziłem na temat prawa kościelnego i *oikonomii*, wciąż od nowa zadawano mi pytanie, kiedy *oikonomia* jest

⁴⁰³ Por. P. RODOPOULOS, *Oikonomia nach orthodoxem Kirchenrecht*, dz. cyt., s. 223; G. MANTZARIDIS, *Ökonomie und Akribie*, dz. cyt., s. 208; TENŽE, *Akribie und Ökonomie im kirchlichen Leben*, dz. cyt., s. 124; P. BOUMIS, *Grundriß des kanonischen Rechts...*, dz. cyt., s. 155; CH. GHEORGHESCU, *Învățătura ortodoxă...*, dz. cyt., s. 434.

⁴⁰⁴ Por. P. L'HUILLIER, *L'économie et théologie sacramentaire*, dz. cyt., s. 18.

⁴⁰⁵ Por. TENŽE, *Le code de droit canonique de 1983. Point de vue d'un orthodoxe*, „L'Année Canonique” 30 (1987), s. 429.

⁴⁰⁶ Por. J.H. ERICKSON, *Oikonomia*, dz. cyt., s. 539.

⁴⁰⁷ Na tego rodzaju wątpliwości w prawosławiu zwraca uwagę m.in. H. ALIVISATOS, *Die Oikonomia...*, dz. cyt., s. 71-72. Por. K. SCHEMBRI, „*Oikonomia*”..., dz. cyt., s. 114; S. PANACHICKAL, *The Principle of Oikonomia...*, dz. cyt., s. 149.

możliwa, a kiedy nie. Na to istnieje tylko odpowiedź, że zakładanie, jakoby *oikonomia* kiedykolwiek miała być niemożliwa, jest sprzeczne z koncepcją *oikonomii* w ogóle⁴⁰⁸.

Wszystko to wskazuje wyraźnie, że określenie granic *oikonomii* naznaczone jest wieloma trudnościami i stanowi kwestię kontrowersyjną w dzisiejszym prawosławiu.

5. Obszary stosowania *oikonomii*

Podjęta przez współczesnych teologów i kanonistów prawosławnych prezentacja obszarów zastosowania *oikonomii* naznaczona jest znacznymi rozbieżnościami poglądów. Z jednej strony autorzy prawosławni – jak już zauważono – mówią o bardzo szerokich możliwościach stosowania *oikonomii* we wszystkich dziedzinach życia Kościoła prawosławnego⁴⁰⁹. Z drugiej zaś strony często ci sami autorzy wykazują się dużą powściągliwością w wyliczaniu konkretnych obszarów czy przykładów jej zastosowania⁴¹⁰. Taka postawa wynika niewątpliwie ze specyficznego charakteru *oikonomii* i z ostrożności wobec wszelkich prób jej definiowania. *Oikonomia* – zgodnie ze świadomością prawosławną – przenika wszystkie obszary życia kościelnego i wyliczenie konkretnych jej przykładów byłoby wręcz niemożliwe. Poza tym cechą charakterystyczną decyzji według *oikonomii* jest to, że jest ona podejmowana dla konkretnego przypadku i każda niepowtarzalna sytuacja musi być wciąż od nowa oceniana. Definitywne ustalenie obszarów stosowania *oikonomii* mogłoby być zrozumiane jako ograniczenie jej zdolności do elastycznego reagowania na szczególny kontekst sytuacyjny, a tym samym jako zawężenie samej *oikonomii*. Wszystko to prowadzi autorów prawosławnych do przekonania, że nie jest rzeczą możliwą i konieczną kompletne wyliczenie wszystkich możliwych przypadków zastosowania *oikonomii*.

⁴⁰⁸ A. KALLIS, *Orthodoxe Identität...*, dz. cyt., s. 677-678. Por. F. SCHUPPE, *Die pastorale Herausforderung...*, dz. cyt., s. 266.

⁴⁰⁹ Por. P. RODOPOULOS, *Oikonomia nach orthodoxem Kirchenrecht*, dz. cyt., s. 226; A. KALLIS, *Orthodoxe Identität...*, dz. cyt., s. 678.

⁴¹⁰ Por. A. BELLIGER, „*Barmherzigkeit will ich, nicht Opfer*”..., dz. cyt., s. 18. Swego rodzaju wyjątek – dający się wytłumaczyć ramami poświęconej temu zagadnieniu monografii – stanowi w tym względzie H. Kotsonis. Niemniej jednak również podane przez tego autora przykłady nie stanowią wyczerpującego opisu badanego zagadnienia. Por. J. KOTSONIS, *Problèmes de l'économie...*, dz. cyt.

Dla zilustrowania dominującej praktyki duszpasterskiej w zakresie *oikonomii* wystarczy zatem wskazać najważniejsze obszary czy dziedziny jej zastosowania⁴¹¹.

5.1. Sakramenty, liturgia (pozasakramentalna) i administracja kościelna

Większość współczesnych teologów i kanonistów prawosławnych – w sposób mniej lub bardziej wyraźny – wskazuje na trzy zasadnicze obszary zastosowania kościelnej *oikonomii*: 1) sakramenty; 2) liturgia (pozasakramentalna); 3) administracja kościelna⁴¹².

Spośród tych trzech obszarów centralne znaczenie przypisuje się sferze sakramentów, na którą wskazuje większość autorów prawosławnych, zainteresowanych badaną problematyką. Rozpatrują oni możliwość zastosowania *oikonomii* w sferze sakramentów w ogólności, jak również w odniesieniu do poszczególnych sakramentów, zwłaszcza chrztu, pokuty i małżeństwa⁴¹³.

Zasada *oikonomii* odgrywa dużą rolę także w dwóch pozostałych sferach życia Kościoła: liturgii (pozasakramentalnej) i administracji. Dla zobrazowania zastosowania *oikonomii* w materii liturgii w znaczeniu szerszym H. Kotsonis podaje następujący przykład. Według kan. 15. Soboru

⁴¹¹ Por. B. ARCHONDIS, *The Problem of Oikonomia Today*, dz. cyt., s. 39-40; H. ALIVISATOS, *L'économie d'après le droit canonique...*, II, dz. cyt., s. 276; P. L'HUILLIER, *L'espace du principe d'«économie»...*, dz. cyt., s. 45-46; A. KALLIS, *Orthodoxie...*, dz. cyt., s. 60; P. RODOPOULOS, *Oikonomia nach orthodoxem Kirchenrecht*, dz. cyt., s. 226; T. SCHÜLLER, *Die Barmherzigkeit als Prinzip...*, dz. cyt., s. 142-144.

⁴¹² Por. H. ALIVISATOS, *L'économie d'après le droit canonique...*, II, dz. cyt., s. 275; J. KOTSONIS, *Problèmes de l'économie...*, dz. cyt., s. 62-63, 181-198; P. BOUMIS, *Grundriß des kanonischen Rechts...*, dz. cyt., s. 155-157.

⁴¹³ Por. H.S. ALIVISATOS, *Die Oikonomia...*, dz. cyt., s. 69; P. RODOPOULOS, *Oikonomia nach orthodoxem Kirchenrecht*, dz. cyt., s. 226; J. KOTSONIS, *Problèmes de l'économie...*, dz. cyt., s. 62; G. FLOROVSKY, *Les limites de l'Église*, dz. cyt., s. 29-33; L. STAN, *Economy and Intercommunion*, dz. cyt., s. 211-214; R. POPTODOROV, *Economy in the Orthodox Tradition...*, dz. cyt., s. 55. Przykłady stosowania *oikonomii* w odniesieniu do chrztu, pokuty i małżeństwa przedstawimy w dalszej części niniejszego studium. Zasada *oikonomii* znajduje zastosowanie także w obszarze innych sakramentów. Tak np. w zezwoleniu na udzielanie namaszczenia (chorych) świętym olejem (*jelopomazanie*) w wyjątkowych okolicznościach przez jednego kapłana, zamiast – zgodnie z przepisami liturgicznymi – przez siedmiu, jak również przy uznawaniu ordynacji, dokonanej przez usuniętego biskupa. Por. P. RODOPOULOS, *Oikonomia nach orthodoxem Kirchenrecht*, dz. cyt., s. 226-227.

Laodycejskiego można w czasie nabożeństwa śpiewać tylko te pieśni, które są zatwierdzone przez kompetentną władzę kościelną (biskupa). Odwołując się do *oikonomii* kościelnej, śpiewa się dzisiaj w parafiach wiele pieśni, które nie były oficjalnie dopuszczone przez biskupa do śpiewu w czasie nabożeństw⁴¹⁴.

Kotsonis podaje też przykłady stosowania *oikonomii* w administracji kościelnej. Tak np. tytuł metropolity – jak zauważa grecki kanonista – jest przyznawany według kan. 4. Soboru Powszechnego w Nicei (325) tym biskupom, którzy stoją na czele prowincji kościelnej. Już w dalszej historii prawosławia ten krąg osób został rozszerzony, gdyż tytuł metropolity nadawano też biskupom, którzy ze względu na nadzwyczajne zadania szczególnie się zasłużyli. W czasach nowożytnych w Prawosławnym Kościele Grecji ten tytuł – zgodnie z *oikonomią* – jest przyznawany wszystkim biskupom, którzy zarządzają diecezją (eparchią) tegoż Kościoła⁴¹⁵. Na zasadę *oikonomii* powołał się Patriarchat Moskiewski, kiedy w latach 90. XX wieku pozwolił estońskiemu duchowieństwu i parafiom na wybór jurysdykcji kościelnej po to, by – jak uzasadniano – zapobiec rozbiciu świata prawosławnego⁴¹⁶. Do tej samej zasady odwołano się w Kościele rosyjskim przy przywróceniu w 2007 roku wspólnoty kanonicznej pomiędzy Rosyjskim Kościołem Prawosławnym poza Granicami Rosji a Patriarchatem Moskiewskim. Zezwo-

⁴¹⁴ Por. J. KOTSONIS, *Problèmes de l'économie...*, dz. cyt., s. 193.

⁴¹⁵ Por. tamże, s. 196; T. SCHÜLLER, *Die Barmherzigkeit als Prinzip...*, dz. cyt., s. 62-63.

⁴¹⁶ Por. *Estonian church problem in light of negotiation between Patriarchate of Moscow and Constantinople on 26 March 2008 in Zurich – statement by Communication Service of Moscow Patriarchate's Department for External Church Relations*, <https://mospat.ru/archive/en/2008/05/40929> (10.06.2017). Po odzyskaniu przez Estonię niepodległości w 1991 roku, Kościół prawosławny w tym kraju zwrócił się z prośbą do Konstantynopola o przywrócenie mu statusu autonomii, otrzymanego w 1923 roku, przed przyłączeniem Republiki Estonii do ZSRR, po którym nastąpiło wchłonięcie tego Kościoła do Patriarchatu Moskiewskiego. W 1996 roku Patriarchat Konstantynopoliński odpowiedział pozytywnie na prośbę Kościoła Estonii, co wywołało oburzenie Patriarchatu Moskiewskiego, który odebrał ten gest jako zamach na swoją suwerenność. Przez kilka tygodni Kościół rosyjski nie wspominał imienia patriarchy ekumenicznego podczas Liturgii, na znak zerwania komunii. W niedługim czasie konflikt ten udało się zażegnać, znajdując kompromisowe rozwiązanie. Parafiom pozostawiono dobrowolność wyboru jurysdykcji kościelnej. W rezultacie w Estonii powstały dwie równoległe jurysdykcje: estońska i rosyjska. Por. R. ROBERSON, *Chrześcijańskie Kościoły Wschodnie*, Bydgoszcz 1998, s. 111-112; T. KAŁUŻNY, *Nowy Sobór...*, dz. cyt., s. 61; M. ŁAWRESZUK, *Prawosławie wobec tendencji nacjonalistycznych...*, dz. cyt., s. 281-285.

lono wtedy na pięcioletni okres przejściowy „w duchu kościelnej *oikonomii*”, aby w pełni dostosować regulacje kanoniczne obydwu Kościołów w obszarze administracji⁴¹⁷.

5.2. Życie „wewnętrzne” prawosławia i relacje „zewnętrzne” z nieprawosławnymi

Wielu innych autorów prawosławnych (np. B. Archondonis, P. Rodopoulos, G. Florowski, J. Erickson, Ch. Gheorghescu, L. Stan), rozpatrując badane zagadnienie w sposób bardziej ogólny, wskazuje na dwa zasadnicze obszary stosowania *oikonomii*:

1) życie „wewnętrzne” prawosławia (*oikonomia* „wewnętrzna” lub „duszpasterska”);

2) relacje „zewnętrzne” prawosławia z innymi chrześcijanami (*oikonomia* „zewnętrzna” lub „ekumeniczna”)⁴¹⁸.

Podczas gdy pierwszy obszar obejmuje wszystkie trzy zasadnicze sfery stosowania *oikonomii* (sakramenty, liturgia pozasakramentalna, kościelna administracja), to w obszarze drugim dochodzą do głosu tylko wybrane (ekumeniczne) aspekty wymienionych dziedzin, w szczególności możliwość uznawania heterodoksyjnych sakramentów przy konwersji na prawosławie. W związku z tym Ch. Gheorghescu podkreśla, że Kościół prawosławny stosuje *oikonomię* nie tylko wobec własnych wiernych, ale i wobec chrześcijan, którzy znajdują się poza prawosławiem i chcieliby do niego wrócić. Ta funkcja „ekumeniczna” *oikonomii* jest jednak rozumiana przez rumuńskiego teologa prawosławnego przede wszystkim jako „powrót” czy przyjmowanie heterodoksów do Kościoła prawosławnego⁴¹⁹. Niektórzy autorzy

⁴¹⁷ Por. RUSSIAN ORTHODOX CHURCH – RUSSIAN ORTHODOX CHURCH OUTSIDE OF RUSSIA, *Act of Canonical Communion*, 17 May 2007 (Addendum, nr 2), <https://mospat.ru/en/documents/act-of-canonical-communion> (10.06.2017); K. SCHEMBRI, „*Oikonomia*”..., dz. cyt., s. 117-119.

⁴¹⁸ Por. B. ARCHONDONIS, *The Problem of Oikonomia Today*, dz. cyt., s. 41-49; P. RODOPOULOS, *Oikonomia nach orthodoxem Kirchenrecht*, dz. cyt., s. 231; G. FLOROVSKY, *Les limites de l'Église*, dz. cyt., s. 31-36; J.H. ERICKSON, *Oikonomia in Byzantine Canon Law*, dz. cyt., s. 231; L. STAN, *Economy and Intercommunion*, dz. cyt., s. 202, 214-219; V.J. POSPISHIL, *Pastoral Economy*, [w:] V.J. POSPISHIL, *Eastern Catholic Church Law (Revised and Augmented Edition)*, New York (NY) 1996, s. 848; F. SCHUPPE, *Die pastorale Herausforderung...*, dz. cyt., s. 277.

⁴¹⁹ Por. CH. GHEORGHESCU, *Învățătura ortodoxă...*, dz. cyt., s. 440, 498; F. SCHUPPE, *Die pastorale Herausforderung...*, dz. cyt., s. 319-320.

prawosławni wyrażają jednak pewne wątpliwości co do możliwości stosowania *oikonomii* w odniesieniu do sakramentów sprawowanych przez chrześcijan nieprawosławnych. Przyznają wprawdzie, że Kościół prawosławny, odwołując się do *oikonomii*, mógłby nadać ważność czy uzupełnić w łaskę te sakramenty, które są nieważne. Takie działanie – w ich przekonaniu – naruszałoby jednak granice dogmatu⁴²⁰.

6. Podsumowanie

Podsumowując niniejszy rozdział, należy stwierdzić, że w prawosławiu nie ma ustawowych wytycznych i przepisów, które regulowałyby aplikację zasady *oikonomii*. Niemniej jednak istnieje daleko idący konsensus co do podstawowych elementów dynamiki badanej zasady. Do tych elementów można zaliczyć: cel, rodzaje, szafarza, warunki i obszary stosowania *oikonomii* kościelnej.

Podstawowe znaczenie dla praktyki badanej zasady ma cel lub motyw postępowania według *oikonomii*. Wskazuje się zasadniczo na cztery powody stosowania tejże zasady: 1) zbawienie dusz (*salus animarum*); 2) zachowanie pokoju i zgody między Kościołami; 3) uniknięcie lub usunięcie zgorznienia w Kościele; 4) duchowe dobro człowieka. W procesie systematyzacji badanego zagadnienia autorzy prawosławni wskazują na różne rodzaje *oikonomii* kościelnej. Ze względu na moment podejmowania decyzji zgodnie z *oikonomią* wyróżnia się *oikonomię* wyprzedzającą i działającą wstecz. Biorąc pod

⁴²⁰ Por. W. ŁOSSKI, *Teologia mistyczna...*, dz. cyt., s. 167; K. SCHEMBRI, „*Oikonomia*”..., dz. cyt., s. 114. Prawosławni zgodnie podkreślają, że stosowanie *oikonomii* nie powinno naruszać i kwestionować dogmatów wiary. Tylko niektórzy autorzy prawosławni (np. H. Alivisatos, B. Archondonis, P. Rodopoulos) są skłonni uznać naukę dogmatyczną nie tylko jako granicę, ale również w pewnym zakresie jako obszar stosowania *oikonomii*. Zasada *oikonomii* – jak zauważono wcześniej – nie naruszając treści (esencji) dogmatu, może mieć zastosowanie do interpretacji uwarunkowanej historycznie formuły słownej dogmatu. Por. H.S. ALIVISATOS, *Die Oikonomia...*, dz. cyt., s. 95, 122-123; B. ARCHONDONIS, *The Problem of Oikonomia Today*, dz. cyt., s. 42; P. RODOPOULOS, *Oikonomia nach orthodoxem Kirchenrecht*, dz. cyt., s. 231; J. KOTSONIS, *Problèmes de l'économie...*, dz. cyt., s. 160-161; L. STAN, *Economy and Intercommunion*, dz. cyt., s. 202, 214-219; P. GEFAELL, *Fondamenti e limiti...*, dz. cyt., s. 429. W tym kontekście B. Archondonis wskazuje na fragment Dekretu o ekumenizmie II Soboru Watykańskiego, gdzie jest mowa o uprawnionej różnorodności teologicznych sformułowań prawd wiary na Wschodzie i na Zachodzie. Por. B. ARCHONDONIS, *The Problem of Oikonomia Today*, dz. cyt., s. 43; SOBÓR WATYKAŃSKI II, *Dekret o ekumenizmie „Unitatis redintegratio”*, 21 listopada 1964, nr 17.

uwagę odniesienie badanej zasady do prawosławnego porządku prawnego, H. Kotsonis odróżnia *oikonomię* określoną na poziomie kanonów („abstrakcyjne” kanony *oikonomii*) od stosowania *oikonomii* w konkretnym przypadku. Rozpatrując badane zagadnienie od strony jego trwania, wyróżnia się *oikonomię* trwałą i czasową. W końcu, mając na uwadze sposób udzielania zgody na zastosowanie badanej zasady, niektórzy mówią o *oikonomii* udzielonej ustnie lub pisemnie. Mimo pewnych rozbieżności poglądów co do tego, kto jest kompetentny do podejmowania decyzji w sprawie stosowania *oikonomii* w konkretnych przypadkach, zdecydowana większość autorów prawosławnych zgodnie przyznaje, że szafarzem *oikonomii* jest biskup, a w sprawach wykraczających poza jego kompetencje – synod/sobór lokalny lub sobór powszechny. Natomiast kwestią dyskusyjną pozostaje w prawosławiu sprawa współdziałania ludzi świeckich przy stosowaniu zasady *oikonomii*. Praktyka *oikonomii* zakłada pewne warunki, niezbędne do tego, aby zastosowanie tej zasady było możliwe. Większość autorów prawosławnych prezentuje w tym względzie dużą powściągliwość, zwracając uwagę na trzy zasadnicze warunki, które wyznaczają zarazem granice stosowania *oikonomii* kościelnej: 1) szczególna sytuacja; 2) odniesienie do ustawy kościelnej; 3) zachowanie dogmatów wiary. Decyzja o postępowaniu według *oikonomii* jest więc uzasadniona, gdy dotyczy szczególnej sytuacji, odnosi się do regulacji prawnych i nie narusza doktryny wiary. Zasada *oikonomii* znajduje swoje zastosowanie w wielu obszarach życia Kościoła prawosławnego. Pomimo znacznych rozbieżności w poglądach na tę sprawę większość współczesnych autorów prawosławnych wskazuje na trzy zasadnicze sfery jej zastosowania: 1) sakramenty; 2) liturgia (pozasakramentalna); 3) administracja kościelna. Wielu innych autorów – ujmując bardziej ogólnie badane zagadnienie – wyróżnia dwie zasadnicze sfery stosowania *oikonomii*: 1) życie „wewnętrzne” prawosławia; 2) relacje „zewnątrzne” prawosławia z nieprawosławnymi.

Generalnie autorzy prawosławni są bardzo powściągliwi w wyliczaniu konkretnych przykładów stosowania *oikonomii* w tych obszarach. Podkreślają przy tym, że *oikonomia* kościelna przenika wszystkie dziedziny życia prawosławia, tak że wyliczenie konkretnych przykładów postępowania według niej byłoby niemożliwe, a nawet niepożądane. Mogłoby bowiem ograniczyć przestrzeń stosowania *oikonomii*, a tym samym jej zdolność do elastycznego reagowania na szczególnie kontekst sytuacyjny. Ta nieokreśloność *oikonomii* jest jednocześnie jej siłą i słabością. Siłą o tyle, o ile zasada *oikonomii*

może mieć zastosowanie w różnych obszarach życia Kościoła prawosławnego i tam w rozmaitych sytuacjach. Ale równocześnie ta nieokreśloność znajduje się u podstaw rozbieżności w rozumieniu *oikonomii* kościelnej. Tym samym otwiera drzwi dla samowolnego, instrumentalnego i nieuzasadnionego jej stosowania. *Oikonomia* kościelna może przybrać wtedy charakter „czarodziejskiego zaklęcia”, które pozwala na zbyt łatwe rozwiązanie każdej sytuacji. Tutaj nieokreśloność zasady *oikonomii* jest zagrożeniem, ponieważ może prowadzić do jej nadużywania⁴²¹.

⁴²¹ Por. E.CH. SUTTNER, „*Ökonomie*” und „*Akribie*”..., dz. cyt., s. 20; P. L'HUILLIER, *L'espace du principe d'«économie»*..., dz. cyt., s. 44; A. KALLIS, *Orthodoxie*..., dz. cyt., s. 61; P. RODOPOULOS, *Oikonomia nach orthodoxem Kirchenrecht*, dz. cyt., s. 231; T. SCHÜLLER, *Die Barmherzigkeit als Prinzip*..., dz. cyt., s. 136-137.

ROZDZIAŁ IV

WYBRANE OBSZARY ZASTOSOWANIA OIKONOMII KOŚCIELNEJ WEWNĄTRZ PRAWOSŁAWIA

Zasada *oikonomii* kościelnej znajduje zastosowanie przede wszystkim wewnątrz prawosławia. Można zatem postawić pytanie: W jakich konkretnie obszarach wewnętrznego życia prawosławia stosowana jest kościelna *oikonomia*?

W odpowiedzi na tak postawione pytanie w niniejszym rozdziale zostaną zaprezentowane wybrane obszary życia Kościoła, w których szczególnie rzuca się w oczy działanie prawosławia, wynikające z *oikonomii*. Nie stanowią one wszystkich możliwych konkretnych przypadków postępowania według *oikonomii*, których wskazanie byłoby niemożliwe, a nawet – jak zauważono wcześniej – niepożądane. Przedstawione w tym miejscu przykłady służą jedynie do zobrazowania interesujących nas tutaj aspektów praktyki *oikonomii*. W tym celu wybrano cztery następujące obszary stosowania badanej zasady: udzielanie chrztu (1); spowiedź i *epitymia* (2); rozwód i powtórne małżeństwo (3); praktyka postna (4).

1. Udzielanie chrztu

W sferze sakramentów zasada *oikonomii* kościelnej stosowana jest przede wszystkim przy udzielaniu chrztu świętego.

1.1. Prawosławne rozumienie chrztu

Chrzest jest pierwszym i istotnym sakramentem wtajemniczenia chrześcijańskiego. Włącza człowieka w misterium Jezusa Chrystusa, w Jego życie,

śmierć i zmartwychwstanie. Włącza jednocześnie we wspólnotę Kościoła, który jest duchowym, mistycznym Ciałem wcielonego Syna Bożego. Przez chrzest człowiek zostaje oczyszczony z grzechu, uwolniony od więzów śmierci i odrodzony do nowego życia w Chrystusie. Człowiek chrzczony umiera z Chrystusem, aby wraz z Nim zmartwychwstać i prowadzić nowe życie. Dzięki łasce chrztu dokonuje się ontyczne przemienienie człowieka. Jest to możliwe dzięki łasce Ducha Świętego. Zanurzenie w misterium śmierci i zmartwychwstania Chrystusa jest równocześnie zanurzeniem w misterium obecności Ducha Świętego (por. 1 Kor 12,13)⁴²².

Prawosławie podkreśla ścisłą więź chrztu z pozostałymi sakramentami inicjacji zarówno w teologii, jak i w praktyce liturgicznej. O ile chrzest odnawia w duszy zamazany obraz Boży, to bierzmowanie przywraca podobieństwo Boże i oznacza uczestnictwo w Duchu Świętym. Z kolei Eucharystia celebrowana bezpośrednio po chrzcie i bierzmowaniu włącza ostatecznie w życie Chrystusa. W praktyce ta jedność wyraża się w tym, że wszystkie trzy sakramenty inicjacji – chrzest, bierzmowanie i Eucharystia – zasadniczo udzielane są podczas jednej akcji liturgicznej⁴²³.

1.2. Stosowanie *oikonomii* w odniesieniu do chrztu

Przy udzielaniu chrztu zasada *oikonomii* kościelnej jest stosowana zwłaszcza w odniesieniu do szafarza, miejsca i sposobu udzielania chrztu (przez zanurzenie lub przez polanie).

W Kościele prawosławnym szafarzem chrztu jest biskup lub prezbiter. Jest on upoważniony do udzielenia chrztu w sposób uroczysty, to znaczy z zachowaniem pełnego rytu przepisanego przez Kościół⁴²⁴. W nagłych, niecierpiących zwłoki przypadkach (np. w niebezpieczeństwie śmierci),

⁴²² Por. S. BUŁGAKOW, *Prawosławie...*, dz. cyt., s. 128; J.-C. LARCHET, *Terapia chorób duchowych. Wstęp do tradycji ascetycznej Kościoła prawosławnego*, Hajnówka 2013, s. 266-269; K. LEŚNIEWSKI, *Misteria inicjacji chrześcijańskiej w duchowej tradycji prawosławia*, „Roczniki Teologiczne” (KUL) 52 (2005), z. 7, s. 64-74.

⁴²³ Por. P. ЕВДОКИМОВ, *Prawosławie*, dz. cyt., s. 295-296. Tekst liturgii chrztu (i bierzmowania) w rycie bizantyjskim: *Obrzęd świętego chrztu [i bierzmowania]* (tłum. H. ПАРРОККИ), <http://liturgia.cerkiew.pl/euch/chrzest/chrzest.pdf> (20.05.2017). Tekst scs.: *Требникъ*, Издательский Совет Русской Православной Церкви, Москва 2002, s. 5-65. Tekst fr.: *Rituel du baptême*, tłum. D. GUILLAUME, Roma 1990, s. 29-75.

⁴²⁴ Por. K. WARE, *Kościół prawosławny*, Białystok 2002, s. 309; K.CH. FELMY, *Współczesna teologia prawosławna*, dz. cyt., s. 221.

jeśli właściwy szafarz chrztu jest nieobecny – w odwołaniu do zasady *oikonomii* – chrztu może udzielić diakon lub każdy ochrzczony, zarówno mężczyzna, jak i kobieta⁴²⁵. Wówczas szafarz tego sakramentu wykonuje skrócony obrzęd chrztu, pomijając szereg przepisanych celebracji rytu „uroczystego”. Taki chrzest określany jest mianem chrztu nieuroczystego lub „prywatnego”⁴²⁶. Jeśli jednak szafarzem chrztu nie był biskup lub prezbiter, to gdy tylko okoliczności na to pozwolą – uzupełniają oni obrzędy chrzcielne i udzielają sakramentu bierzmowania (*miropomazanijs*)⁴²⁷.

Chrzest nie jest jedynie wstąpieniem do Kościoła w wymiarze powszechnym, ale oznacza on jednocześnie włączenie w życie określonej, lokalnej społeczności kościelnej. Dlatego też obrzęd udzielania tego sakramentu powinien w zasadzie odbyć się w świątyni prawosławnej⁴²⁸. Jednak w przypadku konieczności lub większej trudności (np. choroba dziecka, duża odległość) – zgodnie z *oikonomią*, za pozwoleniem lokalnego biskupa – chrztu można udzielić poza świątynią, np. w domu prywatnym⁴²⁹. Zezwolenie biskupa nie musi być jednak wydane przed faktem, lecz akceptacja takiego sposobu chrztu może dokonać się później przez milczącą akceptację⁴³⁰.

⁴²⁵ Por. H. ALIVISATOS, *Oikonomia...*, dz. cyt., s. 96; J. KOTSONIS, *Problèmes de l'économie...*, dz. cyt., s. 183-184; P. BOUMIS, *Grundriß des kanonischen Rechts...*, dz. cyt., s. 155; A. ANAPLIOTIS, „*Oikonomia*”..., dz. cyt., s. 19. W szczególnych okolicznościach ważny chrzest może być udzielony również przez duchownego nieprawosławnego. Por. P. RODOPOULOS, *Oikonomia nach orthodoxem Kirchenrecht*, dz. cyt., s. 226. Natomiast chrzest udzielony przez niechrześcijanina (jak to dopuszcza katolicyzm) – zgodnie z nauczaniem prawosławnym – nie jest ważny. Por. S. BUŁGAKOW, *Prawosławie...*, dz. cyt., s. 128.

⁴²⁶ Por. H. GULBINOWICZ, *Szafarz chrztu świętego w pismach rosyjskich teologów prawosławnych XIX wieku*, „*Studia Warmińskie*” 6 (1969), s. 335. Skrócony obrzęd chrztu w rycie bizantyjskim: *Skrócone modlitwy świętego chrztu, czyli jak ochrzcić dziecko w obliczu śmierci* (tłum. H. ПАРРОККИ), http://liturgia.cerkiew.pl/euch/chrzest/skrocony_chrzest_w_obliczu_smierci.pdf (20.05.2017). Tekst scs.: *Требникъ*, Издательский Совет Русской Православной Церкви, Москва 2002, s. 66-67. Tekst fr.: *Rituel du baptême*, tłum. D. GUILLAUME, Roma 1990, s. 75-76.

⁴²⁷ Por. K. MATWIEJUK, *Przebóstwienie chrzcielne w tradycji bizantyjskiej*, „*Liturgia Sacra*” 14 (2008), nr 1, s. 24.

⁴²⁸ Por. SOBÓR TRULLAŃSKI (691-692), Kan. 31 i 59; W. TSINGOS, *Człowiek i jego odrodzenie według dogmatyki Kościoła prawosławnego w aspekcie bizantyjskiej tradycji liturgicznej*, „*Elpis*” 4 (2002), z. 6, s. 131.

⁴²⁹ Por. J. KOTSONIS, *Problèmes de l'économie...*, dz. cyt., s. 183; A. ANAPLIOTIS, „*Oikonomia*”..., dz. cyt., s. 20.

⁴³⁰ Por. J. KOTSONIS, *Problèmes de l'économie...*, dz. cyt., s. 183. W tej „milczącej tolerancji” T. Schüller widzi aluzję do prawnej instytucji tolerancji w rzymskokatolickim prawie kościelnym. Por. T. SCHÜLLER, *Die Barmherzigkeit als Prinzip...*, dz. cyt., s. 127, przypis 628.

W Kościele prawosławnym, w nawiązaniu do praktyki starożytnej, kładzie się nacisk na udzielanie chrztu przez zanurzenie. Na uzasadnienie tej praktyki teologowie prawosławni odwołują się m.in. do treści kan. 50. *Kanónów apostołskich*. W kanonie tym podkreśla się bowiem, iż udzielenie chrztu przez trzykrotne zanurzenie wskazuje wyraźnie na formułę trynitarną⁴³¹. Dlatego też w normalnych warunkach biskup lub prezbiter – postępując zgodnie z *akribeią* – udziela chrztu poprzez trzykrotne zanurzenie chrzczonej osoby w wodzie w imię Trójcy Świętej⁴³². W określonych sytuacjach, w których ściśle przestrzeganie przepisanej formy chrztu nie jest możliwe (np. w przypadku ciężkiej choroby osoby chrzczonej) – odwołując się do zasady *oikonomii* – można zrezygnować z ich zachowania i ważnie udzielić chrztu przez trzykrotne polanie wodą⁴³³.

2. Spowiedź i pokuta (*epitymia*)

W tradycji prawosławnej duże znaczenie przypisuje się stosowaniu *oikonomii* w obszarze spowiedzi, a szczególnie w odniesieniu do wyznaczanej w ramach tego sakramentu pokuty (*epitymii*).

2.1. Prawosławne rozumienie spowiedzi i pokuty (*epitymii*)

Praktyka spowiedzi i pokuty rozwijała się w prawosławiu na przestrzeni historii. W rozwoju tym odegrały szczególną rolę dwa czynniki: rozumienie pokuty jako publicznej i surowej praktyki, określonej w kanonach starożytnego Kościoła i związanej z urzędem biskupa, oraz jej rozumienie monastyczno-charyzmatyczne jako dożywotniego procesu oczyszczenia i wznoszenia się do Boga⁴³⁴. Oba aspekty pozostawiły też widoczne ślady w życiu wiary dzisiejszego prawosławia. Nieustannie wracające w liturgii wezwanie „Panie, zmiłuj się”, wymowna formuła modlitwy serca „Panie Jezu Chryste,

⁴³¹ Por. *Kanony apostołskie*, Kan. 50, [w:] KA, s. 284*.

⁴³² Por. *Bóg żywy. Katechizm Kościoła prawosławnego*, oprac. zespół wiernych prawosławnych, Kraków 2001, s. 277.

⁴³³ Por. H. ALIVISATOS, *Oikonomia...*, dz. cyt., s. 96; A. ANAPLIOTIS, „*Oikonomia*”..., dz. cyt., s. 22-23; F. SCHUPPE, *Die pastorale Herausforderung...*, dz. cyt., s. 38-40.

⁴³⁴ Por. J.H. ERICKSON, *Penitential Discipline in the Orthodox anonical Tradition*, SVTQ 21 (1977), nr 4, s. 198.

Synu Boży, zmiłuj się nade mną grzesznym”, a równocześnie pełne światła twarze na ikonach świętych – wszystko to mówi o przenikającej całe prawosławie zasadniczej postawie pokuty i nawrócenia. Świadomość własnej niedoskonałości rodzi w wyznawcy prawosławia postawę zdania się na miłosierdzie Pana. Proces pokuty w rozumieniu prawosławia to zawsze proces oczyszczenia i wznoszenia się ku przebóstwieniu⁴³⁵.

Ważną rolę na tej drodze przebóstwienia pełni sakrament pokuty, a w jego celebracji spowiednik, czyli szafarz sakramentu pokuty⁴³⁶. Funkcja (posługa) spowiednika jest w prawosławiu najczęściej porównywana do lekarza, który wszystkie swoje dążenia kieruje na pokonanie „chorób duszy”. W tym celu zawsze musi mieć na uwadze konkretnego chorego, aby zalecić mu odpowiednie „leczenie”⁴³⁷. W związku z tym musi on podjąć działanie wynikające z *akrabei* lub *oikonomii*. Jeśli w jednym przypadku – mówiąc obrazowo – można zastosować odpowiednio silny środek, który szybko zwalczy chorobę przez całą surowość przepisów kanonicznych (postępowanie zgodnie z *akrabeią*), to w innym przypadku właśnie tak silne lekarstwo może jeszcze bardziej osłabić wyniszczony chorobą organizm i dlatego należy doradzać łagodniejsze postępowanie (zgodnie z *oikonomią*)⁴³⁸.

2.2. Stosowanie *oikonomii* w odniesieniu do pokuty (*epitymii*)

W obszarze spowiedzi zasada *oikonomii* w szczególny sposób odnosi się do nakładanej przez spowiednika *epitymii*, czyli uczynków pokutnych, np. praktyk postnych, modlitw, dzieł miłosierdzia, a niekiedy również czasowego odsunięcia od przyjmowania Komunii Świętej. Takie uczynki po-

⁴³⁵ Por. E. MELIA, *Le sacrement de pénitence dans l'Église orthodoxe...*, dz. cyt., s. 39; F. SCHUPPE, *Die pastorale Herausforderung...*, dz. cyt., s. 357-358.

⁴³⁶ Por. *Obrzęd pokuty* (tłum. H. PAPROCKI), http://liturgia.cerkiew.pl/euch/pokuta/obrzęd_pokuty.pdf (20.05.2017).

⁴³⁷ Por. *Konstytucje apostołskie*, II, 10-11, [w:] *Konstytucje apostołskie oraz Kanony Pamfiliosa z apostołskiego synodu w Antiochii, Prawo kanoniczne świętych Apostołów, Kary świętych Apostołów dla upadłych, Euchologion Serapiona*, układ i oprac. A. BARON, H. PIETRAS, Kraków 2007, s. 19*-20*; JAN KLIMAK, *Drabina raj*, tłum. W. POLANOWSKI, Kęty 2011, XXVI, 20.

⁴³⁸ Por. J.-C. LARCHET, *Terapia chorób duchowych...*, dz. cyt., s. 274-282; F. SCHUPPE, *Die pastorale Herausforderung...*, dz. cyt., s. 355-356; K.CH. FELMY, *Współczesna teologia prawosławna*, dz. cyt., s. 256-258.

kutne – jak podkreślają teologowie prawosławni – nie mają charakteru za-
dośćuczynienia, lecz charakter uzdrawiający. Mają one kontynuować proces
przemiany i uzdrawiania, rozpoczęty przez spowiedź. W tym celu spowied-
nik – mając na uwadze konkretny przypadek – podejmuje decyzję, czy na-
łożyć bardziej surową pokutę (*epitymię*), stosując ściśle wytyczne kanonów
(*akribeię*), czy też zalecić łagodniejszą pokutę, odstępując od ściślego zasto-
sowania wskazań kanonów (*oikonomię*). Tym samym spowiednik – jak to
dobrze ujmują kanony 12. i 102. Soboru Trullańskiego – powinien z jednej
strony uwzględnić kanony i przewidziane przez nie sankcje, z drugiej zaś
strony stosować je z należytą rozważą duszpasterską, biorąc pod uwagę sy-
tuację konkretnego penitenta⁴³⁹.

Celem zobrazowania badanego zagadnienia – w nawiązaniu do
F. Schuppego – można wskazać dwa przykłady praktycznego zastosowania
oikonomii w sakramencie spowiedzi.

Pierwszy przykład dotyczy sytuacji młodego człowieka, który po raz
kolejny spowiada się z przedmałżeńskiego współżycia seksualnego i prosi
spowiednika o odpuszczenie grzechów. Kanony kościelne ostro potępiają
przedmałżeńskie współżycie jako ciężki grzech i przewidują dla penitentów
jako *epitymię* surowe kary dłuższego lub krótszego pozbawienia możliwości
przyjmowania Komunii Świętej⁴⁴⁰ oraz w normalnych warunkach stawiają
wymóg rozstania się partnerów⁴⁴¹. Z drugiej strony przewidziana w poszcze-
gólnych kanonach różna długość okresu odsunięcia od Komunii Świętej oraz
dopuszczana w wyjątkowych sytuacjach możliwość późniejszego zawarcia
małżeństwa pozwala w konkretnym przypadku na zastosowanie *oikonomii*,
czyli łagodniejszej *epitymii*⁴⁴². Możliwe postępowanie spowiednika w niniej-
szym przypadku – według zgodnej oceny przedstawicieli różnych tradycji
prawosławnych (greckiej, rosyjskiej i rumuńskiej) – uzależnione jest od tego,
czy chodzi tutaj o trwałą związek, czy też o kontakty przelotne z różnymi
osobami. Podczas gdy w pierwszym przypadku wskazana jest łagodna po-
kuta, która zasadniczo nie obejmuje kary odsunięcia od Komunii Świętej, to
w drugim przypadku przy nakładaniu pokuty należałoby wziąć pod uwagę

⁴³⁹ Por. SOBÓR TRULLAŃSKI (691-692), Kan. 12 i 102, [w:] KKPr, s. 73 i 107; H. ALI-
VISATOS, *Die Oikonomia...*, dz. cyt., s. 115-116.

⁴⁴⁰ Długość okresu odsunięcia od Komunii Świętej różni się w poszczególnych ka-
nonach. Por. GRZEGORZ Z NYSSY, *List kanoniczny do Letojosa, biskupa Meliteny*, kan. 4,
[w:] KanOGr, s. 79*-81*; BAZYLI WIELKI, Kan. 59, [w:] KanOGr, s. 53*.

⁴⁴¹ Por. BAZYLI WIELKI, Kan. 26, [w:] KanOGr, s. 45*.

⁴⁴² Por. tamże.

również czasowy zakaz przystępowania do Eucharystii. Niemniej jednak i w tym przypadku zasadniczo nie jest brane pod uwagę przewidziane w kanonach kilkuletnie odsunięcie od Komunii Świętej⁴⁴³.

Przykład drugi odnosi się do młodej kobiety, samotnie wychowującej dwoje dzieci, która wyznaje na spowiedzi, że kilka lat temu usunęła ciążę, i ze skruchą prosi o odpuszczenie grzechów. Prawosławne prawo kościelne kwalifikuje aborcję jako morderstwo i za umyślnie popełnione morderstwo przewiduje (zgodnie z *akribeią*) zasadniczo karę dożywotniego odsunięcia od sakramentów⁴⁴⁴. Z drugiej strony, obok tych wyjątkowo surowych wskazań istnieją również łagodniejsze orzeczenia kanoniczne, pozwalające na skrócenie tego okresu pokuty⁴⁴⁵. Możliwe postępowanie spowiednika w niniejszym przypadku – jak zauważa F. Schuppe – nie jest jednolite w prawosławiu. Podczas gdy niektórzy duszpasterze podkreślają skruchę penitentki i udzielają rozgrzeszenia oraz zezwolenia na przyjmowanie Komunii Świętej, nakładając co najwyżej lekką pokutę (modlitwy, post itp.), to inni utrzymują, że w takim przypadku forma pokuty powinna obejmować również roczne lub dwuletnie odsunięcie od Komunii Świętej. W dzisiejszym prawosławiu w przywołanym przypadku zasadniczo nie stosuje się przepisów kanonicznych zgodnie z *akribeią*, lecz przy nakładaniu *epitymii* postępuje się zgodnie z *oikonomią*⁴⁴⁶.

Przywołane przykłady ukazują jedynie ogólne tendencje w rozwiązywaniu tego rodzaju problemów w dzisiejszym prawosławiu. Stosowanie *oikonomii* przy nakładaniu pokuty (*epitymii*), niezależnie od nurtu tradycji prawosławnej, wynika zawsze z konkretnego przypadku i troski o to, by najlepiej służyło nawróceniu, wyleczeniu i postępowi duchowemu penitenta. Poza tym jakiegokolwiek stanowisko przyjąłby spowiednik w odniesieniu do nakładanej pokuty (*epitymii*), należy rozróżnić – jak podkreśla Basilio Petrà – między pokutą według *oikonomii* i moralną oceną postępowania, do którego odnosi się pokuta. Jeśli przyjmie się hipotetycznie, że spowiednik uznałby za właściwe nie nakładać penitentowi żadnej pokuty (*epitymii*), przez

⁴⁴³ Por. F. SCHUPPE, *Die pastorale Herausforderung...*, dz. cyt., s. 365-368.

⁴⁴⁴ Por. SOBÓR TRULLAŃSKI (691-692), Kan. 91, [w:] KKPr, s. 103; SYNOD W ANCYRZE (314), Kan. 22, [w:] DS, s. 68*; św. BAZYLI WIELKI, Kan. 8, [w:] KanOGr, s. 37*-38*.

⁴⁴⁵ Zgodnie z kan. 2. Synodu w Ancyrze (314) okres pokuty – zgodnie z *oikonomią* – można skrócić do dziesięciu lat. Por. SYNOD W ANCYRZE (314), Kan. 21, [w:] DS-1, s. 67*; św. BAZYLI WIELKI, Kan. 2, [w:] KanOGr, s. 35*.

⁴⁴⁶ Por. F. SCHUPPE, *Die pastorale Herausforderung...*, dz. cyt., s. 368-371.

to nie zmienia się ocena moralna postępowania samego w sobie, która znajduje swój wyraz w tradycji kanonicznej. Oznacza to, że żaden spowiednik – nawet w odwołaniu do *oikonomii* – nie może uznać za dozwolone tego, co prawo kościelne określa jako złe (niewłaściwe). W przeciwnym razie działania spowiednika byłoby niezgodne z prawem i niezgodne z *oikonomią*⁴⁴⁷.

3. Rozwód i powtórne małżeństwo

W sferze małżeństwa zasada kościelnej *oikonomii* w tradycji prawosławnej znajduje zastosowanie przede wszystkim w odniesieniu do rozwoju i zezwolenia na powtórne małżeństwo⁴⁴⁸.

3.1. Prawosławne rozumienie nierozzerwalności małżeństwa

Prawosławna teologia małżeństwa kładzie duży nacisk na nierozzerwalność więzi małżeńskiej. Źródło trwałości wspólnoty małżeńskiej widzi ona przede wszystkim w słowach Chrystusa: „Co więc Bóg złączył, niech człowiek nie rozdziela” (Mt 19,6). Ponadto słowa z Listu św. Pawła o „wielkim misterium” (Ef 5,32) każą teologom prawosławnym widzieć w chrześcijańskim związku odtworzenie nierozzerwalnej więzi łączącej Chrystusa z Ko-

⁴⁴⁷ Por. B. PETRÀ, *Tra cielo e terra...*, dz. cyt., s. 110.

⁴⁴⁸ Poza tymi dwoma aspektami *oikonomia* znajduje m.in. zastosowanie w odniesieniu do przeszkód małżeńskich, prokreacji (środki antykoncepcyjne nieporonne, zapłodnienie *in vitro*), księży rozwiedzionych lub owdowiałych i żyjących w nowych związkach oraz małżeństw mieszanych. Por. пр. АРХИЕРЕЙСКИЙ СОБОР РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ, *Основы социальной концепции Русской Православной Церкви* (2000), dz. cyt., XII.4; H. ALIVISATOS, *Die Oikonomia...*, dz. cyt., s. 118-120; B. PETRÀ, *La contraccensione nella tradizione ortodossa. Forza della realtà e mediazione pastorale*, Bologna 2009; T. KAŁUŻNY, *Bioetyczne wyzwania dla małżeństwa i rodziny w świetle „Podstaw społecznej koncepcji Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego”*, [w:] *Rodzina – dobro uniwersalne*, red. U. BEJMA, Warszawa 2015, s. 233-237; J.J. PAWŁOWICZ, *Implikacje moralne teologii wspólnoty małżeńsko-rodzinnej w nauczaniu Cerkwi prawosławnej i Kościoła rzymskokatolickiego. Studium porównawcze*, Tuchów 2011, s. 313, 324; E.I. ROMAN, *The Application of Oikonomia in the Sacrament of Ordination*, „Analele Ştiinţifice ale universităţii «Alexandru Ioan Cuza» din Iaşi. Teologie orthodoxă” (2015), nr 2, s. 63-75. Na ten temat zob. SAINT ET GRAND CONCILE DE L'ÉGLISE ORTHODOXE, *Le sacrement du mariage et ses empêchements* (Crète, 2016), [w:] GCOC IV.3, s. 1351-1377; T. KAŁUŻNY, *Nowy Sobór...*, dz. cyt., s. 299-308. Ta ostatnia kwestia (małżeństw mieszanych) zostanie bliżej przedstawiona w odrębnej części naszego studium.

ściołem. Przez sakramentalne małżeństwo „misterium miłości” dwojga ludzi zostaje włączone w wieczne Misterium, gdzie ludzka decyzja i działanie osiągają wieczny wymiar⁴⁴⁹. Z uwagi na to nastawienie sakramentu małżeństwa na wieczność prawosławie mówi o trwałości węzła małżeńskiego również po śmierci jednego z małżonków⁴⁵⁰.

Z drugiej strony prawosławna teologia małżeństwa dopuszcza możliwość uzyskania „rozvodu” i zgody na powtórne małżeństwo. Próby uzasadnienia tej praktyki koncentrują się wokół trzech zasadniczych racji: 1) dosłownej interpretacji „klauzuli Mateuszowej” (5,32; 19,9) jako prawdziwego wyjątku od zasady nierozzerwalności; 2) koncepcji duchowej i moralnej śmierci małżeństwa (kres wspólnoty życia małżeńskiego); 3) zaakcentowaniu mistycznego i synergicznego wymiaru małżeństwa (idei odrzuconej łaski)⁴⁵¹.

Teologowie i kanoniści prawosławni generalnie interpretują Mt 5,32 i 19,9 jako zgodę na rozwód w przypadku „cudzołóstwa”, postrzegając nakaz Jezusa zobowiązujący do trwałego związku małżeńskiego jako imperatyw moralny, pewien stan idealny, który nie ma absolutnego charakteru prawnego. Niektórzy z nich przyjmują stanowisko restryktywne, według którego rozwód i powtórne małżeństwo są możliwe wyłącznie w przypadku cudzołóstwa⁴⁵². Inni natomiast utrzymują, że słowa Pisma Świętego, mówiące o zerwaniu węzła małżeńskiego w przypadku cudzołóstwa (por. Mt 19,9),

⁴⁴⁹ Podczas prawosławnej liturgii tego sakramentu kapłan wypowiada m.in. słowa: „Boże wieczny, który prowadzisz do jedności tych, którzy są Ci poddani, i nakładasz na nich nierozzerwalną więź miłości...”. *Sakrament małżeństwa w obrządku bizantyjskim. Liturgia sakramentu* (tłum. H. PĄPROCKI), [w:] P. EVDOKIMOV, *Sakrament miłości. Tajemnica małżeństwa w świetle tradycji prawosławnej*, Białystok 2007, s. 141.

⁴⁵⁰ Por. J. MEYENDORFF, *Małżeństwo w prawosławiu: liturgia, teologia, życie*, Lublin 1995, s. 29-30; J. GETCHA, *L'idéal du mariage unique exclut-il la possibilité d'un remariage? La position de l'Église orthodoxe face au divorce*, „Revue d'éthique et de théologie morale” (Le Supplément) 2 (2004), nr 228, s. 276-277; H. PĄPROCKI, *Sakrament małżeństwa w Kościele prawosławnym*, „Przegląd Powszechny” 113 (1996), nr 1, s. 21-22; T. KAŁUŻNY, *Nierozzerwalność małżeństwa w Kościele prawosławnym*, „Symposium” 14 (2010), nr 1 (19), s. 41-42.

⁴⁵¹ Por. C. VASIL, *Separacja, rozwód, rozwiązanie węzła małżeńskiego i powtórne zaślubiny. Stanowiska teologiczne i rozwiązania praktyczne Kościołów prawosławnych*, [w:] *Pozostać w prawdzie Chrystusa. Małżeństwo i Komunia w Kościele katolickim*, red. R. DODARO, Poznań 2015, s. 119-121; P. L'HUILLIER, *Le divorce selon la théologie et le droit canonique de l'Église orthodoxe*, MEPREO 17 (1969), nr 65, s. 26; T. KAŁUŻNY, *Nierozzerwalność małżeństwa...*, dz. cyt., s. 43; M. PALEARI, *Le seconde e le terze nozze nella prassi e nella teologia delle Chiese ortodosse*, „La Scuola Cattolica” 137 (2009), nr 3, s. 475-483.

⁴⁵² Por. J. ERICKSON, *Orthodox Perspectives on Divorce and Remarriage*, [w:] *The Challenge of Our Past. Studies in Orthodox Canon Law and Church History*, Crestwood 1991, s. 43-44; P. TREMBELAS, *Dogmatique de l'Église orthodoxe...*, dz. cyt., s. 358-361.

zawierają raczej ogólne wskazania, które można – w duchu kościelnej *oikonomii* – rozszerzyć na inne trudne przypadki⁴⁵³.

Tak np. serbski kanonista prawosławny, bp Nikodem Miłasz (1845-1915), stwierdza, że małżeństwo jest absolutnie nierozzerwalne, z wyjątkiem cudzołóstwa, i tylko śmierć może przerwać węzeł małżeński (por. 1 Kor 7,39). Przez „śmierć” rozumie on jednak nie tylko śmierć biologiczną, ale również tę moralną i religijną. Wszystkie możliwe przypadki rozwodu, a tym samym motywy dające podstawy do jego otrzymania, sprowadza on do tych trzech rodzajów „śmierci” lub „wygaśnięcia” małżeństwa (biologicznej, moralnej i religijnej)⁴⁵⁴.

Myśl tę rozwinęli później inni teologowie i kanoniści prawosławni. W sposób syntetyczny ujmuje to zagadnienie współczesny teolog prawosławny, Paul Evdokimov, wyróżniając kilka rodzajów śmierci małżeństwa, a tym samym kilka powodów do uzyskania rozwodu, a mianowicie:

- śmierć miłości jako materii sakramentu spowodowana przez cudzołóstwo;
- śmierć religijna w wyniku odstępstwa od wiary;
- śmierć cywilno-prawna (społeczna) na mocy skazania na karę śmierci;
- śmierć przez trwającą długo nieobecność⁴⁵⁵.

Współczesna teologia prawosławna, w nawiązaniu do prawa bizantyjskiego, rozróżnia dwie kategorie powodów do rozwodu: 1) przyczyny *cum*

⁴⁵³ Wśród autorów prawosławnych spotykamy też zdecydowanych przeciwników rozwodu nawet z powodu cudzołóstwa. Por. L. BRESSAN, *Il divorzio nelle Chiese orientali. Ricerca storica sull'atteggiamento cattolico*, Bologna 1976, s. 40.

⁴⁵⁴ Por. НИКОДИМ (МИЛАШ), *Православно църковно право*, Мостар 1902, s. 668-669; L. BRESSAN, *Il divorzio nelle chiese orientali...*, dz. cyt., s. 41-42.

⁴⁵⁵ Por. P. EVDOKIMOV, *Sakrament miłości...*, dz. cyt., s. 206. Fakt, iż więź małżeńska może być rozerwana nie tylko przez cudzołóstwo czy nierząd w sensie ścisłym (por. Mt 19,1), ale również przez brak wzajemnej miłości i rzeczywistej wspólnoty życia, prowadzi niektórych autorów prawosławnych do dość radykalnych wniosków. Niektórzy zdają się utrzymywać, iż w takiej sytuacji dalsze wspólne życie małżonków nie jest niczym innym, jak ciągłym grzechem cudzołóstwa. Należy jednak zauważyć, iż nie wszyscy autorzy prawosławni podzielają ten dość radykalny pogląd. Większość z nich zdaje się utrzymywać, iż pojedynczy grzech cudzołóstwa nie unicestwia automatycznie małżeństwa, ale czyni to dopiero nierząd (*porneia*) w sensie właściwym lub trwała sytuacja małżeńskiej niewierności. Taka sytuacja nie nakłada też obowiązku ubiegania się o rozwód. Małżonkowie mogą więc podjąć drogę przebaczenia i odbudowania wspólnoty życia. Jeśli jednak wybiorą drogę rozwodu, to władza kościelna jest zobowiązana interweniować. Por. A. ALTAN, *Indissolubilità ed oikonomia nella teologia e nella disciplina orientale del matrimonio*, „Sacra Doctrina” 49 (1968), s. 105; L. BRESSAN, *Il divorzio nelle Chiese orientali...*, dz. cyt., s. 42-45; C. VASIL, *Separacja, rozwód...*, dz. cyt., s. 118-119; M. PALEARI, *Le seconde e le terze nozze...*, dz. cyt., s. 475-476.

damno, tzn. takie, które w konsekwencji zabraniają stronie winnej rozvodu zawrzeć ponowny związek małżeński, oraz 2) przyczyny *bona gratia*, tj. bez żadnych negatywnych konsekwencji dla obu stron. Do przyczyn *cum damno* należą ciężkie przewinienia, jak cudzołóstwo, zbrojenia seksualne, zagrożenie życia małżonka, przerywanie ciąży oraz inne sytuacje naruszające godność sakramentu małżeństwa. Natomiast do drugiej kategorii przyczyn (*bona gratia*) zalicza się te powstałe bez winy jednego z partnerów, takie jak impotencja, choroba psychiczna, zaginięcie partnera, śluby zakonne (za zgodą współmałżonka), święcenia biskupie (za zgodą żony)⁴⁵⁶.

Powody upoważniające do otrzymania rozvodu nie są jednakowe we wszystkich lokalnych Kościołach prawosławnych, gdyż na ich ustalenie miały wpływ synody lokalne i przepisy państwowe uznające rozwody. Lista powodów do rozvodu nie jest też stała i niezmienna, ponieważ praktyka *oikonomii* kościelnej sprawia, że do tej listy mogą zostać dołączone nowe przyczyny, nieujęte we wcześniejszych przepisach kościelnych⁴⁵⁷.

W swojej refleksji na temat duchowej i moralnej śmierci małżeństwa liczni autorzy prawosławni kładą akcent nie tyle na wymiar prawny, co mistyczny i synergiczny małżeństwa⁴⁵⁸. Podkreślają, że małżeństwo jako sa-

⁴⁵⁶ Por. D. SALACHAS, *Matrimonio e divorzio nel diritto canonico orientale. Sapunti e riflessioni*, „Nicolaus” 1 (1973), fasc. 1, s. 59-61; G. LACHNER, *Die Kirchen und die Wiederheirat Geschiedener*, Paderborn 1991, s. 36-37, 127-129; B. GIANESIN, *Matrimoni misti*, Bologna 1991, s. 180-181.

⁴⁵⁷ Por. L. BRESSAN, *Il divorzio nelle chiese orientali...*, dz. cyt., s. 38; M. PALEARI, *Le seconde e le terze nozze...*, dz. cyt., s. 470-471. W rosyjskim Kościele prawosławnym, dla przykładu, obowiązują następujące powody rozvodu: 1) odstępstwo małżonka od wiary prawosławnej; 2) zdrada małżeńska i występki przeciwko naturze; 3) niezdolność płciowa; 4) trąd i zaraźliwa choroba weneryczna; 5) niemożliwość odszukania jednego z małżonków (w przeciągu trzech lat albo dwóch – w warunkach wojennych); 6) skazanie wyrokiem sądowym (powyżej trzech lat), czego konsekwencją jest utrata praw cywilnych; 7) zagrożenie życia współmałżonka lub dzieci; 8) perwersja seksualna oraz inne występki naruszające godność małżeństwa; 9) zawarcie nowego związku małżeńskiego, gdy pierwszy nie został jeszcze prawnie rozwiązany; 10) zaburzenia psychiczne jednego z małżonków, które uniemożliwiają współżycie; 11) umyślne opuszczenie współmałżonka. Powyższą listę Sobór Biskupów Kościoła rosyjskiego w 2000 roku uzupełnił o następujące powody: 12) choroba AIDS; 13) alkoholizm lub narkomania; 14) aborcja dokonana przez żonę bez zgody męża. РУССКАЯ ПРАВОСЛАВНАЯ ЦЕРКОВЬ, *Препятствия к браку*, [w:] КОМИССИЯ ПРИ СВЯЩЕННОМ СИНОДЕ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ ПО РАЗРАБОТКЕ КАТАЛОГА ТЕМ ВСЕПРАВОСЛАВНОГО ПРЕДСОБОРА, *Проекты Резолютивных документов*, dz. cyt., s. 98-99; АРХИЕРЕЙСКИЙ СОБОР РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ, *Основы социальной концепции Русской Православной Церкви* (2000), dz. cyt., X.3; C. VASIL, *Separacja, rozwód...*, dz. cyt., s. 107-108.

⁴⁵⁸ W tym zaakcentowaniu elementu mistycznego w prawosławnej koncepcji małżeństwa można widzieć przyczynę specyficznego pojmowania relacji między kontraktem

krament nie jest jakimś magicznym aktem, lecz darem łaski Bożej zwróconym do ludzkiej wolności. Aby wydać owoc, łaska sakramentu winna być przyjęta zgodnie z zasadą synergii (współdziałania). Małżonkowie nie są jednak idealnymi istotami, lecz mając ułomną naturę, mogą okazać się niezdolni do przyjęcia i rozwoju tej łaski we wspólnym życiu. O ile zaistnieje taka sytuacja, Kościołowi nie pozostaje nic innego, jak uznać fakt, że łaska Boża nie została przyjęta lub wręcz została odrzucona i w rezultacie samo małżeństwo zostało faktycznie unicestwione⁴⁵⁹. Kościół – zgodnie z tym ujęciem – nie udziela rozwodu w sensie ścisłym, lecz przez swoje orzeczenie jedynie stwierdza zaistnienie rozpadu małżeństwa i – stosując zasadę *oikonomii* – w konkretnym przypadku zezwala na zawarcie nowego związku małżeńskiego⁴⁶⁰.

i sakramentem. Podczas gdy w Kościele katolickim – jak zauważa Urszula Nowicka – wzajemna zgoda stron jest przyczyną sprawczą kontraktu-sakramentu jako jednej rzeczywistości, to w Kościele prawosławnym konsensus określa kontrakt, jednak nie identyfikuje się z nim. Por. U. NOWICKA, *Stwierdzenie stanu wolnego...*, dz. cyt., s. 69. Nadprzyrodzona jedność, która czyni z dwojga ludzi jedno, nie może być bowiem wynikiem zgody, pochodzącej z prostej woli zawierających kontrakt, ale dokonuje się mocą przyzywanego przez kapłana Ducha Świętego, który przekształca miłość małżonków w ikonę miłości Chrystusa do Jego Kościoła. Ta zasada zgodności ikony (chrześcijańskiego małżeństwa) z Boskim wzorem (Archetypem) jest tak dalece autorytatywna, że stanowi kryterium oceny normatywnych aspektów małżeństwa. Opierając się na tej zasadzie, chociażby nie udziela się dyspensy od przeszkód wypływających z pokrewieństwa. Takie małżeństwo bowiem w radykalny sposób wystawiałoby na ryzyko wierność obrazu wobec prototypu, tj. możliwość odtworzenia w chrześcijańskim związku wielkiej tajemnicy miłości Chrystusa i Kościoła. Por. E. MORINI, *La Chiesa ortodossa...*, dz. cyt. s. 306-307; T. KAŁUŻNY, *Sakrament małżeństwa w Kościele prawosławnym*, [w:] *Sakramentalność małżeństwa*, red. Z.J. KIJAS, J. KRZYWDA, Kraków 2002, s. 59. W ten sposób nierozzerwalność małżeństwa odnosi się do jego wymiaru ikonicznego, teologicznego i sakramentalnego, który nie może być rozwiązany przez Kościół ani przez małżonków, chociaż może być zniszczony przez grzech przeciwny istocie małżeństwa. Rozwiązać można tylko stronę formalną małżeństwa, czyli kontrakt, co należy do kompetencji prawa cywilnego i przymiot nierozzerwalności nie ma do tego odniesienia. Por. U. NOWICKA, *Stwierdzenie stanu wolnego...*, dz. cyt., s. 69-70; D. SALACHAS, *Matrimonio e divorzio...*, dz. cyt., s. 62; S. PRIVITERA, *L'indissolubilità del matrimonio nella chiesa ortodosso-orientale*, „Nicolau” 11 (1983), fasc. 1, s. 82.

⁴⁵⁹ Por. АРХИЕРЕЙСКИЙ СОБОР РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ, *Основы социальной концепции Русской Православной Церкви* (2000), dz. cyt., X.3; J. MEYENDORFF, *Małżeństwo w prawosławiu...*, dz. cyt., s. 65; T. KAŁUŻNY, *Nierozzerwalność małżeństwa...*, dz. cyt., s. 44; U. NOWICKA, *Stwierdzenie stanu wolnego...*, dz. cyt., s. 81.

⁴⁶⁰ Por. АРХИЕРЕЙСКИЙ СОБОР РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ, *Основы социальной концепции Русской Православной Церкви* (2000), dz. cyt., X.3; J. MEYENDORFF, *Małżeństwo w prawosławiu...*, dz. cyt., s. 65; P. L'HUILLIER, *Le divorce selon la théologie...*, dz. cyt., s. 29; J. GETCHA, *L'idéal du mariage...*, dz. cyt., s. 291; T. KAŁUŻNY, *Nierozzerwalność małżeństwa...*, dz. cyt., s. 44; M. PALEARI, *Le seconde e le terze nozze...*, dz. cyt., s. 483.

3.2. Stosowanie *oikonomii* w sferze rozwodu

Poglądy teologów i kanonistów prawosławnych na temat rozwodu i potwórnego małżeństwa nie są jednorodne. Luigi Bressan wyodrębnia dwa zasadnicze kierunki teologiczne w interpretacji rozwodu w tradycji prawosławnej, co pośrednio można odnieść także do zastosowania *oikonomii* w tym obszarze⁴⁶¹.

Pierwszy z nich, reprezentowany przez większość autorów prawosławnych, przyjmuje wyjątek Mateuszowy jako podstawę praktyki rozwodowej. Tym samym przyjmuje możliwość rozwodu na podstawie zastosowania odpowiednich przepisów prawa kościelnego (według *akribei*). Zasada *oikonomii* – w tym ujęciu – stosowana jest w odniesieniu do interpretacji śmierci małżeństwa, co w konsekwencji dotyczy także możliwości zwiększenia liczby powodów upoważniających do jego rozwiązania⁴⁶². Natomiast drugi kierunek, mniej rozpowszechniony w prawosławiu, prezentuje stanowisko, zgodnie z którym już samo udzielenie rozwodu jest usprawiedliwione właśnie faktem zastosowania *oikonomii* ze względu na ludzką słabość⁴⁶³.

⁴⁶¹ Por. L. BRESSAN, *Il divorzio nelle Chiese orientali...*, dz. cyt., s. 39-49. Na ten temat zob. także K. DUCHATELEZ, *Ökonomie – ein Weg zur Vereinigung der Kirchen...*, dz. cyt., s. 173; U. NOWICKA, *Stwierdzenie stanu wolnego...*, dz. cyt., s. 158-159; B. PETRÀ, *Il concetto di „economia ecclesiastica”...*, dz. cyt., s. 508.

⁴⁶² Por. L. BRESSAN, *Il divorzio nelle Chiese orientali...*, dz. cyt., s. 41-46; B. PETRÀ, *Il concetto di „economia ecclesiastica”...*, dz. cyt., s. 508; M. PALEARI, *Le seconde e le terze nozze...*, dz. cyt., s. 487. Do przedstawicieli tego nurtu Luigi Bressan zalicza m.in. abpa Petera L’Huilliera. Warto zauważyć, że w 1969 roku P. L’Huiller dopuszczał jeszcze w szczególnych przypadkach możliwość stosowania *oikonomii* do rozwodu i ponownego małżeństwa. Por. P. L’HUIILLER, *Le divorce selon la théologie et le droit canonique de l’Église orthodoxe*, MEPREO 17 (1969), nr 65, s. 25. W 1978 roku już nie dopuszcza on takiej możliwości, wpisując się w pierwszy nurt interpretacji rozwodu. Por. P. L’HUIILLIER, *L’espace du principe d’«économie»...*, dz. cyt., s. 51-53; TENŽE, *L’attitude de l’Église orthodoxe vis-à-vis du remariage des divorcés*, RDCan 29 (1979), nr 1, s. 44-45, 58; T. SCHÜLLER, *Die Barmherzigkeit als Prinzip...*, dz. cyt., s. 88, przypis 366.

⁴⁶³ Por. L. BRESSAN, *Il divorzio nelle Chiese orientali...*, dz. cyt., s. 43; B. PETRÀ, *Il concetto di „economia ecclesiastica”...*, dz. cyt., s. 508. Tak np. w dokumentach Grecko-Prawosławnej Archidiecezji Ameryki Północnej i Południowej – jak zauważa P. Viscuso – rozwiązanie małżeństwa z przyczyn innych niż cudzołóstwo traktowane jest jako wyraz zastosowania zasady *oikonomii*. Por. P. VISCUSO, *Divorce in the Greek Orthodox Archdiocese of North and South America*, „The Jurist” 50 (1990), nr 1, s. 339; A. KAPTIJN, *Matrimonio e divorzio...*, dz. cyt., s. 108-109; S. HARAKAS, *Guidelines for Marriage in the Orthodox Church*, Minneapolis 1979, s. 11; A. PECKSTADT, *Mariage, divorce et remariage dans l’Église orthodoxe...*, dz. cyt., s. 246.

Należy przy tym zauważyć, że poglądy autorów prawosławnych w badanej sprawie nie zawsze są prezentowane w sposób wyczerpujący i jednoznaczny, a niejednokrotnie łączą w sobie elementy różnych tendencji⁴⁶⁴. Poza tym w prawosławiu spotykamy dość duże rozbieżności w postrzeganiu powodów rozwiązania małżeństwa, co rzutuje również na rozumienie kwestii stosowania *oikonomii* w tej materii.

Prawosławne prawo kościelne – jak zauważono wcześniej – zna dwa zasadnicze powody upoważniające do otrzymania rozwodu i zgody na powtórny związek: śmierć fizyczna jednego z małżonków i śmierć moralna wskutek zdrady małżeńskiej, od których rozwinęło się wiele innych, analogicznych powodów do rozwodu. Trudność polega na tym, że kanoniści prawosławni nie prezentują jednolitego stanowiska co do tego, czy wszystkie „podobne do cudzołóstwa” powody rozwodu są w gruncie rzeczy powodami według *oikonomii*⁴⁶⁵. W rezultacie pewne powody rozwodu, które w jednym lokalnym Kościele prawosławnym są stosowane zgodnie z *akribeią*, tj. mają obowiązującą moc, w innych Kościołach lokalnych w ogóle nie zostały przyjęte do ustawodawstwa kościelnego i dlatego, jeśli w ogóle można się na nie powoływać, to tylko według *oikonomii*. Zatem to, co w jednym Kościele lokalnym stanowi normalne postępowanie zgodnie z *akribeią*, w innym może stanowić jedynie działanie nadzwyczajne w konkretnym przypadku według *oikonomii*.

Postępowanie według *oikonomii* nastawione jest zawsze na konkretny przypadek. Z drugiej strony należy stwierdzić, że dzisiaj w lokalnych Kościołach prawosławnych w mniejszym lub większym stopniu rozwinęły się stałe procedury rozwodowe, w których np. za powód rozwodu kościelnego wystarczy akt rozwodu cywilnego. Pytanie o to, w jakim stopniu w tym kontekście można dzisiaj jeszcze mówić o rozwodzie zgodnie z *oikonomią* w konkretnym (wyjątkowym) przypadku, musi pozostać otwarte. Jeśli zaś

⁴⁶⁴ Tak np. H. Alivisatos stwierdza co prawda, że *oikonomia* była zawsze szeroko stosowana w sprawach małżeńskich, ale nie precyzuje tego zastosowania, jeśli chodzi o rozwód i ponowne małżeństwo. Por. H. ALIVISATOS, *Die Oikonomia...*, dz. cyt., s. 118. Również Panteleimon Rodopoulos nie wymienia rozwodu i ponownego małżeństwa wśród konkretnych przykładów zastosowania zasady *oikonomii*, stwierdzając ogólnie, że zasada ta jest stosowana w sferze sakramentu małżeństwa. Por. P. RODOPOULOS, *Oikonomia nach orthodoxem Kirchenrecht*, dz. cyt., s. 226. Hieronimos Kotsonis mówi o zasadzie *oikonomii* tylko w kontekście tolerowania przez Kościół prawosławny trzeciego małżeństwa. Por. J. KOTSONIS, *Problèmes de l'économie...*, dz. cyt., s. 187-188.

⁴⁶⁵ Por. P. BOUMIS, *Grundriß des kanonischen Rechts...*, dz. cyt., s. 168.

przyjąć, że Kościół z uwagi na *oikonomię* może zgodzić się na rozwód ze względu na zbawienie zainteresowanych osób nawet wtedy, gdy nie ma żadnego z tradycyjnych powodów do rozwodu, ale orzeczony jest rozwód cywilny i istnieje nowy związek partnerski, różnica między rozwodami udzielonymi według *akribei* a udzielonymi według *oikonomii* w praktyce okazuje się raczej wtórna⁴⁶⁶.

3.3. Stosowanie *oikonomii* w przypadku powtórnych małżeństw

Niektórzy teologowie i kanoniści prawosławni prezentują odrębne poglądy w badanej sprawie, odnosząc zasadę kościelnej *oikonomii* nie tyle do rozwodu, ile raczej do możliwości zawarcia kolejnego małżeństwa⁴⁶⁷. Niemniej jednak poglądy autorów prawosławnych również w tej sprawie nie są jednorodne. Podczas gdy część autorów stwierdza, że każde zezwolenie na ponowne małżeństwo należy uważać za postępowanie według *oikonomii*, to inni utrzymują, że tylko zezwolenie na ponowne małżeństwo partnerowi winnemu rozpadu pierwszego związku należy traktować jako postępowanie zgodnie z *oikonomią*, gdyż przez kanony jest to właściwie zabronione. Z drugiej strony należy stwierdzić, iż odnotowana różnica raczej nie ma dużego znaczenia dla praktyki, gdyż dzisiaj lokalne Kościoły prawosławne oficjalnie uznają – jak zauważono wcześniej – orzeczony rozwód cywilny i na tej podstawie wydają zezwolenie na ponowne małżeństwo⁴⁶⁸.

Orzeczenie rozwodu, w jakiegokolwiek formie się odbywa, nie stanowi *ipso facto* prawa do zawarcia kolejnego małżeństwa, ale jedynie możliwość dopuszczaną ze względu na ludzką słabość⁴⁶⁹. Kościół prawosławny bo-

⁴⁶⁶ Por. F. SCHUPPE, *Die pastorale Herausforderung...*, dz. cyt., s. 402-403, 410.

⁴⁶⁷ W związku z tym zob. U. NOWICKA, *Stwierdzenie stanu wolnego...*, dz. cyt., s. 159; P. GEFAELL, *Fondamenti e limiti...*, dz. cyt., s. 430. W związku z tym autorzy ci zazwyczaj nie rozpatrują kwestii rozwiązania (pierwszego) małżeństwa, ograniczając się do wyrażenia stanowiska na temat możliwości zawarcia drugiego związku.

⁴⁶⁸ Por. F. SCHUPPE, *Die pastorale Herausforderung...*, dz. cyt., s. 403; M. HNYB, *Re-examining Second Marriage in Catholic Moral and Pastoral Theology: In Serch of an Alternative Avenue through the Eastern Practice of „Oikonomia”*, „Intams Review” 17 (2011), nr 1, s. 32-35.

⁴⁶⁹ Por. J. GETCHA, *L'idéal du mariage...*, dz. cyt., s. 293. Ponieważ dzisiaj w większości przypadków wnioski o rozwód składa się nie po rozstaniu, lecz na krótko przed

wiem zawsze zachowywał rezerwę w stosunku do powtórnych małżeństw⁴⁷⁰. O ile drugie i trzecie małżeństwo jest w tradycji prawosławnej tolerowane, to czwarte jest absolutnie zabronione⁴⁷¹. Powtórny związek małżeński, na który pozwala Kościół prawosławny w poczuciu miłosierdzia, nie jest już sakramentem w sensie ścisłym, jakim był pierwszy, ale nie wyklucza on z tego powodu małżonków ze wspólnoty kościelnej i nie pozbawia ich zupełnie prawa przyjmowania Komunii Świętej⁴⁷².

O „dyskredytującym” charakterze powtórnych małżeństw mogą świadczyć związane z tym konsekwencje.

Przed wszystkim, kto zawiera drugie (i trzecie) małżeństwo, musi odbyć odpowiednią kościelną pokutę, polegającą zwłaszcza na okresowym wykluczeniu z przyjmowania Eucharystii. Kanony nakazują w tym celu przy rozpadzie pierwszego małżeństwa roczne lub dwuletnie odsunięcie od Eucharystii, a przy rozpadzie drugiego małżeństwa odsunięcie nawet na okres

drugim ślubem albo już po nim, w praktyce decyzja rozwodowa dotycząca poprzedniego małżeństwa oraz zgoda na ponowny związek wydawane są równocześnie i najczęściej zawarte są w jednym dokumencie. Takie postępowanie, czyli równoczesne wydanie zezwolenia na powtórne małżeństwo, uzasadnia się zastosowaniem *oikonomii*. Por. F. SCHUPPE, *Die pastorale Herausforderung...*, dz. cyt., s. 406.

⁴⁷⁰ Por. A. PECKSTADT, *Mariage, divorce et remariage dans l'Église orthodoxe...*, dz. cyt., s. 244; U. NOWICKA, *Stwierdzenie stanu wolnego...*, dz. cyt., s. 166-167.

⁴⁷¹ To ostatnie bywa porównywane do ikony, na której czas całkowicie zniszczył farby, albo do zepsutego chleba eucharystycznego, który nie ma już swojej jakości i w konsekwencji utracił realną obecność Chrystusa. Por. E. MORINI, *La Chiesa ortodossa...*, dz. cyt., s. 308; T. KAŁUŻNY, *Sakrament małżeństwa...*, dz. cyt., s. 61.

⁴⁷² Por. G. PATRONOS, *Teologia ed esperienza del matrimonio*, [w:] S.S. FOTIQU, A. MARINI, G. PATRONOS, C. YANNARAS, «*La cella del vino*». *Parole sull'amore e sul matrimonio*, Sotto il Monte-Schio 1997, s. 129-130; M. PALEARI, *Le seconde e le terze nozze...*, dz. cyt., s. 489-491. W tej sprawie nie wszyscy autorzy prawosławni zajmują jednolite i jednoznaczne stanowisko. Z jednej strony stwierdza się, że drugie i trzecie małżeństwo nie ma sakramentalnej pełni. Por. P. L'HUILLIER, *Un punto di vista ortodosso a proposito del divorzio*, [w:] J. BERNHARD, P. L'HUILLIER, J.P. JOSSUA [i in.], *Divorzio e indissolubilità del matrimonio*, Assisi 1973, s. 148; J. MEYENDORFF, *Małżeństwo i Eucharystia*, WPAKP 1983, nr 4, s. 39-41; P. BOUMIS, *Grundriß des kanonischen Rechts...*, dz. cyt., s. 167. Z drugiej zaś strony, odmówienie drugiemu małżeństwu sakramentalnej pełni – jak zauważają niektórzy autorzy – nie oznacza, że nie ma ono żadnego znaczenia sakramentalnego. Istotnie, również „drugie małżeństwo uczestniczy w pewnej mierze w sakramentalności, o ile jedyną i stałą więź należy uznać za lepszą od nierządu”. A. PALMIERI, *Il rito per le seconde nozze nella Chiesa greco-ortodossa*, Bari 2007, s. 130. Por. G. FERRARI, *Dissoluzione del Sacramento nuziale e applicazione della „oikonomia” per seconde nozze secondo la teologia orientale*, „*Nicolaus*” 5 (1977), fasc. 1, s. 87-88; A. BELLIGER, *Die wiederverheirateten Geschiedenen...*, dz. cyt., s. 212; M. HNYR, *Re-examining Second Marriage...*, dz. cyt., s. 34.

do pięciu lat⁴⁷³. Zastosowanie zasady *oikonomii* umożliwia jednak Kościołowi w konkretnym przypadku skrócenie czasu pokuty po rozwodzie⁴⁷⁴.

Zezwolenia na zawarcie ponownego związku tradycyjnie udziela się stronie niewinnej rozpadu małżeństwa. W praktyce jednak, stosując zasadę kościelnej *oikonomii*, również drugiej stronie rozwiedzionej zasadniczo zezwala się na ponowne małżeństwo. Jedynie w niektórych przypadkach stronie winnej rozwodu ponowne małżeństwo może być zabronione na stałe lub na czas odbywania nałożonej pokuty⁴⁷⁵.

Wobec osób wstępujących w ponowny związek zgodnie z *akribeią* stosuje się specjalny „obrządek drugiego małżeństwa”, który zawiera elementy pokutne⁴⁷⁶. Jednakże w dzisiejszej praktyce taki obrządek stosuje się tylko wtedy, gdy powtórne małżeństwo zawierają oboje nowożeńcy. W przeciwnym razie, odwołując się do zasady *oikonomii* – ze względu na osobę, dla której jest to pierwszy związek małżeński – obrządek małżeństwa sprawowany jest bez żadnych zmian, według zwykłego rytu⁴⁷⁷.

4. Praktyka postu

Innym ważnym obszarem wewnętrznego życia prawosławia, w którym znajduje zastosowanie zasada kościelnej *oikonomii*, jest praktyka postu.

4.1. Prawosławne rozumienie postu

Praktyka postu w Kościele prawosławnym kształtowała się na przestrzeni całej historii chrześcijaństwa, znajdując swoje podstawy w Piśmie Świę-

⁴⁷³ Por. BAZYLI WIELKI, Kan. 4, [w:] KanOGr, s. 36*; SOBÓR TRULLAŃSKI (691-692), Kan. 87, [w:] KKPr, s. 101; J. MEYENDORFF, *Małżeństwo w prawosławiu...*, dz. cyt., s. 53.

⁴⁷⁴ Por. J. GETCHA, *L'idéal du mariage...*, dz. cyt., s. 293; G. LACHNER, *Die Kirchen und die Wiederheirat Geschiedener*, dz. cyt., s. 154. 167-168; H. REINHARDT, *Das orthodoxe Prinzip der „Oikonomia“...*, dz. cyt., s. 596; A. BELLIGER, *Die wiederverheirateten Geschiedenen...*, dz. cyt., s. 211.

⁴⁷⁵ Por. A. ZNOSKO, *Prawosławne prawo kościelne*, t. 2, dz. cyt., s. 68; T. KAŁUŻNY, *Nierozzerwalność małżeństwa...*, dz. cyt., s. 47.

⁴⁷⁶ Por. *Obrządek powtórnego małżeństwa* (tłum. H. PAPROCKI), <http://liturgia.cerkiew.pl/euch/malzenstwo/powtorne.pdf> (20.05.2017). Tekst fr.: *Office des secondes nocés*, [w:] *Rituel du mariage*, tłum. D. GUILLAUME, Roma 1990, s. 33-38. Na ten temat zob. A. NELIDOV, *Caractère pénitentiel du rite des deuxième nocés*, [w:] *Liturgie et rémission des péchés. Conférences Saint-Serge: XXe Semaine d'études liturgique, Paris, 2-5 juillet 1973*, Rome 1975, s. 163-177; A. PALMIERI, *Il rito per la seconde nozze...*, dz. cyt.

⁴⁷⁷ Por. F. SCHUPPE, *Die pastorale Herausforderung...*, dz. cyt., s. 406-407.

tym i Tradycji Kościoła. Na jej obecny kształt miała znaczny wpływ surowa dyscyplina postna zawarta w regułach monastycznych, które z czasem rozpowszechniły się i zostały przyjęte również poza murami klasztorów. Oznacza to, że wszystkich chrześcijan prawosławnych, zarówno świeckich, jak i kapłanów czy zakonników, obowiązują zasadniczo te same przepisy postne, zawarte w soborowych postanowieniach kanonicznych i ostatecznie w *Typikonie*⁴⁷⁸.

W Kościele prawosławnym, zgodnie z kalendarzem liturgicznym, wyróżnić można następujące główne okresy postne: 1) Wielki Post – rozpoczyna się w poniedziałek, na siedem tygodni przed Wielkanocą; 2) Post Piotrowy – różnej długości: od jednego do sześciu tygodni; rozpoczyna się w poniedziałek, po oktawie Zesłania Ducha Świętego i kończy się 28 czerwca, w wigilię uroczystości Świętych Piotra i Pawła; 3) Post przed Zaśnięciem Matki Bożej – od 1 do 14 sierpnia; 4) Post Filipowy (przed Bożym Narodzeniem) – trwa czterdzieści dni – od 15 listopada do 25 grudnia. Oprócz tych głównych okresów dniami postnymi są wszystkie środy i piątki (w niektórych monasterach również poniedziałki), z wyjątkiem okresu między świętem Bożego Narodzenia a Epifanią, tygodnia paschalnego i tygodnia po święcie Pięćdziesiątnicy. Dniami postnymi są również święta Podwyższenia Krzyża Świętego, Ścięcia głowy św. Jana Chrzyciela oraz wigilia Epifanii. Zasady dotyczące postu odnoszą się na ogół do liczby posiłków spożywanych w ciągu dnia i typu pożywienia, które jest dozwolone. Surowość postu mierzy się według następującej skali: 1) powstrzymanie się od mięsa; 2) powstrzymanie się również od produktów zwierzęcych (jajka, mleko, masło, ser); 3) powstrzymanie się od ryb; 4) powstrzymanie się od oliwy i wina. Na surowość postu wskazują również mniejsze posiłki spożywane w ciągu dnia. Najsurowszy post, nazywany „suche pożywienie” (gr. *xerophagia*), polega na ograniczeniu się do picia wody i soków oraz jedzenia chleba i orzechów. W złagodzonej formie dopuszcza się

⁴⁷⁸ Por. A. FIEDORUK, *Dyscyplina postu w Kościele prawosławnym oraz problem dostosowania postanowień kościelnych o poście do wymagań współczesności*, WPAKP 6 (1976), nr 3-4, s. 41-70. W związku z tym Paul Evdokimov stwierdza: „Jedną jest duchowość dla wszystkich, bez żadnego rozróżnienia na biskupów, mnichów i świeckich, a jest nią *duchowość monastyczna*”. P. EVDOKIMOV, *Prawosławie*, dz. cyt., s. 299. Na określenie tej uniwersalności ideału monastycznego Evdokimov – w nawiązaniu do św. Tichona z Zadońska (1743-1816) – stosuje pojęcie „monastycyzmu uwewnętrznionego”. Chodzi ostatecznie o to, aby każdy chrześcijanin przyswoił sobie istotę życia mniszego, wychodząc poza jego zewnętrzną formę. Por. P. EVDOKIMOV, *Wiek życia duchowego. Od Ojców pustyni do naszych czasów*, Kraków 1996, s. 158, 162; K. GRYZ, *Antropologia przeobstwienia. Obraz człowieka w teologii prawosławnej*, Kraków 2009, s. 397-398.

również spożywanie owoców i gotowanych jarzyn. Zewnętrzne praktyki postne powinny łączyć się ściśle z modlitwą i dziełami miłosierdzia. Cały człowiek, dusza i ciało, powinien mieć udział w akcie postu⁴⁷⁹.

Surowość przepisów i duża liczba dni postnych bardzo często uniemożliwiają zachowanie zalecanych praktyk w pełnym zakresie. Wielu zatem wyznawców prawosławia, mimo że niezmiennie wysoko ceni sobie znaczenie postu dla duchowego życia człowieka i jego zbawienia, na co dzień przestrzega reguły postu tylko w ograniczonym zakresie. Sytuacja ta stanowi dzisiaj poważny problem duszpasterski⁴⁸⁰. Nic więc dziwnego, że zagadnienie postu stało się jednym z tematów procesu przygotowań Soboru Wszechprawosławnego i ostatecznie znalazło wyraz w przyjętym przez Święty i Wielki Sobór Kościoła prawosławnego w 2016 roku na Krecie dokumencie pt. *Znaczenie postu i jego zachowanie dzisiaj*⁴⁸¹.

4.2. Stosowanie *oikonomii* w odniesieniu do praktyki postnej

Kościół prawosławny – jak wynika z tekstu dokumentu – stara się rozwiązać zagadnienie postu przez zastosowanie w konkretnych przypadkach *akribei* lub *oikonomii*. Z jednej strony, zgodnie z *akribeią*, prawosławie wskazuje na potrzebę przestrzegania wszystkich ustanowionych postów, widząc w tej praktyce ideał życia duchowego i wezwanie do świętości⁴⁸². Równocześnie podkreśla ono konieczność uwzględnienia konkretnych sytuacji życiowych wiernych i ich indywidualnych możliwości zachowania postu. Dlatego kierując się roztropnością duszpasterską w stosunku do tych, którzy mają trudności z przestrzeganiem wszystkiego, co przepisy postne zalecają, czy to z powodów osobistych (choroba, służba wojskowa, warunki pracy), czy też ogólnych (warunki klimatyczne bądź też społeczno-ekonomiczne

⁴⁷⁹ Por. K. WARE, *Kościół prawosławny*, dz. cyt., s. 333-334; A.C. CALIVAS, *Oddanie czci Bogu*, [w:] *Prawosławie. Światło wiary...*, dz. cyt., s. 66-67; T. KAŁUŻNY, *Nowy Sobór...*, dz. cyt., s. 309, przypis 134.

⁴⁸⁰ Por. A. BASDEKIS, *Die Orthodoxe Kirche. Eine Handreichung für nicht-orthodoxe und orthodoxe Christen und Kirche*, Frankfurt am M. 2001, s. 89; F. SCHUPPE, *Die pastorale Herausforderung...*, dz. cyt., s. 380-381; L. PATSAVOS, *Kalendarz liturgiczny*, [w:] *Prawosławie. Światło wiary...*, dz. cyt., s. 74.

⁴⁸¹ Por. SAINT ET GRAND CONCILE DE L'ÉGLISE ORTHODOXE, *L'importance du jeûne et son observance aujourd'hui* [Crète, 2016], dz. cyt.

⁴⁸² Por. tamże, nr 6.

w niektórych krajach, gdzie występują trudności ze znalezieniem postnych produktów), Kościół prawosławny tradycyjne przepisy postne stosuje dzisiaj w większości przypadków zgodnie z *oikonomią*. Odwołując się do *oikonomii*, można np. zezwolić na określone pokarmy, których przepisy postne zabraniają (np. ryby i olej), zmodyfikować liczbę dozwolonych posiłków w dni ścisłego postu (np. zezwalając na jeden posiłek w poniedziałek i wtorek w pierwszym tygodniu Wielkiego Postu) albo nawet całkowicie znieść nakazy postne w określonych, wyjątkowych przypadkach (np. w czasie ciąży albo w podróży)⁴⁸³.

Celem umniejszenia rygoryzmu postu, dokonanego zgodnie z *oikonomią*, nie jest osłabienie instytucji postu ani też zniesienie określonych przepisów postu, lecz umocnienie postu wewnętrznego, w czym mogłyby przeszkadzać nadmiernie surowe wymagania. Niemniej jednak miłosierna *oikonomia* powinna być stosowana przez Kościół w sposób roztropny i odpowiedzialny. Decyzja o zastosowaniu *oikonomii* w konkretnym przypadku nie jest podejmowana – jak to dzisiaj jest w zwyczaju w Kościołach zachodnich – indywidualnie przez wiernych prawosławnych, lecz w rozmowie z ojcem duchownym lub spowiednikiem, często również proboszczem parafii. Praktyka stosowania tej zasady w danej parafii zależy więc w dużym stopniu od konkretnego duszpasterza. Określenie zakresu stosowania *oikonomii* w lokalnym Kościele prawosławnym – zgodnie z przyjętym na Krete (2016) dokumentem – należy do lokalnych Kościołów prawosławnych⁴⁸⁴.

Praktyka postu w tradycji prawosławnej, poza określonymi w kalendarzu liturgicznym okresami lub dniami, znajduje swój wyraz w procesie przygotowania do przyjęcia Eucharystii. W dzisiejszym prawosławiu odróżnia się przy tym post przygotowawczy, stanowiący ważny element dalszego przygotowania do Eucharystii, od postu eucharystycznego w sensie ścisłym, bezpośrednio poprzedzającego przyjęcie Komunii Świętej⁴⁸⁵.

Teksty kanonów kościelnych, np. 29. kanon Soboru Trullańskiego (691-692), zalecają, aby do Eucharystii przystępowały osoby będące na czczo, nie uściślając przy tym dokładnego czasu powstrzymania się od pokar-

⁴⁸³ Por. tamże, nr 7-8; F. SCHUPPE, *Die pastorale Herausforderung...*, dz. cyt., s. 382.

⁴⁸⁴ Por. SAINT ET GRAND CONCILE DE L'ÉGLISE ORTHODOXE, *L'importance du jeûne et son observance aujourd'hui* [Crète, 2016], dz. cyt., nr 8; F. SCHUPPE, *Die pastorale Herausforderung...*, dz. cyt., s. 382-383.

⁴⁸⁵ Пор. АРХИЕРЕЙСКОЕ СОВЕЩАНИЕ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ, *Об участии верных в Евхаристии* (2015), <http://www.patriarchia.ru/db/text/3981166.html> (14.10.2016).

mów⁴⁸⁶. W Bizancjum do ok. XI-XII wieku w środowisku monastycznym ustanowiona została praktyka, przejęta również przez pobożnych wiernych świeckich, przystępowania do Komunii Świętej tylko po przygotowaniu, polegającym na poście, rachunku sumienia dokonanym przed swoim ojcem duchownym, odmówieniu odpowiednich modlitw. W najbardziej surowej postaci ta tradycja znalazła wyraz w rosyjskim typikonie, który – w odróżnieniu od greckiego – mówi o obowiązkowym siedmiodniowym poście przed Eucharystią⁴⁸⁷. Ostatecznie praktyka wielodniowego i surowego postu przed Eucharystią rozwinęła się w prawosławiu ok. XVIII-XIX wieku, znajdując swoje odzwierciedlenie głównie w tradycji prawosławia rosyjskiego⁴⁸⁸.

W rezultacie bardzo rygorystyczne podejście do przygotowania do Eucharystii prowadziło do tego, że niektórzy chrześcijanie długo nie przystępowali do tego sakramentu, powołując się na konieczność godnego przystępowania do Komunii. W tej sytuacji Kościół prawosławny, biorąc pod uwagę okoliczności życiowe wiernych, stara się w konkretnych przypadkach – zgodnie z zasadą *oikonomii* – zmniejszyć lub złagodzić wymagania związane z przygotowaniem do Eucharystii.

W ten sposób we współczesnym prawosławiu długość postu przygotowawczego, mimo pewnego zróżnicowania praktyki w poszczególnych Kościołach lokalnych, jest w dużym stopniu uzależniona od częstotliwości przystępowania wiernych do Komunii Świętej, która powinna być ściśle związana z duchowo-moralnym stanem człowieka. Od wiernych, którzy przystępują rzadko (od jednego do kilku razy w roku) do Eucharystii, wymaga się dłuższego postu przygotowawczego. Z kolei od tych, którzy przystępują często do Komunii Świętej (np. w każdą niedzielę lub podczas każdej Boskiej Liturgii), nie wymaga się odrębnego postu przygotowawczego⁴⁸⁹. Natomiast post eucharystyczny w sensie ścisłym, polegający na pełnym

⁴⁸⁶ Por. SOBÓR TRULLAŃSKI (691-692), kan. 29, [w:] KKPr, s. 80.

⁴⁸⁷ Por. *Типикон*, Издательство Московской Патриархии, Москва 2015, гл. 32.

⁴⁸⁸ Praktyka siedmiodniowego postu przed Eucharystią została potwierdzona we włączonym w 1699 roku do rosyjskiego *Liturgikonu* „Pouczeniu”, które zawiera szczegółowe wskazówki w tym względzie. Na ten temat zob. АРХИЕРЕЙСКОЕ СОВЕЩАНИЕ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ, *Об участии верных в Евхаристии* (2015), dz. cyt., cz. I.

⁴⁸⁹ Por. ПЕТР (ПРУТЯНУ), *И снова о связи между исповедью и Причастием. Конкретизация позиции*, <http://www.kiev-orthodox.org/site/worship/4908/> (22.10.2016). Wymogi dotyczące przygotowania do świętej Eucharystii przeznaczone dla często przystępujących do Komunii odnoszą się także do kapłanów.

powstrzymaniu się od pokarmów i napojów bezpośrednio przed przyjęciem Komunii, jest zazwyczaj wymagany od północy do świętej Eucharystii. W konkretnym przypadku, np. choroby lub w odniesieniu do kobiet w ciąży, zarówno post przygotowawczy, jak i eucharystyczny – za zgodą ojca duchownego czy spowiednika – może być złagodzony lub zniesiony⁴⁹⁰.

W greckim Kościele prawosławnym, dla przykładu, osoby zdrowe, które rzadko przystępują do Eucharystii, powinny zachować tygodniowy post przygotowawczy, chorzy – trzydniowy, ciężko chorzy – jednodniowy. Natomiast osoby, które często przystępują do Eucharystii, nie są zobowiązane do zachowania specjalnego postu przygotowawczego, ale tylko postu ustanowionego przez Kościół dla wszystkich⁴⁹¹. Bardzo surowa praktyka postu przygotowawczego do Eucharystii zachowała się w bułgarskim Kościele prawosławnym mimo podejmowanych w ostatnim czasie prób złagodzenia tej praktyki. W większości parafii tegoż Kościoła wymaga się od wiernych pragnących przystąpić do Komunii Świętej miesięcznego postu przygotowawczego. W konsekwencji większość wiernych bardzo rzadko przystępuje do Eucharystii⁴⁹². Natomiast w rosyjskim Kościele prawosławnym kilkudniowy post przed Eucharystią wymagany jest od tych, którzy rzadko przystępują do Komunii Świętej. W odniesieniu do osób, które starają się często przystępować do tego sakramentu, obowiązują mniej rygorystyczne zasady. W takiej sytuacji zalecany jest zwykle post jedno-, dwu- lub trzydniowy⁴⁹³.

⁴⁹⁰ Por. J. KOTSONIS, *Problèmes de l'économie...*, dz. cyt., s. 184-185. Należy ponadto zauważyć, że temat postu przed Eucharystią, oprócz wstrzeźliwości pokarmowej, dotyczy także wstrzeźliwości cielesnej, tj. czasowego powstrzymania się od pożycia małżeńskiego. W kan. 5. Tymoteusza Aleksandryjskiego mówi się o wstrzeźliwości cielesnej w przeddzień przyjęcia Eucharystii. Teodor Balsamon radził małżonkom powstrzymanie się od współżycia w przeddzień oraz w sam dzień przyjęcia Eucharystii. Obecnie w greckim Kościele prawosławnym, dla przykładu, wymaga się zachowania „postu” od pożycia małżeńskiego dwa dni przed przyjęciem Komunii i dzień po Komunii. Por. TYMOTEUZ ALEKSANDRYJSKI, *Odpowiedzi prawne na pytania postawione mu przez biskupów i duchownych*, nr 5, [w:] КанОГр, s. 92*; Н. БАЛАШОВ, *Подготовка ко Причастию в различных поместных Церквах: справка для настырского семинара*, <http://www.kiev-orthodox.org/site/spiritual/4552> (22.10.2016).

⁴⁹¹ Por. Н. БАЛАШОВ, *Подготовка ко Причастию в различных поместных Церквах...*, dz. cyt.

⁴⁹² Por. Д. КАРПЕНКО, *Подготовка к Причастию: канонические нормы и практика поместных православных Церквей*, <http://www.kiev-orthodox.org/site/worship/3507/> (22.10.2016).

⁴⁹³ Por. АРХИЕРЕЙСКОЕ СОВЕЩАНИЕ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ, *Об участии верных в Евхаристии* (2015), dz. cyt., cz. II; HILARION (АЛФИЕЈЕВ), *Misterium wiary. Wprowadzenie do prawosławnej teologii dogmatycznej*, Warszawa 2009, s. 175-177.

Przygotowanie do godnego przyjęcia Eucharystii nie ogranicza się do powstrzymania od określonych rodzajów pokarmów, ale wymaga uczestnictwa w kościelnych nabożeństwach, odmówienia odpowiednich modlitw, a przede wszystkim czystości sumienia. W odniesieniu do spowiedzi przed Eucharystią w prawosławiu, ogólnie ujmując, spotykamy dwa podejścia lub dwie zasadnicze tradycje: grecką i rosyjską. Podczas gdy w greckiej tradycji dopuszcza się możliwość przystępowania do Komunii bez obowiązkowej spowiedzi przed każdą Eucharystią, to w tradycji rosyjskiej (słowiańskiej) każdorazowe przyjęcie Komunii powinno być zasadniczo poprzedzone spowiedzią. W indywidualnych przypadkach ojciec duchowny (spowiednik) może wiernemu udzielić pozwolenia na przyjęcie Komunii bez spowiedzi poprzedzającej każdą Eucharystię⁴⁹⁴.

5. Podsumowanie

Przedmiotem naszego zainteresowania w niniejszym rozdziale było stosowanie zasady *oikonomii* w czterech wybranych sferach wewnętrznego życia prawosławia: chrztu, spowiedzi i pokuty (*epitymii*), małżeństwa i praktyki postnej. Przy udzielaniu chrztu *oikonomia* znajduje zastosowanie zwłaszcza w odniesieniu do szafarza chrztu, miejsca chrztu oraz sposobu udzielania tegoż sakramentu (przez zanurzenie lub przez polanie). W kontekście wyznaczanych w ramach spowiedzi uczynków pokutnych (*epitymii*) spowiednik w konkretnym przypadku – mając na uwadze *oikonomię* – może zalecić łagodniejszą pokutę, odchodząc od ścisłego zastosowania surowych przepisów kanonicznych (*akribei*). W sferze małżeństwa zasada *oikonomii* znajduje zastosowanie przede wszystkim w odniesieniu do rozwodu i zgody na powtórne małżeństwo. W prawosławiu spotykamy dwa kierunki interpretacji zastosowania *oikonomii* w sferze rozwodu. Pierwszy, reprezentowany przez większość autorów prawosławnych, dopuszcza możliwość zastosowania *oikonomii* w odniesieniu do interpretacji rozwodu jako śmierci („wygaśnięcia”) małżeństwa, co w konsekwencji dotyczy także możliwości rozszerzenia liczby przyczyn upoważniających do jego rozwiązania. W tym ujęciu sam rozwód dokonuje się na podstawie zastosowania odpowiednich przepisów

⁴⁹⁴ Рог. АРХИЕРЕЙСКОЕ СОВЕЩАНИЕ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ, *Об участии верных в Евхаристии* (2015), dz. cyt., cz. III; Д. КАРПЕНКО, *Подготовка к Причастию: канонические нормы и практика поместных православных Церквей*, dz. cyt.

prawa kościelnego, czyli zgodnie z *akribeią*. Natomiast drugi kierunek, mniej rozpowszechniony, już samo udzielenie rozwodu traktuje jako wyraz zastosowania *oikonomii* ze względu na ludzką słabość. Poza tym część autorów prawosławnych zasadę *oikonomii* odnosi nie tyle do rozwodu, co do możliwości zawarcia kolejnego małżeństwa. W tym przypadku *oikonomia* kościelna umożliwia złagodzenie konsekwencji zaistniałej sytuacji dla osób zawierających taki związek, a zwłaszcza skrócenie czasu pokuty po rozwodzie oraz „rozszerzenie” obrzędu drugiego małżeństwa. W przypadku zastosowania *oikonomii* w odniesieniu do rozwodu i ponownego małżeństwa nie zawsze jednak da się dokładnie określić, czy dane postępowanie należy zakwalifikować do działania według *oikonomii*, czy też według *akribei*. Innymi słowy: nie zawsze jest jasne, gdzie kończy się *akribeia*, a gdzie zaczyna się *oikonomia*. W końcu ważnym obszarem zastosowania *oikonomii* jest praktyka postna w prawosławiu. Dotyczy to zwłaszcza dwóch przypadków – postów przewidzianych w kalendarzu liturgicznym oraz postu związanego z przyjęciem Komunii Świętej (post eucharystyczny). W obydwu przypadkach Kościół prawosławny, biorąc pod uwagę okoliczności życiowe wiernych, w konkretnych przypadkach – zgodnie z *oikonomią* – może złagodzić wymagania związane z obowiązującą praktyką postną. Badania zastosowania *oikonomii* kościelnej „wewnątrz” prawosławia unaocznily jednocześnie, że w niektórych sferach (np. w sferze praktyki postnej zezwolenie na ryby w określone dni Wielkiego Postu) wykształciły się dzisiaj pewne dyrektywy stosowania badanej zasady, które pozwalają mówić o swego rodzaju „*akribei* w sferze *oikonomii*”⁴⁹⁵. Jeśli nawet te dyrektywy same w sobie w żadnym razie nie mają charakteru formalnie obowiązujących przepisów prawnych, to jednak rodzi się uzasadnione pytanie, czy w takiej sytuacji mamy faktycznie do czynienia z *oikonomią*. Ogólnie rzecz biorąc, dokonana w tym rozdziale analiza pozwala stwierdzić, że *oikonomia* stanowi głęboko zakorzenioną i szeroko stosowaną zasadę działania duszpasterskiego w Kościele prawosławnym.

⁴⁹⁵ Por. F. SCHUPPE, *Die pastorale Herausforderung...*, dz. cyt., s. 412-415.

ROZDZIAŁ V

WYBRANE OBSZARY ZASTOSOWANIA OIKONOMII KOŚCIELNEJ W RELACJACH Z NIEPRAWOSŁAWNymi

Prawosławie stosuje zasadę *oikonomii* nie tylko w obrębie własnego Kościoła, ale także w relacjach z nieprawosławnymi. Ta druga sfera zastosowania badanej zasady wzbudza w łonie prawosławia pewne kontrowersje i być może z tego powodu spotyka się z jeszcze większym zainteresowaniem zarówno autorów prawosławnych, jak i nieprawosławnych. Można zatem postawić pytanie: W jakich obszarach relacji prawosławia z nieprawosławnymi stosowana jest kościelna *oikonomia*?

W związku z tym w niniejszym rozdziale zostaną ukazane możliwości zastosowania *oikonomii* kościelnej w wybranych obszarach relacji prawosławia z nieprawosławnymi. W centrum uwagi znajdą się następujące zagadnienia: uznawanie chrztu konwertytów na prawosławie (1); zezwalanie na małżeństwa mieszane (2); zezwalanie na wspólną modlitwę z nieprawosławnymi (3).

1. Uznawanie chrztu konwertytów na prawosławie

Uznawanie heterodoksyjnych sakramentów, zwłaszcza zaś chrztu świętego przy konwersji na prawosławie stanowi jeden z głównych obszarów zastosowania badanej zasady. Zanim przedstawimy bliżej to zagadnienie, wskażemy na eklezjalne i kanoniczne podstawy prawosławnej refleksji i praktyki w tej materii.

1.1. Prawosławne podejście do chrztu innowierców

Podstawowym punktem odniesienia dla oceny ważności chrztu (i bierzmowania) konwertytów przechodzących do Kościoła prawosławnego są normy

kanoniczne wypracowane w pierwszych wiekach chrześcijaństwa. Na uwagę zasługują zwłaszcza orzeczenia zawarte w kan. 46. i 50.⁴⁹⁶ *Kanonów apostołskich*, w uchwałach Soboru lokalnego w Kartaginie w 255 i 256 roku⁴⁹⁷, w kan. 7. i 8. Soboru lokalnego w Laodycei (między 341 i 380 rokiem)⁴⁹⁸, w kan. 1. św. Bazyłego Wielkiego⁴⁹⁹, w kan. 7. II Soboru Powszechnego (381)⁵⁰⁰ oraz w kan. 95.

⁴⁹⁶ Kanon 46. apostołski głosi: „Biskupa lub prezbitera, którzy uznają chrzest lub ofiarę heretyków, nakazujemy złożyć z urzędu. «Jakaż jest bowiem wspólnota Chrystusa z Belia-rem? Albo wierzącego z niewierzącym?»”. *Kanony apostołskie*, Kan. 46, [w:] KA, s. 283*. Natomiast kan. 50. *Kanonów apostołskich* wskazuje na konieczność udzielania chrztu przez trzykrotne zanurzenie, a nie przez jednokrotne zanurzenie w wodzie. Praktyka trzykrotnego zanurzenia oznacza bowiem, iż chrzest jest udzielany w imię Trójcy Świętej. Por. *Kanony apostołskie*, Kan. 50, [w:] KA, s. 284*-286*.

⁴⁹⁷ Autorzy prawosławni powołują się m.in. na uchwałę tegoż Synodu, podjętą jesienią 255 roku, znaną również jako list 70 św. Cypriana, oraz na uchwałę przyjętą wiosną 256 roku, znaną jako list 72 św. Cypriana z Kartaginy. Zob. SYNOD KARTAGIŃSKI (jesień 255), *O chrzcie heretyków* (Cyprian z Kartaginy, List 70), [w:] DS-1, s. 21*-24*; SYNOD KARTAGIŃSKI (wiosna 256), *O chrzcie heretyków* (Cyprian z Kartaginy, List 72), [w:] DS-1, s. 25*-27*.

⁴⁹⁸ „Odwracających się od herezji, tj. nowacjan, fotynian bądź kwartodecymów, tak katechumenów, jak i wiernych w ich opinii, nie należy przyjmować, zanim nie wyklną wszelkiej herezji, zwłaszcza zaś tej, w której pozostawali; wówczas dopiero ci, którzy uchodzą u nich za wiernych, po nauczeniu się Symbolu Wiary, niech zostaną namaszczeni świętym krzyżem i przyjmą świętą Komunię”. SYNOD W LAODYCEI (343), Kan. 7, [w:] KKP, s. 154. Natomiast kan. 8 brzmi: „Odwracających się od herezji, tak zwanych Frygijczyków – gdy nawet należeli oni do rzekomego ich kleru i uchodzili za ludzi bardzo wielkich – powinni biskupi i prezbyterzy Kościoła katechizować starannie i chrzcić”. SYNOD W LAODYCEI (343), Kan. 8, [w:] KKP, s. 154.

⁴⁹⁹ W kanonie tym m.in. czytamy: „[...] Na samym początku zatem postanowiono nie uznawać absolutnie chrztu heretyków, uznać zaś chrzest schizmatyków, ponieważ oni są jeszcze związani z Kościołem. Co się zaś tyczy członków konwentykli, to jeśli okażą poprawę przez pokutę i godne nawrócenie, można ich ponownie przyjmując do Kościoła, ponieważ bywa, że nawet ci, którzy sprawowali wysokie funkcje i odstąpili wraz z buntownikami, po odbyciu pokuty byli przywracani do dawnych godności”. BAZYLI WIELKI, *Pierwszy List kanoniczny do Amfilocha, biskupa Ikonium*, kan. 1, [w:] KanOGr, s. 33*. Por. J.-C. LARCHET, *Kościół – Ciało Chrystusa...*, dz. cyt., s. 186-191.

⁵⁰⁰ „Tych, którzy przychodzą do wiary ortodoksyjnej i uciekają od herezji, przyjmujemy według następującego porządku i sposobu. Arianie, macedonianie, sabatianie, nowacjanie, którzy nazywają siebie katharami [czystymi] i arysterami [«lewymi»], kwartodecymianie czy tetardyci i apolinaryści mają być przyjmowani, jeśli złożą pisemne oświadczenie, w którym wyrzekną się każdej herezji, która jest niezgodna z nauką świętego Kościoła Bożego, powszechnego i apostołskiego. Naznaczamy ich znakiem Krzyża namaszczając Krzyżem świętym [...]. Eunomian natomiast, którzy są ochrzczeni przez jedno zanurzenie w wodzie, montanistów, którzy tutaj są nazywani Frygami, sabelian, którzy w swym nauczaniu utożsamiają Ojca i Syna i inne jeszcze poważne błędy popełniają oraz wszystkich pozostałych heretyków [...], przyjmujemy jak Hellenów, to znaczy jakby byli poganami [...]. SOBÓR KONSTANTYNOPOLITAŃSKI I (381), Kan. 7, [w:] DSP, t. I, s. 93-95.

Soboru Trullańskiego (692)⁵⁰¹, który treściowo nawiązuje do poprzednich oraz do kan. 8. i 19. I Soboru Powszechnego (325)⁵⁰².

Surowy pogląd w sprawie chrztu konwertytów został zawarty m.in. w kan. 46.⁵⁰³ *Kanonów apostołskich*, w uchwałach Synodu w Kartaginie w 255 i 256 roku⁵⁰⁴ oraz w kan. 7. i 8. Synodu w Laodycei (między 341 i 380 rokiem)⁵⁰⁵. Taki pogląd był podtrzymywany m.in. przez Cypriana z Kartaginy i Firmiliana (zm. 268) z Cezarei Kapadockiej⁵⁰⁶. Decydującym kryterium ważności chrztu była tutaj przynależność do Kościoła i nie wystarczyło udzielenie chrztu w imię Trójcy Świętej, aby można go było zaakceptować⁵⁰⁷.

⁵⁰¹ „Tych spośród heretyków, którzy nawracają się do prawosławia i włączają się do udziału w zbawieniu, przywracamy zgodnie z następującym rytym i zwyczajem: arian, macedonian, nowacjan, którzy nazywają siebie czystymi i lepszymi, kwartodecymów, czyli tetradytów i apolinarystów, w wypadku gdy składają pisemne oświadczenia i wyklinają wszelką herezję rozprawiającą inaczej, niż rozumuje święty Boży powszechny i apostołski Kościół, przywracamy, naznaczając ich pieczęcią, to jest, namaszczając świętym krzyżem [...]”.

Co do tych, którzy byli paulinistami, lecz później przystąpili do Kościoła powszechnego, postanowiono obowiązkowo chrzcić ich powtórnie. Eunomian zaś, którzy chrzczą się jednorazowym zanurzeniem, oraz montanistów, nazywanych tutaj Frygijczykami, i sabelian, utrzymujących naukę o synoocjostwie oraz dopuszczających się innych, godnych potępienia odchyień, oraz pozostałych heretyków [...], przyjmujemy tak, jak pogan. Pierwszego dnia czynimy ich chrześcijanami, drugiego – katechumenami, następnie trzeciego dnia zaklinamy ich potrójnym z ust tchnieniem w twarz i uszy, i tak ich katechizujemy oraz nakazujemy, by pozostawali w Kościele i słuchali Pism; i dopiero wtedy ich chrzczimy. W podobny sposób przyjmujemy również manichejczyków, walentynian, marcjonitów i im podobnych heretyków.

Nestorianie zaś powinni składać pisemne oświadczenia i wyklinać swoją herezję, i Nestoriusza, i Eutycheza, i Dioskura, i Sewera, i innych przywódców takowych herezji, wspólnie z ich zwolennikami oraz wszystkie herezje wymienione powyżej, następnie niechaj przyjmują świętą Komunię”. SOBÓR TRULLAŃSKI (691-692), Kan. 95, [w:] KKPr, s. 104-105.

⁵⁰² Por. SOBÓR NICEJSKI I (325), Kan. 8 i 19, [w:] DSP, t. I, s. 33-35, 45. Na ten temat zob. M. STAVROU, *L'ecclésiologie du baptême...*, dz. cyt., s. 266-268; H. PAPROCKI, *Obietnica Ojca...*, dz. cyt., s. 135; M. BŁAZA, *Jak wierzysz...*, dz. cyt., s. 29.

⁵⁰³ Por. *Kanony apostołskie*, Kan. 46, [w:] KA, s. 283*.

⁵⁰⁴ Por. SYNOD KARTAGIŃSKI (jesień 255), *O chrzcie heretyków* (Cyprian z Kartaginy, List 70), dz. cyt., s. 21*-24*; SYNOD KARTAGIŃSKI (wiosna 256), *O chrzcie heretyków* (Cyprian z Kartaginy, List 72), dz. cyt., s. 25*-27*.

⁵⁰⁵ Por. SYNOD W LAODYCEI (343), Kan. 7 i 8, dz. cyt., s. 154.

⁵⁰⁶ Problem ważności chrztu pojawił się w III wieku, kiedy do Kościoła zaczęli zgłaszać się ludzie ochrzczeni przez „heretyków” i „schizmatyków”. Na tym tle doszło wówczas do sporu między biskupem Kartaginy Cyprianem a biskupem Rzymu Stefanem. Na ten temat zob. H. BOURGEOIS, *Świadectwo dawnego Kościoła: ekonomia sakramentalna*, [w:] *Historia dogmatów*, red. B. SOSBOÛÉ, t. III, Kraków 2001, s. 36-38; K. DUCHATELEZ, *Le principe de l'économie baptismale dans l'antiquité chrétienne*, „Istina” 18 (1973), nr 3, s. 329-338.

⁵⁰⁷ Święty Cyprian opierał swój pogląd na dwóch, ściśle ze sobą powiązanych argumentach: 1) łaska jest tylko w Kościele, a ci, którzy są poza nim (przez herezję i/lub

Natomiast orzeczenia Synodu w Laodycei (między 341 i 380 rokiem), a zwłaszcza kan. 7. II Soboru Powszechnego oraz kan. 95. Soboru Trullańskiego wprowadzają wyraźną różnicę pomiędzy herezją a schizmą w kontekście odniesienia się do chrztu i określają łagodniejsze przepisy w tej materii. Taki złagodzony pogląd w sprawie chrztu konwertytów wyznawał również Bazyli Wielki⁵⁰⁸.

Postanowienia zawarte w tych kanonach pozwalają na wyodrębnienie trzech grup ówczesnych heterodoksyjnych chrześcijan, a tym samym trzech sposobów przyjmowania ich do Kościoła⁵⁰⁹. Do pierwszej z nich należą „poważni” heretycy, zwani też trynitarnymi, którzy odrzucali ortodoksyjną naukę o Trójcy Świętej lub o wcieleniu (sebelianie, manichejczycy, walentynianie, marcjoniści) albo u których chrzest nie był udzielany w imię Trójcy Świętej (montaniści) ani przez trzykrotne zanurzenie w wodzie (eunomianie). Tacy heretycy – jak podkreślają kanony – przyjmowani są na tych samych warunkach jak poganie, a zatem przez chrzest. Drugą grupę stanowią heretycy, zwani również („pośrednimi”) dysydentami, którzy z zasady przyjmują naukę o Trójcy Świętej i wcieleniu, jednak podważają ortodoksyjną naukę w kwestiach mniej istotnych. Tego rodzaju heretyków nie chrzci się ponownie⁵¹⁰,

schizmę) nie mogą ani jej dać, ani jej otrzymać; 2) twierdzenie czegoś przeciwnego oznaczałoby, że jest kilka Kościołów. Ponieważ Kościół jest jeden, wobec tego także jeden jest chrzest. Por. J.-C. LARCHET, *Kościół – Ciało Chrystusa...*, dz. cyt., s. 178.

⁵⁰⁸ Bazyli wyróżniał heretyków, schizmatyków i „parasynagogów”, do których zaliczał niesubordynowanych biskupów lub prezbiterów wraz z podporządkowanymi sobie wiernymi. O ile odmawiał on uznania ważności chrztu heretyków, podobnie jak św. Cyprian, to akceptował chrzest schizmatyków i „parasynagogów” w ramach postępowania wynikającego z *oikonomii*. Por. BAZYLI WIELKI, *Pierwszy List kanoniczny do Amfilocha, biskupa Ikonium*, kan. 1, [w:] KanOGr, s. 32*-35*; J.-C. LARCHET, *Kościół – Ciało Chrystusa...*, dz. cyt., s. 189-191.

⁵⁰⁹ Nikołaj Afanasjew, analizując treść kanonów, wyliczył pięć sposobów przyjmowania konwertytów: 1) przez chrzest poprzedzony katechumenatem; 2) przez chrzest bez katechumenatu; 3) przez namaszczenie krzyżem; 4) przez pokutę; 5) przez wyrzeczenie się błędów i wyznanie wiary. Por. Н. АФАНАСЬЕВ, *Границы Церкви*, „Православная Мысль” (1949), nr 7, s. 27.

⁵¹⁰ Do tej grupy oprócz nowacjan i kwartodecymanów zaliczeni zostali również arianie i macedonianie, odrzucający bóstwo Chrystusa i Ducha Świętego, a także apolinaryści odrzucający pełne człowieczeństwo Chrystusa. Wydaje się, że ich chrzest uznany został za autentyczny, ponieważ udzielali go przez trzykrotne zanurzenie w imię Trójcy Świętej, w której uznawali realną różnicę trzech Osób. Por. M. STAVROU, *L'ecclésiologie du baptême...*, dz. cyt., s. 268; A. DE HALLEUX, *Orthodoxie et catholicisme...*, dz. cyt., s. 423-424, 427.

lecz „namaszcza się świętym krzyżem”⁵¹¹. Do trzeciej grupy zalicza się schizmatyków, takich jak nestorianie i monofizyci, od których wymaga się jedynie wyrzeczenia błędów (*libellum*) i wyznania ortodoksyjnej wiary, po czym udziela się im Komunii Świętej⁵¹². Wobec tego Kościół pierwotny nie ma zasadniczo potrzeby uzasadniać swojego postępowania w sprawie chrztu konwertytów odwołaniem się do *oikonomii*. Istotnie, kanony Bazylego Wielkiego są jedynymi, w których znajdujemy odwołanie się do tej zasady w interesującym nas kontekście⁵¹³.

Po zerwaniu jedności kościelnej między Rzymem i Konstantynopolem w 1054 roku Kościół prawosławny musiał zmierzyć się z problemem: w jaki sposób przyjmować osoby z wyznań, które powstały po wydaniu odnośnych kanonów z pierwszych wieków. Dlatego też praktyka tego Kościoła – jak zauważono wcześniej – ewoluowała w tym względzie. W Kościele greckim nastąpiła radykalizacja stanowiska w sprawie chrztu nieprawosławnych. Surowe stanowisko w tej materii znalazło wyraz w dekreście Synodu Konstantynopolitańskiego z lipca 1755 roku, który wprowadził praktykę ponownego chrztu wszystkich nieprawosławnych przyjmowanych do Kościoła prawosławnego, szczególnie rzymskich katolików. Starając się pogodzić tę decyzję z dotychczasową łagodniejszą praktyką odnośnie do chrztu,

⁵¹¹ Opisane w kan. 7. II Soboru Powszechnego (381) namaszczenie krzyżem jest właściwie identyczne co do gestów i słów z udzieleniem sakramentu bierzmowania w tradycji bizantyjskiej. O ile jednak to ostatnie następuje zaraz po chrzcie i ma charakter sakramentalny, to namaszczenie heretyków jednających się z Kościołem jest oddzielone w czasie od chrztu. Pozostaje ponadto kwestią otwartą, czy to namaszczenie było już wówczas traktowane jako oddzielony w czasie sakrament bierzmowania. Prawosławny teolog, Michel Stavrou, postrzega owo namaszczenie jako wyjście pośrednie między rebaptyzacją a zwyczajnym przyjęciem konwertyty przez *libellum*, czyli odrzucenie błędów i wyznanie wiary. Por. M. STAVROU, *L'ecclésialité du baptême...*, dz. cyt., s. 268; M. BLAZA, *Pneumatologiczno-rekoncyliacyjne znaczenie...*, dz. cyt., s. 134.

⁵¹² Por. M. STAVROU, *L'ecclésialité du baptême...*, dz. cyt., s. 267; J.-C. LARCHET, *Kościół – Ciało Chrystusa...*, dz. cyt., s. 186-193; M. BLAZA, *Jak wierzysz...*, dz. cyt., s. 30. W związku z tym warto zauważyć, że wczesny Kościół posługiwał się terminem „heretyk” raczej w znaczeniu szerokim, odnosząc go zarówno do ochrzczonych, jak i nieochrzczonych. Początkowo nie odróżniano też wyraźnie herezji i schizmy, utożsamiając niejednokrotnie ich zakres treściowy. Tego rodzaju rozróżnienia były przyjmowane stopniowo w kanonach kościelnych i życiu wczesnego Kościoła. Por. W. MYSZOR, *Zagadnienie herezji w listach św. Cypriana*, „Studia Theologica Varsaviensia” 9 (1971), nr 1, s. 186-188; E. PRZEKOP, *Przeszkoda „mixtae religionis” w prawie bizantyjskim w świetle kan. 72 synodu w Trullo (691)*, „Studia Płockie” 8 (1980), s. 113.

⁵¹³ Por. M. STAVROU, *L'ecclésialité du baptême...*, dz. cyt., s. 267; M. BLAZA, *Jak wierzysz...*, dz. cyt., s. 31; D. WENDEBOURG, *Taufe und Oikonomia...* dz. cyt., s. 99-100.

autorzy *Pedalionu* (1800) dokonali nowej interpretacji podstaw patrystycznych i kanonicznych w sprawie konwertytów, opierając się na przeciwstawieniu *akribei* i *oikonomii*. Jeśli „późniejsze” kanony w takim czy innym punkcie nie pokrywają się z przedstawionym w dekreście z 1755 roku stanowiskiem w sprawie sakramentów nieprawosławnych, autorzy *Pedalionu* traktują je już nie jako „kanony” w sensie ściśle normatywnym, lecz tylko jako przykład ojcowskiej „pobłażliwości”, tj. *oikonomii* kościelnej⁵¹⁴.

Natomiast stanowisko Kościoła rosyjskiego ewoluowało w odwrotnym kierunku. Wraz z postanowieniem Wielkiego Soboru Moskiewskiego z 1667 roku, w miejsce wcześniejszej surowej praktyki ponownego chrztu łacinników została wprowadzona złagodzona praktyka przyjmowania łacinników do Kościoła prawosławnego. Przywołane tendencje w podejściu do udzielania chrztu znajdują swoje przedłużenie i odzwierciedlenie w dzisiejszym prawosławiu⁵¹⁵.

1.2. Stosowanie *oikonomii* przy uznawaniu chrztu konwertytów na prawosławiu

Stanowisko dzisiejszego prawosławia na temat ważności chrztu i innych sakramentów sprawowanych poza Kościołem prawosławnym jest zróżnicowane, co znajduje wyraz w odmiennej praktyce przyjmowania konwertytów. W rozwiązaniu tej kwestii prawosławie odwołuje się zarówno do *akribei*, jak i do *oikonomii*. W związku z tym w podejściu do chrztu i innych sakramentów u osób nieprawosławnych można wyróżnić trzy zasadnicze kierunki:

- 1) nieuznawanie chrztu nieprawosławnych (ani według *oikonomii*, ani według *akribei*);
- 2) uznawanie chrztu nieprawosławnych tylko zgodnie z *oikonomią*;
- 3) uznawanie chrztu nieprawosławnych zgodnie z *akribeią*⁵¹⁶.

Pierwszy kierunek, w nawiązaniu do św. Cypriana z Kartaginy, prezentuje szczególnie surowe stanowisko w sprawie chrztu nieprawosławnych.

⁵¹⁴ Por. F. SCHUPPE, *Die pastorale Herausforderung...*, dz. cyt., s. 486-487; D. WENDEBOURG, *Taufe und Oikonomia...*, dz. cyt., s. 98; P. RAÏ, *L'économie chez les Orthodoxes depuis 1755*, dz. cyt., s. 360-363.

⁵¹⁵ Por. Д. ПАШКОВ, *Два взгляда...*, dz. cyt., s. 149; J.H. ERICKSON, *The Reception of Non-Orthodox into the Orthodox Church: Contemporary Practice*, SVTQ 41 (1997), nr 1, s. 7-10; D. WENDEBOURG, *Taufe und Oikonomia...*, dz. cyt., s. 111-115.

⁵¹⁶ Por. A. ANAPLIOTIS, „*Oikonomia*”..., dz. cyt., s. 23-32.

Zakłada, że łaska nie może być obecna w jakimkolwiek stopniu poza jedynym Kościołem „powszechnym”, czyli prawosławnym. Dlatego sakramenty sprawowane poza Kościołem prawosławnym są traktowane jako nieważne. Poza tym kierunek ten formułuje zastrzeżenie odnośnie do sposobu sprawowania chrztu przez chrześcijan zachodnich, którzy udzielają go z reguły przez polanie, a nie przez zanurzenie. W rezultacie od wszystkich powracających do Kościoła (prawosławnego) wymaga się przyjęcia chrztu. Na uzasadnienie tego stanowiska przywołuje się m.in. kan. 46. *Kanonów apostołskich*, postanowienia Synodu Kartagińskiego (255-256) oraz 7. kan. Synodu Laodycejskiego (między 341 a 380)⁵¹⁷. Potwierdzenie słuszności takiego podejścia znajduje się też w decyzji Synodu w Konstantynopolu z 1755 roku za czasów patriarchy Cyryla V, jak również w przedstawionym w *Pedalionie* komentarzu do tej decyzji⁵¹⁸.

Drugi pogląd stanowi złagodzony wariant pierwszego podejścia do badanej kwestii. Zakłada – zgodnie z „cyprianowym” rozumieniem – że sakramenty udzielane poza prawosławiem według *akribei* są nieważne. Wobec tego wszyscy ochrzczeni poza jedynym Kościołem (prawosławnym) przy konwersji na prawosławie powinni otrzymać chrzest. W praktyce w przypadku konwertytów na prawosławie – ze względu na *oikonomię* – odstępuje się od tego surowego wymagania⁵¹⁹. W odwołaniu do *oikonomii* kościelnej rozstrzygana jest też sprawa sposobu udzielania chrztu, czyli uznanie chrztu

⁵¹⁷ Por. *Kanony apostołskie*, Kan. 46, [w:] KA, s. 383*, 389*; SYNOD KARTAGIŃSKI (wiosna 256), *O chrzcie heretyków* (Cyprian, List 72), [w:] DS-1, s. 25*-27*; SYNOD W LAODYCEI (343), Kan. 7, [w:] KKP, s. 154.

⁵¹⁸ Por. A. ANAPLIOTIS, „*Oikonomia*”..., dz. cyt., s. 24-26.

⁵¹⁹ Por. J. KOTSONIS, *Problèmes de l'économie...*, dz. cyt., s. 164-166, 175; V. PHIDAS, *Baptism and Ecclesiology*, EcR 54 (2002), nr 1-2, s. 44-45. Konwersja na prawosławie – jak podkreśla H. Kotsonis – jest niezbędnym warunkiem, który umożliwia uznanie – według *oikonomii* – chrztu udzielonego poza Kościołem prawosławnym. Tym samym uznanie chrztu nieprawosławnych poza sytuacją konwersji – nawet z powołaniem się na *oikonomię* – jest wykluczone. W związku z tym Kotsonis dokonuje rozróżnienia między sakramentami nieprawosławnych, którzy chcą przejść na prawosławie, a sakramentami nieprawosławnych, którzy chcą pozostać w swojej Wspólnocie kościelnej. Por. J. KOTSONIS, *Problèmes de l'économie...*, dz. cyt., s. 164-166, 175; T. SCHÜLLER, *Die Barmherzigkeit als Prinzip...*, dz. cyt., s. 130. Rozróżnienie to jest ściśle związane z przedstawioną już eklezjologiczną samoświadomością prawosławia, zgodnie z którą Kościół prawosławny jest jedynym i prawdziwym Kościołem Jezusa Chrystusa. W tym kontekście H. Kotsonis stwierdza, że przyjęcie możliwości przekazywania łaski przez sakramenty sprawowane poza prawosławiem doprowadziłoby do upadku tego fundamentalnego dla prawosławia aksjomatu eklezjologicznego. Por. J. KOTSONIS, *Problèmes de l'économie...*, dz. cyt., s. 165. Pogląd ten – jak już zauważono – spotkał się z krytyczną oceną Anastasiosa Kallisa. Por. A. KALLIS, *Orthodoxie...*, dz. cyt., s. 61.

sprawowanego przez polanie zamiast przez zanurzenie. Nie oznacza to jednak uznania obecności łaski oraz ważności sakramentów w innych Wspólnotach chrześcijańskich⁵²⁰.

Natomiast przedstawiciele trzeciego kierunku opowiadają się za uznaniem chrztu nieprawosławnych zgodnie z *akribeią*, czyli ze stosowaniem regulacji kanonicznych w tym względzie. Zgodnie z tym ujęciem chrzest i inne sakramenty sprawowane poza Kościołem prawosławnym zostają uznane jako ważne same w sobie. Na uzasadnienie takiego stanowiska przywołuje się zwłaszcza kan. 7. II Soboru Powszechnego (381) i kan. 95. Soboru Trullańskiego⁵²¹. Wskazuje się również na decyzję Soboru w Konstantynopolu z 1484 roku, który pod przewodnictwem patriarchy Symeona I z udziałem przedstawicieli starożytnych patriarchatów ustalił, że łacinnicy będą przyjmowani do Kościoła prawosławnego tylko przez namaszczenie. Ten pogląd został potwierdzony również przez znanych przeciwników unii z Rzymem, Marka z Efezu (1392-1444) i Dozyteusza z Jerozolimy (1641-1707). W czasach nowożytnych w tym samym duchu interpretował kan. 7. II Soboru Powszechnego i kan. 95. Soboru Trullańskiego znany kanonista prawosławny, bp Nikodem Miłasz, przedstawiając trzy sposoby przyjmowania do Kościoła prawosławnego zgodnie z *akribeią*, czyli przez chrzest, przez namaszczenie i przez pokutę⁵²².

Jeśli istnienie w obrębie prawosławia przywołanych kierunków jest faktem, to przyporządkowanie poszczególnych Kościołów i teologów prawosławnych do jednego z nich nie jest już sprawą łatwą i oczywistą. Istotnie, poglądy na badany temat są bardzo zróżnicowane nie tylko w łonie całego prawosławia, ale także w obrębie poszczególnych Kościołów autokefalicznych. Ogólnie można stwierdzić, iż w każdym z istniejących dzisiaj lokalnych Kościołów prawosławnych – w mniejszym lub większym zakresie – są obecne wszystkie trzy sposoby oceny ważności sakramentów nieprawosławnych. Równocześnie w podejściu poszczególnych Kościołów prawosławnych do badanego zagadnienia wskazane tendencje w różnym stopniu dochodzą do głosu.

W rezultacie lokalne Kościoły prawosławne przypisują dziś różne znaczenie *oikonomii* kościelnej przy uznawaniu chrztu konwertytów. W związku

⁵²⁰ Por. Д. ПАШКОВ, *Два взгляда...*, dz. cyt., s. 147; A. ANAPLIOTIS, „*Oikonomia*”..., dz. cyt., s. 26; J.-C. LARCHET, *Kościół – Ciało Chrystusa...*, dz. cyt., s. 213-215.

⁵²¹ Por. SOBÓR KONSTANTYNOPOLITAŃSKI I (381), Kan. 7, [w:] DSP, t. I, s. 93-95; SOBÓR TRULLAŃSKI (691-692), Kan. 95, [w:] KKP, s. 104-105.

⁵²² Por. A. ANAPLIOTIS, „*Oikonomia*”..., dz. cyt., s. 29-31.

z tym w dzisiejszym prawosławiu można wyróżnić dwie tradycje, które – stosując pewne uproszczenie – można nazwać: „grecką” i „rosyjską”⁵²³.

W prawosławiu „greckim” przeważa drugie spośród wyróżnionych powyżej stanowisk w sprawie chrztu, a także innych sakramentów nieprawosławnych, tj. uznawanie ich według *oikonomii*. Odwołując się do tej zasady, w większości przypadków katolicy, wschodni chrześcijanie niechalcedońscy, ewangelicy i anglikanie są przyjmowani do Kościoła prawosławnego przez namaszczenie krzyżem (bierzmowanie)⁵²⁴. Niemniej jednak w niektórych środowiskach greckiego prawosławia dość mocno dochodzi do głosu także rygorystyczne stanowisko, całkowicie negujące ważność sakramentów poza Kościołem prawosławnym i głoszące konieczność chrztu nieprawosławnych chrześcijan przy konwersji na prawosławie, w tym rzymskich katolików, czego przykładem może być zwłaszcza święta Góra Athos⁵²⁵. Tylko nieliczni przedstawiciele prawosławia greckiego deklarują gotowość uznania sakramentów nieprawosławnych jako ważnych samych w sobie, czyli zgodnie z *akribeią*⁵²⁶.

Natomiast w prawosławiu „rosyjskim”, a szerzej ujmując, w Kościołach prawosławnych tradycji słowiańskiej i rumuńskiej, dominuje trzecie stanowisko, czyli uznanie sakramentów nieprawosławnych jako ważnych samych w sobie (według *akribei*)⁵²⁷. Stąd też w nawiązaniu do ustaleń Świętego Synodu Kościoła rosyjskiego z 1757 roku w Patriarchacie Moskiewskim przyjmu-

⁵²³ Por. J.H. ERICKSON, *The Reception of Non-Orthodox...*, dz. cyt., s. 4.

⁵²⁴ Tak np. w 1932 roku Święty Synod Kościoła Grecji wydał obrzęd (formularz) liturgiczny, który przewiduje przyjmowanie rzymskich katolików do Kościoła prawosławnego przez namaszczenie krzyżem. Prezentowane w tym formularzu rozwiązanie, bliskie decyzji Synodu w Konstantynopolu z 1484 roku, formalnie zachowuje swą moc (prawną) w Prawosławnym Kościele Grecji do chwili obecnej. Por. D. HEITH-STADE, *Receiving the Non-orthodox...*, dz. cyt., s. 425.

⁵²⁵ Por. KOMISJA DOGMATYCZNA ŚWIĘTEJ WSPÓLNOTY GÓRY ATOS, *Memorandum w sprawie uczestnictwa Kościoła prawosławnego w Światowej Radzie Kościołów (WWC)*, 18 lutego 2007 r., tłum. P. WRÓBLEWSKI, http://prawoslawnikatolicy.pl/wp-content/uploads/2015/01/memorandum_atoskie_2007.pdf (25.09.2017); G.D. METALLINOS, *I Confess One Baptism*, Mount Athos (St. Paul's Monastery) 1994. Na ten temat zob. M. STAVROU, *L'ecclésiologie du baptême...*, dz. cyt., s. 275; J.-C. LARCHET, *Kościół – Ciało Chrystusa...*, dz. cyt., s. 199; M. BŁAZA, *Jak wierzysz...*, dz. cyt., s. 41; A. DE HALLEUX, *Orthodoxie et catholicisme...*, dz. cyt., s. 420.

⁵²⁶ Por. np. A. ANAPLIOTIS, „*Oikonomia*”..., dz. cyt., s. 32-33; A. VLETSIS, *Taufe: Ein Sakrament auf der Suche nach seiner Identität? Versuch einer orthodoxen Interpretation*, „*Ökumenische Rundschau*” 53 (2004), nr 3, s. 329-330.

⁵²⁷ Por. Д. ПАШКОВ, *Два взгляда...*, dz. cyt., s. 152; В. ЦЫПИН, *Церковное право*, Москва 1994, s. 406; S. BUŁGAKOW, *Prawosławie...*, dz. cyt., s. 127.

je się rzymskich katolików (i Ormian) jedynie przez spowiedź (wyrzeczenie się błędów i wyznanie wiary), a luteranów i kalwinów przez bierzmowanie⁵²⁸. Poza tym w Patriarchacie Moskiewskim w ograniczonym zakresie obecne są jednocześnie dwa pozostałe kierunki oceny sakramentów nieprawosławnych, czyli uznanie ich według *oikonomii*⁵²⁹ oraz całkowite odrzucenie ich ważności. W tym ostatnim przypadku stosowana jest praktyka przyjmowania konwertytów wyłącznie przez chrzest. Takie podejście prezentuje zwłaszcza Rosyjski Kościół Prawosławny poza Granicami Rosji, który od 2007 roku w większości znajduje się w jurysdykcji Patriarchatu Moskiewskiego⁵³⁰.

Rozbieżności stanowisk między tradycją grecką i rosyjską w odniesieniu do chrztu konwertytów, obok specyficznych dróg rozwoju obydwu tradycji kościelnych, wynikają w dużym stopniu z odmiennej interpretacji niektórych orzeczeń kanonicznych.

⁵²⁸ Пор. АРХИЕРЕЙСКИЙ СОБОР РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ, *Основные принципы отношения Русской Православной Церкви к инославию* (2000), nr 1.10, 1.15 i 1.17. Takie stanowisko opiera się na założeniu, że o sposobach przyjęcia decyduje stopień obecności łaski w grupach dysydentów, który bywa określany na podstawie bliskości lub oddalenia od Kościoła. Pełnia łaski – zgodnie z tym ujęciem – znajduje się w Kościele prawosławnym. Niemniej jednak także wspólnoty dysydentów, postrzegane na sposób kręgów koncentrycznych w stosunku do tego centralnego jądra, w mniejszym lub większym stopniu mają w niej udział. Mają one tym mniej łaski, im bardziej się od niego oddaliły, lub tym więcej, im bardziej się do niego zbliżyły. Pozwala to przyjmować członków koła najbliższego przez spowiedź, tych z następnego kręgu – przez bierzmowanie, a tych z kręgów bardziej oddalonych – przez chrzest. Пор. Д. ПАШКОВ, *Два взгляда...*, dz. cyt., s. 147; J.-C. LARCHET, *Kościół – Ciało Chrystusa...*, dz. cyt., s. 212-213. Omawiając rosyjską praktykę, francuski teolog prawosławny, Jean-Claude Larchet (1949-) zauważa ponadto, iż przyjmowania rzymskich katolików przez spowiedź „nie można przypisać wyłącznie wpływowi zachodniemu, jakiemu uległ metropolita Piotr Mohyla, który właśnie wprowadził go w Rosji”, ale jej uzasadnienia należy szukać w kanonicznej tradycji Kościoła I tysiąclecia. J.-C. LARCHET, *Kościół – Ciało Chrystusa...*, dz. cyt., s. 205.

⁵²⁹ Należy jednocześnie zauważyć, że zwarte w oficjalnych wypowiedziach i teologicznej refleksji prawosławia rosyjskiego stwierdzenia o uznaniu chrztu (sakramentów) nieprawosławnych nie zawsze w sposób jednoznaczny precyzują, czy chodzi o uznanie tych sakramentów samych w sobie, tj. według *akribeii*, czy tylko według *oikonomii*.

⁵³⁰ Пор. J.-C. LARCHET, *Kościół – Ciało Chrystusa...*, dz. cyt., s. 205. Tendencje ultrakonserwatywne wewnątrz prawosławia widoczne są wyraźnie w procesie recepcji Soboru Kreteńskiego (2016), zwłaszcza zaś soborowego dokumentu pt. *Relacje Kościoła prawosławnego z pozostałym światem chrześcijańskim*. Пор. SAINT ET GRAND CONCILE DE L'ÉGLISE ORTHODOXE, *Les relations de l'Église orthodoxe avec l'ensemble du monde chrétiens* [Crète, 2016], [w:] GCO IV.3, s. 1253-1293; R. PERŞA, *A Canonical Analysis of the Most Controversial Phrase of the Holy and Great Council: „The Orthodox Church Accepts the Historical Name of Other Non-orthodox Christian Churches and Confessions that Are Non in Communion with Her”*, „Studia Universitatis Babeş-Bolyai – Theologia Orthodoxa” 62 (2017), nr 1, s. 131-157.

Tak np. w uzasadnieniu praktyki Kościoła greckiego autorzy *Pedalionu* duże znaczenie przypisują 46. kanonowi apostołskiemu⁵³¹. W wydaniu rosyjskim tego zbioru kanonów i komentarzy, tzw. Księżde kanonów⁵³², interesujący nas kanon został opatrzony przypisem (adnotacją). Wyjaśnia się w nim, że 46. kanon apostołski odnosi się do heretyków, którzy żyli w czasach apostołów, naruszających główne dogmaty dotyczące Trójcy Świętej i wcielenia Syna Bożego⁵³³. Przypis ten podaje jednocześnie, rzecz można, oficjalną interpretację tego kanonu dla Kościoła rosyjskiego. W rezultacie w 46. kanonie apostołskim – w rozumieniu tradycji rosyjskiej – nie chodzi o wszystkich heretyków w ogóle, lecz tylko tych, których zgodnie z uchwałami soboru należało chrzcić⁵³⁴. Ogólny zaś charakter tego kanonu nie pozwala jeszcze na wyciągnięcie jakichkolwiek praktycznych wniosków i na ustalenie jednolitej metody przyjmowania heretyków w całej ich różnorodności⁵³⁵.

Dalej obrońcy surowej praktyki powołują się często na orzeczenie II Synodu w Kartaginie z 256 roku, który pod przewodnictwem św. Cypriana stwierdził nieważność każdego chrztu heretyckiego⁵³⁶. W związku z tym jednak przedstawiciele tradycji rosyjskiej zauważają, że ta uchwała już w IV wieku straciła swoje znaczenie, ponieważ weszła w sprzeczność z szeregiem kanonów soborowych, które wniosły istotne zmiany w postrzeganiu ważności chrztu różnych grup konwertytów. Wprawdzie Sobór Trullański (691-692) w kan. 2. wyliczył wszystkie poprzednie uchwały kościelne, w tym postanowienie Synodu w Kartaginie (kanon Cypriana), nadając im – podkreślają autorzy *Pedalionu* – charakter obowiązujący⁵³⁷. Jednakże sami ojcowie Soboru Trullańskiego zastrzegli, że postanowienie Synodu w Kartaginie o chrzcie heretyków nie zostało przyjęte przez wszystkich, wobec tego

⁵³¹ Por. *Kanony apostołskie*, Kan. 46, [w:] KA, s. 283*.

⁵³² Por. *Книга правилъ святыхъ апостолъ, святыхъ Соборовъ Вселенскихъ и Поместныхъ и святыхъ отецъ*, Св.-Троицкая Сергиева Лавра 1992.

⁵³³ Por. *Книга правилъ...*, dz. cyt., Правило 46 (s. 20).

⁵³⁴ Na ten fakt zwraca uwagę również biskup Nikodem Miłasz w swoim komentarzu do 46. kanonu apostołskiego. Por. *Правила Православной Церкви съ толкованіями Никодима, епископа Далматинско-Истрійскаго*, t. 1, Санктъ-Петербургъ 1911, s. 116-117. Por. także M. SYNAK, *Chrzest łacinników – od Boga czy od ludzi?*, <http://cerkiew.info/pl/biblioteka/artykuły/150> (30.05.2017).

⁵³⁵ Por. Д. ПАШКОВ, *Два взгляда...*, dz. cyt., s. 147.

⁵³⁶ Por. SYNOD KARTAGIŃSKI (wiosna 256), *O chrzcie heretyków* (Cyprian z Kartaginy, List 72), [w:] DS-1, s. 25*-27*; J.-C. LARCHET, *Kościół – Ciało Chrystusa...*, dz. cyt., s. 221.

⁵³⁷ Por. SOBÓR TRULLAŃSKI (691-692), Kan. 2, [w:] KKPr, s. 67-68.

nie można go przytaczać jako argumentu przeciwko zróżnicowanemu traktowaniu konwertytów⁵³⁸.

W ten sam sposób wypowiadali się na ten temat znani kanoniści bizantyjscy, Jan Zonaras i Teodor Balsamon. W odniesieniu do zawartych w kanonach rozbieżności w kwestii chrztu konwertytów oświadczyli, że kan. 7. II Soboru Powszechnego (381) jako nowsza i powszechna uchwała ma znaczenie nadrzędne wobec przeciwnych, wcześniejszych decyzji. W uzasadnieniu akceptacji zróżnicowanej praktyki przyjmowania konwertytów nie ma mowy o postępowaniu według *oikonomii*. Istotnym kryterium uznawania chrztu pozostaje tutaj charakter obrzędu chrztu, a mianowicie to, czy słowa i gesty udzielającego chrzest wyrażały (zawierały) odniesienie do Trójcy Świętej. W tym sensie należy też rozumieć orzeczenie Soboru Trullańskiego⁵³⁹.

Taka argumentacja znajdowała się także u podstaw praktyki Kościoła greckiego do połowy XVIII wieku, kiedy chrzest łacinników był zasadniczo traktowany jako ważny. Co prawda w tym samym czasie pojawiła się też krytyka łacińskiego chrztu, ale koncentrowała się ona znowu wokół łacińskiego obrzędu tego sakramentu, którego udzielano przez polanie, a nie przez zanurzenie. Początkowo jednak ten argument tak w Kościele greckim, jak i Kościele rosyjskim nie odgrywał zasadniczej roli. Kiedy jednak Kościół rosyjski najpierw w 1441, a potem w 1620 roku postanowił ponownie chrzcić łacinników przechodzących do Kościoła prawosławnego, odwołano się właśnie do sposobu użycia wody przez łacinników przy chrzcie. Poza tym uznano, że łacinnicy ostatecznie nauczali tych samych herezji, co grupy, których członków według *Kanonów apostołskich* (kan. 46. i 47.) i soborów starożytnego Kościoła należało ponownie chrzcić. Tym samym praktycznie uznano, że o ważności chrztu decyduje tylko fakt, czy był on udzielony we własnym, prawdziwym Kościele, czy też poza Kościołem.

Stosowana w prawosławiu zróżnicowana praktyka przyjmowania konwertytów z powołaniem się na *oikonomię* rodzi pytanie: W jaki sposób autorzy prawosławni wyjaśniają fakt „pojawienia się” łaski chrztu u kon-

⁵³⁸ Por. Д. ПАШКОВ, *Два взгляда...*, dz. cyt., s. 148; D. WENDEBOURG, *Taufe und Oikonomia...*, dz. cyt., s. 103. W kan. 2. ojcowie Soboru Trullańskiego m.in. stwierdzają: „Zgodą naszą pieczętujemy także wszystkie inne święte kanony, sformułowane [...] także przez Cypriana, arcybiskupa kraju Afrykańskiego i męczennika, i przez Sobór, który odbył się przy nim, uchwalony kanon, który w miejscach wyżej wymienionych przełożonych, i tylko u nich, zachowywano zgodnie z dziedzicznym zwyczajem”. SOBÓR TRULLAŃSKI (691-692), Kan. 2, [w:] KKP, s. 68.

⁵³⁹ Por. Д. ПАШКОВ, *Два взгляда...*, dz. cyt., s. 148.

wertyty przyjmowanego z zastosowaniem *oikonomii* z chwilą jego wstąpienia do Kościoła prawosławnego? Czy chodzi tutaj o proces, który ze swej natury jest równy aktowi udzielenia sakramentu, a więc w momencie konwersji łaska jest udzielana tak, jak w sakramencie? Czy też takie „uznanie” chrztu stanowi akt „konwalidacji” udzielonego wcześniej sakramentu?

Mając na uwadze zróżnicowane odpowiedzi autorów prawosławnych na przytoczone pytania, można wskazać dwa zasadnicze sposoby (modele) interpretacji „uznawania” według *oikonomii* heterodoksyjnych sakramentów przy konwersji na prawosławie: 1) „uznanie” jako akt uzupełnienia lub „substytucji” łaski; 2) „uznanie” jako akt potwierdzenia przez Kościół wcześniejszego działania Boga.

Niektórzy autorzy prawosławni (np. Christos Androutsos, Konstantinos Dyovouniotis, Antonij Chrapowicki) fakt uznania według *oikonomii* nieprawosławnych sakramentów przy konwersji interpretują w kategoriach substytucji łaski. Zwolennicy tej interpretacji, w nawiązaniu do Cypriana z Kartaginy, przyjmują, że poza Kościołem nie może istnieć działanie Ducha Świętego, a tym samym nie mogą istnieć skuteczne sakramenty. Utrzymują jednocześnie, że Kościół jako jedyny „szafarz łaski”, w szczególnych przypadkach (np. przy konwersji) przez odwołanie się do *oikonomii*, może nieprawosławne sakramenty, same w sobie nieskuteczne, napełnić łaską *a posteriori* w akcie, który ze swej natury jest równy aktowi udzielenia sakramentu. Można zatem powiedzieć, że dzięki zastosowaniu *oikonomii* coś, co jest nieważne, może zmienić się w coś, co jest ważne⁵⁴⁰.

Natomiast inni teologowie i kanoniści prawosławni (np. Anargyros Anapliotis (1971-), Wasilij Kriwoszejn (1900-1985), Peter L’Huillier) postępowanie według *oikonomii* interpretują jako akt potwierdzenia przez Kościół wcześniejszego działania Boga w sakramentach udzielonych poza prawosławiem. Wychodzą oni z założenia, że łaska może udzielić wyłącznie Bóg i jedynym miejscem zbawczego działania Boga jest Kościół. Przyjmu-

⁵⁴⁰ Por. K. DYVOUNIOTIS, *The principle of Economy*, „The Church Quarterly Review” 116 (1933), s. 93-94, 98; A. KHRAPOVITSKY, *Why Anglican Clergy could be Received in their Orders?*, „The Christian East” 8 (1927), s. 60-69. Na ten temat zob. A. ANAPLIOTIS, „*Oikonomia*”..., dz. cyt., s. 28. Projekt dokumentu dla Soboru Wszechprawosławnego zdaje się łączyć dwie wspomniane interpretacje. Jest w nim mowa zarówno o „napełnianiu”, „dopełnianiu” bądź „uzupełnianiu” sakramentów nieprawosławnych, jak również o „potwierdzeniu” wcześniejszego działania Boga w sakramentach udzielonych poza prawosławiem. Por. COMMISSION INTERORTHODOXE PRÉPARATOIRE AU SAINT ET GRAND CONCILE DE L’ÉGLISE ORTHODOXE, *L’économie dans l’Église orthodoxe* (Chambésy, 1971), dz. cyt., s. 15-16; F. SCHUPPE, *Die pastorale Herausforderung...*, dz. cyt., s. 490.

ją oni jednak szersze, charyzmatyczne rozumienie Kościoła, które nie wyklucza działania łaski Bożej poza kanonicznymi granicami Kościoła prawosławnego. Tym samym postępowanie według *oikonomii* w odniesieniu do sakramentów nieprawosławnych rozumiane jest jako późniejsze potwierdzenie wcześniejszego, wolnego, zbawczego działania Boga. Ostatecznie Kościół tylko oficjalnie stwierdza to, co Bóg już wcześniej uczynił⁵⁴¹.

Obie koncepcje spotkały się z zastrzeżeniami ze strony ich przeciwników. W pierwszej koncepcji m.in. krytykowana jest – zwłaszcza przez rosyjskich teologów emigracyjnych – teza o „napełnianiu” bądź „uzupełnianiu” przy konwersji tego, czego jeszcze brakuje sakramentom udzielonym poza prawosławiem. Georgij Fłorowski pisze, iż nie sposób przypisać Kościołowi w ramach *oikonomii* władzy i prawa uznania niezastniałego za zaistniałe, „przeobrażenia nieistniejącego w rzeczywistość”⁵⁴². Natomiast Peter L’Huillier zauważa, że w sferze sakramentów *oikonomia* może usunąć tylko „uleczalny brak”, ale nie może uzupełnić „braków esencjalnych” (konstytutywnych), jak np. braku sukcesji apostołskiej. Pytanie, czy chrzest rzymskich katolików jest obciążony brakiem uleczalnym, czy też esencjalnym, pozostaje jednak otwarte⁵⁴³. Poza tym przeciwnicy pierwszej koncepcji utrzymują, że przypisuje ona Kościołowi quasi-magiczną władzę sprawiania łaski. W ten sposób władza przynależna samemu tylko Bogu jest w niedopuszczalny sposób przenoszona na Kościół. Tym samym – jak podkreśla Siergiej (Stragorodski) – w miejsce działania Boga zostaje postawione działanie ludzkie⁵⁴⁴.

⁵⁴¹ Por. A. ANAPLIOTIS, „*Oikonomia*”..., dz. cyt., s. 28; P. L’HUILIER, *L’économie et théologie sacramentaire*, dz. cyt., s. 18; BASILE (KRIVOCHEINE), *Les entretiens théologiques concernant les Ordres Anglicans entre l’Église orthodoxe Russe*, MEPREO (1967), nr 60, s. 209; F. SCHUPPE, *Die pastorale Herausforderung...*, dz. cyt., s. 490-491. Zgodnie z tym ujęciem – jak trafnie zauważa Yves Congar – Kościół działa nie jako „stwórca”, lecz jako „odkrywca”. Por. Y. CONGAR, *Propos en vue d’une théologie...*, dz. cyt., s. 203.

⁵⁴² Por. G. FLOROVSKY, *Les limites de l’Église*, dz. cyt., s. 34.

⁵⁴³ W tym kontekście P. L’Huillier – w nawiązaniu do Ch.-J.N. Baileya – wskazuje na trzy kategorie sakramentów: 1) sakrament ważny i autentyczny; 2) sakrament ważny udzielony („istniejący”), ale obciążony „uleczalnym brakiem” (nieautentyczny); 3) sakrament nieważny („nieistniejący”) i obciążony „esencjalnym brakiem” (absolutnie nieautentyczny). Zasadę *oikonomii* można stosować tylko do drugiego przypadku. Natomiast nie jest możliwe zastosowanie *oikonomii* w trzecim przypadku, gdyż za pomocą tej zasady nie można usunąć „esencjalnego braku”. Por. P. L’HUILIER, *L’économie et théologie sacramentaire*, dz. cyt., s. 17-20; F. SCHUPPE, *Seelsorge an den Grenzen der Kirche...*, dz. cyt., s. 229.

⁵⁴⁴ Por. СЕРГИЙ (СТРАГОРОДСКИЙ), *Отношение Церкви Христовой к отделившимся от нее обществам*, dz. cyt., s. 92; F. SCHUPPE, *Die pastorale Herausforderung...*, dz. cyt., s. 492; A.V. PSAREV, *The 19th Canonical Answer of Timothy of Alexandria...*, dz. cyt., s. 317.

W stosunku do drugiej koncepcji formułowane jest pytanie, jakie kryteria wyznaczają charyzmatyczne granice Kościoła, a tym samym zezwalają na uznawanie zgodnie z *oikonomią* sakramentów sprawowanych poza prawosławiem albo też zabraniają tego. Niektórzy autorzy prawosławni wskazują tutaj na znaczenie prawidłowego rozumienia Trójcy Świętej i Tradycji apostoelskiej jako koniecznego kryterium⁵⁴⁵. Okazuje się jednak, że nie wystarczy taka odpowiedź na postawione pytanie, gdyż dzisiaj *oikonomia* stosowana jest również poza tymi granicami, np. w kwestii uznawania sakramentów wyznań protestanckich, które w rozumieniu prawosławia są poza sukcesją apostoelską. Ponadto z ukazanego w drugiej koncepcji rozumienia „uznawania” nieprawosławnych sakramentów zgodnie z *oikonomią* wynikają określone konsekwencje dla eklezjologii, zwłaszcza jeśli chodzi o znaczenie kanonicznych granic Kościoła. Rozróżnienie między kanonicznymi i charyzmatycznymi granicami Kościoła spotkało się dotąd raczej z małą recepcją w prawosławiu i również dzisiaj większość autorów prawosławnych, wskazując na misteryjny charakter Kościoła, mówi o niemożności zdefiniowania jego granic charyzmatycznych⁵⁴⁶.

Tym samym główną różnicę między przywołanymi koncepcjami uznawania zgodnie z *oikonomią* sakramentów konwertytów widać z jednej strony w podstawach eklezjologicznych (podkreślenie granic kanonicznych czy charyzmatycznych), a z drugiej strony w rozumieniu teologii sakramentalnej (podkreślenie związania sakramentów z Kościołem czy związania łaski z wolnym działaniem Boga). Wynikają stąd dwa teologiczne modele interpretacji badanego zagadnienia. Podczas gdy w pierwszym modelu przez uznanie zgodnie z *oikonomią* nie tylko zmienia się sama rzeczywistość heterodoksyjnego sakramentu, tj. zostaje on wypełniony łaską, ale też następuje jednocześnie ściśle „związanie” charyzmatycznych granic Kościoła z granicami kanonicznymi, to w drugim modelu tego rodzaju uznanie pozostawia samą rzeczywistość heterodoksyjnego sakramentu bez zmian, widząc w nim wcześniejsze łaskawe działanie Boga. W ten sposób jednak następuje przesunięcie charyzmatycznych granic Kościoła poza jego granice kanoniczne.

⁵⁴⁵ ПОР. СЕРГИЙ (СТРАГОРОДСКИЙ), *Отношение Церкви Христовой к отделившимся от нее обществам*, dz. cyt., s. 93; СЕРГИЙ (СТРАГОРОДСКИЙ), *Значение апостольского преемства в инославии*, dz. cyt., s. 32.

⁵⁴⁶ POR. J.H. ERICKSON, *The Problem of Sacramental „Economy”*, dz. cyt., s. 126; F. SCHUPPE, *Die pastorale Herausforderung...*, dz. cyt., s. 493-494; P. BOUTENEFF, *Orthodox Ecclesiology and the Ecumenical Movement*, [w:] *Beyond the East-West Divide. The World Council of Churches and „the Orthodox Problem”*, ed. A.M. AAGAARD, P. BOUTENEFF, Geneva 2001, s. 41.

Wspólna dla obydwu modeli interpretacji jest konieczność związania działania łaski z Kościołem. Tak więc w obu interpretacjach zwraca się uwagę na to, że nie wolno pominąć eklezjologicznego wymiaru aktu uznania heterodoksyjnego sakramentu⁵⁴⁷. Ostatecznie oba stanowiska koncentrują się wokół podstawowego ekumenicznego problemu granic Kościoła oraz możliwości i skuteczności działania łaski Bożej poza tymi granicami.

2. Zezwalanie na małżeństwa mieszane

Kolejnym ważnym obszarem, w którym zasada *oikonomii* znajduje zastosowanie, są „małżeństwa mieszane”⁵⁴⁸. W prezentacji tego zagadnienia przede wszystkim należy wskazać na założenia eklezjologiczne i regulacje kanoniczne (zgodnie z *akribeią*) znajdujące się u podstaw prawosławnego stanowiska na temat małżeństw mieszanych, a następnie bliżej ukazać postępowanie zgodnie z *oikonomią* w tej materii.

2.1. Prawosławne podejście do małżeństw mieszanych

W Kościele prawosławnym jedność wiary stanowi podstawowy warunek zawarcia małżeństwa i dlatego małżeństwo mieszane jest formalnie zabronione. Według przyjętych w prawosławiu regulacji kanonicznych (*akribei*) taki związek stanowi jedną z przeszkód małżeńskich. W uzasadnieniu tego stanowiska tradycyjnie wskazuje się na postanowienia soborów powszechnych i synodów (soborów lokalnych) w tej sprawie, a zwłaszcza na kan. 10. i 31. Synodu w Laodycei (343), kan. 21. Synodu w Kartaginie (419), kan. 14. Soboru powszechnego w Chalcedonie (451) i wreszcie kan. 72. Soboru Trullańskiego (692)⁵⁴⁹.

⁵⁴⁷ Por. F. SCHUPPE, *Die pastorale Herausforderung...*, dz. cyt., s. 494.

⁵⁴⁸ Pojęcie „małżeństwo mieszane”, tak w Kościele prawosławnym, jak i rzymskokatolickim, odnosi się w sensie ścisłym do małżeństw zawieranych pomiędzy dwiema osobami ochrzczonymi, z których jedna jest wyznania prawosławnego, a druga należy do innego wyznania chrześcijańskiego. Stosowane jest ono zamiennie z pojęciem „małżeństwo osób o różnej przynależności wyznaniowej”. W sensie szerszym zaś terminem tym bywają również określane małżeństwa wiernych prawosławnych z wyznawcami religii niechrześcijańskich bądź z niewierzącymi. Por. SAWA (HRYCUNIAK), *Prawosławne pojmowanie małżeństwa*, Białystok 1994, s. 97-98.

⁵⁴⁹ Por. В. ЦЫПИН, *Курс церковного права*, dz. cyt., s. 551-570; НИКОДИМ (МИЛАШ), *Православно църквено право*, dz. cyt., s. 632-640; J. MEYENDORFF, *Małżeństwo w prawosławiu...*, dz. cyt., s. 61; L.J. PATSAVOS, „Mixed” Marriages and the Canonical Tradition of the Orthodox Church, GOTR 23 (1978), nr 3-4, s. 244.

Kanon 10. Synodu Laodycejskiego (343) ustala, że małżeństwa dzieci osób duchownych z heretykami są bezwzględnie zakazane⁵⁵⁰. Kanon 31. tegoż Synodu wymaga już od wszystkich wiernych przestrzegania tego zakazu. Czyni jednak wyjątek, zezwalając na tego rodzaju małżeństwo w wypadku, gdy strona heretycka obiecuje nawrócenie⁵⁵¹. Zakaz zawierania małżeństw z „heretykami” i „poganami” przez dzieci duchownych został sformułowany również w 21. kanonie Synodu w Kartaginie (419)⁵⁵². Takie ustalenia poczynione na poziomie lokalnym zostały przejęte dla całego Kościoła przez kan. 14. IV Soboru Powszechnego w Chalcedonie (451), który wprowadził po raz pierwszy, jeszcze nie do końca określone, sankcje dla zawierających małżeństwa mieszane⁵⁵³. Kanon 72. Soboru Trullańskiego (692) poszedł jeszcze dalej w tym względzie, wydając zakaz zawierania małżeństw mieszanych z heretykami i poganami pod sankcją nieważności⁵⁵⁴.

⁵⁵⁰ „Ci, którzy należą do Kościoła, nie powinni być obojętni wobec łączenia swych dzieci więzami małżeństwa z heretykami”. SOBÓR W LAODYCEI (343), Kan. 10, [w:] KKPr, s. 155.

⁵⁵¹ „Nie należy zawierać związków małżeńskich z heretykami, ani wydawać im swoich synów lub córek, lecz raczej przyjmować, o ile złożą przyrzeczenie, że zostaną chrześcijanami”. SOBÓR W LAODYCEI (343), Kan. 31, [w:] KKPr, s. 159. Należy w tym miejscu zauważyć, że zawieraniu małżeństwa towarzyszyły religijne obrzędy. Kto zatem wstępował w związek z heretykiem, tym samym narażał się na *communicatio in sacris* z heretykiem. Por. E. PRZEKOP, *Przeszkoda różności religii w Kościele bizantyjskim*, „Prawo Kanoniczne” 14 (1971), nr 3-4, s. 51-52.

⁵⁵² „Postanowiono, aby dzieci duchownych nie zawierały małżeństwa z poganami ani heretykami”. SYNOD W KARTAGINIE (25-30 maja 419), Kan. 21, [w:] DS-2, s. 266*.

⁵⁵³ „Ponieważ w niektórych prowincjach pozwolono lektorom i kantorom żenić się, święty synod postanowił, by żaden z nich nie pojmował za żonę heretyczki. Ci, którzy po zawarciu takiego małżeństwa posiadają dzieci i jeśli już pozwolili, by zostały ochrzczone przez heretyków, powinni dopuścić je do wspólnoty Kościoła katolickiego. Dzieci, które nie zostały jeszcze ochrzczone, nie mogą już być chrzczone przez heretyków. Nie wolno też pozwolić im na małżeństwo z heretykami, Żydami i poganami, chyba że osoba pragnąca wstąpić w stan małżeński ze stroną prawowierną obieca przyjąć prawdziwą wiarę. Jeśli ktoś przekroczy to rozporządzenie świętego synodu, będzie podlegał karom kanonicznym”. SOBÓR CHALCEDOŃSKI (451), Kan. 14, [w:] DSP-1, s. 239.

⁵⁵⁴ Sobór Trullański nie podaje określenia heretyka. Wydaje się jednak, że termin ten należy tutaj rozumieć – podobnie, jak w przypadku dawnych kanonów dotyczących przyjmowania do Kościoła konwertytów – w znaczeniu szerokim, które obejmuje tak ochrzczone, jak i nieochrzczone. Można dodać, że zgodnie z tradycją wschodnią heretykiem był członek sekty potępionej przez sobór powszechny, np. nestorianin, arianin, monoteleta bądź monofizyta. W związku z tym badacze problemu wyrażają opinię, że ta rozwinięta na Wschodzie praktyka ponownego chrzczenia heretyków, należących do sekt potępionych przez sobory, doprowadziła ojców Soboru Trullańskiego do nierozróżniania heretyków od pogan. Jedni i drudzy byli bowiem niebezpieczni dla wiary. Por. E. PRZEKOP, *Przeszkoda*

Przekroczenie tego zakazu zostało nadto obłożone surową karą ekskomuniki⁵⁵⁵.

Zawarty w kan. 72. trullańskim zakaz zawierania małżeństw z heretykami i poganami obowiązywał w kolejnych wiekach w całym Kościele bizantyjskim. Z chwilą jednak wielkiego podziału na chrześcijaństwo wschodnie i zachodnie w roku 1054 kwestia małżeństw mieszanych stała się przedmiotem dalszych regulacji prawnych, które przybierały własne akcenty nie tylko w ramach tradycji wyznaniowych, ale także wewnątrz prawosławia.

Po wielkiej schizmie 1054 roku w Kościele greckim – zgodnie z kan. 72. trullańskim – obowiązywał praktycznie zakaz zawierania małżeństw mieszanych. Stanowisko to zostało pośrednio potwierdzone w dekreście patriarchy ekumenicznego Cyryla V, wydanym przez Synod w Konstantynopolu w lipcu 1755 roku, w którym za heretyków uznano wszystkich ochrzczonych poza Kościołem prawosławnym⁵⁵⁶. Negatywne stanowisko wobec małżeństw

„*mixtae religionis*”..., dz. cyt., s. 116. W związku z tym niektórzy badacze problemu stawiają pytanie o możliwość zastosowania wymienionych kanonów do zawieranych dzisiaj małżeństw między ochrzczonymi chrześcijanami. Por. S. TROIANOS, *Die Mischen in den Heiligen Kanones*, „Kanon” 6 (1983), s. 92. Ojcowie trullańscy – podkreśla ks. Edmund Przekop – nie mieli bynajmniej na myśli heretyków współczesnych według nomenklatury kodeksu łacińskiego i wcale nie zamierzali ogłaszać nieważności ich związków, jakie zawierają ze wschodnimi akatolikami. Por. E. PRZEKOP, *Przeszkoda „mixtae religionis”*..., dz. cyt., s. 121.

⁵⁵⁵ „Nie godzi się, aby mężczyzna ortodoksyjny związał się małżeństwem z heretyczną ani też niewiasta ortodoksyjna łączyła się z heretykiem; a jeśliby coś takiego zostało dokonane i stało się jawne dla wszystkich, zaślubiny takie trzeba uważać za nieważne (*irritas nuptias existimare*) i rozwiązać niegodziwe małżeństwo (*nefarium coniugium dissolvi*). Nie może bowiem [...] łączyć się owca z wilkiem ani uczestnik grzechów zawierać małżeństwo z członkiem Chrystusowym. Gdyby więc ktoś przekroczył nasze dekryty, niech będzie odłączony. Jeżeli natomiast są tacy, którzy dotąd nie są wierzącymi i nie zostali jeszcze doprowadzeni do grona ortodoksów, związani są ze sobą legalnym małżeństwem, później jednak jedna ze stron przybliży się do światła prawdy, co jest godne wybranego, druga natomiast pozostaje nadal w więzach błędu, nie chcąc skierować wzroku na boskie promienie, to jeśli podobać się będzie niewierzącej żonie przebywanie z mężem wierzącym lub odwrotnie, niewierzącemu z wierzącą żoną, niech pozostaną z sobą razem. Albowiem, zdaniem św. Pawła, uświęcony zostaje mężczyzna niewierzący przez kobietę i uświęcona jest kobieta niewierząca przez mężczyznę”. SOBÓR TRULLAŃSKI (692), Kan. 72 (tłum. pol. E. PRZEKOP): E. PRZEKOP, *Przeszkoda „mixtae religionis”*..., dz. cyt., s. 114; tekst przywołanego kanonu w tłum. A. ZNOSKO, [w:] KKPr, s. 96-97. Por. F. SCHUPPE, *Seelsorge an den Grenzen der Kirche*..., dz. cyt., s. 223-224.

⁵⁵⁶ Wprawdzie w dekreście tym nie został wyrażony w sposób bezpośredni zakaz małżeństw między prawosławnymi i nieprawosławnymi, niemniej jednak uznanie za heretyków wszystkich pozostających poza Kościołem prawosławnym stanowiło w praktyce potwierdzenie i wzmocnienie obowiązującego wówczas zakazu zawierania takich związków małżeńskich. Por. B. GIANESIN, *Matrimoni misti*, dz. cyt., s. 53-54.

między prawosławnymi i nieprawosławnymi – w nawiązaniu do kan. 72. trullańskiego – zostało wyrażone w *tomosie* synodalnym Patriarchatu Konstantynopola z 1806 roku i wielokrotnie potwierdzone w listach patriarchy ekumenicznego w kolejnych latach. Mimo istniejącego zakazu zawierania małżeństw między prawosławnymi i nieprawosławnymi w wyjątkowych przypadkach Patriarchat Konstantynopola udzielał zgody – powołując się na kościelną *oikonomię* – na takie małżeństwa⁵⁵⁷. Uchwały Synodu Patriarchatu Konstantynopola z 1877 roku zawierają podwójną dyrektywę: obok ogólnego zakazu małżeństw mieszanych dopuszczają zgodę na takie związki w określonych (szczególnych) przypadkach, pod warunkiem ich celebrowania w Kościele prawosławnym. W 1883 roku Patriarchat Konstantynopola – odwołując się do *oikonomii* – wyraził już w sposób jednoznaczny zezwolenie na małżeństwa mieszane, pod warunkiem że taki związek zostanie zawarty w Kościele prawosławnym, strona prawosławna zachowa swoją wiarę, a dzieci zostaną ochrzczone i wychowane w tradycji prawosławnej. Takie stanowisko w sprawie małżeństw prawosławnych z chrześcijanami nieprawosławnymi znalazło wyraz w późniejszych deklaracjach i postanowieniach synodalnych Kościoła prawosławnego tradycji greckiej i pozostaje zasadniczo w mocy aż do dzisiaj⁵⁵⁸.

⁵⁵⁷ Por. S. TROIANOS, *Die Mischen in den Heiligen Kanones*, dz. cyt., s. 100-101. Najstarszym dokumentem świadczącym o aplikacji *oikonomii* w odniesieniu do małżeństw mieszanych – jak wskazuje Konstantinos Pitsakis (1944-) – jest list patriarchy Jerozolimy Dozyteusza (1641-1707), skierowany w 1706 roku do metropolity Michała z Belgradu. W liście tym patriarcha Dozyteusz wyjaśnia, że małżeństwa z heretykami są absolutnie zabronione. Niemniej jednak kobiety prawosławne, które poślubiły Ormianina z powodu wojny dla zachowania swojej godności i uniknięcia większego zła, mogą otrzymać Komunię Świętą, byle tylko ich małżeństwo zostało udzielone przez prawosławnego kapłana. Por. C. PITSAKIS, *Les mariages mixtes dans la tradition juridique de l'Église grecque: de l'intransigeance canonique aux pratiques modernes*, „Études balkaniques” 10 (2003), s. 135. Z kolei w 1782 roku patriarcha Konstantynopola Gabriel IV – przez wzgląd na *oikonomię* – pozwolił prawosławnym imigrantom w Indiach zawierać małżeństwa z katoliczkami i Ormiankami z powodu małej liczby kobiet prawosławnych w tym kraju. Por. B. GIANESIN, *Matrimoni misti*, dz. cyt., s. 54.

⁵⁵⁸ Por. B. GIANESIN, *Matrimoni misti*, dz. cyt., s. 53-56; M. CASSESE, *L'attuale maturazione ecumenica nella problematica dei matrimoni interconfessionali*, [w:] *La celebrazione del matrimonio. Cammino antropologico ed esperienza di fede*, a cura di R. CECOLIN, Padova 1995, s. 185; C. PITSAKIS, *Les mariages mixtes...*, dz. cyt., s. 137-139; R. GÓRSKI, *Małżeństwa między katolikami a prawosławnymi. Problemy natury konfesyjnej oraz próby ich rozwiązywania w świetle dokumentów dialogu ekumenicznego*, Kraków 2015, s. 134-135.

Podobna ewolucja w tej materii dokonała się w prawosławiu rosyjskim. Zgodnie ze świętymi kanonami pierwszego tysiąclecia aż do połowy XVIII wieku (tj. początku tzw. okresu synodalnego) małżeństwa mieszane były tam zabronione. W następstwie reform podjętych przez cara Piotra I w 1721 roku Kościół prawosławny w Rosji wyraził zgodę na zawieranie małżeństw prawosławnych z nieprawosławnymi (katolikami i protestantami). Należało jednak spełnić pewne warunki, mianowicie: 1) małżeństwo może być zawarte tylko w Kościele prawosławnym; 2) strona nieprawosławna nie może zmuszać strony prawosławnej do zmiany wyznania i nie może ograniczać jej praktyk religijnych; 3) dzieci powinny być ochrzczone i wychowane w wierze prawosławnej⁵⁵⁹. Ukazanie się edyktu o tolerancji religijnej z 17 (30) kwietnia 1905 roku przyczyniło się do znacznego rozwoju praktyki małżeństw między prawosławnymi i nieprawosławnymi w Rosji⁵⁶⁰.

2.2. Stosowanie *oikonomii* w odniesieniu do małżeństw mieszanych

W sprawie małżeństw mieszanych – podobnie jak w ocenie chrztu nieprawosławnych – istnieją w dzisiejszym prawosławiu pewne różnice. Kościoły prawosławne zgodnie utrzymują, że według *akribei* takie małżeństwa są zabronione. Niemniej jednak w praktyce w większości tych Kościołów – odwołując się *oikonomii* duszpasterskiej – na ogół udziela się zgody na zawarcie małżeństwa między prawosławnymi i chrześcijanami nieprawosławnymi⁵⁶¹. Zgoda na takie małżeństwa jest uwarunkowana spełnieniem określonych wymagań, które różnią się w poszczególnych Kościołach.

Niektóre Kościoły prawosławne, np. grecki i cypryjski, prezentują w tym względzie rygorystyczne stanowisko, godząc się na zawarcie małżeństwa mie-

⁵⁵⁹ Por. В. ЦЫПИН, *Курс церковного права*, dz. cyt., s. 568; V. ЗЕЙКАН, *Matrimonio e divorzio nei lavori preparatori (1905-1906) in vista della riforma della Chiesa russa ortodossa*, Roma 2004, s. 84; J. ТОФИЛУК, *Problem małżeństw mieszanych z prawosławnego punktu widzenia*, [w:] *Małżeństwa mieszane*, red. Z. КИЯС, Kraków 2000, s. 31. Podobne zmiany w tej materii można odnotować np. w Kościele prawosławnym w Bułgarii. Por. Y.G. ПИШТИЙСКИ, *Problematiche giuridiche e pastorali dei matrimoni misti tra cattolici e ortodossi, in particolare in Bulgaria*, Roma 2007, s. 40-41.

⁵⁶⁰ Por. В. ЦЫПИН, *Курс церковного права*, dz. cyt., s. 569; V. ЗЕЙКАН, *Matrimonio e divorzio...*, dz. cyt., s. 86-88; R. GÓRSKI, *Małżeństwa między katolikami a prawosławnymi...*, dz. cyt., s. 135-136.

⁵⁶¹ Por. *Guidelines for Orthodox Christians in Ecumenical Relations*, dz. cyt., nr IV.

szanego pod dwoma warunkami: 1) ważne małżeństwo mieszane może być zawarte (za zgodą biskupa) tylko w Kościele prawosławnym; 2) obydwoje nupturienci muszą złożyć obietnicę, że dzieci zostaną ochrzczone i wychowane w wierze prawosławnej⁵⁶².

Natomiast inne Kościoły prawosławne, np. rosyjski i polski, prezentują w tej materii postawę bardziej otwartą lub umiarkowaną. Uznają one za ważne małżeństwa mieszane między prawosławnymi i katolikami, zawarte także przed kapłanem katolickim, po uprzednim uzyskaniu przez stronę prawosławną zgody swojego biskupa. Udzielenie takiej zgody musi być jednak poprzedzone deklaracją strony prawosławnej o pozostaniu przy swojej wierze oraz obietnicą ochrzczenia i wychowania dzieci w tradycji prawosławnej⁵⁶³.

Tak np. 4 kwietnia 1967 roku Święty Synod Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego podjął decyzję o uznaniu – zgodnie z *oikonomią* – ważności sakramentu małżeństwa między prawosławnymi i rzymskimi katolikami, jak również małżeństwa, które w szczególnych okolicznościach i za zgodą biskupa zostaje zawarte przed kapłanem katolickim⁵⁶⁴. Do kwestii małżeństw mieszanych Patriarchat Moskiewski odniósł się w dokumencie Jubileuszowego Soboru Biskupów Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego z 2000 roku, zatytułowanym *Podstawy społecznej koncepcji Rosyjskiego Kościoła Prawo-*

⁵⁶² Por. J. PRADER, *Il matrimonio in Oriente e in Occidente*, Roma 2003, s. 163-164; P. SZABÓ, *Matrimoni misti ed ecumenismo. Prospettive del riconoscimento ortodosso dei matrimoni misti con speciale riguardo al caso della celebrazione cattolica*, „Foglia Athanasiana” 3 (2001), s. 107-108; J. MEYENDORFF, *Małżeństwo w prawosławiu...*, dz. cyt., s. 63.

⁵⁶³ Por. J. TOFILUK, *Problem małżeństw mieszanych...*, dz. cyt., s. 40; H. ALIVISATOS, *Die Oikonomia...*, dz. cyt., s. 121-122; J. PRADER, *Il matrimonio in Oriente e in Occidente*, dz. cyt., s. 164; P. SZABÓ, *Matrimoni misti ed ecumenismo...*, dz. cyt., s. 108; M. KOZLOV, *I matrimoni misti con i cattolici nelle Russia moderna: il punto di vista del parroco*, „Nicolaus” 37 (2010), fasc. 2, s. 32-33. Interpretacje teologów prawosławnych, jeżeli chodzi o uznanie ważności małżeństwa zawartego przez stronę prawosławną w Kościele lub Wspólnocie nieprawosławnej, są zróżnicowane. Część autorów prawosławnych uważa takie małżeństwo za ważne. Por. P. EVDOKIMOV, *Sakrament miłości...*, dz. cyt., s. 207. Natomiast inni utrzymują, że małżeństwo prawosławne z chrześcijaninem nieprawosławnym udzielone przez kapłana nieprawosławnego jest nieważne dla strony prawosławnej, dopóki nie zostanie pobłogosławione przez kapłana prawosławnego. Por. S. HRYCUNIAK, *Prawosławne pojmowanie małżeństwa*, dz. cyt., s. 101.

⁵⁶⁴ Por. *Определения Священного Синода [Русской Православной Церкви] [7 февраля 1967]*, *ŽMP* 1967, nr 5, s. 4-5; J. PRADER, *Il matrimonio in Oriente e in Occidente*, dz. cyt., s. 164. Takie stanowisko zostało następnie przedstawione w opracowanym w 1968 roku przez Komisję Świętego Synodu Kościoła rosyjskiego projekcie dokumentu dla przyszłego Soboru Wszechprawosławnego nt. „*Oikonomia*” w *Kościele prawosławnym*. Por. РУССКАЯ ПРАВОСЛАВНАЯ ЦЕРКОВЬ, *Икономия в Православной Церкви* [1968] dz. cyt., s. 163.

ślawnego⁵⁶⁵. Stwierdzono w nim, że zgodnie z dawnymi przepisami kanonicznymi (*akribeią*) rosyjski Kościół prawosławny nie udziela zgody na małżeństwa między prawosławnymi i nieprawosławnymi, chociaż takie małżeństwa uznaje za ważne. Niemniej jednak, odwołując się do duszpasterskiej *oikonomii*, jak w przeszłości, tak i dzisiaj, Kościół rosyjski dopuszcza zawieranie małżeństw przez prawosławnych z katolikami, z członkami starożytnych Kościołów wschodnich i z protestantami, którzy wyznają wiarę w Boga Trójjedyne, pod warunkiem że taki związek będzie sprawowany w Kościele prawosławnym i że dzieci zostaną wychowane w wierze prawosławnej⁵⁶⁶.

Na forum wszechprawosławnym do badanej sprawy odniesiono się w dokumencie, przyjętym przez Święty i Wielki Sobór Kościoła prawosławnego w 2016 roku na Krecie, pt.: *Sakrament małżeństwa i przeszkody do jego zawarcia*⁵⁶⁷. Czytamy w nim:

Odnosnie do małżeństw mieszanych, zawieranych przez prawosławnych z [chrześcijanami] nieprawosławnymi i z niewierzącymi, postanowiono:

- a) Małżeństwo między prawosławnymi i nieprawosławnymi stanowi przeszkodę według reguł kanonicznych (*akribei*) (72. kanon Soboru Trul-lańskiego).
- b) W sprawie możliwości zastosowania *oikonomii* kościelnej w odniesieniu do przeszkód małżeńskich zdecyduje Święty Synod każdego autokefalicznego Kościoła prawosławnego, zgodnie z zasadami wynikającymi z kanonów kościelnych i w duchu duszpasterskiej troski o zbawienie człowieka.
- c) Małżeństwo między prawosławnymi i niechrześcijanami jest absolutnie zabronione według reguł kanonicznych (*akribei*)⁵⁶⁸.

⁵⁶⁵ Пор. АРХИЕРЕЙСКИЙ СОБОР РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ, *Основы социальной концепции Русской Православной Церкви* (2000), dz. cyt.

⁵⁶⁶ Por. tamże, nr 10.2.

⁵⁶⁷ Пор. SAINT ET GRAND CONCILE DE L'ÉGLISE ORTHODOXE, *Le sacrement du mariage et ses empêchements* [Crète, 2016], dz. cyt.

⁵⁶⁸ Por. tamże, nr 5a-c. Kościół prawosławny nie udziela więc sakramentu małżeństwa nupturientom, z których jeden jest niewierzący lub jest wyznawcą innej religii. Por. J. TOFILUK, *Problem małżeństw mieszanych...*, dz. cyt., s. 39; SAWA (HRYCUNIAK), *Prawosławne pojmowanie małżeństwa*, dz. cyt., s. 101. Warto jednocześnie zauważyć, iż w procesie przygotowań Soboru Wszechprawosławnego, w kontekście dyskusji wokół projektu dokumentu na temat sakramentu małżeństwa, pojawiły się ze strony niektórych Kościołów prawosławnych postulaty rozważenia możliwości zastosowania *oikonomii* również w przypadku małżeństwa prawosławnego z przedstawicielem innej religii, a nawet niewierzącym. Tego rodzaju postulaty nie znalazły jednak miejsca w przygotowanym na Sobór projekcie dokumentu na temat małżeństwa. Por. G. TSETSI, *Pastoralny wymiar małżeństw mieszanych*, „Wiadomości Prawosławnej Diecezji Białostocko-Gdańskiej” 2011, nr 4 (69), s. 11-12.

Tak więc decyzja o możliwości i zakresie stosowania *oikonomii* w obszarze małżeństw osób o różnej przynależności wyznaniowej, niezależnie od znaczenia, jakie przypisuje się wskazanemu tu orzeczeniu⁵⁶⁹, należy ostatecznie do lokalnych Kościołów prawosławnych, a faktycznie w wielu kwestiach do lokalnego biskupa, co sprawia, że praktyka w tym względzie nie jest jednorodna w całym prawosławiu.

Zdecydowanie negatywne stanowisko w sprawie małżeństw mieszanych zajmuje obecnie Kościół gruziński, który opowiada się za ścisłym przestrzeganiem reguł kanonicznych (*akribei*) w tej sprawie. Wyraziło się to w braku akceptacji ze strony Prawosławnego Kościoła Gruzji dla dokumentu Soboru na Krecie w 2016 roku na temat sakramentu małżeństwa, w którym znalazło się odniesienie do kwestii małżeństw mieszanych i *oikonomii*⁵⁷⁰.

Poza tym Kościoły prawosławne w różny sposób rozumieją bądź też uzasadniają udzielane zezwolenie – zgodnie z *oikonomią* – na małżeństwa mieszane między prawosławnymi i chrześcijanami nieprawosławnymi.

Teologowie prawosławni, którzy prezentują sceptyczne stanowisko w stosunku do małżeństw mieszanych, traktują niejednokrotnie takie małżeństwa jako w pewnym sensie niekompletne. Wynika to nie tylko z odmiennej dyscypliny kościelnej, ale także z różnicy w pojmowaniu natury małżeństwa, zwłaszcza zaś ze ścisłego związku między małżeństwem a Eucharystią. Tylko bowiem małżeństwa zawierane w pełnej jedności wiary, potwierdzonej Eucharystią – jak podkreślają teologowie prawosławni – noszą w sobie znamię pełnego misterium. Niemożność uczestniczenia w Ciele i Krwi Chrystusa oznacza w konsekwencji niemożność tworzenia „jednego ciała”⁵⁷¹. Mimo tego sceptycznego stosunku do małżeństwa mieszanego jako takiego większość teologów prawosławnych dopuszcza możliwość „duszpasterskiej tolerancji” lub *oikonomii* w odniesieniu do tego rodzaju związków małżeńskich. Taka tolerancja dla niektórych z nich łączy się z nadzieją, że zawarte

⁵⁶⁹ Nie wszystkie Kościoły prawosławne uznają charakter wszechprawosławny Soboru na Krecie w 2016 roku, a tym samym sprawa wiążącego charakteru zawartego w przywołanym dokumencie stanowiska pozostaje otwarta.

⁵⁷⁰ POR. SAINT ET GRAND CONCILE DE L'ÉGLISE ORTHODOXE, *Le sacrement du mariage et ses empêchements* [Crète, 2016], dz. cyt.; ГРУЗИНСКАЯ ПРАВОСЛАВНАЯ ЦЕРКОВЬ ВИДИТ ПРОБЛЕМУ В СМЕШАННЫХ БРАКАХ С АРМЯНАМИ, <http://www.panarmenian.net/rus/news/215570/> (12.12.2016).

⁵⁷¹ POR. J. MEYENDORFF, *Małżeństwo w prawosławiu...*, dz. cyt., s. 60-61; J. ТОФИЛУК, *Problem małżeństw mieszanych...*, dz. cyt., s. 33; W. НАНЦ, *Problem małżeństw mieszanych oraz próby rozwiązań na przykładzie międzywyznaniowych dialogów*, „Studia Oecumenica” 3 (2003), s. 86.

małżeństwo mieszane pewnego dnia znajdzie swoje dopełnienie w jednoświary obojga partnerów, gdy razem przyjmą oni Eucharystię w jednym Kościele (prawosławnym). W ten sposób motywem zezwolenia zgodnie z *oikonomią* na małżeństwo mieszane staje się konwersja nieprawosławnego partnera na prawosławie⁵⁷².

W odmienny sposób postrzegane jest zezwolenie zgodnie z *oikonomią* na małżeństwo ludzi różnych wyznań w dokumentach dialogów ekumenicznych, prowadzonych z udziałem Kościoła prawosławnego. Autorzy dokumentów dialogowych na temat małżeństwa osób o różnej przynależności wyznaniowej, świadomi trudności, na jakie narażone są takie związki, mówią także o pozytywnym wkładzie, jaki mogą one wnieść w rozwój ekumenicznych relacji między Kościołami⁵⁷³. Takie spojrzenie na małżeństwo mieszane znalazło wyraz m.in. w dokumencie katolicko-prawosławnego dialogu w Niemczech. Dla autorów tego tekstu małżeństwa między katolikami i prawosławnymi w żadnym razie nie są tylko dopuszczalną, niekompletną formą małżeństwa chrześcijańskiego, lecz mimo wszystkich związanych z tym trudności, poważnie traktowanych, są wręcz „ubogaceniem” dla obydwu Kościołów⁵⁷⁴. Obie strony dialogu są przekonane, że pomimo trwającego podziału małżeństwa między katolikami i prawosławnymi mogą się przyczynić do „wzrostu komunii między Kościołami” i być „znakiem ekumenicznej nadziei”⁵⁷⁵. Tym samym zezwolenie zgodnie z *oikonomią* na takie małżeństwo stanowi akt prawdziwie ekumeniczny⁵⁷⁶.

⁵⁷² Por. J. MEYENDORFF, *Małżeństwo w prawosławiu...*, dz. cyt., s. 63; *Direttive pastorali della Chiesa ortodossa di America sul matrimonio*, „Unitas” 23 (1978), nr 2, s. 140; F. SCHUPPE, *Die pastorale Herausforderung...*, dz. cyt., s. 502-503.

⁵⁷³ Por. COMITATO EPISCOPALE CATTOLICO PER L'UNITÀ E COMITATO INTEREPISCOPALE ORTODOSSO DI FRANCIA, *La pastorale comune dei matrimoni misti* (1971), nr II.1, [w:] EnchOe II, s. 294; CONSULTA ORTODOSSA – CATTOLICA ROMANA DEGLI USA, *I matrimoni misti* (New York, 20 maggio 1970), [w:] EnchOe II, s. 1608; COMMISSIONE MISTA DELLA METROPOLIA GRECO-ORTODOSSA IN GERMANIA E DELLA CONFERENZA EPISCOPALE TEDESCA, *Matrimoni tra cristiani ortodossi e cattolici* (Bonn, 1993), [w:] EnchOe VIII, s. 902. Więcej na ten temat zob. R. GÓRSKI, *Małżeństwa między katolikami a prawosławnymi...*, dz. cyt., s. 151-168.

⁵⁷⁴ Por. COMMISSIONE MISTA DELLA METROPOLIA GRECO-ORTODOSSA IN GERMANIA E DELLA CONFERENZA EPISCOPALE TEDESCA, *Matrimoni tra cristiani ortodossi e cattolici* (Bonn, 1993), dz. cyt., s. 902.

⁵⁷⁵ Por. tamże, s. 909; COMMISSIONE PER IL DIALOGO FRA ORTODOSSI E CATTOLICI ROMANI IN SVIZZERA, *Matrimoni interconfessionali tra cristiani cattolici romani e ortodossi*, (Ginevra–Ingenboh, 1985), [w:] EnchOe IV, s. 816.

⁵⁷⁶ Por. F. SCHUPPE, *Die pastorale Herausforderung...*, dz. cyt., s. 503-504.

Wreszcie można postawić pytanie: czy dzisiejszą praktykę zezwalania na małżeństwa międzywyznaniowe w poszczególnych Kościołach lokalnych można rzeczywiście rozumieć jako postępowanie według *oikonomii*, a więc w ścisłym odniesieniu do konkretnego przypadku z racji duszpasterskich?

Zgodnie z ogólnym założeniem decyzja o tym, czy zezwolić osobom różnych wyznań na małżeństwo, czy też nie, podejmowana jest przez kompetentną władzę kościelną w odniesieniu do konkretnego przypadku. Ale jednocześnie można też stwierdzić, że prawie we wszystkich Kościołach lokalnych wykształciły się dla takich przypadków stałe regulacje. Wobec tego przy zezwalaniu zgodnie z *oikonomią* na małżeństwo osób różnych wyznań można mówić co najmniej o zinstytucjonalizowanej formie stosowania *oikonomii*, która ma cechy samodzielnego uregulowania prawnego, sięgającego daleko poza stosowanie jej w konkretnym przypadku. Opinia ta znajduje potwierdzenie w dokumentach dialogów ekumenicznych na temat małżeństw mieszanych, gdzie spotykamy określone dyrektywy dotyczące zezwalania na takie małżeństwa⁵⁷⁷. Poza tym z treści tych dokumentów wynika, że intencją ich autorów jest wręcz uchwalenie wiążących regulacji w badanej sprawie. Rozwiązania te wykraczają poza czyste zezwolenie na małżeństwo mieszane w konkretnym przypadku zgodnie z *oikonomią*, o której zresztą – i to jest

⁵⁷⁷ Takie dyrektywy istnieją przykładowo dla małżeństw między prawosławnymi a rzymskimi katolikami we Francji, w Niemczech, w Szwajcarii, w USA. Por. COMITATO EPISCOPALE CATTOLICO PER L'UNITÀ E COMITATO INTEREPISCOPALE ORTODOSSO DI FRANCIA, *La pastorale comune dei matrimoni misti* (1971), dz. cyt., s. 293-310; COMMISSIONE MISTA DELLA METROPOLIA GRECO-ORTODOSSA IN GERMANIA E DELLA CONFERENZA EPISCOPALE TEDESCA, *Matrimoni tra cristiani ortodossi e cattolici* (Bonn, 1993), dz. cyt., s. 901-909; COMMISSIONE PER IL DIALOGO FRA ORTODOSI E CATTOLICI ROMANI IN SVIZZERA, *Matrimoni interconfessionali tra cristiani cattolici romani e ortodossi* (Ginevra–Ingenboh, 1985), dz. cyt., s. 815-819; CONSULTA ORTODOSSA – CATTOLICA ROMANA DEGLI USA, *I matrimoni misti* (New York, 20 maggio 1970), dz. cyt., s. 1608-1609; CONSULTA ORTODOSSA – CATTOLICA ROMANA DEGLI USA, *La santità del matrimonio* (New York, 8 dicembre 1978), [w:] EnchOe II, s. 1628-1632; CONSULTA ORTODOSSA – CATTOLICA ROMANA DEGLI USA, *Raccomandazioni comuni per la formazione spirituale dei nati da matrimoni fra ortodossi e cattolici romani* (New York, 11 ottobre 1980), [w:] EnchOe II, s. 1633-1636; COMITATO MISTO DI VESCOVI ORTODOSI E CATTOLICI, *I matrimoni ortodosso-cattolici* (Johnstown, Pennsylvania, 5 ottobre 1990), [w:] EnchOe VIII, s. 1395-1404. Podobne dyrektywy zostały wypracowane w ramach dialogu między prawosławnymi a ewangelikami, np. w Niemczech. Por. COMMISSIONE DELLA CHIESA ORTODOSSA IN GERMANIA – AMMINISTRAZIONE DELL'UFFICIO ECCLESIASTICO DELLA CHIESA EVANGELICA IN GERMANIA, *Matrimoni tra cristiani evangelici e ortodossi. Indicazioni per l'azione pastorale comune delle nostre Chiese in Germania*, Dortmund, dicembre 2002, [w:] EnchOe X, s. 279-284.

znamienne – nie wspomina się wprost w żadnym z tych tekstów⁵⁷⁸. Z tego względu widzimy rozdźwięk między zezwaniem na małżeństwa osób różnych wyznań z powołaniem się na *oikonomię*, nastawionym tylko na konkretny przypadek, a powstałą w ramach rozwoju relacji międzykościelnych koniecznością (potrzebą) wiążących regulacji dotyczących tej praktyki. Odwołanie się do *oikonomii* przy zezwalaniu na małżeństwa osób różnych wyznań sprawia, że takie regulacje nie mogą być tutaj do końca uwzględnione⁵⁷⁹.

3. Zezwalanie na wspólną modlitwę z nieprawosławnymi

Wspólna modlitwa z nieprawosławnymi stanowi trzeci ważny obszar stosowania *oikonomii* kościelnej w „zewnątrznych” relacjach prawosławia. Chodzi tutaj o wszelkie formy wspólnej modlitwy, które w jakimś zakresie mają charakter publiczny i urzędowy oraz wspólną liturgię w znaczeniu szerszym, która nie jest związana z wzajemnym dopuszczaniem do sakramentów, zwłaszcza Eucharystii. Możliwość stosowania *oikonomii* na tym drugim poziomie, czyli w obszarze „interkomunii” w sensie ścisłym stanowi odrębne zagadnienie, do którego odniesiemy się krótko w dalszej części niniejszej refleksji⁵⁸⁰.

⁵⁷⁸ Niekiedy w tego rodzaju tekstach można doszukać się pewnych aluzji do pozostającej w tle *oikonomii*. Tak np. w dokumencie katolicko-prawosławnego dialogu we Francji, w odniesieniu do celebracji małżeństwa mieszanego stwierdza się, że wyjątkowe przypadki, kiedy z racji duszpasterskich wydaje się uzasadnione odstępianie od obowiązujących przepisów, należy przedstawić do decyzji władzom kościelnym. Por. COMITATO EPISCOPALE CATTOLICO PER L'UNITÀ E COMITATO INTEREPISCOPALE ORTODOSSO DI FRANCIA, *La pastorale comune dei matrimoni misti* (1971), dz. cyt., nr 17.

⁵⁷⁹ Por. F. SCHUPPE, *Die pastorale Herausforderung...*, dz. cyt., s. 505-508.

⁵⁸⁰ W teologii prawosławnej na ogół wyróżnia się dwa zasadnicze poziomy współudziału prawosławnych z nieprawosławnymi w dziedzinie kultu: 1) modlitwa i życie liturgiczne w sensie szerszym; 2) sakramenty w sensie ścisłym, zwłaszcza Eucharystia. Na określenie współudziału na tym drugim poziomie autorzy prawosławni często posługują się terminem „interkomunia”, mimo że termin ten – jak podkreślają – jest wieloznaczny i obcy eklezjologii prawosławnej. Por. np. J. KLINGER, *O istocie prawosławia...*, dz. cyt., s. 496. Niektórzy autorzy prawosławni odwołują się tutaj również do znanego na gruncie teologii rzymskokatolickiej pojęcia „współudziału w czynnościach świętych” (*communicatio in sacris*). Por. np. A. BASDEKIS, *Gesetz oder Philantropia...*, dz. cyt., s. 150-178.

3.1. Prawosławne podejście do wspólnej modlitwy z nieprawosławnymi

Kościół prawosławny jako całość nigdy nie wydał wiążących regulacji, dotyczących współdziałania w kulcie chrześcijańskim z nieprawosławnymi. Swoje stanowisko w tej sprawie opiera zasadniczo na ustaleniach kanonicznych starożytnego Kościoła, które wyraźnie zabraniają wszelkich wspólnych modlitw z „heretykami”⁵⁸¹. W związku z tym przywołuje się m.in. kan. 10., 11., 45. i 65. *Kanonów apostołskich* oraz kan. 6., 32., 33. i 34. Synodu Laodycejskiego⁵⁸². I tak, ściśle rzecz biorąc, już samo przekroczenie progu prawosławnej świątyni przez nieprawosławnych, którzy są kwalifikowani jako heretycy, stanowi wykroczenie przeciw kanonom, szczególnie kan. 6. Synodu (Soboru lokalnego) w Laodycei (343)⁵⁸³. Z tej perspektywy wszelkie nabożeństwa ekumeniczne wewnątrz prawosławnej świątyni są wykluczone. Jeśli zaś nabożeństwo ekumeniczne odbywa się w świątyni nieprawosławnej, to na udział w nim osób prawosławnych nie zezwala – przy ścisłej interpretacji – 65. kanon apostołski⁵⁸⁴. Jeśli oba przywołane kanony raczej rzadko są stosowane poza konserwatywnym środowiskiem z Góry Athos, to znacznie częściej może mieć zastosowanie szerszej rozumiany 10. kanon apostołski, który zakazuje modlitwy z ekskomunikowanymi nawet w domu prywatnym⁵⁸⁵. Następny, 11. kanon apostołski rozszerza ten zakaz modlitwy z wykluczonymi na duchownych⁵⁸⁶. Podobny zakaz został zawarty w 45. kanonie apostołskim⁵⁸⁷. W tym kontekście przytaczane są również kan. 32., 33. i 34. Synodu Laodycejskiego. Kanon 33. tego Synodu zabrania modlitwy zarówno z heretykami, jak też – co szczególnie podkreślają kręgi konserwatywne

⁵⁸¹ Por. tamże, s. 158-159; J. KLINGER, *O istocie prawosławia...*, dz. cyt., s. 469-470.

⁵⁸² Por. A. BASDEKIS, *Gesetz oder Philantropia...*, dz. cyt., s. 161.

⁵⁸³ „Nie należy heretykom, trwającym w herezji, wchodzić do domu Bożego”. SOBÓR W LAODYCEI (343), Kan. 8, [w:] KKKPr, s. 154.

⁵⁸⁴ „Jeśli jakiś duchowny lub świecki wejdzie do synagogi Żydów lub do świątyni heretyków, aby się modlić, zostanie złożony z urzędu i wyłączony”. *Kanony apostołskie*, Kan. 65, [w:] KA, s. 289*.

⁵⁸⁵ „Jeśli ktoś modli się razem z osobą ekskomunikowaną, nawet w domu, zostanie wykluczony”. *Kanony apostołskie*, Kan. 10, [w:] KA, s. 275*.

⁵⁸⁶ „Jeśli duchowny modli się z duchownym wykluczonym uznając go wciąż za duchownego, zostanie wykluczony”. *Kanony apostołskie*, Kan. 11, [w:] KA, s. 275*.

⁵⁸⁷ „Biskup, prezbiter lub diakon, który modli się tylko wraz z heretykami, zostanie wyłączony; gdyby jednak zachęcał ich do pełnienia funkcji duchownych, winien być złożony z urzędu”. *Kanony apostołskie*, Kan. 45, [w:] KA, s. 283*.

– ze schizmatykami⁵⁸⁸. Kanon 32. Synodu Laodycejskiego zabrania w szczególności przyjmowania błogosławieństwa od heretyków⁵⁸⁹. Wreszcie kan. 34. tego samego Synodu potępia kult heretyckich pseudomęczenników⁵⁹⁰.

Poza zakazami kanonicznymi do surowej postawy w sprawie wspólnej modlitwy i wszelkich form współdziałania w liturgii z nieprawosławnymi – zdaniem autorów prawosławnych – skłania obecne w prawosławiu głębokie przekonanie o ścisłej zależności pomiędzy doktryną i praktyką, teologią i liturgią (modlitwą). W prawosławiu wszelka forma modlitwy czy liturgii była zawsze wyznawaniem wiary, a wiara była przeżywana (doświadczana) w liturgii, na co wskazuje starożytna zasada: *lex orandi, lex credendi*⁵⁹¹. Wspólna modlitwa i uczestnictwo w liturgii, w szczególności wtedy, gdy chodzi o Boską Liturgię, w rozumieniu prawosławia zawsze zakłada wyznawanie tej samej wiary. Stąd też prawosławie odnosi się z dużą powściągliwością do wspólnej modlitwy oraz współuczestnictwa „w czynnościach świętych” z osobami spoza prawosławia⁵⁹².

⁵⁸⁸ „Nie należy modlić się z heretykami lub odszczepieńcami”. SOBÓR W LAODYCEI (343), Kan. 33, [w:] KKPr, s. 160.

⁵⁸⁹ „Nie godzi się przyjmować od heretyków błogosławieństw, które są raczej próżną mową niż błogosławieństwem”. SOBÓR W LAODYCEI (343), Kan. 32, [w:] KKPr, s. 159.

⁵⁹⁰ „Żaden chrześcijanin nie powinien opuszczać męczenników Chrystusowych oraz dawać chwałę pseudomęczennikom, tj. męczennikom, którzy są u heretyków, albo tym, którzy sami byli heretykami. Są oni bowiem oddaleni od Boga; toteż uciekający się do nich niech będą wyklęci”. SOBÓR W LAODYCEI (343), Kan. 34, [w:] KKPr, s. 160. Por. V. PHIDAS, *La prière commune avec les hétérodoxes conformément aux saints canons*, „Episkepsis” 2009, nr 699, s. 16-28; F. SCHUPPE, *Die pastorale Herausforderung...*, dz. cyt., s. 514-515.

⁵⁹¹ Na temat wspomnianej zasady zob. M. LINK, *Znaczenie i historia sentencji „Lex orandi, lex credendi”*, „Łódzkie Studia Teologiczne” 10 (2001), s. 241-248; B. FERDEK, *Wzajemna relacja między „lex orandi” a „lex credendi”*, „Studia Salvatoriana Polonica” 6 (2012), s. 45-60.

⁵⁹² Пор. Священный Синод Румынской Православной Церкви, *Икономия в Православной Церкви*, dz. cyt., s. 66; A. BASDEKIS, *Gesetz oder Philantropia...*, dz. cyt., s. 156-157; C. SCOUTERIS, *Common Prayer*, EcR 54 (2002), nr 1-2, s. 33-34; P. MEYENDORFF, *Ecumenical Prayer. An Orthodox Perspective*, EcR 54 (2002), nr 1-2, s. 30. Na ten aspekt badanej problematyki wskazano wyraźnie w prawosławnej deklaracji o jedności Kościoła, przedstawionej na pierwszej Północnoamerykańskiej Konferencji do Spraw „Wiary i Ustroju” Kościoła, która odbyła się w Oberlin (Ohio, USA) w 1957 roku. Por. *Christian Unity as viewed by the Eastern Orthodox Church. Statement of the Representatives of the Eastern Orthodox Churches in the U.S.A. at the North American Faith and Order Study Conference [Oberlin, 1957]*, [w:] *The nature of the unity we seek. Official Report of the North American Conference on Faith and Order, September 3-10, 1957, Oberlin, Ohio*, ed. P.S. MINEAR, St. Louis 1958, s. 159-163.

3.2. Stosowanie *oikonomii* w odniesieniu do wspólnej modlitwy z nieprawosławnymi

W dzisiejszym prawosławiu opinie co do tego, czy i w jakim zakresie możliwe jest stosowanie *oikonomii* w odniesieniu do wspólnej modlitwy i wspólnoty eucharystycznej z nieprawosławnymi, są zróżnicowane. Spotykamy w tej materii trzy stanowiska:

- 1) całkowite odrzucenie możliwości jakiegokolwiek formy wspólnej modlitwy i „interkomunii” z nieprawosławnymi, związane z dosłowną interpretacją dawnych kanonów i ich ścisłym (zgodnym z *akribeią*) zachowaniem;
- 2) dopuszczenie ze względu na *oikonomię* możliwości wspólnej modlitwy i liturgii w znaczeniu szerszym;
- 3) dopuszczenie ze względu na *oikonomię* ograniczonej możliwości „interkomunii” w sakramentach, w tym zgoda na wzajemne przyjmowanie/udzielanie Komunii Świętej⁵⁹³.

Przedstawiciele pierwszego poglądu – powołując się na kanony wczesnego Kościoła – wykluczają całkowicie możliwość jakichkolwiek form wspólnej modlitwy i „interkomunii” z nieprawosławnymi⁵⁹⁴. Taka postawa obecna jest dzisiaj w różnym stopniu we wszystkich lokalnych Kościołach prawosławnych.

Natomiast zwolennicy drugiego poglądu przyznają, że ściśle rzecz biorąc (według *akribei*), wszelkie formy wspólnoty modlitewnej są zabronione dla prawosławnych. Jednak w praktyce ze względu na *oikonomię* opowiadają się za możliwością – zarówno dla świeckich, jak i duchownych – współudziału z chrześcijanami nieprawosławnymi w modlitwach i nabożeństwach liturgicznych⁵⁹⁵. Taka postawa – jak zauważają niektórzy autorzy prawosławni – jest dzisiaj „powszechną praktyką” podczas różnych spotkań mię-

⁵⁹³ Por. B. ARCHONDIS, *The Problem of Oikonomia Today*, dz. cyt., s. 46-49; A.M. AAGAARD, P. BOUTENEF, *Introduction*, [w:] *Beyond the East-West Divide...*, dz. cyt., s. 10.

⁵⁹⁴ Por. np. KOMISJA DOGMATYCZNA ŚWIĘTEJ WSPÓLNOTY GÓRY ATOS, *Memorandum w sprawie uczestnictwa Kościoła prawosławnego w Światowej Radzie Kościołów (WWC)*, 18 lutego 2007 r., dz. cyt., s. 1; A. GOTSPOULOS, *One must not pray together with heretics or schismatics*, http://oodegr.com/english/oikoumenismos/ou_dei.htm (22.10.2017). Na ten temat zob. A. BASDEKIS, *Gesetz oder Philantropia...*, dz. cyt., s. 160-161. Aspekt kanoniczny – pisze ks. Jerzy Klinger – jest tym, który się najbardziej narzuca prawosławnej świadomości w podejściu do tego zagadnienia. Można byłoby nawet powiedzieć więcej: jest on tym przysłowiowym progiem, którego świadomość wielu teologów prawosławnych nie może przekroczyć...” J. KLINGER, *O istocie prawosławia...*, dz. cyt., s. 470.

⁵⁹⁵ Por. A. BASDEKIS, *Gesetz oder Philantropia...*, dz. cyt., s. 174-175.

dzywyznaniowych⁵⁹⁶. Istotnie, w historii Kościoła prawosławnego, w szczególności tej nowszej, znajdujemy liczne przykłady praktykowania wspólnoty modlitewnej i liturgicznej w znaczeniu szerszym z nieprawosławnymi. Można tutaj dla przykładu wskazać historyczne spotkania i wspólne modlitwy patriarchy Atenagorasa I (1886-1972) oraz papieża Pawła VI, patriarchów Dimitriosa I (1914-1991) i Bartholomeosa I oraz papieża Jana Pawła II, patriarchy Bartholomeosa oraz papieży Benedykta XVI i Franciszka, w Jerozolimie, Konstantynopolu czy też w Rzymie⁵⁹⁷.

Z drugiej strony zwolennicy *oikonomii* w obszarze modlitwy podkreślają, że zasada ta nie może mieć zastosowania w odniesieniu do „interkomunii” z nieprawosławnymi w sensie ścisłym lub wzajemnego dopuszczenia do Komunii Świętej. Szczególna ostrożność i powściągliwość w tej materii widoczna jest zwłaszcza w kontekście prawosławnego uczestnictwa w Światowej Radzie Kościołów⁵⁹⁸. Zastrzeżenia i obawy Kościołów prawosławnych w tej materii doprowadziły do powołania w 1998 roku Komisji Nadzwyczajnej celem poprawy współpracy między Kościołami prawosławnymi i Światową Radą Kościołów. Rezultaty prac Komisji znalazły wyraz w raporcie końcowym, w którym zamieszczono odpowiednie zalecenia w sprawie wspólnej modlitwy z nieprawosławnymi⁵⁹⁹.

Mimo dużej ostrożności w podejściu do tej kwestii praktyka *oikonomii* na poziomie modlitwy z nieprawosławnymi spotyka się z ostrą krytyką ze strony radykalnych środowisk w łonie prawosławia. U podstaw dyskusji na ten temat znajdują się przede wszystkim rozbieżności poglądów na temat

⁵⁹⁶ Por. B. ARCHONDIS, *The Problem of Oikonomia Today*, dz. cyt., s. 49.

⁵⁹⁷ Wybrane przykłady praktykowania wspólnoty modlitewnej z nieprawosławnymi podaje A. BASDEKIS, *Gesetz oder Philantropia...*, dz. cyt., s. 175-176.

⁵⁹⁸ Na tę kwestię zwracał uwagę patriarcha Konstantynopola Atenagoras w encyklice z 31 stycznia 1952 roku. Patriarcha podkreślał, iż delegaci prawosławni uczestniczący w pracach Światowej Rady Kościołów powinni być jak najbardziej wstrzemięźliwi co do udziału w zgromadzeniach liturgicznych z nieprawosławnymi, gdyż stoją one w sprzeczności ze świętymi kanonami i osłabiają świadomość wyznaniową prawosławnych. Powinni raczej starać się, by w miarę możliwości organizować czysto prawosławne zgromadzenia modlitewne, by w ten sposób zademonstrować przed oczami nieprawosławnych wspaniałość i wielkość obrzędów prawosławnych. Por. ATHENAGORAS [SPIROU], *Encyclical of the Ecumenical Patriarchate* [31 January 1952], [w:] *The Orthodox Church in the Ecumenical Movement. Documents and Statements 1902-1975*, ed. C.G. PATELOS, Geneva 1978, s. 46.

⁵⁹⁹ Por. *Raport końcowy Nadzwyczajnej Komisji do Spraw Uczestnictwa Kościołów Prawosławnych w Pracach Światowej Rady Kościołów*, nr 36-44 i „Załącznik A”, SiDE 19 (2003) nr 1, s. 81-84. 92-105; C. SCOUTERIS, *Common Prayer*, EcR 54 (2002), nr 1-2, s. 34; E. GRACE, *Worship in the Context of the WCC. The Tradition of „Ecumenical Worship” in Light on the Recent Orthodox Critique*, EcR 54 (2002), nr 1-2, s. 3-27.

statusu eklezjalnego chrześcijan nieprawosławnych, a zwłaszcza różnice w interpretacji dawnych kanonów na temat „heretyków” i „schizmatyków”.

W tym kontekście należy postawić pytanie: jaka jest wartość prawna dawnych kanonów o heretykach i schizmatykach dla Kościoła prawosławnego obecnie? Czy w dzisiejszym kontekście historycznym i wyznaniowym są one jeszcze aktualne i mogą być w sposób uzasadniony stosowane?

Na te pytania teologowie i kanoniści prawosławni dają zróżnicowane odpowiedzi. Podczas gdy środowiska ultrakonserwatywne, często o nastawieniu antyekumenicznym, nie widzą problemu w zastosowaniu dawnych kanonów w dzisiejszym kontekście i gorliwie postulują ich surowe przestrzeganie w życiu dzisiejszego prawosławia, to znaczna liczba autorów prawosławnych odrzuca możliwość literalnego stosowania odnośnych kanonów o heretykach i schizmatykach w kontekście dzisiejszego dialogu ekumenicznego Kościoła prawosławnego z innymi Kościołami i Wspólnotami kościelnymi⁶⁰⁰.

Istotne znaczenie ma tutaj odpowiedź na pytanie: kogo kanony starożytnego Kościoła uważają za „heretyków”? Rozpatrując to zagadnienie, autorzy prawosławni, którzy w sposób powściągliwy odnoszą się do przywołanych kanonów, zwracają uwagę na ich ścisły związek z dyskusją wokół uznania chrztu heretyków. Kanon 95. Soboru Trullańskiego, usiłując pogodzić pewne dawne kanony oraz uwzględniając przekonanie św. Cypriana, św. Bazylego i innych ojców wschodnich, orzeka nieważność chrztu heretyków. Za heretyków Sobór uznaje tych, których chrzest uważa za nieważny. Nic więc dziwnego, że ci, którzy odrzucają chrzest udzielany poza Kościołem prawosławnym, mają też trudności z akceptacją wspólnej modlitwy z nieprawosławnymi. Tym samym rozszerzają oni zakres zakazu współdziałania „w rzeczach świętych” na wszystkie Wspólnoty chrześcijańskie, niezłączone z Kościołem prawosławnym.

Zwolennicy ograniczonej „wspólnoty modlitewnej” z nieprawosławnymi zauważają, że kanony kościelne, które odnoszą się do wspólnej modlitwy z heretykami, powstały w zupełnie odmiennym kontekście historycznym⁶⁰¹. Zostały one wydane, by ograniczyć negatywne dla Kościoła skutki, wypływające ze wspólnej modlitwy z osobami, które podważały podstawowe dogmaty wiary chrześcijańskiej. W związku z tym nie można utożsamiać dzisiejszej sytuacji z wczesnochrześcijańskim przeciwstawieniem prawowiernych i he-

⁶⁰⁰ Por. J. KLINGER, *O istocie prawosławia...*, dz. cyt., s. 469; C. SCOUTERIS, *Common Prayer*, dz. cyt., s. 33; V. PHIDAS, *La prière commune avec les hétérodoxes...*, dz. cyt., s. 28-33; F. SCHUPPE, *Die pastorale Herausforderung...*, dz. cyt., s. 513.

⁶⁰¹ Por. J. KLINGER, *O istocie prawosławia...*, dz. cyt., s. 469.

retyków. Takie utożsamienie Konstantinos Skouteris nazywa „drastycznym uproszczeniem”, gdyż lekceważy się w ten sposób zarówno kontekst historyczny, jak i właściwy cel owych kanonów. Poza tym zwolennicy modlitwy z nieprawosławnymi podkreślają, że nie istnieją żadne oficjalne wszechprawosławne decyzje soborowe, które uznawałyby katolików czy protestantów za heretyków. Istnieją w tej materii tylko wypowiedzi różnych autorów prawosławnych przywoływane dziś przez tych, którzy są przeciwni wspólnej modlitwie z chrześcijanami nieprawosławnymi. Wreszcie przeciwnicy wspólnej modlitwy z nieprawosławnymi – zauważa Konstantinos Skouteris – ignorują fakt albo nie doceniają tego, że to Kościół wydał wspomniane kanony. Dlatego też kanony nie są „ponad” Kościołem, ale Kościół jest ponad kanonami. Kościół ma zatem prawo i władzę, by ocenić sytuację i podejmować odpowiednie decyzje dotyczące stosowania i interpretacji tych kanonów⁶⁰².

Trzecie stanowisko w tej sprawie, czyli stosowanie *oikonomii* na poziomie wspólnoty eucharystycznej, jest kwestią najbardziej kontrowersyjną w prawosławiu i stanowi obecnie raczej przedmiot teoretycznych rozważań i postulatów niż stałej praktyki. W centrum refleksji na ten temat znajduje się zasadnicze pytanie: czy w szczególnych przypadkach jest możliwe – zgodnie z *oikonomią* – dopuszczenie osób innych wyznań do Komunii eucharystycznej w Kościele prawosławnym i odwrotnie?

Oficjalna odpowiedź na to pytanie, zawarta w dokumentach lokalnych Kościołów prawosławnych, jest negatywna. Prawosławie nie dopuszcza nieprawosławnych chrześcijan do Eucharystii w Kościele prawosławnym. Również surowo zabrania prawosławnym przyjmowania Komunii Świętej poza Kościołem prawosławnym. Tym samym w odniesieniu do Eucharystii nawet w wyjątkowych przypadkach *oikonomia* kościelna nie może mieć zastosowania⁶⁰³.

Na temat możliwości interkomunii wypowiedział się patriarcha Atenagoras I w encyklice z 14 marca 1967 roku. W dokumencie tym Patriarcha stwierdził, że korzystanie z katolickich, ewangelickich czy innych świątyń, tam gdzie nie ma prawosławnych kościołów lub miejsc modlitwy dla celebrowania Boskiej Liturgii, jest dopuszczalne zgodnie z *oikonomią*. W żadnym przypadku – podkreśla Patriarcha – nie powinno to jednak prowadzić do przekonania, że prawosławni mogą przyjmować sakramenty z rąk nieprawosławnych duchownych, gdyż nie podjęto jeszcze żadnej decyzji w tym za-

⁶⁰² Por. C. SCOUTERIS, *Common Prayer*, EcR 54 (2002), nr 1-2, s. 35.

⁶⁰³ Por. *Encyclical Letter of the Holy Synod of Bishop of the Orthodox Church in America on Christian Unity and Ecumenism* (1973), dz. cyt., nr II.C.

kresie i nie istnieje jeszcze jedność sakramentalna między tymi Kościołami a Kościołem prawosławnym⁶⁰⁴. To stanowisko prawosławia przypomniał patriarcha Dimitrios i Święty Synod Patriarchatu Konstantynopola w encyklice z 28 grudnia 1983 roku⁶⁰⁵.

Kościół rosyjski negatywne stanowisko w sprawie wspólnoty sakramentalnej z nieprawosławnymi zawarł m.in. w dokumencie Soboru Biskupów Patriarchatu Moskiewskiego z 2000 roku pt. *Podstawowe zasady dotyczące stosunku Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego do nieprawosławnych*⁶⁰⁶.

Odnosząc się do interesującej nas kwestii w dokumencie prawosławno-rzymskokatolickiego dialogu w Niemczech pt. *Eucharystia jednego Kościoła. Liturgiczna tradycja i kościelna wspólnota* (Bonn 1989), strona prawosławna stwierdza:

Zgodnie z prawosławnym rozumieniem Eucharystia stanowi urzeczywistnienie *koinonii*. Nie może więc być wzajemnie przyjmowana w podzielnym Kościołach. Przyjęcie Komunii zakłada pełnię w odniesieniu do całości kształtu eklezjalnego życia. Ta zaś nie została jeszcze osiągnięta na skutek braku co do istotnych elementów. Nie można tutaj również kierować się zasadą *oikonomii*, dopuszczającą odstępstwa od surowego porządku kanonicznego w celu ustalenia ogólnej reguły, mającej zastosowanie w szczególnych warunkach (diaspora itp.)⁶⁰⁷.

Do sprawy tej odniósł się w ostatnim czasie również Święty Synod Rumuńskiego Kościoła Prawosławnego. Uczynił to w reakcji na „niekanoniczne gesty” interkomunii dwóch biskupów tegoż Kościoła: metropolity Banatu Nicolae Corneanu (1923-2014), który przystąpił do Komunii Świętej w czasie greckokatolickiej Boskiej Liturgii (25 maja 2008 roku), oraz biskupa Oradei Sofronie Drinsec (1967-), który w wigilię święta Epifanii tego samego roku

⁶⁰⁴ Por. ATHENAGORAS [SPIROU], [*Lencyclique de Patriarcat oecuménique sur la distribution des saints sacrements aux hétérodoxes*], 14 mars 1967, „Epskepsis” 1984, nr 308, s. 2-3; C.N. TSIRPANLIS, *Doctrinal „Oikonomia”...*, dz. cyt., s. 38-39.

⁶⁰⁵ Por. DIMITRIOS I, [*Lencyclique de Patriarcat oecuménique sur la distribution des saints sacrements aux hétérodoxes*], 28 décembre 1983, „Epskepsis” (1984), nr 308, s. 2; A. BASDEKIS, *Gesetz oder Philantropia...*, dz. cyt., s. 172.

⁶⁰⁶ Por. АРХИЕРЕЙСКИЙ СОБОР РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ, *Основные принципы отношения Русской Православной Церкви к инославию* (2000), nr 2.12.

⁶⁰⁷ COMMISSIONE MISTA DELLA METROPOLIA GRECO-ORTODOSSA IN GERMANIA E DELLA CONFERENZA EPISCOPALE TEDESCA, *L'eucaristia dell'unica chiesa Tradizione liturgica e comunione eucaristica* (Bonn, 1989), nr 8, [w:] EnchOe VIII, s. 875. Tłum. pol. (Z. GLAESER) cyt. za: Z. GLAESER, *Eucharystia w dialogu. Wokół bilateralnych uzgodnień doktrynalnych Kościoła prawosławnego na temat Eucharystii*, Opole 2007, s. 246.

celebrował razem z greckokatolickim biskupem Obrzęd wielkiego poświęcenia wody. Święty Synod Kościoła rumuńskiego na posiedzeniu 8-9 lipca 2008 roku negatywnie ocenił to postępowanie. Synod przypomniał jednocześnie, iż wiernym prawosławnym nie wolno przystępować do Komunii w innym Kościele chrześcijańskim, a duchownym prawosławnym celebrować sakramenty, jak również inne funkcje liturgiczne razem z szafarzem innego Kościoła⁶⁰⁸.

Ten pogląd podzielają zasadniczo wszyscy teologowie i kanoniści prawosławni. Mając na uwadze tę ścisłą zależność między doktryną i praktyką, autorzy prawosławni zwracają w tym miejscu uwagę na eklezjologiczne i chrystologiczne trudności w odniesieniu do Komunii eucharystycznej z nieprawosławnymi⁶⁰⁹.

Z eklezjologicznego punktu widzenia Komunia możliwa jest tylko w Kościele. U podstaw tego założenia tkwi głębokie przekonanie o zasadniczej tożsamości Eucharystii i Kościoła. Kościół w ujęciu np. Nikołaja Afa-nasjewa (1893-1966) to „eucharystyczne zgromadzenie”. Jeżeli Eucharystia to Kościół, a Kościół to przede wszystkim wspólnota wiernych przyjmujących razem Ciało i Krew Chrystusa, to ten, kto przyjmuje Chrystusa w sakramencie, nie może być poza Kościołem. Tak więc przyjmując Eucharystię w innej Wspólnocie, tym samym przyznajemy jej charakter Kościoła. I odwrotnie, udzielając Komunii komuś, kto do tego Kościoła nie należy, wprowadzamy do niego element obcy, nieharmonizujący z jego całością i tym samym działamy także przeciw własnemu Kościołowi⁶¹⁰.

⁶⁰⁸ Por. M.E. HERGHELEGIU, *The Benefits of the Application of the Principle of „oikonomia” in the Dialogue between the Orthodox Church and other Christian Churches*, RES 3 (2011), nr 2, s. 206; *Dalla polemica al dialogo*, <http://agensir.it/archivio/2008/07/11/dalla-polemica-al-dialogo/> (16.12.2016); PH. HARNONCOURT, *Ökumene zwischen Ökonomie und Akribie*, dz. cyt., s. 279; M.M. *La comunione di Corneanu*, Regno-att 53 (2008), nr 12, s. 369; *Il gesto di fraternità. A colloquio con il metropolita del Banato, Nicolae Corneanu*, a cura di F. STRAZZARI, Regno-att 53 (2008), nr 16, s. 517-518.

⁶⁰⁹ Argumenty za interkomunią i przeciw niej zestawia J. Klinger. Por. J. KLINGER, *O istocie prawosławia...*, dz. cyt., s. 469-500. Por. także J. MEYENDORFF, *Jak prawosławni rozumieją Eucharystię*, „Concilium” (wyd. pol.) 2-3 (1966-1967), s. 164; TH. NIKOLAOU, *Gemeinschaft beim Herrenmahl? Probleme – Fragen – Chancen*, [w:] *Von der „Gemeinsamen Erklärung” zum „Gemeinsamen Herrenmahlo”? Prospektiven einer Ökumene im 21. Jahrhundert*, hrsg. E. PULSFORT, R. HANUSCH, Regensburg 2002, s. 187; A. BASDEKIS, *Die Orthodoxe Kirche...*, dz. cyt., s. 78.

⁶¹⁰ Por. J. KLINGER, *O istocie prawosławia...*, dz. cyt., s. 476-477; H. PAPROCKI, *Prawosławne rozumienie związku Eucharystii z Kościołem*, „Sympojum” 15 (2011), nr 1 (20), s. 55; I. BRIA, *Intercommunion et unité*, „Istina” 14 (1969), nr 2, s. 234.

Rozpatrując badane zagadnienie z chrystologicznego punktu widzenia, autorzy prawosławni podkreślają, że Chrystus jest obecny nie tylko w samym sakramencie, lecz także w nauczaniu i w życiu swego Kościoła. Praktykowanie jedności sakramentalnej bez jedności w wierze odrywałoby w Chrystusie Jego aspekt życiowy od aspektu prawdy. Tymczasem w Chrystusie nie można w sposób sztuczny oddzielać prawdy i życia. Jeżeli przyjmujemy Chrystusa w sakramencie jako nasze życie – zauważa Jerzy Klinger (1918-1976) – przyjmujemy Go również jako prawdę, przyjmujemy Go razem z Jego prawdą⁶¹¹.

Z drugiej strony w historii Kościoła prawosławnego można wskazać przykłady, które pokazują, że Kościół ten w szczególnych przypadkach zezwalał na przystępowanie do Eucharystii chrześcijanom nieprawosławnym.

Tak np. w 1879 roku Synod Patriarchatu Konstantynopola zezwolił prawosławnym kapłanom – mając na względzie kościelną *oikonomię* – na udzielanie w szczególnych sytuacjach sakramentów członkom Ormiańskiego Kościoła Apostolskiego⁶¹². Z kolei 16 grudnia 1969 roku Święty Synod Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego, z inicjatywy metropolity Nikodema Rotowa (1929-1978), podjął decyzję o dopuszczeniu w szczególnych przypadkach – zgodnie z *oikonomią* – do sakramentów świętych rzymskich katolików i starowierców⁶¹³. Fakt ten wywołał silne protesty w świecie prawosławnym, zwłaszcza ze strony Kościołów tradycji greckiej i mnichów z Góry Athos. Protest w tej sprawie wyraził również Patriarchat Konstantynopola. W tym ostatnim przypadku jednak zastrzeżenia dotyczyły sposobu podjęcia decyzji. Patriarchat Ekumeniczny utrzymywał, że tego rodzaju decyzja nie może być podejmowana przez jeden lokalny Kościół prawosławny, ale na forum wszechprawosławnym. Wszystko to skłoniło metropolitę Nikodema Rotowa, przewodniczącego Wydziału Zewnętrznych Stosunków

⁶¹¹ Por. J. KLINGER, *O istocie prawosławia...*, dz. cyt., s. 481; J. MEYENDORFF, *Jak prawosławni rozumieją Eucharystię*, dz. cyt., s. 164.

⁶¹² Por. Священный Синод Румынской Православной Церкви, *Икономия в Православной Церкви*, dz. cyt., s. 74; A. BASDEKIS, *Gesetz oder Philantropia...*, dz. cyt., s. 171-172.

⁶¹³ Por. Разъяснение председателя Отдела внешних церковных сношений Московского Патриархата митрополита Никодима о невозбранном допущении к Святым Таинствам старообрядцев и католиков, 17 марта 1970, *ЖМП* (1970), nr 5, s. 25; Допущение к Святым Таинствам Православной Церкви старообрядцев и католиков. Определение Священного Синода (16.12.1969), *ЖМП* (1970), nr 1, s. 5; В. ЛИВЦОВ, *Русская православная церковь и экуменическое движение: история взаимодействия*, Saarbrücken 2015, s. 413; A. BASDEKIS, *Gesetz oder Philantropia...*, dz. cyt., s. 171-172.

Kościelnym Patriarchatu Moskiewskiego, do wydania zaledwie trzy miesiące później deklaracji, w której zostaje doprecyzowane, iż decyzja ta dotyczy jedynie terenu Związku Radzieckiego i tym samym pozostaje w kompetencji Kościoła rosyjskiego⁶¹⁴. W 1986 roku Synod Kościoła rosyjskiego zupełnie wycofał się ze swojej decyzji z 1969 roku w sprawie katolików. Wskazał przy tym na zmieniającą się sytuację w Rosji oraz potrzebę rozwiązania tej kwestii na forum wszechprawosławnym⁶¹⁵.

Głosy przychylne za możliwością dopuszczenia do Komunii eucharystycznej w szczególnych przypadkach – zgodnie z *oikonomią* – chrześcijan nieprawosławnych spotykamy również wśród teologów i kanonistów prawosławnych.

Tak np. Hamilcar Alivisatos wyraża pogląd, że w szczególnych okolicznościach i pod pewnymi warunkami można byłoby stosować *oikonomię* nawet do sakramentu Eucharystii i zgodnie z tą zasadą udzielać Komunii Świętej nieprawosławnym i odwrotnie. W uzasadnieniu swojego poglądu autor wskazuje na potrzebę zachowania równości sakramentów. Stwierdza mianowicie, że nie można przypisywać sakramentowi Eucharystii większej świętości niż pozostałym, a przede wszystkim sakramentowi chrztu, który przecież stanowi podstawę wszystkich sakramentów. Za taką możliwością przemawia również – zdaniem Alivisatosa – tradycja Kościoła prawosławnego, w której spotykamy przypadki zastosowania *oikonomii* również w odniesieniu do Eucharystii. Autor podaje trzy warunki, które powinny być spełnione, aby można było zezwolić na zastosowanie *oikonomii* przy udzielaniu Komunii Świętej chrześcijanom nieprawosławnym: 1) stan wyższej konieczności (np. niebezpieczeństwo śmierci, brak duchownego tego samego

⁶¹⁴ Por. *Разъяснение председателя Отдела внешних церковных сношений Московского Патриархата митрополита Никодима о невозбранном допущении к Святым Таинствам старообрядцев и католиков*, 17 марта 1970, dz. cyt., s. 25. Należy zauważyć, że w decyzji Świętego Synodu Kościoła rosyjskiego nie mówi się o wzajemności, czyli możliwości przystępowania prawosławnych do sakramentów sprawowanych w Kościele katolickim, ale tylko o udzielaniu sakramentów katolikom (i starowiercom) w Kościele prawosławnym. Poza tym decyzja Patriarchatu Moskiewskiego z grudnia 1969 roku nie była zupełnie czymś nowym w historii Kościoła prawosławnego w Rosji. Nawiązywała ona w pewnym sensie do decyzji Świętego Synodu Kościoła rosyjskiego w połowie XIX wieku. Zgodnie z konkordatem, zawartym w 1847 roku między Rosją i Stolicą Apostolską, Kościół prawosławny zgodził się na udzielanie sakramentów katolikom przebywającym w Rosji na zesłaniu, jeśli będą o to prosić. Por. А. НИКИТИН, *Церковь плененная. Митрополит Никодим и его время*, Санкт-Петербург 2008, s. 567-570.

⁶¹⁵ Por. *Определения Священного Синода [Русской Православной Церкви]* [29 июля 1986], *ЖМП* (1986), nr 9, s. 7-8.

wyznania); 2) takie samo rozumienie sakramentalnego znaczenia Eucharystii w danym Kościele heterodoksyjnym; 3) udzielenie Komunii przez kanonicznie wyświęconych duchownych. Najważniejszy z nich jest pierwszy warunek i gdy zostanie on spełniony, to również przy braku dwóch pozostałych, w przekonaniu Alivisatos, można zastosować *oikonomię* w odniesieniu do Eucharystii⁶¹⁶.

Nikos Nissiotis, chociaż trzyma się tradycyjnego prawosławnego stanowiska w sprawie dopuszczania do Eucharystii nieprawosławnych, to jednak zauważa, iż byłoby dobrze, aby w toku relacji ekumenicznych stworzono bazę umożliwiającą Kościołowi wschodniemu robienie wyjątku w tej materii. Ale taki wyjątek mógłby się dokonać tylko ze względu na *oikonomię*, do której Kościół prawosławny odwołuje się już w wielu innych przypadkach, szczególnie przy uznawaniu chrztu⁶¹⁷.

Podobne stanowisko zajmuje w badanej sprawie patriarcha ekumeniczny Bartholomeos I. Wprawdzie jest on generalnie przeciwny „interkomunii” na poziomie sakramentów, jednak zdaje się dopuszczać w tym względzie pewne wyjątki. Komunia eucharystyczna między prawosławnymi i nieprawosławnymi, której pożądamy niektórzy, choć schizma wciąż istnieje – stwierdza Patriarcha – nie jest możliwa do zaakceptowania w Kościele prawosławnym nawet przez *oikonomię*, z wyjątkiem tych przypadków, kiedy na jakimś obszarze brak jest kapłana własnego Kościoła, co zmusza chrześcijan do zwrócenia się do kapłana innego Kościoła w celu zaspokojenia ich pilnych potrzeb religijnych⁶¹⁸.

W tym kontekście niektórzy zauważają, że taką sytuację szczególną, w której można byłoby dopuścić nieprawosławnych do Eucharystii, stanowi sytuacja małżeństw mieszanych. W takim przypadku, gdyby przemawiały za tym względy duszpasterskie – utrzymuje Theodor Nikolaou (1942-) – biskup mógłby zezwolić nieprawosławnemu małżonkowi na uczestnictwo w Eucharystii⁶¹⁹.

⁶¹⁶ Por. H. ALIVISATOS, *Die Oikonomia...*, dz. cyt., s. 111-113.

⁶¹⁷ Por. N. NISSIOTIS, *Die Theologie der Ostkirche im ökumenischen Dialog*, Stuttgart 1968, s. 139; A. BASDEKIS, *Gesetz oder Philantropia...*, dz. cyt., s. 172.

⁶¹⁸ „Eucharistic communion between Orthodox and non-Orthodox, which is sought by some, although the schism still exists, is not possible to be accepted in the Orthodox Church, not even by *Oikonomia*, except in these cases when the lack in some area of a priest of his own Church obligates a Christian to have recourse to have priest of another Church in order to meet his urgent religious needs”. B. ARCHONDIS, *The Problem of Oikonomia Today*, dz. cyt., s. 48.

⁶¹⁹ Por. TH. NIKOLAOU, *Gemeinschaft beim Herrenmahl...*, dz. cyt., s. 190.

Interesujące wydają się tutaj poglądy polskiego teologa prawosławnego ks. Jerzego Klingera. Chociaż – jak sam stwierdza – nie jest on zwolennikiem tzw. interkomunii, to jednak nie uważa, że sprawa wspólnoty eucharystycznej z nieprawosławnymi została raz na zawsze rozstrzygnięta w Kościele prawosławnym⁶²⁰. Będąc przekonany o istotnej jedności Eucharystii i Kościoła, jak również o tym, że Komunia nie jest możliwa poza Kościołem, J. Klinger podkreśla, że nie znamy granic Kościoła. Słuszne przekonanie o tym, że Kościół prawosławny jest prawdziwym Kościołem, oraz założenie, że Kościół musi być jeden – zdaniem autora – nie oznacza, że jedynie Kościół prawosławny jest prawdziwym Kościołem, tj. nie pozwala na określenie w sposób ekskluzywny granic tego prawdziwego Kościoła. Kościół prawosławny – zauważa dalej J. Klinger – nigdy nie określił, czy istnieje jakieś minimum dogmatów, które przesądza o należeniu lub nienależeniu do jedynego prawdziwego Kościoła. Ojcowie Kościoła wschodniego za hereetyków w sensie ścisłym uważali jedynie tych, których wiara nie zgadzała się z wiarą Kościoła w najważniejszych kwestiach trynitarnych i chrystologicznych. Natomiast dalszy podział chrześcijaństwa dotyczył kwestii antropologicznych, sakramentalnych i eklezjologicznych, których Kościół prawosławny nigdy nie zdogmatyzował. W związku z tym J. Klinger stawia pytanie: czy różnica zdań na tej płaszczyźnie musi oznaczać niemożność przynależenia do jedynego prawdziwego Kościoła?⁶²¹

Odnosząc się do argumentu chrystologicznego przeciw możliwości interkomunii, J. Klinger wychodzi z założenia, że tam gdzie jest ważny sakrament, tam musi być Kościół jako Ciało Chrystusa. Istnienie rzeczywistych sakramentów (np. chrztu) w innym Kościele oznacza, że jest w nim i działa Chrystus. Jeżeli zaś Chrystus znajduje się po obu stronach podziału, a my pozostajemy po jednej tylko stronie i nie możemy przekroczyć pewnej granicy, wyznaczonej przez takie czy inne racje doktrynalne lub kanoniczne – pisze dalej Klinger – to czy nie znaczy to, że owe racje stawiamy powyżej Chrystusa, skoro uważamy, że nie możemy z Nim obcować tam, gdzie On się znajduje? A zatem podobnie jak nie można Chrystusa dzielić, nie można też Chrystusa do niczego zniewolić. Jeżeli jest On obecny w sakramencie jakiejś Wspólnoty, to tylko dlatego, że widocznie chce być tam obecny. Wszystko to – zdaniem autora – nie tylko utwierdza nas w przekonaniu,

⁶²⁰ Por. J. KLINGER, *O istocie prawosławia...*, dz. cyt., s. 496.

⁶²¹ Por. tamże, s. 477-479.

że granice Kościoła sięgają przynajmniej tak daleko, jak daleko sięga działanie sakramentów, lecz również przynagła nas, by szukać Chrystusa tam, gdzie znajduje się z własnej swej Boskiej woli⁶²².

W przekonaniu tej grupy autorów prawosławnych Eucharystia nie stanowi więc absolutnej granicy stosowania *oikonomii*. Taką granicą *oikonomii* jest zachowanie dogmatów. W ten sposób dyskusja koncentruje się wokół kluczowej kwestii, czy dopuszczenie nieprawosławnych do Eucharystii narusza doktrynę eklezjologiczną i np. zaciemnia jedność Kościoła, czy też nie. Wszędzie tam, gdzie to czyni, należy ją odrzucić. Mogą być bowiem przypadki, w których dopuszczenie do Eucharystii osób, np. piastujących wysokie urzędy kościelne, będzie szkodzić jedności Kościoła. I odwrotnie, mogą być również przypadki, w których właśnie dopuszczenie nieprawosławnego do Eucharystii będzie bardziej służyć jedności Kościoła niż pozbawienie go takiej możliwości. Ostateczna ocena konkretnego przypadku przy zastosowaniu *oikonomii* należy zawsze do lokalnego biskupa lub duszpasterza. Z drugiej strony można postawić pytanie, czy dla takich wyjątkowych przypadków, np. małżeństw osób o różnej przynależności wyznaniowej, nie można ustalić ogólnych regulacji na poziomie międzykościelnym, które wykraczałyby poza zezwolenie według *oikonomii*⁶²³.

Tak więc Kościół prawosławny – stosując zgodnie z *akribeią* ustalenia kanoniczne starożytnego Kościoła – zabrania wszelkich modlitw z heretykami i schizmatykami. Z drugiej strony, zdaniem znacznej części prawosławnych, Kościół może zezwolić – w określonych sytuacjach i ze względu na *oikonomię* – na udział we wspólnej modlitwie i liturgii (w sensie szerszym) z nieprawosławnymi.

4. Podsumowanie

Przeprowadzone w niniejszym rozdziale badania pokazały, że *oikonomia* kościelna jest stosowana również w relacjach prawosławia z nieprawosławnymi. Kościół prawosławny odwołuje się tutaj do badanej zasady zwłaszcza przy uznawaniu chrztu i innych heterodoksyjnych sakramentów u konwertytów na prawosławie, zezwalaniu na małżeństwa mieszane oraz na wspólną modlitwę.

⁶²² Por. J. KLINGER, *O istocie prawosławia...*, dz. cyt., s. 482-484.

⁶²³ Por. F. SCHUPPE, *Die pastorale Herausforderung...*, dz. cyt., s. 532-533.

W podejściu do chrztu nieprawosławnych stanowisko dzisiejszego prawosławia – jak odnotowano w toku badań – jest zróżnicowane. Można wyróżnić w tej materii trzy zasadnicze kierunki: 1) nieuznawanie chrztu nieprawosławnych (ani według *oikonomii*, ani według *akribei*); 2) uznawanie chrztu nieprawosławnych tylko zgodnie z *oikonomią*; 3) uznawanie chrztu nieprawosławnych zgodnie z *akribeią*. Te trzy podejścia w mniejszym lub większym zakresie są dziś obecne we wszystkich lokalnych Kościołach prawosławnych. Stwierdzono jednocześnie, że w prawosławiu „greckim” przeważa drugie spośród wyróżnionych tu stanowisk w sprawie chrztu i innych sakramentów nieprawosławnych, tj. uznawanie ich według *oikonomii*. Natomiast w prawosławiu „rosyjskim”, a szerzej ujmując, w Kościołach prawosławnych tradycji słowiańskiej i rumuńskiej, dominuje trzecie podejście do badanej sprawy, czyli uznanie sakramentów nieprawosławnych jako ważnych samych w sobie (według *akribei*). Poza tym wskazano na dwa sposoby interpretacji „uznawania” według *oikonomii* heterodoksyjnych sakramentów przy konwersji na prawosławie: 1) „uznanie” jako akt napełnienia łaską *a posteriori* (przy konwersji) sakramentów nieprawosławnych („substytucja” łaski); 2) „uznanie” jako akt potwierdzenia przez Kościół wcześniejszego działania Boga. W związku z tym zauważono, że pierwsza interpretacja praktyki *oikonomii* jest problematyczna z punktu widzenia zarówno teologii łaski (stosunek Kościół/łaska), jak i eklezjologii (poza Kościołem nie ma zbawienia). Rozbieżności stanowisk w dzisiejszym prawosławiu w odniesieniu do chrztu konwertytów wynikają z różnych poglądów na temat granic Kościoła, a także odmiennej interpretacji niektórych orzeczeń kanonicznych w tej sprawie.

Rozpatrując zagadnienie małżeństw mieszanych, stwierdzono, że zgodnie z *akribeią* małżeństwa między prawosławnymi a chrześcijanami nieprawosławnymi są zabronione. Jednakże w praktyce ze względu na *oikonomię* dopuszcza się takie związki. Zgoda na podobne małżeństwa jest uwarunkowana spełnieniem określonych wymagań, które różnią się w poszczególnych Kościołach prawosławnych. Prawosławie „greckie” – podobnie jak w przypadku chrztu – prezentuje w tym względzie bardziej surowe stanowisko. Dopuszcza ono małżeństwa mieszane, o ile są one zawarte przed duchownym prawosławnym (według prawosławnego obrządku), a nupturienci złożą obietnicę dotyczącą chrztu i wychowania dzieci w wierze prawosławnej. Natomiast prawosławie „rosyjskie” prezentuje w tej materii postawę bardziej otwartą. Uznaje ono za ważne małżeństwa mieszane między prawosławnymi

i katolikami, zawarte także przed kapłanem katolickim, po uprzednim uzyskaniu przez stronę prawosławną zgody swojego biskupa. Udzielenie takiej zgody musi być jednak poprzedzone deklaracją strony prawosławnej o pozostaniu przy swojej wierze oraz obietnicą dotyczącą chrztu i wychowania dzieci w tradycji prawosławnej. Równocześnie, jeśli chodzi o ocenę małżeństw mieszanych zawieranych zgodnie z *oikonomią*, to w obrębie prawosławia spotykamy dwojakie opinie: podczas gdy niektóre głosy wskazują na niekompletny charakter małżeństwa mieszanego i traktują zezwalanie na takie związki zgodnie z *oikonomią* tylko jako wyjście „awaryjne” (w ekstremalnych sytuacjach) bądź też jako drogę do konwersji nieprawosławnego partnera, to w dokumentach, wypracowanych w dialogach ekumenicznych z udziałem prawosławia, takie małżeństwa są postrzegane jako „ubogacenie” dla obydwu Kościołów i antycypacja przyszłej jedności. Poza tym w toku badań zauważono, że zezwalanie zgodnie z *oikonomią* na małżeństwa mieszane tylko w pojedynczych przypadkach ze względu na wyzwania duszpasterskie stało się dziś, zwłaszcza w środowisku diaspory, silnie zinstytucjonalizowaną formą zezwalania, w której *oikonomia* stanowi raczej zasadę formalną.

Zasada *oikonomii* spełnia ważną rolę również w obszarze wspólnej modlitwy i liturgii z nieprawosławnymi. W toku badań zauważono, że poglądy prawosławnych na ten temat są zróżnicowane. Zasadniczo spotykamy trzy: 1) całkowite odrzucenie możliwości jakiegokolwiek formy wspólnej modlitwy i wspólnoty eucharystycznej („interkomunii”) z nieprawosławnymi, związane z dosłowną interpretacją dawnych kanonów i ich ścisłym (zgodnie z *akrabeią*) zachowaniem; 2) dopuszczenie ze względu na *oikonomię* możliwości wspólnej modlitwy i liturgii w znaczeniu szerszym; 3) dopuszczenie ze względu na *oikonomię* ograniczonej możliwości „interkomunii” w sakramentach, w tym wspólnoty eucharystycznej (Komunii Świętej). Mimo że praktyka *oikonomii* na poziomie modlitwy z nieprawosławnymi jest szeroko rozwinięta w prawosławiu, spotyka się ona z ostrą krytyką ze strony radykalnych bądź ultrakonserwatywnych środowisk w łonie prawosławia. Szczególne kontrowersje budzi trzecie przywołane stanowisko, czyli stosowanie *oikonomii* na poziomie wspólnoty eucharystycznej. Prawosławni zgodnie podkreślają, że w odniesieniu do Eucharystii nawet w wyjątkowych przypadkach *oikonomia* kościelna nie może mieć zastosowania. Z drugiej strony zauważono, że w historii prawosławia, zwłaszcza tej najnowszej, były przypadki, w których ze względu na *oikonomię* zezwalano na przystępowanie do Eucharystii chrześcijanom nieprawosławnym. Głosy przychylnie

ograniczonej możliwości dopuszczenia chrześcijan nieprawosławnych do Eucharystii prezentują też niektórzy współcześni teologowie i kanoniści prawosławni. Podejście prawosławnych zarówno do wspólnej modlitwy, jak i do ograniczonej wspólnoty eucharystycznej z nieprawosławnymi – podobnie jak w przypadku dwóch wcześniej prezentowanych obszarów – jest ściśle związane z ich poglądami na temat statusu eklezjalnego chrześcijan nieprawosławnych, a zwłaszcza na temat granic Kościoła oraz interpretacji dawnych kanonów na temat „heretyków” i „schizmatyków”.

ROZDZIAŁ VI

ZAGADNIENIE *OIKONOMII* KOŚCIELNEJ W DIALOGU EKUMENICZNYM PRAWOSŁAWIA

Podjęte w poprzednim rozdziale badania wykazały, że zasada *oikonomii* kościelnej odgrywa ważną rolę w praktycznym kształtowaniu stosunku Kościoła prawosławnego do nieprawosławnych. W związku z tym należy zapytać: Jakie miejsce zajmuje tematyka *oikonomii* w dotychczasowym dialogu ekumenicznym prawosławia? Czy *oikonomia* kościelna może wnieść swój pozytywny wkład do przyszłego dialogu ekumenicznego i jakim wyzwaniom należy przy tym sprostać?

Mając na uwadze przytoczone pytania, najpierw ukażemy zasadę *oikonomii* w dotychczasowym dialogu ekumenicznym prawosławia. Następnie w centrum refleksji znajdą się szanse i wyzwania związane z *oikonomią* kościelną w perspektywie przyszłego dialogu ekumenicznego.

1. *Oikonomia* w dotychczasowym dialogu ekumenicznym prawosławia

Na podstawie przeglądu historii i dokumentów międzywyznaniowych relacji Kościoła prawosławnego można stwierdzić, że tematyka *oikonomii* kościelnej w sposób bezpośredni i wyraźny pojawia się w dwóch dialogach: prawosławno-anglikańskim i prawosławno-rzymskokatolickim w USA⁶²⁴.

⁶²⁴ Poza tym pojedyncze wzmianki na ten temat można spotkać w niektórych innych dokumentach dialogowych lub oficjalnych wypowiedziach przedstawicieli Kościołów prawosławnych, formułowanych w kontekście międzywyznaniowych dialogów. Por. COMMISSIONE PER IL DIALOGO FRA ORTODOSSI E CATTOLICI ROMANI IN SVIZZERA, *Matrimoni interconfessionali tra cristiani cattolici romani e ortodossi*, (Ginevra–Ingenboh 1985),

1.1. Dialog prawosławno-anglikański

W relacjach prawosławno-anglikańskich⁶²⁵ problem *oikonomii* kościelnej pojawił się w drugiej połowie XIX wieku, kiedy wybitny teolog anglikański William Palmer badał możliwości zjednoczenia obydwu Kościołów. W celu pogłębienia znajomości teologii i tradycji liturgicznej rosyjskiego prawosławia w 1840 roku jako diakon Kolegium św. Magdaleny (Magdalen College) w Oxfordzie wyjechał do Petersburga. Zabrał z sobą list polecający prezydenta Kolegium, dra Martina Routha (1755-1854). Była w nim zawarta prośba o wsparcie dla podjętych przez W. Palmera badań oraz o dopuszczenie go do prawosławnych sakramentów. Ta ostatnia sprawa wywołała w prawosławiu rosyjskim żywą debatę. W jej toku szybko się okazało, że w rosyjskim Kościele prawosławnym nie jest możliwe dopuszczenie do sakramentów osób nieprawosławnych. Przed pełnym zjednoczeniem obydwu Kościołów może się to dokonać tylko po konwersji na prawosławie. Kiedy Palmer postanowił prosić o przyjęcie go do Kościoła prawosławnego i badał, co konkretnie dla niego oznaczałoby takie przejście, dowiedział się, że przy przejściu do greckiego prawosławia musiałby (ponownie) przyjąć chrzest, podczas gdy w rosyjskim prawosławiu – dzięki odwołaniu się do *oikonomii* kościelnej – nie byłoby to konieczne. W toku badań prawosławnej praktyki *oikonomii* przy uznawaniu heterodoksyjnych sakramentów Palmer zauważył w niej pewne sprzeczności. Chodziło zwłaszcza o przyjmowaną przez niektórych teologów prawosławnych możliwość nadania przez *oikonomię* ważności sakramentom, które same w sobie są nieważne. Wyniki swoich badań Palmer przedstawił w monografii, którą opublikował po grecku

dz. cyt., s. 818; COMMISSIONE MISTA DELLA METROPOLIA GRECO-ORTODOSSA IN GERMANIA E DELLA CONFERENZA EPISCOPALE TEDESCA, *Leucaristia dell'unica chiesa. Tradizione liturgica e comunione eucaristica* (Bonn, 1989), dz. cyt., s. 875; *Raport końcowy Komisji Nadzwyczajnej do Spraw Uczestnictwa Kościołów Prawosławnych w Pracach Światowej Rady Kościołów*, dz. cyt., „Załącznik B” 1.7.

⁶²⁵ Kontakty prawosławno-anglikańskie sięgają początków XVIII wieku. W historii wzajemnych relacji można wyróżnić dwa zasadnicze etapy: 1) kontakty w okresie od XVII wieku do początku lat 70. XX wieku (w ramach tego etapu prowadzone były na początku XX wieku intensywne rozmowy na temat możliwości uznania święceń anglikańskich); 2) oficjalny dialog doktrynalny, prowadzony od 1973 roku w ramach wspólnej komisji teologicznej. Por. E.F. FORTINO, *Dialogo anglicano-ortodosso*, [w:] DEOC, s. 218-221; R. KOZŁOWSKI, *Kościół anglikański i dialog anglikańsko-prawosławny*, WPAKP 3 (1973), nr 4, s. 33-41.

(1852) i angielsku (1853)⁶²⁶. Zarówno w Grecji, jak i w Rosji publikacja ta wywołała wielkie poruszenie i intensywną debatę teologiczną na temat praktyki *oikonomii* w sferze sakramentów, która jeszcze wyraźniej ukazała różnicę między tradycją grecką i rosyjską w tej materii. Celem wyjaśnienia tej sprawy i zażegnania powstałego w związku z tym konfliktu w łonie prawosławia patriarcha Konstantynopola Antymos IV (zm. 1878) planował zwołać w 1853 roku synod Patriarchatu Ekumenicznego, ale został usunięty z urzędu. Zanim jego następca, patriarcha Germanos IV (1790-1853), zdołał to uczynić, wybuchła wojna krymska (1853-1856), która przeszkodziła w urzeczywistnieniu tego planu. Problem roli *oikonomii* w odniesieniu do sakramentów sprawowanych poza prawosławiem pozostał więc niewyjaśniony. Przed zakończeniem wojny William Palmer przeszedł na katolicyzm⁶²⁷.

Jeśli nawet „przypadek Palmera” był w znacznym stopniu powiązany z jego osobistym zaangażowaniem i losem, to jednak wywołał znaczne wykraczające poza jego osobę procesy, prowadzące do wzrostu wzajemnego zainteresowania i kontaktów obydwu Kościołów, które przybrały z czasem oficjalny charakter. W centrum dwustronnych rozmów znalazł się wcześniej już dyskutowany w teologii prawosławnej problem ważności święceń anglikańskich, a tym samym pośrednio – nadzieja na przywrócenie wspólnoty eucharystycznej między dwoma Kościołami. Do gruntownego zajęcia się tym problemem przynagliła prawosławnych bulla papieża Leona XIII *Apostolicae curae* (1896), w której Kościół rzymskokatolicki odrzucił ważność święceń anglikańskich⁶²⁸. Tak jak w okresie naznaczonym działalnością Williama Palmera, tak i tym razem decydującą rolę w teologicznej dyskusji na ten temat odgrywała kościelna *oikonomia*. Odnosząc się

⁶²⁶ Por. W. PALMER, *Dissertations on Subjects relating to the „Orthodox” or „Eastern Catholic” Communion*, London 1853.

⁶²⁷ Por. F. SCHUPPE, *Die pastorale Herausforderung...*, dz. cyt., s. 537-540; W. ADAM, *Legal Flexibility...*, dz. cyt., s. 137-138; F.J. THOMSON, *Economy...*, dz. cyt., s. 370-372; J.L. MONKS, *Relations between Anglicans and Orthodox: Their Theological Development*, „Theological Studies” 7 (1946), nr 3, s. 412-419; G. FLOROVSKI, *Le Chiese ortodosse e il movimento ecumenico prima del 1910*, [w:] *Storia del movimento ecumenico dal 1517 al 1948. I. Dalla Riforma agli inizi dell’Ottocento*, a cura di R. ROUSE, S.CH. NEILL, Bologna 1973, s. 407-416.

⁶²⁸ Por. LEON XIII, *List apostolski „Apostolicae curae” o nieważności święceń anglikańskich* (13 września 1896), [w:] *Protestantyzm potępiony przez papieża*, red. M. BRONIAREK, M. KARAS, Sandomierz 2012, s. 71-85. Szerzej na ten temat zob. G. RAMBALDI, *Ordinazioni anglicane e sacramento dell’ordine nella Chiesa. Aspetti storici e teologici a cento anni dalla bolla „Apostolicae curae” di Leone XIII*, Roma 1995.

do tego zagadnienia, teologowie rosyjscy opowiadali się zasadniczo za możliwością uznania – zgodnie z *oikonomią* – ważności święceń anglikańskich, wskazując w związku z tym jedynie na potrzebę oficjalnego potwierdzenia przez Kościół anglikański sakramentalnego charakteru święceń⁶²⁹. Również wielu teologów greckich wskazywało na taką możliwość, chociaż w różny sposób ją uzasadniali. Podczas gdy niektórzy z nich, np. Christos Androutsos, Konstantinos Dyovouniotis, widzieli w takim uznaniu akt wolności Kościoła – „zarządcy łaski”, który w przypadku nieprawosławnych sakramentów może ogłosić jako ważne to, co samo w sobie jest nieważne, to inni, np. Panteleimon Komnenos, wskazywali tutaj na kanony kościelne, które w zróżnicowany sposób traktują sakramenty udzielone poza Kościołem, odróżniając te, wobec których sakramenty można uznać – zgodnie z *oikonomią* – za ważne, i te, w odniesieniu do których takie postępowanie jest niemożliwe. Z tego wyprowadzali wniosek, iż także poza Kościołem (prawosławnym) nie ma całkowitego braku łaski. W tej perspektywie uznanie święceń anglikańskich zgodnie z *oikonomią* było postrzegane jako kościelne uznanie aktu samego w sobie ważnego⁶³⁰.

Prowadzona dyskusja na ten temat znalazła swój wyraz w oficjalnych decyzjach niektórych Kościołów prawosławnych. W 1922 roku patriarcha ekumeniczny Meletios IV Metaxakis (1871-1935) pierwszy oficjalnie uznał wraz ze Świętym Synodem ważność święceń anglikańskich na równi ze święceniami Kościoła rzymskokatolickiego, starokatolickiego i ormiańskiego⁶³¹.

⁶²⁹ Por. В.А. СОКОЛОВ, *Иерархия англиканской епископальной Церкви*, Сергиев Посад 1897, s. 337-339. Na ten temat zob. Л.А. ВОРОНОВ, *Вопрос об англиканском священстве в свете русской православной богословской науки*, „Богословские Труды” 3 (1964), s. 70-72.

⁶³⁰ Por. F. SCHUPPE, *Die pastorale Herausforderung...*, dz. cyt., s. 541-545; F.J. THOMSON, *Economy...*, dz. cyt., s. 374. Poglądy P. Komnenosa pokazują – jak słusznie odnotował Florian Schuppe – pewne zróżnicowanie stanowisk na temat *oikonomii* również w obrębie teologii greckiej, które nie pozwala na zbyt ostre rozróżnienia – jak to czyni np. G. Fłorowski – między tradycją grecką i rosyjską w badanej sprawie. Por. F. SCHUPPE, *Die pastorale Herausforderung...*, dz. cyt., s. 545, przypis 26.

⁶³¹ Por. *Letter of the Oecumenical Patriarch to the Archbishop of Canterbury*, [w:] *Documents on Christian Unity: 1920-1924*, ed. G.K.A. BELL, t. I, London 1924, s. 93-94; G. RUYSEN, *L'Église orthodoxe et la validité des ordinations hétérodoxes avec référence spéciale aux ordinations anglicanes*, [w:] *L'ordinazione sacra nella disciplina canonica delle Chiese orientali. Atti del simposio di Cluj, Romania, 11-13 aprile 2012*, a cura di G. RUYSEN, [Kanonika 20], Roma 2014, s. 187-189. Patriarchat Konstantynopola oparł swoją decyzję na badaniach przeprowadzonych przez Panteleimona Komnenosa. Por. V.T. ISTAVRIDIS, *Orthodoxy & Anglicanism*, London 1966, s. 39-41.

O decyzji swej powiadomił inne Kościoły prawosławne, prosząc o ustosunkowanie się do tej sprawy. W krótkim czasie pozytywne stanowisko w sprawie ważności święceń anglikańskich wyraziły również Kościoły: jerozolimski (1923), cypryjski (1923), aleksandryjski (1930) oraz rumuński (1936)⁶³².

Pozytywna ocena święceń anglikańskich przez stronę prawosławną, przy wcześniejszym odrzuceniu ich ważności przez Kościół rzymskokatolicki, wzbudziła duży entuzjazm w Kościele anglikańskim. Szybko okazało się jednak, że był to entuzjazm przedwczesny. Pomimo wydanych oświadczeń status święceń anglikańskich samych w sobie z perspektywy prawosławia nadal pozostawał niejasny. Przede wszystkim w podjętych przez Kościoły prawosławne uchwałach nie podano, jaki status dla prawosławia mają święcenia (rzymskokatolickie, starokatolickie, ormiańskie), z którymi zostały zrównane święcenia anglikańskie. Prawosławie zwykle uznawało święcenia wymienionych wyznań tylko w pewnych okolicznościach zgodnie z *oikonomią*. Takie uznanie zgodnie z *oikonomią* święceń duchownych tychże wyznań dokonywało się zawsze w kontekście ich konwersji na prawosławie. Tym samym deklarowane przez prawosławie uznanie święceń anglikańskich, podobnie jak i święceń wymienionych wyżej wyznań, nie zawierało w sobie jednoznacznie uznania ważności tych święceń samych w sobie⁶³³. Dla strony prawosławnej fakt ten był tak oczywisty, że w omawianych uchwałach synodalnych nie uważała ona za niezbędne wskazanie wprost na *oikonomię* jako podstawę swojego postępowania w badanej sprawie. W ten sposób zrodziły się oczywiste rozbieżności w interpretacji podjętych przez prawosławie

⁶³² Por. *Letter to the Archbishop of Canterbury from the Patriarch of Jerusalem* (February 1923), [w:] *Documents on Christian Unity: 1920-1924*, ed. G.K.A. BELL, t. I, London 1924, s. 97-99; *Letter from the Patriarch of Alexandria to the Archbishop of Canterbury* (25 December 1930), [w:] *Documents on Christian Unity: 1930-1948*, ed. G.K.A. BELL, t. III, London 1948, s. 37-38; *Resolution of the Holy Synod of the Romanian Orthodox Church* (20 March 1936), [w:] *Documents on Christian Unity: 1930-1948*, ed. G.K.A. BELL, t. III, London 1948, s. 48-50; K. WARE, *Kościół prawosławny*, dz. cyt., s. 355; P. DUMONT, *La Chiesa greca e la validità delle ordinazioni anglicane*, „*Oriente Cristiano*” 7 (1967), nr 3, s. 38-41; Л.А. ВОРОНОВ, *Вопрос об англиканском священстве...*, dz. cyt., s. 77-78; R. KOZŁOWSKI, *Kościół anglikański...*, dz. cyt., s. 34-35; G. RUYSSSEN, *L'Église orthodoxe et la validité des ordinations hétérodoxes...*, dz. cyt., s. 190-191.

⁶³³ Na taką postawę wobec święceń anglikańskich wskazują też przywołane powyżej oświadczenia Kościołów prawosławnych w tej sprawie. Por. także P. DUMONT, *La Chiesa greca...*, dz. cyt., s. 41-44. Niemniej jednak niektórzy teologowie prawosławni widzieli możliwość uznania anglikańskich święceń jako ważnych samych w sobie. Por. CH. PAPADOPOULOS, *The Validity of Anglican Ordination*, London 1931, s. 86; F.J. THOMSON, *Economy...*, dz. cyt., s. 380, przypis 54.

działań w kierunku uznania święceń anglikańskich. Podczas gdy strona anglikańska liczyła na rychłe uznanie swoich urzędów samych w sobie, tj. niezależnie od przejścia na prawosławie, to Kościoły prawosławne widziały w decyzji o uznaniu święceń anglikańskich zgodnie z *oikonomią* krok do konwersji anglikanów na prawosławie⁶³⁴.

Tematyką *oikonomii* w perspektywie sakramentu święceń, obok innych ważnych dla obu stron zagadnień dogmatyczno-kościelnych, zajęła się powołana przez anglikańską Konferencję w Lambeth w 1930 roku Komisja doktrynalna, składająca się z teologów anglikańskich i prawosławnych. Komisja rozpoczęła pracę w 1931 roku. Wyniki jej prac zostały omówione podczas Konferencji prawosławno-anglikańskiej w Bukareszcie w 1935 roku. Teologowie rumuńscy pozytywnie ocenili wówczas możliwość uznania święceń anglikańskich. Synod Kościoła rumuńskiego – jak tu już zauważono – oficjalnie zaaprobował rezolucję w tej sprawie w 1936 roku⁶³⁵.

W 1939 roku sprawa ważności święceń anglikańskich była omawiana na sesji Świętego Synodu Kościoła greckiego. Synod nie podjął decyzji o akceptacji tych święceń, wyrażając przekonanie, że powinno się to rozstrzygnąć na forum wszechprawosławnym. Podkreślił, że Kościół prawosławny uznaje za ważne tylko prawosławne sakramenty. Niemniej jednak przy ewentualnym przejściu kapłana anglikańskiego na prawosławie istnieje możliwość uznania zgodnie z *oikonomią* jego święceń. Przy tym każdy przypadek powinien być rozpatrywany oddzielnie⁶³⁶.

Z dużą rezerwą do sprawy ważności święceń anglikańskich odniosła się Konferencja zwierzchników autokefalicznych Kościołów prawosławnych,

⁶³⁴ Por. F.J. THOMSON, *Economy...*, dz. cyt., s. 368, 379-380; F. SCHUPPE, *Die pastorale Herausforderung...*, dz. cyt., s. 547-549; P. DUMONT, *La Chiesa greca...*, dz. cyt., s. 44.

⁶³⁵ Por. V.T. ISTAVRIDIS, *Orthodoxy & Anglicanism*, dz. cyt., s. 53-61; G. RUYSSSEN, *L'Église orthodoxe et la validité des ordinations hétérodoxes...*, dz. cyt., s. 191-192; J.L. MONKS, *Relations between Anglicans and Orthodox...*, dz. cyt., s. 441-442, 445-446; R. KOZŁOWSKI, *Kościół anglikański...*, dz. cyt., s. 35-36; W. ADAM, *Legal Flexibility...*, dz. cyt., s. 142.

⁶³⁶ Por. G. RUYSSSEN, *L'Église orthodoxe et la validité des ordinations hétérodoxes...*, dz. cyt., s. 192-194. Ta decyzja Kościoła greckiego była oparta na raportach trzech teologów Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Ateńskiego: Hamilcara Alivisatosa, Panagiotisa Bratsiotisa i Dimitrios Balanosa (1878-1959). Przedstawili oni rozbieżne stanowiska w badanej sprawie. Podczas gdy Alivisatos opowiadał się za uznaniem święceń anglikańskich, to Bratsiotis i Balanos krytycznie ocenili możliwość ich uznania zgodnie z *oikonomią*. Por. P. DUMONT, *La Chiesa greca...*, dz. cyt., s. 44-63; F.J. THOMSON, *Economy...*, dz. cyt., s. 380-382; R. KOZŁOWSKI, *Kościół anglikański...*, dz. cyt., s. 35.

która odbyła się w Moskwie w 1948 roku⁶³⁷. W przyjętej podczas Konferencji uchwale na ten temat stwierdzono, że Kościół prawosławny może uznać ważność święceń dokonywanych w Kościele anglikańskim tylko wtedy, gdy między dwoma Kościołami zostanie osiągnięta jedność wyznawanej wiary. Obecnie zaś nauka anglikańska, zawarta w 39 *Artykułach Wiary*, znacznie różni się od nauczania prawosławnego. W związku z tym Kościół anglikański, chcąc otrzymać uznanie swoich święceń, powinien zmienić swoją doktrynę i tradycję kościelną. Przy czym uznanie ważności święceń anglikańskich w Kościele prawosławnym może nastąpić zgodnie z *oikonomią* i powinno dokonać się na podstawie soborowej uchwały całego Kościoła prawosławnego⁶³⁸.

Takie stanowisko prawosławia przeczyło oczekiwaniom strony anglikańskiej. Świadczyło zarazem o niezrozumieniu obu stron, które wynikało w znacznym stopniu z rozbieżności w postrzeganiu roli kościelnej *oikonomii* przy ocenie ważności święceń anglikańskich. Podczas gdy przedstawiciele anglikanizmu mówili o wiążących regulacjach w tej materii na poziomie *akribei*, to przedstawiciele prawosławia widzieli w swoim postępowaniu jednorazowe ustępstwo według *oikonomii*, które nie wносиło nic istotnego do oceny statusu tych święceń samych w sobie. Tym samym anglikańskie wysiłki zmierzające do uznania ich święceń przez prawosławie zostały zinterretowane również przez uczestników moskiewskiej konferencji jako pragnienie konwersji do Kościoła prawosławnego⁶³⁹.

⁶³⁷ Do Moskwy przybyli przedstawiciele jedenastu autokefalicznych Kościołów spośród trzynastu wówczas istniejących. W spotkaniu nie wzięły udziału Kościoły Cypru i Jerozolimy. Przy czym przedstawiciele Kościołów Grecji i Konstantynopola uczestniczyli tylko w jubileuszowych uroczystościach, nie biorąc udziału w pracach Konferencji. Por. T. KALUŻNY, *Nowy Sobór...*, dz. cyt., s. 154.

⁶³⁸ Por. CONFERENCE DES CHEFS ET DES REPRESENTANTS DES ÉGLISES ORTHODOXES AUTOCEPHALES, *Résolution relative à la question: „De la validité des ordinations anglicanes”* (Moscou, 17 juillet 1948), dz. cyt., s. 26-27; J. KOTSONIS/J. COTSONIS, *The Validity of the Anglican Orders...*[II], dz. cyt., s. 56, 62-63; G. RUYSSSEN, *L'Église orthodoxe et la validité des ordinations hétérodoxes...*, dz. cyt., s. 196-200. Podczas Konferencji w Moskwie w obronie kanonicznej ważności święceń anglikańskich zdecydowanie występowała delegacja rumuńska. Nie podzielały tego stanowiska inne uczestniczące w obradach Kościoły, zwłaszcza Kościół rosyjski. Por. Л.А. ВОРОНОВ, *Вопрос об англиканском священстве...*, dz. cyt., s. 80-81; W. HRYNIEWICZ, *Sukcesja apostolska w świetle współczesnej teologii prawosławnej*, „Collectanea Theologica” 44 (1974), fasc. 1, s. 36.

⁶³⁹ Por. K. WARE, *Kościół prawosławny*, dz. cyt., s. 356; F. SCHUPPE, *Die pastorale Herausforderung...*, dz. cyt., s. 551-552.

Istotnej zmiany prawosławnego stanowiska w sprawie święceń anglikańskich nie przyniosły też dalsze rozmowy obu stron na ten temat. Wyrażone podczas moskiewskiej konferencji (1948) stanowisko w badanej sprawie potwierdziła Wszechprawosławna Komisja Teologiczna do Dialogu z Kościołem Anglikańskim na posiedzeniu w Belgradzie w 1966 roku. W toku obrad Komisji zarysowały się dwie tendencje w ocenie anglikanizmu, w tym święceń anglikańskich: jedna odwołująca się do *akribei*, druga – do *oikonomii*. Obrady Komisji ujawniły ponadto brak jasności w interpretacji *oikonomii* kościelnej w obrębie samego prawosławia⁶⁴⁰. Tematyka święceń anglikańskich nie była rozpatrywana w sposób bezpośredni w zapoczątkowanym w 1973 roku oficjalnym prawosławno-anglikańskim dialogu teologicznym na forum światowym⁶⁴¹.

1.2. Dialog prawosławno-rzymskokatolicki w USA

W dialogu prawosławno-rzymskokatolickim w USA⁶⁴² tematyka kościelnej *oikonomii* została podjęta w sposób pośredni w dwóch dokumentach: *Zasada „oikonomii”* (1976)⁶⁴³ oraz *Chrzest i „sakramentalna oikonomia”* (1999)⁶⁴⁴.

⁶⁴⁰ Por. R. KOZŁOWSKI, *Kościół anglikański...*, dz. cyt., s. 37-38; T. WYSZOMIRSKI, *Dialog prawosławno-anglikański*, „Collectanea Theologica” 38 (1968), fasc. 4, s. 120-128.

⁶⁴¹ Na ten temat zob. D. PAPANDREOU, *Les dialogues bilatéraux de l'Église orthodoxe avec les autres Communions chrétiennes*, „Irénikon” 55 (1982), nr 4, s. 451-455; Z. GLAESER, *Eucharystia w dialogu...*, dz. cyt., s. 265-286; M. PIECYK, *Ekumeniczny wymiar sakramentów służących komunii w dialogu prawosławno-anglikańskim*, „Studia Theologica Varsaviensia” (2012), nr 2, s. 141-175.

⁶⁴² Dialog między Kościołem prawosławnym i Kościołem rzymskokatolickim w USA rozpoczął się w 1965 roku. Prowadzony jest pod patronatem Stałej Konferencji Kanonicznych Biskupów Prawosławnych w Ameryce (SCOBA) oraz Komisji ds. Ekumenizmu Konferencji Biskupów Katolickich USA. Od 1997 roku w tych rozmowach bierze udział także Kanadyjska Rzymskokatolicka Konferencja Biskupów. Wspólna Komisja zbiera się dwa razy w roku, by podjąć refleksję wokół najważniejszych zagadnień dotyczących zarówno kwestii doktrynalnych, jak i pastoralnych obydwu Kościołów. Na ten temat zob. M.A. FAHEY, *The Orthodox-Catholic Consultation in the United States*, [w:] QUnity, s. 25-34; *Chronology of Orthodox-Catholic Consultation in the United States, 1965-1995*, [w:] QUnity, s. 245-246.

⁶⁴³ Por. NORTH AMERICAN ORTHODOX-CATHOLIC THEOLOGICAL CONSULTATION, *The Principle of Economy* (Washington, May 19, 1976), [w:] QUnity, s. 86-88.

⁶⁴⁴ Por. NORTH AMERICAN ORTHODOX-CATHOLIC THEOLOGICAL CONSULTATION, *Baptism and „Sacramental Economy”* (Crestwood, New York, June 3, 1999), GOTR 46 (2001), nr 3-4, s. 426-442.

Dokument prawosławno-rzymskokatolickiego dialogu w USA pt. *Zasada „oikonomii”* (1976)⁶⁴⁵ został opracowany w odpowiedzi na zredagowany w 1971 roku przez Międzyprawosławną Komisję Przygotowawczą projekt dokumentu dla Świętego i Wielkiego Soboru Kościoła prawosławnego pt. *„Oikonomia” w Kościele prawosławnym*⁶⁴⁶. W tym krótkim tekście (łącznie dziesięć punktów) Prawosławno-Rzymskokatolicka Komisja w USA przedstawiła swoje uwagi na temat projektu prawosławnego dokumentu, zwracając szczególną uwagę na dokonaną w prawosławnym projekcie dokumentu prezentację historycznego rozwoju pojęcia *oikonomii*⁶⁴⁷. W związku z tym Komisja odniosła się do etymologicznego aspektu badanego terminu, jego zastosowania w Nowym Testamencie, u ojców Kościoła oraz w dzisiejszym Kościele prawosławnym⁶⁴⁸.

Prawosławno-Rzymskokatolicka Komisja krytycznie oceniła niektóre aspekty najnowszych koncepcji kościelnej *oikonomii*. Koncepcje te – jak uważano w tekście dialogowym – koncentrują się wokół rozumienia *oikonomii* jako odejścia od ścisłego stosowania kanonów i norm dyscyplinarnych (*akribei*). W takim rozumieniu *oikonomia* stosowana jest m.in. w obszarze sakramentów, gdzie przyjmuje się, że nieprawosławne sakramenty – w sensie ścisłym (zgodnie z *akribeią*) są nieważne, ale dzięki *oikonomii* Kościół prawosławny może traktować te sakramenty jako ważne. W związku z tym Prawosławno-Rzymskokatolicka Komisja krytycznie oceniła tego rodzaju interpretację, zmierzającą do „uznawania” według *oikonomii* heterodoksyjnych sakramentów przy konwersji na prawosławie. Autorzy tekstu dialogowego utrzymują, iż taka interpretacja nie jest zgodna z prawdziwą tradycją Kościoła prawosławnego. Zastosowanie *oikonomii* – w ich przekonaniu – nie może bowiem uczynić ważnym tego, co jest nieważne, ani unieważnić tego, co jest ważne. Poza tym Prawosławno-Rzymskokatolicka Komisja krytycznie oceniła ścisłe stosowanie kanonów starożytnego Kościoła do sakramentów sprawowanych poza Kościołem prawosławnym, które nie uwzględnia

⁶⁴⁵ Por. NORTH AMERICAN ORTHODOX-CATHOLIC THEOLOGICAL CONSULTATION, *The Principle of Economy*, dz. cyt.

⁶⁴⁶ Por. COMMISSION INTERORTHODOXE PRÉPARATOIRE AU SAINT ET GRAND CONCILE DE L'ÉGLISE ORTHODOXE, *L'économie dans l'Église orthodoxe* (Chambésy, 1971), dz. cyt., s. 9-31; S. PANACHICKAL, *The Principle of Oikonomia...*, dz. cyt., s. 141.

⁶⁴⁷ Por. NORTH AMERICAN ORTHODOX-CATHOLIC THEOLOGICAL CONSULTATION, *The Principle of Economy*, dz. cyt., nr 3-4.

⁶⁴⁸ Por. tamże, nr 5-8; S. PANACHICKAL, *The Principle of Oikonomia...*, dz. cyt., s. 141-142.

odmiennego kontekstu historycznego. W końcowej części dokumentu dialogowego sformułowano postulat i zachętę, aby obydwa Kościoły rozpoznały w drugim tę samą wiarę i uznały siebie za Kościoły siostrzane, które celebrowują te same sakramenty⁶⁴⁹.

Tematyka *oikonomii* w sposób bezpośredni została podjęta również w dokumencie prawosławno-rzymskokatolickiego dialogu w USA, zatytułowanym *Chrzest i „sakramentalna oikonomia”* (1999)⁶⁵⁰. Autorzy dokumentu pragnęli w nim przedstawić w sposób syntetyczny ustalenia na temat zgodności i rozbieżności w odniesieniu do chrztu, dokonane w ramach dotychczasowego dialogu prawosławno-rzymskokatolickiego. Zamyśl ten urzeczywistniono w trzech częściach, podzielonych na paragrafy, w których dodatkowo wyodrębniono numery.

Na początku przedstawiono wspólną naukę o chrzcie. Podkreślono, że chrzest opiera się na wierze, która jest darem Bożym otrzymanym i celebrowanym w Kościele. Stąd też każdy chrześcijanin jest zobowiązany akceptować i wyznawać wiarę Kościoła⁶⁵¹. Zauważano jednocześnie, że istnieją pewne rozbieżności dotyczące praktyki sakramentów inicjacji chrześcijańskiej w obydwu Kościołach. W związku z tym przypomniano, że w Kościele prawosławnym chrzest, bierzmowanie i Eucharystia udzielane są podczas jednej celebracji liturgicznej, tak dorosłym, jak dzieciom i niemowlętom. Natomiast w Kościele rzymskokatolickim (tradycji łacińskiej) w przypadku dzieci i niemowląt sprawowanie poszczególnych sakramentów inicjacji chrześcijańskiej jest oddzielone w czasie. Podczas gdy prawosławni udzielają chrztu przez potrójne zanurzenie w wodzie, rzymscy katolicy chrzest zwyczajnie sprawują przez polanie wodą. Taka praktyka łacińska była w przeszłości krytykowana przez niektórych prawosławnych, którzy kwestionowali z tego powodu także ważność katolickiego chrztu. W dyskusji na ten temat – zdaniem autorów dokumentu – należy mieć na uwadze, że w Kościele starożytnym chrzest przez „zanurzenie” nie zawsze oznaczał „zanurzenie całkowite”. Poza tym na przestrzeni historii przez znaczny czas Kościół prawosławny uznawał ważność chrztu łacińskiego. Wreszcie w „naglących przypadkach” Kościół prawosławny – odwołując się do zasady *oikonomii* – uznaje za ważny

⁶⁴⁹ Por. NORTH AMERICAN ORTHODOX-CATHOLIC THEOLOGICAL CONSULTATION, *The Principle of Economy*, dz. cyt., nr 9-10; F. SCHUPPE, *Die pastorale Herausforderung...*, dz. cyt., s. 555-559.

⁶⁵⁰ Por. NORTH AMERICAN ORTHODOX-CATHOLIC THEOLOGICAL CONSULTATION, *Baptism and „Sacramental Economy”*, dz. cyt.

⁶⁵¹ Por. tamże, I.A.1-3.

chrzest udzielony przez polanie⁶⁵². Odnosząc się do symbolizmu chrztu, dokument wskazuje na ważne dla obydwu Kościołów elementy nauki o skutkach tego sakramentu. Przywołany w dokumencie symbolizm chrztu ma charakter nie tylko trynitarny, postrzegany w ścisłym związku z praktyką trzykrotnego zanurzenia w wodzie, ale także paschalny, który mógłby raczej wskazywać na praktykę jednorazowego zanurzenia w śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa. Tym samym treść dotycząca sakramentu chrztu nie ogranicza się tylko do jednego symbolu. Jeżeli zaś istnieje wielość symboli nakładających się na siebie, to można łatwiej zrozumieć również różnorodność praktyk udzielania tego sakramentu, które – zdaniem autorów dokumentu – powinny być postrzegane raczej jako uzupełniające się, a nie wykluczające. Obie strony dialogu zgodnie wskazują też na niepowtarzalny charakter chrztu⁶⁵³. W konkluzji tej części dokumentu stwierdzono zgodność w istotnych punktach nauczania obydwu Kościołów na temat chrztu. Istniejące rozbieżności w praktyce chrztu – jak czytamy w dokumencie – nie dotyczą istoty tego sakramentu. Pozwala to uznać ważność chrztu w obydwu Kościołach, co ma swoje implikacje eklezjologiczne. Powinno prowadzić – w przekonaniu autorów dokumentu – do wzajemnego uznania eklezjalnego charakteru drugiej Wspólnoty. Może też stanowić uzasadnienie dla stosowania w dzisiejszych czasach w odniesieniu do siebie wyrażenia „Kościoły siostrzane”⁶⁵⁴.

⁶⁵² Por. tamże, I.B.2. Autorzy dokumentu dialogowego w tym miejscu nie posługują się terminem *oikonomia*, ale mówią ogólnie o „nagłych przypadkach” (*cases of emergency*). Większość autorów prawosławnych takie przypadki rozumie jednak w ścisłym powiązaniu z odwołaniem się do zasady kościelnej *oikonomii*. Por. H. ALIVISATOS, *Die Oikonomia...*, dz. cyt., s. 95-96; M. BŁAZA, *Jak wierzysz...*, dz. cyt., s. 289.

⁶⁵³ Por. NORTH AMERICAN ORTHODOX-CATHOLIC THEOLOGICAL CONSULTATION, *Baptism and „Sacramental Economy”*, dz. cyt., nr B.1-4; M. BŁAZA, *Jak wierzysz...*, dz. cyt., s. 286.

⁶⁵⁴ Por. NORTH AMERICAN ORTHODOX-CATHOLIC THEOLOGICAL CONSULTATION, *Baptism and „Sacramental Economy”*, dz. cyt., I.C. Do podobnych wniosków w tej sprawie dochodzą katolicy i prawosławni w teologicznym dialogu na forum światowym. Por. MIĘDZYNARODOWA KOMISJA MIESZANA DO DIALOGU TEOLOGICZNEGO MIĘDZY KOŚCIOŁEM RZYMSKOKATOLICKIM A KOŚCIOŁEM PRAWOSŁAWNYM, *Misterium Kościoła i Eucharystii w świetle tajemnicy Trójcy Świętej* (Monachium 1982), nr III.3b, [w:] KoS, s. 43; MIĘDZYNARODOWA KOMISJA MIESZANA DO DIALOGU TEOLOGICZNEGO MIĘDZY KOŚCIOŁEM RZYMSKOKATOLICKIM A KOŚCIOŁEM PRAWOSŁAWNYM, *Wiara, sakramenty i jedność Kościoła* (Bari 1987), nr 12, 47, [w:] KoS, s. 51, 54; MIĘDZYNARODOWA KOMISJA MIESZANA DO DIALOGU TEOLOGICZNEGO MIĘDZY KOŚCIOŁEM RZYMSKOKATOLICKIM A KOŚCIOŁEM PRAWOSŁAWNYM, *Uniatyzm, metoda unijna przeszłości, a obecne poszukiwanie pełnej wspólnoty* (Balamand 1993), nr 12, SiDE 10 (1994), nr 2, s. 78.

W drugiej części uzgodnienia wskazano na problemy, jakie stoją na przeszkodzie do wzajemnego uznawania chrztu i wynikające z tego konsekwencje. Autorzy tekstu przede wszystkim zwracają uwagę na rozbieżności praktyki przyjmowania konwertytów w obydwu Kościołach. Podczas gdy w Kościele rzymskokatolickim na początku XVI wieku uznawało się ważność chrztu prawosławnego, to w Kościele prawosławnym ocena chrztu udzielonego poza prawosławiem, a tym samym praktyka przyjmowania konwertytów, aż do dzisiaj okazuje się bardzo zróżnicowana. W związku z tym wyodrębniono w dokumencie trzy ważne fazy historyczne: fazę wczesną, w której każdy chrzest poza Kościołem był odrzucany (św. Cyprian, *kanony apostołskie*); fazę drugą, w której wymagano (ponownego) chrztu tylko dla heretyków w ścisłym tego słowa znaczeniu (św. Bazyli, Sobór Trullański, jak również decyzje Synodu Konstantynopolitańskiego w 1484 oraz Synodu Moskiewskiego w 1667 roku); i wreszcie trzecia faza, związana z radykalnym stanowiskiem w badanej sprawie, zawartym w dekreście Synodu w Konstantynopolu z lipca 1755 roku. Wprawdzie w późniejszym czasie (np. w 1875, 1880 i 1888 roku) Patriarchat Konstantynopola wydał łagodniejsze dyspozycje w sprawie chrztu nieprawosławnych, jednak dekret z 1755 roku, wprowadzający w Kościele tradycji greckiej surową praktykę przyjmowania konwertytów – podkreślono w tekście dialogowym – nie został nigdy formalnie odwołany⁶⁵⁵.

W *Pedalionie* (1800) – jak zauważają dalej autorzy omawianego dokumentu – postanowienie z 1755 roku otrzymało nową interpretację. Podczas gdy kanoniści bizantyjscy utrzymywali, że surowe poglądy Cypriana z Kartaginy zostały zastąpione przez późniejszą praktykę, i interpretowali *Kanony apostołskie* w świetle norm Bazylego Wielkiego i Soboru Trullańskiego, to Nikodem Hagioryta przyznawał pierwszeństwo postanowieniom lokalnych soborów (synodów) afrykańskich i *Kanonom apostołskim*, mocno naznaczonym eklezjologią ekskluzywną. Z drugiej strony Nikodem był zmuszony uwzględnić bardziej umiarkowane stanowisko Bazylego i Soboru Trullańskiego w sprawie chrztu udzielanego „poza” widzialnym Kościołem. Starając się zharmonizować te dwa stanowiska, Nikodem odwołał się do starożytnego terminu *oikonomii*. Odróżnił on to, co uważał za praktykę „surową” (*akribeię*) Kościoła starożytnego, od praktyki pozornie bardziej elastycznej (*oikonomii*) czasów bizantyjskich. Mając na uwadze to rozróżnienie, inter-

⁶⁵⁵ Por. NORTH AMERICAN ORTHODOX-CATHOLIC THEOLOGICAL CONSULTATION, *Baptism and „Sacramental Economy”*, dz. cyt., II.A-B.

pretował on decyzję Synodu w Konstantynopolu z 1484 roku oraz późniejsze przepisy prawosławia jako działanie według *oikonomii*, podyktowane szczególnie sytuacją i troską o dobro Kościoła prawosławnego w kontekście zagrożenia ze strony Europy Zachodniej. W czasach zaś Nikodema – jak czytamy w *Pedalionie* – prawosławni byli pod opieką sułtana tureckiego i cieszyli się względną wolnością. W tej sytuacji (zwyczajnej) Kościół prawosławny mógł powrócić do ścisłego stosowania przepisów, czyli praktyki *akribei*, zgodnie z którą łacinnikom powinno się udzielać (powtórnego) chrztu. W ten sposób zasady *akribei* i *oikonomii* regulujące stosowanie norm kanonicznych – w interpretacji Nikodema – pozwalały bądź to na ponowny chrzest chrześcijan zachodnich (zgodnie z *akribeią*), bądź też na przyjmowanie ich przez namaszczenie lub Wyznanie wiary (zgodnie z *oikonomią*), bez uznawania przy tym ważności chrztu (samego w sobie) udzielonego poza Kościołem prawosławnym. To nowe znaczenie *oikonomii* kościelnej, jakie nadał tej zasadzie Nikodem Hagioryta, znalazło wyraz w licznych dyrektywach i deklaracjach Patriarchatu Konstantynopola oraz w dziełach niektórych współczesnych teologów i kanonistów prawosławnych. W tym ujęciu *oikonomia* rozumiana jest jako sprawowanie władzy przez hierarchię kościelną, która w sytuacjach konieczności duszpasterskiej może nadać sakramentom udzielanym „poza” Kościołem prawosławnym swego rodzaju aktywność działającą wstecz, czyli uznać ważność sakramentów, które same w sobie pozostają nieważne i pozbawione łaski. Ta nowa koncepcja „*oikonomii* sakramentalnej” (*sacramental economy*) – w przekonaniu autorów omawianego tekstu – nie jest jednak powszechnie uznawana w Kościele prawosławnym. Kościoły prawosławne tradycji słowiańskiej pozostają zasadniczo wierne praktyce *oikonomii* okresu bizantyjskiego, która nie niesie z sobą możliwości czynienia ważnym tego, co jest nieważne, lub odwrotnie. Nowa koncepcja *oikonomii* nie przyjęła się powszechnie – zgodnie z tekstem dialogowym – również w prawosławiu greckim. W konsekwencji w prawosławiu na poziomie światowym „*oikonomia* sakramentalna” pozostaje kwestią dyskusyjną (dyskutowaną), chociaż ważne kręgi teologiczne i monastyczne koncepcję tę przyjmują i popierają. Jeśli nawet są to środowiska (głosy) znaczące w świecie prawosławnym – według autorów dokumentu – nie reprezentują one tradycji i stałego nauczania Kościoła prawosławnego w sprawie chrztu udzielanego poza prawosławiem⁶⁵⁶.

⁶⁵⁶ Por. tamże, II.B; F. SCHUPPE, *Die pastorale Herausforderung...*, dz. cyt., s. 560-562.

Część trzecia dokumentu zawiera wnioski końcowe i zalecenia dla obydwu Kościołów. W konkluzji autorzy dokumentu stwierdzili m.in., że odnotowane rozbieżności między prawosławnymi i rzymskimi katolikami w odniesieniu do omawianego zagadnienia nie są tak duże, jak mogłoby się to wydawać. Prawosławni, którzy odrzucają ważność chrztu katolickiego i opowiadają się za praktyką (powtórnego) chrztu konwertytów – w ocenie autorów dokumentu – stanowią mniejszość w Kościele prawosławnym. Takie podejście nie jest uzasadnione, ponieważ Kościół prawosławny i Kościół katolicki mają takie samo nauczanie na temat chrztu. Fakt ten domaga się wzajemnego uznania chrztu w obydwu Kościołach, a w konsekwencji również uznania istnienia w każdym z nich – jeśli nawet w sposób „niedoskonały” – rzeczywistości Kościoła. W zaleceniach autorzy dokumentu uznali za niezbędne spokojne zbadanie przez obydwie Kościoły okresu historii naznaczonego przez nowe teorie „*oikonomii* sakramentalnej”. Postulują również formalne odwołanie przez Patriarchat Konstantynopola dekretu z 1755 roku, dotyczącego konieczności chrztu konwertytów na prawosławie. Kościoły prawosławne zostały ponadto poproszone, aby wyraźnie zadeklarowały, że przyjmowanie katolików do Kościoła prawosławnego przez obrzęd namaszczenia nie stanowi w jakiegokolwiek części powtórzenia obrzędu inicjacji chrześcijańskiej. Autorzy dokumentu są świadomi, że wzajemne uznanie chrztu samo w sobie nie rozwiąże problemów dzielących prawosławnych i katolików i nie doprowadzi do przywrócenia pełnej jedności między obydwoma Kościołami, niemniej jednak usunie zasadniczą przeszkodę na drodze do pełnej komunii⁶⁵⁷.

2. *Oikonomia* w perspektywie przyszłego dialogu ekumenicznego

W dotychczasowym dialogu ekumenicznym prawosławia – jak już zauważono – problematyce *oikonomii* kościelnej poświęca się stosunkowo mało uwagi. W tym kontekście rodzi się pytanie: Czy *oikonomia* kościelna może wnieść swój pozytywny wkład do dalszego dialogu ekumenicznego? Jakie zagrożenia niesie ze sobą odwołanie się do zasady *oikonomii* w sferze ekumenicznej? *Oikonomia* stanowi ukryty antyekumenizm czy szansę dla ekumenicznego działania prawosławia?

⁶⁵⁷ Por. NORTH AMERICAN ORTHODOX-CATHOLIC THEOLOGICAL CONSULTATION, *Baptism and „Sacramental Economy”*, dz. cyt., III.A-B.

2.1. Ukryty antyekumenizm czy szansa dla ekumenicznego działania prawosławia?

Na przywołane pytanie można dać zróżnicowaną odpowiedź. Wynika to przede wszystkim z istnienia różnych koncepcji samej *oikonomii* kościelnej oraz braku stałych i jasnych kryteriów jej aplikacji w dzisiejszym prawosławiu. Postępowanie według *oikonomii* w sferze ekumenicznej może zatem być jednym i drugim. W *oikonomii* kościelnej można widzieć wyraz ukrytego antyekumenizmu, jak również szansę dla ekumenicznego działania prawosławia.

Z jednej strony odwołanie się do *oikonomii* może mieć negatywne implikacje dla międzywyznaniowych relacji prawosławia. Ostatecznym celem dialogu ekumenicznego jest bowiem trwałe przewyciężenie istniejących między Kościołami i Wspólnotami chrześcijańskimi różnic doktrynalnych. A do tego *oikonomia* kościelna raczej się nie nadaje, ponieważ niesie z sobą doraźne rozwiązania konkretnych, pojedynczych sytuacji i jej stosowanie – zgodnie z dominującym w prawosławiu poglądem – nie może mieć miejsca w obszarze nauki wiary czy dogmatów. Poza tym ekumeniczna funkcja *oikonomii* kościelnej jest zależna od przyjmowanej koncepcji tej zasady oraz znajdujących się u jej podstaw założeń eklezjologicznych. W świetle radykalnego nurtu prawosławnej eklezjologii odwołanie się do *oikonomii* – jak wynika z przeprowadzonych badań – nie oznacza uznania statusu eklezjalnego innych Wspólnot ani ważności sprawowanych w nich sakramentów samych w sobie, ale tylko w przypadku przejścia na prawosławie. W tej sytuacji postępowanie według *oikonomii* może stać się działaniem politycznie poprawnym, wygodnym środkiem zachowania *status quo* w relacjach międzykościelnych i w rezultacie wyrazem pozornych działań ekumenicznych, które faktycznie nie wnoszą pozytywnego wkładu w rozwiązanie istotnych problemów ekumenicznych. Co więcej, rozbieżności w pojmowaniu *oikonomii* kościelnej w dzisiejszym prawosławiu mogą rodzić trudności we właściwym odczytaniu prawosławnego stanowiska w badanej sprawie, prezentowanego zwłaszcza w dokumentach dialogowych.

Dla przykładu w podpisanym 29 kwietnia 2007 roku w Magdeburgu dokumencie dialogowym przedstawiciele jedenastu Kościołów członkowskich Wspólnoty Roboczej Kościołów Chrześcijańskich (odpowiednik Polskiej Rady Ekumenicznej) w Niemczech, w tym kanonicznych Kościołów prawosławnych i Kościoła rzymskokatolickiego deklarują wzajemne uznanie

chrztu⁶⁵⁸. Sformułowane w sposób ogólny stanowisko zdaje się wskazywać, iż chodzi o uznanie chrztu sprawowanego w tych Kościołach jako ważnego samego w sobie. Sprawa okazuje się jednak bardziej złożona. W opracowanym przez stronę prawosławną oficjalnym komentarzu do tej deklaracji, zatytułowanym: *Uwagi Zespołu roboczego Kościoła prawosławnego w Niemczech na temat praktycznego postępowania odnośnie do chrztu*⁶⁵⁹, wyjaśnia się bowiem, że uznanie chrztu nieprawosławnych, o którym mowa w deklaracji magdeburskiej, należy rozumieć zgodnie z zasadą *oikonomii*⁶⁶⁰. Jeśli zaś weźmie się pod uwagę „funkcjonujące” w prawosławiu różne koncepcje *oikonomii*, rodzi się uzasadnione pytanie, jakie rozumienie tej zasady mają na uwadze prawosławni sygnatariusze tego dokumentu.

Oikonomia kościelna w swoich umiarkowanych ujęciach może stanowić jednocześnie szansę dla ekumenicznego działania prawosławia. Oferuje bowiem rozwiązanie wielu konkretnych problemów w sferze ekumenicznej,

⁶⁵⁸ Por. *Erklärung über die Taufanerkennung christlicher Kirchen in Deutschland* [Magdeburg, 29 april 2007], <http://kokid.w-srv.net/download/taufanerkennung.pdf> (20.11.2017).

⁶⁵⁹ Por. *Bemerkungen des Theologischen Arbeitskreises der KOKiD zur praktischen Umsetzung der Erklärung über die Taufe*, <http://kokid.w-srv.net/download/taufanerkennung.pdf> (20.11.2017). Niniejszy komentarz został opracowany przez Komisję Kościołów Prawosławnych w Niemczech (poprzedniczkę dzisiejszej Konferencji Biskupów Prawosławnych Niemiec), pod przewodnictwem przedstawiciela Patriarchatu Ekumenicznego, metropolity Niemiec Augustyna (Labardakisa). Por. A. ANAPLIOTIS, „*Oikonomia*”..., dz. cyt., s. 27.

⁶⁶⁰ Wprawdzie w omawianym dokumencie nie został użyty *explicite* termin *oikonomia*, jednak w formie opisowej wskazano na istotne elementy ściśle związane z takim rozumieniem wspomnianego postępowania w sprawie chrztu chrześcijan nieprawosławnych. Poza tym w takiej właśnie perspektywie (*oikonomii*) tekst prawosławnego komentarza odczytują niektórzy teologowie prawosławni. Por. A. ANAPLIOTIS, „*Oikonomia*”..., dz. cyt., s. 27-28. W Kościele prawosławnym – zauważają prawosławni członkowie Zespołu – nie ma jednolitej praktyki przyjmowania ochrzczonych chrześcijan, gdyż obok lokalnych tradycji wiele zależy od duszpasterskiej oceny zaistniałych w danym przypadku okoliczności, a tym samym od decyzji kompetentnych osób – przede wszystkim biskupów i prezbiterów – które opiekują się osobami pragnącymi przejść na prawosławie i które im w tym dopomagają. Por. *Bemerkungen des Theologischen Arbeitskreises der KOKiD zur praktischen Umsetzung der Erklärung über die Taufe*, dz. cyt., nr 4. Pod tekstem deklaracji magdeburskiej znajduje się podpis m.in. przedstawiciela rosyjskiego Kościoła prawosławnego w Niemczech, abpa Longina Tałypina (1946-2014). W związku z tym serwis informacyjny Wydziału Stosunków Zewnętrznych Patriarchatu Moskiewskiego zdemontował, jakoby w deklaracji magdeburskiej chodziło tutaj również o oficjalne stanowisko Kościoła rosyjskiego, i stwierdził, że podpis ten należy traktować jako wyraz prywatnego stanowiska teologicznego abpa Longina. Por. *Заявление Службы коммуникации ОВЦС в связи с подписанием документа о взаимном признании крещения рядом Церквей в Германии*, <http://www.patriarchia.ru/db/text/237253.html> (12.07.2017); A. MAYER, *Il solo battesimo*, *Regno-att* 53 (2008), nr 8, s. 274.

które wykraczają poza granice regulacji wyznaniowych. Pozwala osiągnąć na poziomie praktycznego działania duszpasterskiego to, co na poziomie prawa i doktryny jest jeszcze nieosiągalne. Tak rozumiana *oikonomia* prowadzi tym samym do spotkania partnerów dialogu poza własnymi granicami wyznaniowymi⁶⁶¹.

W relacjach międzywyznaniowych prawosławia – jak zauważa Florian Schuppe – dochodzą do głosu dwa sprzeczne (przeciwstawne) doświadczenia. Z jednej strony w prawosławiu obecna jest świadomość nadal istniejących granic wyznaniowych, które mówią o trwałym stanie podziału w łonie chrześcijaństwa, z drugiej zaś strony można już odczuć w wielu obszarach istniejącą jedność. Obydwa doświadczenia: „jeszcze” istniejącego rozdziału i „już” istniejącej jedności, głęboko determinują dzisiaj stosunek prawosławia do chrześcijan nieprawosławnych. Poważne traktowanie „jeszcze” istniejącego podziału w łonie chrześcijaństwa implikuje działanie zgodne z *akribeią*, natomiast przyznanie należnego miejsca „już” doświadczanej jedności postuluje działanie według *oikonomii* w kontekście ekumenicznym. Wszystko to sprawia, że postępowanie zgodne z *oikonomią* – jak podkreśla Schuppe – może już teraz stanowić tymczasowy sposób ekumenicznego działania prawosławia⁶⁶².

⁶⁶¹ Na pozytywne implikacje *oikonomii* kościelnej dla ekumenicznego działania prawosławia niejednokrotnie zwracali uwagę różni teologowie i kanoniści prawosławni. Por. np. A. KALLIS, *Orthodoxie...*, dz. cyt., s. 61; P. RODOPOULOS, *Oikonomia nach orthodoxem Kirchenrecht*, dz. cyt., s. 231; D. STĂNİLOAE, *The Economy of Salvation...*, dz. cyt., I, s. 115; L. STAN, *Economy and Intercommunion*, dz. cyt., s. 211-219; COMMISSION INTERORTHODOXE PRÉPARATOIRE AU SAINT ET GRAND CONCILE DE L'ÉGLISE ORTHODOXE, *L'économie dans l'Église orthodoxe* (Chambésy, 1971), dz. cyt., s. 24; S. TSOMPANIDIS, *The Church and the churches in the ecumenical movement*, „International Journal for the Study of the Christian Church” 12 (2012), nr 2, s. 158-160. Por. także A. BELLIGER, „*Barmherzigkeit will ich, nicht Opfer*”..., dz. cyt., s. 23.

⁶⁶² Por. F. SCHUPPE, *Die pastorale Herausforderung...*, dz. cyt., s. 596-600. W przedstawionej powyżej próbie ukazania pozytywnych aspektów postępowania według *oikonomii* w dialogu ekumenicznym prawosławia można niewątpliwie dostrzec analogię do katolickich zasad, znajdujących się u podstaw współdziałania w czynnościach świętych, określonych w Dekrecie o ekumenizmie II Soboru Watykańskiego: „Wzgląd na zaznaczenie jedności Kościoła najczęściej wzbrania współdziałania. Łaska zaś, o którą należy zabiegać, niekiedy czyni go wskazanym”. SOBÓR WATYKAŃSKI II, *Dekret o ekumenizmie* „*Unitatis redintegratio*”, 21 listopada 1964, nr 8. Nawet jeśli Kościół prawosławny prezentuje odmienne podejście do kwestii współdziałania w czynnościach świętych, to wielu teologów prawosławnych wskazuje na potrzebę uwzględnienia w relacjach prawosławia do chrześcijan nieprawosławnych faktu istnienia między chrześcijanami już pewnej jedności. Por. np. J.H. ERICKSON, *The Reception of Non-Orthodox...*, dz. cyt., s. 1-17. Oczywiście nie bez znaczenia dla możliwości urzeczywistnienia pozytywnej funkcji *oikonomii* kościelnej w sferze ekumenicznej jest przyjęta koncepcja badanej zasady.

2.2. Problemy i wyzwania w perspektywie dialogu ekumenicznego

Z działaniem prawosławia według *oikonomii* kościelnej w sferze ekumenicznej związane są zatem pewne trudności zarówno natury praktycznej, jak i systematycznej. Wynikają stąd konkretne wyzwania, którym musi dziś stawić czoła prawosławie, aby zasada *oikonomii* mogła odegrać pozytywną rolę w przyszłym dialogu ekumenicznym. W tym celu wydaje się nieodzowne: pogłębienie wiedzy na temat *oikonomii*, weryfikacja koncepcji *oikonomii*, rozwiązanie problemu granic Kościoła oraz właściwa interpretacja kanonów o heretykach i schizmatykach.

Wiedza na temat *oikonomii*

Badanie podstaw teologicznych, praktyki duszpasterskiej oraz ekumenicznego znaczenia *oikonomii* kościelnej unaocniły, że teologowie prawosławni łączą z badanym pojęciem różne, a niejednokrotnie sprzeczne treści. Co prawda w tych różnych ujęciach można rozpoznać podstawowe rysy prawosławnego rozumienia *oikonomii*, ale nawet one często pozostają fragmentaryczne, dość ogólne i ostatecznie odsyłają do intuicyjnego prawosławnego przeżywania wiary. Wszystko to wskazuje na konieczność – zarówno ze strony prawosławnej, jak i nieprawosławnej – wyjaśnienia przyjmowanego przez partnerów dialogu ekumenicznego rozumienia *oikonomii* kościelnej, a zarazem pogłębienia wiedzy na temat tejże zasady⁶⁶³.

Właściwa znajomość tej kategorii jest pierwszym wymaganiem ekumenicznie odpowiedzialnego posługiwania się terminem *oikonomii*. Jest to ważne nie tylko dla wąskiego grona specjalistów, bezpośrednio zaangażowanych w międzykościelne dialogi ekumeniczne, ale także dla szerszego grona osób. Taka znajomość jest bowiem warunkiem owocnej recepcji wspólnych ustaleń na temat *oikonomii* i możliwie szerokiego wykorzystania tej zasady w relacjach międzykościelnych. Jeśli nawet wraz z pogłębieniem wiedzy o prawosławnym rozumieniu *oikonomii* problemy w relacjach międzykościelnych związane z tą zasadą nie ulegną rozwiązaniu, lecz okażą się jeszcze bardziej złożone, to poznanie prawdziwych trudności wynikających z postępowania według *oikonomii* stanowi już pierwszy etap zbliżenia. Już samo unaocnienie kompleksowości badanej problematyki może się przyczynić do uciszenia niektórych ekstremalnych głosów w łonie samego pra-

⁶⁶³ Por. F. SCHUPPE, *Die pastorale Herausforderung...*, dz. cyt., s. 566.

wosławia, opierających się na uproszczonym postrzeganiu interesującej nas zasady. Tym samym pogłębienie wiedzy na temat *oikonomii* kościelnej nie tylko ma znaczenie dla teologów spoza prawosławia, ale także może być pożyteczne wewnątrz prawosławia⁶⁶⁴.

Koncepcja *oikonomii*

Podjęte badania prawosławnego rozumienia *oikonomii* pozwalają stwierdzić, że ta zasada kościelna – jak utrzymuje zdecydowana większość autorów prawosławnych – nigdy nie została oficjalnie zdefiniowana. W związku z tym istnieje dzisiaj wiele różnych jej koncepcji, w niewralgicznych punktach często ze sobą sprzecznych. Dlatego w perspektywie dialogu ekumenicznego konieczne są nie tylko wyjaśnienie, co partner dialogu rozumie przez *oikonomię*, lecz także nowa ocena funkcjonujących dziś w prawosławiu sposobów postrzegania lub koncepcji teże zasady, szczególnie jeśli chodzi o ich podstawy eklezjologiczne. Ważnym punktem odniesienia dla takiej oceny winny stać się przede wszystkim rozumienie i praktyka badanej zasady w Kościele w I tysiącleciu chrześcijaństwa. W rezultacie taka ocena powinna prowadzić do odrzucenia tych koncepcji *oikonomii*, które niosą z sobą negatywne implikacje dla ekumenicznego porozumienia. Mając na uwadze perspektywę ekumeniczną, należy chociażby odrzucić wszystkie te koncepcje, które rozumieją postępowanie według *oikonomii* funkcjonalnie, jako środek do „pozyskania” dla prawosławia chrześcijan innych wyznań, jak również te koncepcje, które od strony eklezjologicznej zakładają, że łaska jest udzielana tylko w ramach granic kanonicznych Kościoła prawosławnego i z tej perspektywy działanie według *oikonomii* miałyby napełnić łaską nieprawosławne obrzędy (akty) sakramentalne, które same w sobie jej nie mają. Weryfikacja i przyjęcie właściwej koncepcji *oikonomii* stanowi istotny warunek owocnego dialogu ekumenicznego w badanej sprawie, jak również w innych kwestiach, w których dochodzi do głosu zasada *oikonomii*. Takie wymaganie jest niewątpliwie trudnym wyzwaniem, stojącym dziś przed prawosławiem, niemniej jednak możliwym do realizacji i w najwyższym stopniu pożytecznym ekumenicznie, jak o tym świadczy przedstawione tu porozumienie w sprawie chrztu i „*oikonomii* sakramentalnej”, wypracowane w ramach dialogu prawosławno-rzymskokatolickiego w USA⁶⁶⁵.

⁶⁶⁴ Por. tamże, s. 566-567.

⁶⁶⁵ Por. F. SCHUPPE, *Die pastorale Herausforderung...*, dz. cyt., s. 567-568; F.J. THOMSON, *Economy...*, dz. cyt., s. 394-395.

Problem granic Kościoła

Zasada *oikonomii* kościelnej jest ściśle powiązana z eklezjologią. Można wręcz stwierdzić, że podstawowe założenia eklezjologiczne znajdują swoje odzwierciedlenie w rozumieniu *oikonomii*. Jeśli zatem ma ona wnieść swój pozytywny wkład w relacje międzykościelne, istnieje pilna konieczność uporządkowania kwestii granic Kościoła, znajdującej się w centrum debaty eklezjologicznej w prawosławiu⁶⁶⁶.

W dzisiejszym prawosławiu istnieją rozbieżne poglądy na temat granic Kościoła, a tym samym w sprawie eklezjalnego statusu innych wyznań chrześcijańskich. W podejściu do tego zagadnienia – jak wcześniej odnotowano – można wyodrębnić dwa zasadnicze nurty refleksji: „rygorystyczny” (konserwatywny) i „umiarkowany” (otwarty)⁶⁶⁷. Ultrakonserwatywne podejście do kwestii granic Kościoła ujawniło się w ostatnim czasie w kontekście dyskusji wokół przyjętego przez Święty i Wielki Sobór Kościoła prawosławnego na Krecie (2016) dokumentu nt. *Relacje Kościoła prawosławnego z całym światem chrześcijańskim*⁶⁶⁸. W związku z tym krytyczne stanowisko w odniesieniu do eklezjalnego statusu Wspólnot nieprawosławnych i ważności (autentyczności) sakramentów sprawowanych poza kanonicznymi granicami prawosławia wyrazili m.in. tacy greccy teologowie prawosławni, jak protoprezbiter Peter Heers i metropolita Hierotheos Vlachos (1945-)⁶⁶⁹. Natomiast umiarkowane stanowisko można odnaleźć m.in. w dokumencie Jubileuszowego Soboru Biskupów Rosyjskiego Kościoła prawosławnego z 2000 roku pt. *Podstawowe zasady dotyczące stosunku Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego do nieprawosławnych*⁶⁷⁰.

⁶⁶⁶ Por. E. CLAPSIS, *The Boundaries...*, dz. cyt., s. 122-125; J. ZIZIOULAS, *Orthodox Ecclesiology and the Ecumenical Movement*, „Souroz” 21 (1985), s. 22; F.J. THOMSON, *Economy...*, dz. cyt., s. 395; F. SCHUPPE, *Die pastorale Herausforderung...*, dz. cyt., s. 570.

⁶⁶⁷ Por. T. KAŁUŻNY, *Eklezjalna samoświadomość prawosławia...*, dz. cyt., s. 53-56.

⁶⁶⁸ Por. SAINT ET GRAND CONCILE DE L'ÉGLISE ORTHODOXE, *Les relations de l'Église orthodoxe avec l'ensemble du monde chrétien* [Crète, 2016], [w:] GCOC, s. 1253-1293.

⁶⁶⁹ Por. P. HEERS, *The „Council” of Crete and the New Emerging Ecclesiology: An Orthodox Examination*, <http://orthodoxethos.com/post/the-council-of-crete-and-the-new-emerging-ecclesiology-an-orthodox-examination> (28.07.2017); P. HEERS, *The Mystery of Baptism and the Unity of the Church. The Idea of „Baptismal Unity” and its Acceptance by Orthodox Ecumenists*, <http://www.pravoslavie.ru/80888.html> (31.08.2017); HIEROTHEOS (VLACHOS), *The term „Churches” as a „technical term”*, <http://www.pravoslavie.ru/db/english/105408.html> (31.08.2017); [HIEROTHEOS (VLACHOS)], *What unity are we talking about? Those who departed from the Church are heretics and schismatics*, <http://www.pravoslavie.ru/english/90619.html> (31.08.2017).

⁶⁷⁰ Por. АРХИЕРЕЙСКИ СОБОР РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ, *Основные принципы отношения Русской Православной Церкви к инославию*, nr 1.1 oraz 1.15.

Debata eklezjologiczna na temat granic Kościoła pozostaje więc w teologii prawosławnej jeszcze w dużym stopniu otwarta. Rozwiązanie problemu granic Kościoła oraz ściśle z nim związanej sprawy eklezjalnego statusu Wspólnot chrześcijańskich znajdujących się poza Kościołem prawosławnym metropolita Damaskinos Papandreou (1936-2011) uznał za jedno z najważniejszych wyzwań, stojących dziś przed teologią prawosławną, a zarazem warunek powodzenia dialogu ekumenicznego⁶⁷¹. Jest rzeczą znamionną, że metropolita Damaskinos właśnie *oikonomię* widzi jako drogę do rozwiązania tego eklezjologicznego problemu, bez konieczności rezygnacji ze swojej nauki o Kościele. W sprawach granic Kościoła i eklezjalnego statusu innych Wspólnot chrześcijańskich eklezjologia prawosławna – zdaniem greckiego teologa – mogłaby poruszać się między „kanoniczną *akribeią*” i „kościelną *oikonomią*”. Zgodnie z *akribeią* Kościół prawosławny mógłby zachować swoją świadomość wyłączności, do której jest zobowiązany, ale według *oikonomii* mógłby przyznać Wspólnotom chrześcijańskim, znajdującym się poza Kościołem prawosławnym, pewną „formę kościelności”⁶⁷².

W związku z tym można postawić pytanie: Czy odwołanie się do *oikonomii* rzeczywiście może stanowić rozwiązanie tego podstawowego problemu eklezjologicznego?

Aby odpowiedzieć na to pytanie, należy mieć na uwadze odmienne podstawy *akribei* i *oikonomii* oraz wynikające stąd różne poziomy funkcjonowania każdej z tych dwóch zasad. *Oikonomia* już z punktu widzenia jej podstaw nigdy nie może zmieniać *akribei*, lecz tylko w określonych, pojedynczych przypadkach pozwala znaleźć rozwiązanie duszpasterskie. Tak więc zastosowanie *oikonomii* do rozwiązania kwestii eklezjologicznych, jeśli chodzi o granice Kościoła i eklezjalny status chrześcijan nieprawosławnych – jak to proponuje metropolita Damaskinos – może tylko na poziomie duszpasterstwa, w pojedynczym przypadku, pomóc znaleźć konkretne rozwiązanie problemu. *Oikonomia* nigdy nie może jednak rozwiązać kwestii eklezjologicznych na poziomie doktryny, tj. *akribei*, a tym samym nie

⁶⁷¹ Por. D. PAPANDREOU, *Orthodoxe Kriterien...*, dz. cyt., s. 119; G. LARENTZAKIS, *Die Grenzen und Fülle der Kirche. Ökumenische Perspektiven aus dogmatischer Sicht*, [w:] *Wesen und Grenzen der Kirche. Beiträge des Zweiten Ekklesiologischen Kolloquiums*, hrsg. I. MOGA, R. AUGUSTIN, Innsbruck–Wien 2015, s. 266; F. SCHUPPE, *Die pastorale Herausforderung...*, dz. cyt., s. 579; T. KAŁUŻNY, *Eklezjalna świadomość prawosławia a ekumenia*, dz. cyt., s. 53.

⁶⁷² Por. D. PAPANDREOU, *Orthodoxe Kriterien...*, dz. cyt., s. 118; F. SCHUPPE, *Die pastorale Herausforderung...*, dz. cyt., s. 580-581.

może zwalniać od konieczności dalszego wyjaśnienia teologicznego tychże kwestii. Co więcej, właśnie tam, gdzie *oikonomia* przyjmuje charakter stałego i powszechnego rozwiązania problematyki, którą właściwie należałoby rozwiązywać na poziomie *akrabei*, kieruje się ona przeciwko swoim własnym podstawom. Może też prowadzić do szeregu nieporozumień czy też stać się wygodnym środkiem „tuszowania” istniejących jeszcze różnic i trudności w relacjach międzykościelnych. Jeśli zatem odwołanie się do *oikonomii* ma przyczynić się do rozwoju dialogu ekumenicznego, należy ściśle przestrzegać odmiennych poziomów funkcjonowania *akrabei* i *oikonomii*. Z drugiej strony jednak, w czasie, w którym nie udało się jeszcze znaleźć na poziomie doktrynalnym odpowiednich rozwiązań problemów eklezjologicznych, *oikonomia* może pełnić ważną funkcję duszpasterską w relacjach prawosławia z chrześcijanami nieprawosławnymi. Stosowanie *oikonomii* w określonych przypadkach może już teraz wskazywać na dalsze, charyzmatyczne granice Kościoła.

Interpretacja kanonów o heretykach i schizmatykach

W ścisłym związku z debatą o granicach Kościoła pozostaje pytanie o możliwość stosowania dawnych kanonów o heretykach i schizmatykach w dzisiejszych relacjach Kościoła prawosławnego z nieprawosławnymi. Przy silnym podkreślaniu granic kanonicznych najczęściej autorzy prawosławni opowiadają się za taką kwalifikacją, przy bardziej zaś otwartym stanowisku eklezjologicznym zasadniczo taka możliwość jest odrzucana⁶⁷³.

Ważnym punktem odniesienia dla tego zagadnienia pozostaje patrystyczna tradycja postępowania z heretykami i schizmatykami. W starożytnym Kościele to właśnie heretycy i schizmatycy byli grupą, która wzywała Kościół do refleksji nad własnymi granicami (Cyprian z Kartaginy) i szukania duszpasterskich sposobów obchodzenia się z nimi (Bazyli Wielki). Nie trudno jednak zauważyć, iż wypracowany wówczas i ugruntowany w tradycji kanonicznej sposób postępowania z heretykami i schizmatykami okazuje się dzisiaj niewystarczający. Zbyt dużym uproszczeniem byłoby przecież proste przenoszenie patrystycznego modelu postępowania z ugrupowaniami, które kwestionowały podstawy nauki trynitarnej lub chrystologicznej, na dzisiejsze wyznania chrześcijańskie, żyjące w odmiennym kontekście histo-

⁶⁷³ Por. F. SCHUPPE, *Die pastorale Herausforderung...*, dz. cyt., s. 583.

rycznym i kościelnym. Z drugiej strony prawosławie, już choćby tylko z tej racji, że kwalifikacja heretyków i schizmatyków została zawarta w dawnych kanonach, musi zająć stanowisko wobec tych kanonów i określić swoje postępowanie w stosunku do nieprawosławnych chrześcijan⁶⁷⁴.

Teologowie prawosławni próbują sprostać wyzwaniu właściwego obchodzenia się z tradycją, dotyczącą np. możliwości stosowania kanonów o heretykach i schizmatykach, przez odwołanie się do *oikonomii* kościelnej. W ten sposób prawosławie z jednej strony trzyma się tradycji kanonicznej i zawartej w niej kwalifikacji nieprawosławnych jako heretyków i schizmatyków, ale jednocześnie z drugiej w praktyce stosuje ją łagodnie według *oikonomii*. Na przykład zgodnie z *akribeią* modlitwa z heretykami jest zabroniona. Niemniej jednak w konkretnym, pojedynczym przypadku, mając na uwadze dobro Kościoła, zezwala się – według *oikonomii* – na nabożeństwa ekumeniczne. Mając na uwadze różne poziomy funkcjonowania obydwu zasad (*akribei* i *oikonomii*), podobnie jak w przypadku granic Kościoła, należy również tutaj stwierdzić, że w sferze ekumenicznej nie wystarczy z jednej strony stosowanie *oikonomii*, a z drugiej – zgodnie z *akribeią* – zachowanie restrykcyjnych dyspozycji kanonicznych w odniesieniu do chrześcijan nieprawosławnych. Konstruktywny rozwój dialogu ekumenicznego wymaga, aby działania podejmowane w sferze ekumenicznej nie ograniczały się jedynie do praktyki *oikonomii* w pojedynczych przypadkach, ale znalazły również swoje rozwiązanie na poziomie obowiązujących ustaleń, tj. *akribei*. Dotyczy to również właściwej interpretacji dawnych kanonów o heretykach i schizmatykach w dzisiejszej, odmiennej sytuacji historycznej i kościelnej⁶⁷⁵.

Poza właściwą interpretacją dawnych pojęć „heretycy” i „schizmatycy” problematyczne wydaje się także samo posługiwanie się tymi pojęciami w dzisiejszym prawosławiu w odniesieniu do chrześcijan nieprawosławnych. Istotnie, w dzisiejszym prawosławiu brak jest jednolitej terminologii w tym względzie. Tak np. w projekcie dokumentu dla Świętego i Wielkiego Soboru Kościoła prawosławnego „*Oikonomia*” w Kościele prawosławnym (1971) chrześcijanie nieprawosławni są określane mianem „heretyków” i „schizma-

⁶⁷⁴ Por. C. SCOUTERIS, *Common Prayer*, dz. cyt., s. 35; F. SCHUPPE, *Die pastorale Herausforderung...*, dz. cyt., s. 584-585, 446-447. Więcej na temat pojęcia herezji i schizmy w Kościele zob. M. GIRARDI, *Nozione di eresia, scisma e parasinagoga in Basilio di Cesarea*, „*Vetera Christianorum*” 17 (1980), fasc. 1, s. 49-77; J. BELDA INIESTA, *Il trattamento canonico dell'eretico fino all'epoca medievale*, „*Apollinaris*” 88 (2015), nr 2, s. 441-485.

⁶⁷⁵ Por. F. SCHUPPE, *Die pastorale Herausforderung...*, dz. cyt., s. 585-586.

tyków⁶⁷⁶. Natomiast w dokumencie przyjętym przez Święty i Wielki Sobór Kościoła prawosławnego w 2016 roku na Krecie, pt.: *Relacje Kościoła prawosławnego z całym światem chrześcijańskim*, w odniesieniu do innych chrześcijan w żadnym przypadku nie mówi się o „heretykach” ani „schizmatykach”, lecz o gotowości przyjęcia „historycznej nazwy” na określenie nieprawosławnych „Kościołów” i „wyznań”⁶⁷⁷, co z kolei wzbudziło ostrą krytykę kręgów ultrakonserwatywnych w dzisiejszym prawosławiu⁶⁷⁸. Jeśli uwzględni się fakt, że na poziomie merytorycznym stosowanie obydwu pojęć pozostaje w prawosławiu nadal bardzo niejasne, to rozbieżności terminologiczne w tym obszarze dodatkowo utrudniają właściwe zrozumienie prawosławnego stanowiska w sprawie eklezjalnego statusu danej Wspólnoty chrześcijańskiej.

Poza wymiarem ściśle eklezjologicznym pytanie o możliwość stosowania dawnych kanonów o heretykach i schizmatykach wskazuje jednocześnie na pozostający w tle bardziej obszerny problem wspólnego kodeksu prawa kanonicznego, a szerzej ujmując, kwestia właściwego rozumienia Tradycji/tradycji, tj. określenia tego, co ma trwałą wartość i co należy zachować na przyszłość, oraz tego, co nie ma takiego znaczenia⁶⁷⁹.

3. Podsumowanie

Podsumowując, można stwierdzić, iż w dotychczasowym dialogu ekumenicznym z udziałem Kościoła prawosławnego zasadzie *oikonomii* kościelnej nie poświęcono wiele uwagi. Problematyka ta doszła do głosu w sposób wyraźny jedynie w dwóch dialogach: na początkowym etapie relacji prawosławno-anglikańskich, poprzedzającym rozpoczęty w 1973 roku oficjalny dialog między dwoma Kościołami oraz w lokalnym dialogu prawosławno-rzymskokatolickim w USA. Niemniej jednak wspólna refleksja na ten temat, podjęta w ramach tych dwóch dialogów, ukazała duże znaczenie

⁶⁷⁶ POI. COMMISSION INTERORTHODOXE PRÉPARATOIRE AU SAINT ET GRAND CONCILE DE L'ÉGLISE ORTHODOXE, *L'économie dans l'Église orthodoxe* (Chambésy, 1971), dz. cyt., s. 9-31.

⁶⁷⁷ POI. SAINT ET GRAND CONCILE DE L'ÉGLISE ORTHODOXE, *Les relations de l'Église orthodoxe avec l'ensemble du monde chrétien* [Crète, 2016], dz. cyt., nr 6.

⁶⁷⁸ POI. P. HEERS, *The „Council” of Crete and the New Emerging Ecclesiology...*, dz. cyt.; HIEROTHEOS (VLACHOS), *The term „Churches” as a „technical term”*, dz. cyt.

⁶⁷⁹ POI. J. KLINGER, *O istocie prawosławia...*, dz. cyt., s. 471; F. SCHUPPE, *Die pastorale Herausforderung...*, dz. cyt., s. 583; E. PRZEKOP, *Problem wspólnego kodeksu...*, dz. cyt., s. 181-183.

badanej kategorii dla wzajemnych relacji między Kościołami. To właśnie brak znajomości tego, co dla prawosławnych teologów oznaczało postępowanie według *oikonomii*, był podstawowym powodem nieporozumień w relacjach prawosławno-anglikańskich, a w pewnym zakresie także przyczyną niepowodzenia na drodze wzajemnego zbliżenia. Z kolei wspólna refleksja na temat historii i podstaw *oikonomii* – jak wynika z przywołanych dokumentów prawosławno-rzymskokatolickiego dialogu w USA – pozwala wyjaśnić nieporozumienia w tym względzie i głębiej zrozumieć stanowisko prawosławia w odniesieniu do innych chrześcijan.

Oikonomia kościelna może mieć tak negatywne, jak i pozytywne implikacje dla przyszłego dialogu ekumenicznego. Implikacje negatywne łączą się ściśle z radykalnymi koncepcjami *oikonomii* kościelnej, opartymi na ekskluzywnej wizji Kościoła i kwestionowaniu ważności sakramentów sprawowanych poza prawosławiem. W takim rozumieniu odwołanie się do *oikonomii* nie prowadzi do rozwiązania faktycznych problemów w relacjach wyznaniowych, ale stanowi jednorazowe ustępstwo, które nic nie zmienia w ocenie eklezjalnego statusu chrześcijan nieprawosławnych. Niemniej jednak w pewnych okolicznościach stosowanie *oikonomii*, przy jej umiarkowanym rozumieniu, może stanowić szansę dla ekumenicznego działania prawosławia. Nie kwestionując istniejących nadal różnic na płaszczyźnie doktryny, *oikonomia* może stanowić tymczasowy sposób duszpasterskiego działania prawosławia w sferze ekumenicznej, które już przekracza surowe regulacje wyznaniowe w tym względzie.

Jeśli zatem zasada *oikonomii* ma odegrać pozytywną rolę w przyszłym dialogu ekumenicznym z udziałem Kościoła prawosławnego, to zarówno strona prawosławna, jak i partnerzy dialogu powinni pogłębić wiedzę na temat *oikonomii* kościelnej. Dalej nieodzowna wydaje się weryfikacja funkcjonujących dzisiaj w prawosławiu koncepcji *oikonomii* kościelnej i odrzucenie jej ekstremalnych ujęć, nastawionych antyekumenicznie. Poza tym istnieje w prawosławiu pilna potrzeba rozwiązania problemu granic Kościoła oraz właściwej interpretacji kanonów o heretykach i schizmatykach.

ZAKOŃCZENIE

Celem niniejszego opracowania była systematyczna prezentacja *oikonomii* kościelnej w teorii i praktyce prawosławia. Chodziło o próbę rekonstrukcji zasadniczych linii rozumienia zasady *oikonomii*, jakie wyłaniają się z jej praktyki i znajdują swoje odzwierciedlenie w oficjalnych wypowiedziach Kościoła prawosławnego, w dokumentach dialogów ekumenicznych prowadzonych z udziałem prawosławia, jak również w opracowaniach wybranych teologów i kanonistów prawosławnych. Tak określony cel został zrealizowany w kilku etapach. Najpierw ukazano historyczny rozwój *oikonomii* kościelnej. Następnie dokonano prezentacji natury i podstawowych elementów dynamiki badanej zasady. W dalszej kolejności omówiono ważniejsze obszary zastosowania zasady *oikonomii* „wewnątrz” prawosławia oraz w relacjach Kościoła prawosławnego do chrześcijan nieprawosławnych. W końcu rozpatrzono zagadnienie roli i znaczenia *oikonomii* kościelnej w dialogu ekumenicznym prawosławia. Przeprowadzone badania pozwalają na sformułowanie zasadniczych wniosków.

Przede wszystkim da się zauważyć znaczący rozwój rozumienia i praktyki *oikonomii* kościelnej w prawosławiu. Pojęcie *oikonomii*, które sięga korzeniami do kultury i filozofii starożytnej Grecji, stało się centralnym terminem literatury nowotestamentowej i patrystycznej. W Nowym Testamencie termin ten pojawia się na oznaczenie Bożego zarządzania światem czy boskiego planu zbawienia, który ujawnia się i realizuje w Chrystusie, a następnie w Jego Kościele. Stąd też greccy ojcowie Kościoła używali tego terminu zarówno do opisu zbawczego działania Boga, jak i na oznaczenie niektórych czynności, podejmowanych przez Kościół w trosce o zbawienie swoich wiernych. W tradycji patrystycznej spotykamy dwie dopełniające się linie refleksji: kościelno-urzędową i monastyczną. Pierwsza z nich rozumie *oikonomię* – w przeciwstawieniu do *akribei* – jako praktyczne postępowanie w celu duszpasterskiego kierowania Kościołem, które bierze pod uwagę określone okoliczności i wynika z troski o prawdę i zbawienie wszystkich wiernych. Natomiast linia monastyczna, skupiona na relacji spowiednika

i penitenta, rozumie *oikonomię* jako miłujące zníženie się – w naśladowaniu Bożej miłości do człowieka – dla umożliwienia powrotu tym, który popadli w błąd. Ta ostatnia linia refleksji przez dłuższy czas była na pierwszym planie, zanim pojęcie *oikonomii* znalazło swoje szersze odzwierciedlenie w kanonach pierwszych synodów i soborów Kościoła. W kontekście coraz szerszego stosowania tego pojęcia m.in. w postępowaniu z heretykami oraz tendencji do systematyzacji tej kwestii przybrało na znaczeniu rozumienie *oikonomii* kościelnej jako tymczasowego zawieszenia w konkretnym przypadku stosowania zbyt surowych norm kanonicznych, czyli w kategoriach przeciwstawienia *oikonomii* i *akribei*. W drugim tysiącleciu chrześcijaństwa dokonał się dalszy rozwój teorii i praktyki *oikonomii* kościelnej. Po schizmie 1054 roku zwracano szczególną uwagę na możliwość zastosowania tej zasady w relacjach między Kościołem wschodnim a Kościołem zachodnim, zwłaszcza przy uznawaniu sakramentów konwertytów na prawosławie. Przy tym dla przyjmowania heretyków i schizmatyków od początku decydujące były dwa kryteria: wiara, tj. zgodność z nauką prawosławia, i miłość, tj. przyjazna lub wroga postawa wobec Kościoła prawosławnego. W XVIII wieku radykalnej interpretacji zasady *oikonomii* w świetle „cyprianowego” rozumienia sakramentów dokonali autorzy *Pedalionu*. Stwierdzili, że wszyscy konwertyci na prawosławie, ściśle biorąc (według *akribei*), powinni otrzymać (ponowny) chrzest, niemniej jednak w określonych okolicznościach ze względu na *oikonomię* można zrezygnować z tego wymogu, co jednak nie oznacza uznania ważności chrztu samego w sobie poza prawosławiem. W takim ujęciu praktyka *oikonomii* niesie z sobą możliwość czynienia ważnym tego, co jest nieważne, lub odwrotnie. Ta nowa koncepcja „*oikonomii* sakramentalnej” przedstawiona w komentarzu do *Pedalionu* nie znajduje jednak podstaw w Piśmie Świętym, nauczaniu większości ojców Kościoła i kanonistów bizantyjskich. Stanowi raczej innowację, uwarunkowaną okolicznościami historycznymi tego czasu, i nie jest powszechnie uznawana w dzisiejszym prawosławiu. Przyjęła się w dużej części prawosławia greckiego, natomiast prawosławie tradycji słowiańskiej i rumuńskiej zasadniczo pozostaje wierne praktyce *oikonomii* kościelnej okresu bizantyjskiego.

Zasada *oikonomii* kościelnej – jak wykazały dalsze badania – jest trudna do określenia w ścisłych kategoriach teologicznych i kanonicznych. W dzisiejszej teologii prawosławnej jest ona niejednomyślnie interpretowana, i to zarówno w sferze teorii, jak i w zastosowaniu praktycznym. W proponowanych przez współczesnych autorów prawosławnych określeniach *oikonomii*

dochodzą do głosu dwa jej wymiary: prawny i teologiczno-pastoralny. *Oikonomia* kościelna w sensie prawnym oznacza całkowite lub częściowe odstąpienie w określonych przypadkach od ścisłego stosowania regulacji kanonicznych (*akribei*). Natomiast w swym teologiczno-pastoralnym wymiarze stanowi ona naśladowanie lub odzwierciedlenie w życiu Kościoła miłosiernej miłości Boga do człowieka. Wprawdzie obydwaj aspekty *oikonomii* kościelnej pozostają ściśle ze sobą związane, jednak wielu autorów prawosławnych podstawowe znaczenie przypisuje jej wymiarowi teologicznemu. *Oikonomia* kościelna pozostaje ugruntowana przede wszystkim w Boskiej *oikonomii* zbawienia. Tym samym nie można jej wyprowadzić wyłącznie z prawno-filozoficznej podstawy, np. z nauki o *epikei* Arystotelesa. Wyjaśnia to powściągliwość prawosławia przed oficjalnym (kanonicznym) utrwalaniem zasady *oikonomii* przez synod czy sobór powszechny (wszechprawosławny). Prawne rozumienie *oikonomii* kościelnej nie wyczerpuje więc treści tego pojęcia. Odwołanie się do zasady *oikonomii* prowadzi bowiem nie tylko do złagodzenia surowych norm prawa, ale także w niektórych przypadkach – jeśli wymaga tego prawdziwe dobro konkretnego człowieka lub Kościoła – do ich ścisłej aplikacji.

Refleksja na temat istotnych elementów dynamiki *oikonomii* kościelnej uwidoczniła, że w prawosławiu nie ma ściśle określonych wytycznych, które regulowałyby zastosowanie badanej zasady. Wprawdzie istnieje wśród teologów i kanonistów prawosławnych pewien konsensus w rozumieniu celu, szafarza, warunków i obszarów stosowania *oikonomii* kościelnej. Niemniej jednak formułowane poglądy na ten temat w wielu punktach są rozbieżne bądź nieprecyzyjne, nacechowane dużą powściągliwością, wynikającą zapewne z obawy przed zbyt daleko idącym formalizowaniem i tym samym zawężeniem zasady *oikonomii*. W tym niedookreślonym charakterze *oikonomii* kościelnej tkwi zarówno jej siła, jak też niebezpieczeństwo przerozdzenia się praktyki tej zasady w daleko idącą dowolność. Wynika to m.in. z faktu, że cały ciężar decyzji związanych z weryfikacją okoliczności sytuacyjnych i możliwości zastosowania zasady *oikonomii* spoczywa na jej szafarzu, a ściślej rzecz ujmując, na urzędzie biskupa, który faktycznie najczęściej sam podejmuje decyzję według *oikonomii*. Dlatego w praktykowaniu zasady *oikonomii* mocno odciska się pierwiastek subiektywny. Potwierdza to wyraźnie np. praktyka *oikonomii* w odniesieniu do drugiego lub trzeciego małżeństwa, gdzie widoczne są znaczne różnice w sposobie aplikacji tej zasady przez biskupów prawosławnych. Nic więc dziwnego, że ostrzeżenie przed

samowolą i subiektywizmem w stosowaniu *oikonomii* kościelnej „czerwoną nicią” przewija się na różnych etapach prawosławnej refleksji na ten temat.

W toku badań stwierdzono również znaczne różnice w stosowaniu *oikonomii* kościelnej w poszczególnych Kościołach prawosławnych, co prowadzi niejednokrotnie do nieporozumień, zwłaszcza przy odwołaniu się do tej zasady dla rozwiązania problemów na poziomie całego prawosławia. Wynika stąd paradoksalna sytuacja. Obawiając się naruszenia specyfiki i zawężenia *oikonomii* kościelnej, prawosławie zasadniczo wzbrania się przed dążeniem do ścisłego określenia natury *oikonomii* i usystematyzowania obiektywnych kryteriów jej stosowania. W rezultacie rozbieżności w teorii i praktyce *oikonomii* w dzisiejszym prawosławiu nie pozwalają na wykorzystanie tej zasady do rozwiązania wielu spornych kwestii na poziomie całego prawosławia, a tym samym ograniczają możliwość urzeczywistniania jednego z podstawowych celów samej *oikonomii* kościelnej, a mianowicie utrzymania pokoju i zgody między Kościołami, co w rezultacie prowadzi do ograniczenia samej natury *oikonomii*. Fakt ten rodzi pytanie: czy nie należałoby powrócić do podjętej w procesie przygotowań Soboru Wszechprawosławnego, a następnie zarzuconej, inicjatywy wypracowania wspólnego dla całego prawosławia stanowiska w sprawie *oikonomii* kościelnej?

Poza tym w pracy odnotowano, że w niektórych sferach (np. w sferze postu i małżeństw) wykształciły się pewne trwałe formy stosowania *oikonomii*. W rezultacie postępowanie według *oikonomii*, które w zasadzie powinno stanowić wyjątek, stało się powszechnie stosowaną praktyką, podczas gdy w tym samym czasie postępowanie zgodne z *akribeią* raczej nie jest już stosowane, a jeśli tak, to tylko jako wyjątek. Tym samym relacje między *oikonomią* a *akribeią* zostały w praktyce odwrócone: to, co miało być wyjątkiem, stało się normą, a co miało być normą, jest nie do pomyślenia nawet jako wyjątek. W związku z tym rodzi się kolejne pytanie: czy w określonych obszarach i przypadkach, jak chociażby w sferze pokuty, nie byłoby wskazane wydanie nowych regulacji prawnych, które uwzględniałyby stan faktyczny w tym względzie?

Przeprowadzone badania uwiarykowały, że ta niejednolita praktyka i interpretacja postępowania według *oikonomii* – tak na poziomie całego prawosławia, jak i w obrębie lokalnych Kościołów prawosławnych – dotyczy w sposób szczególny uznawania chrztu i innych heterodoksyjnych sakramentów przy konwersji na prawosławie. Podczas gdy jedni uznają ważność (autentyczność) heterodoksyjnych sakramentów tylko według *oikonomii*, to inni

czynią to zgodnie z *akribeią*. Jeśli dla jednych takie uznanie według *oikonomii* nie oznacza uznania ważności sakramentów samych w sobie, to dla innych fakt zastosowania zasady *oikonomii* nie wyklucza przyznania na tej drodze ważności sakramentom sprawowanym poza prawosławiem. Stwierdzono jednocześnie, że te rozbieżności wynikają przede wszystkim z braku jednolitego stanowiska prawosławia na temat jego stosunku do chrześcijan nieprawosławnych, a w tym również poglądów na temat granic Kościoła oraz interpretacji kanonów dotyczących heretyków i schizmatyków. W rezultacie rozwiązanie problemu rozbieżności w rozumieniu i praktyce *oikonomii* kościelnej w dzisiejszym prawosławiu jest w dużym stopniu uzależnione od wypracowania wspólnego stanowiska w wymienionych sprawach.

Od sposobu rozwiązywania tych kwestii, zwłaszcza zaś od sposobu określenia stosunku Kościoła prawosławnego do reszty świata chrześcijańskiego, zależy również odpowiedź na pytanie o ekumeniczne znaczenie *oikonomii* kościelnej. Zasada *oikonomii* postrzegana w perspektywie eklezjologii ekсклюzywnej i ściśle z nią związanego odrzucenia ważności sakramentów sprawowanych poza prawosławiem niesie z sobą negatywne implikacje dla dialogu ekumenicznego prawosławia. I odwrotnie, *oikonomia* kościelna wyrosła na gruncie inkluzywnej eklezjologii może stanowić szansę dla ekumenicznego działania prawosławia. Dla urzeczywistnienia tej pozytywnej roli badanej zasady istnieje przede wszystkim potrzeba weryfikacji funkcjonujących dzisiaj w prawosławiu koncepcji *oikonomii* kościelnej i odrzucenie jej ekstremalnych ujęć, nastawionych antyekumenicznie. Należy jednocześnie pamiętać, że *oikonomia* kościelna, również w swym umiarkowanym rozumieniu, może stanowić jedynie tymczasowy „model” ekumenicznego działania prawosławia. Pomaga bowiem tylko w pojedynczych przypadkach duszpasterskich znajdować konkretne rozwiązania problemu. Nigdy natomiast nie może rozwiązać kwestii eklezjologicznych na poziomie doktryny, tj. *akribei*, a tym samym nie może zwalniać od konieczności dalszego wyjaśnienia teologicznego tychże kwestii.

Ogólnie rzecz ujmując, niniejsza praca wykazała istotne różnice w teorii i praktyce *oikonomii* kościelnej nie tylko na poziomie wszechprawosławnym, ale także w Kościołach lokalnych. Stanowią one w dużym stopniu odzwierciedlenie zróżnicowania w obrębie samego prawosławia oraz przyjętej perspektywy – prawnej czy teologicznej – w refleksji na temat zasady *oikonomii*. Duże znaczenie w tym względzie mają również istniejące w teologii prawosławnej rozbieżności poglądów na temat charakteru eklezjalnego in-

nych wyznań chrześcijańskich i ważności sprawowanych w nich sakramentów. Ten brak ogólnie uznanego rozumienia *oikonomii* kościelnej w dzisiejszym prawosławiu ma swoje negatywne implikacje zarówno dla prawosławia, jak też w jego relacjach do chrześcijan nieprawosławnych. Wszystko to należy mieć na uwadze w debacie toczącej się w niektórych środowiskach katolickich na temat możliwości zastosowania prawosławnej zasady *oikonomii* do rozwiązania problemów duszpasterskich w Kościele rzymskokatolickim.

Podjęta w pracy próba systematycznej prezentacji zagadnienia *oikonomii* kościelnej w prawosławiu nie pretenduje bynajmniej do wyczerpania omawianej problematyki. Może jednak stanowić punkt wyjścia do dalszych badań nad tym zagadnieniem. Przedmiotem odrębnej i pogłębionej analizy może stać się praktyka zasady *oikonomii* w poszczególnych autokefalicznych Kościołach prawosławnych. Warto byłoby przeanalizować bardziej szczegółowo problem stosowania zasady *oikonomii* w niektórych obszarach życia „wewnątrz” prawosławia, np. w administracji kościelnej (diaspora, autonomia, autokefalia). W kontekście problemów z recepcją uchwał Soboru Kościoła prawosławnego na Krecie (2016) sprawą ważną i aktualną byłoby zbadanie możliwości uznania tegoż Soboru – według *oikonomii* – w całym prawosławiu.

BIBLIOGRAFIA

I. ŹRÓDŁA

A. Źródła podstawowe

1. Dokumenty Kościoła prawosławnego poświęcone zasadzie *oikonomii*

COMMISSION INTERORTHODOXE PRÉPARATOIRE AU SAINT ET GRAND CONCILE DE L'ÉGLISE ORTHODOXE, *L'économie dans l'Église orthodoxe* (Chambésy, 1971), Cont 24 (1972), nr 80 (supplément), s. 9-31. Tekst ang.: *Towards the Great Council. Introductory reports of the Interorthodox Commission in preparation for the next Great and Holy Council of the Orthodox Church*, London 1972, s. 39-54. Tekst ros.: *На путях к Великому Собору. Доклады Межправославной Подготовительной Комиссии на шесть тем первого этапа*, Шамбеси 1971, s. 49-64. Tekst wł.: Regno-doc 18 (1973), nr 1, s. 20-37. Tekst pol.: WPAKP 4 (1974), nr 2, s. 3-17. Tekst niem.: A. KALLIS, *Auf dem Weg zu einem Heiligen un Großen Konzil*, Münster 2013, s. 388-400.

РУССКАЯ ПРАВОСЛАВНАЯ ЦЕРКОВЬ, *Икономия в Православной Церкви* [1968], [w:] КОМИССИЯ ПРИ СВЯЩЕННОМ СИНОДЕ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ ПО РАЗРАБОТКЕ КАТАЛОГА ТЕМА ВСЕПРАВОСЛАВНОГО ПРЕДСОБОРА, *Проекты резолютивных документов*, Москва 1968, maszynopis (w archiwum autora), s. 161-164.

СВЯЩЕННЫЙ СИНОД РУМЫНСКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ, *Икономия в Православной Церкви*, Бухарест 1969.

2. Dokumenty dialogu prawosławno-katolickiego poświęcone zasadzie *oikonomii*

NORTH AMERICAN ORTHODOX-CATHOLIC THEOLOGICAL CONSULTATION, *The Principle of Economy* (Washington, May 19, 1976), [w:] QUnity, s. 86-88. Tekst wł.: EnchOe II, s. 1619-1622. Tekst niem.: *Orthodoxie im Dialog*.

Bilaterale Dialoge der orthodoxen un der orientalisch-orthodoxen Kirchen 1945-1997, hrsg. TH. BREMER, J. OELDEMANN, D. STOLTMANN, Trier 1999, s. 61-63.

NORTH AMERICAN ORTHODOX-CATHOLIC THEOLOGICAL CONSULTATION, *Baptism and „Sacramental Economy”* (Crestwood, New York, June 3, 1999), GOTR 46 (2001), nr 3-4, s. 426-442. Tekst fr.: „Irénikon” 72 (1999), nr 1-2, s. 114-130. Tekst wł.: EnchOe VIII, s. 1368-1382.

3. Teksty teologów prawosławnych poświęcone zasadzie *oikonomii*

ALIVISATOS H., *L'Économie d'après le droit canonique de l'Église orthodoxe*, „Revue Hellénique de Droit International” 3 (1950), nr 1, s. 5-13 [I].

ALIVISATOS H., *L'Économie d'après le droit canonique de l'Église orthodoxe*, [w:] *Atti dello VIII Congresso internazionale di Studi Bizantini 1951*, Roma 1953, s. 269-276 [II].

ALIVISATOS H. S., *Die Oikonomia. Die Oikonomia nach dem kanonischen Recht der Orthodoxen Kirche*, Frankfurt am Main 1998.

ARCHONDONIS B., *The Problem of Oikonomia Today*, „Kanon” 6 (1983), s. 39-50.

BOUMIS P., *Grundriß des kanonischen Rechts der orthodoxen Kirche*, [w:] *Handbuch der Ostkirchenkunde*, hrsg. W. NYSSSEN, H.-J. SCHULTZ, P. WIERTZ, Bd. 3, Düsseldorf 1997, s. 145-179.

ERICKSON J. H., *Oikonomia*, [w:] DEOC, s. 539-541.

ERICKSON J. H., *Oikonomia in Byzantine Canon Law*, [w:] *Law, Church, and Society. Essays in Honor of Stephan Kuttner*, ed. K. PENNINGTON, R. SOMERVILLE, Philadelphia 1977, s. 225-236.

ERICKSON J. H., *The Problem of Sacramental „Economy”*, [w:] J. H. ERICKSON, *The Challenge of our Past. Studies in Orthodox Canon Law and Church History*, Crestwood–New York 1991, s. 115-132.

ERICKSON J. H., *The Reception of Non-Orthodox into the Orthodox Church: Contemporary Practice*, SVTQ 41 (1997), nr 1, s. 1-17.

FLOROVSKY G., *Les limites de l'Église*, MEPREO 10 (1961), nr 37, s. 28-40.

GHEORGHESCU CH., *Învățătura ortodoxă despre iconomia dumnezeiască și iconomia bisericască*, „Studii Teologice” 32 (1980), nr 3-6, s. 297-516.

- KALLIS A., *Ökonomie. Orthodoxe Kirche*, [w:] *Lexikon für Theologie und Kirche*, 3 Auflage, hrsg. K. BAUMGARTNER, W. KASPER [u.a], Bd. 7, Freiburg 1998, kol. 1015-1016.
- KALLIS A., *Orthodoxe Identität im ökumenischen Kontext. Kommunikationsprobleme des theologischen Dialogs*, [w:] *Orthodoxe Theologie zwischen Ost und West. Festschrift für Prof. Theodor Nikolaou*, hrsg. K. NIKOLAKOPOULOS, A. VLETSIS, V. IVANOV, Frankfurt a. Men 2002, s. 669-685.
- KALLIS A., *Orthodoxie: Was ist das?*, Mainz 1979.
- KALLIS A., *Philanthropia. Das Prinzip der Liebe in der Orthodoxen Kirche und Theologie*, [w:] *Philoxenia. Festschrift für B. Kötting*, hrsg. A. KALLIS, Münster 1980, s. 143-158.
- KOTSONIS J., *Problèmes de l'économie ecclésiastique*, Gremloux 1971.
- KOTSONIS J./COTSONIS J., *The Validity of Anglican Orders according to Canon Law of the Orthodox Church*, GOTR 3 (1957), nr 2, s. 182-196 [I]; 4 (1958), nr 1, 44-65 [II].
- L'HUILLIER P., *Economia (Oikonomia)*, [w:] *Dizionario del movimento ecumenico*, a cura di N. LOSSKY, J. M. BONINO [i in.], Bologna 1994, s. 456-457.
- L'HUILLIER P., *L'économie dans la tradition de l'Église orthodoxe*, „Kanon” 6 (1983), s. 19-38.
- L'HUILLIER P., *L'économie et théologie sacramentaire*, „Istina” 17 (1972), nr 1, s. 17-20.
- L'HUILLIER P., *L'espace du principe d'«économie» dans le domaine matrimonial*, RDCan 28 (1978), nr 1, s. 44-53.
- L'HUILLIER P., *Quelques précisions sur la notion d'«économie» dans le droit canonique orthodoxe*, [w:] *Aspects de l'Orthodoxie. Structure et spiritualité. Colloque de Strasbourg (novembre 1978)*, ed. Centre d'Histoire des religions de Strasbourg, Paris 1981, s. 43-52.
- L'HUILLIER P., *The Reception of Roman Catholics into Orthodoxy: Historical Variations and Norm*, SVTQ 24 (1980), nr 2, s. 75-82.
- MANTZARIDIS G., *Akribie und Ökonomie im kirchlichen Leben*, [w:] G. MANTZARIDIS, *Grundfragen christlicher Ethik*, St. Ottilien 1998, s. 123-126.
- MANTZARIDIS G., *Ökonomie und Akribie*, [w:] G. GALITIS, G. MANTZARIDIS, P. WIERTZ, *Glauben aus dem Herzen. Eine Einführung in die Orthodoxie*, München 1987, s. 207-209.

- MEYENDORFF J., *Teologia bizantyjska: historia i doktryna*, Kraków 2007 (s. 75-77).
- PASCHKOV D., *Kirchliche „oikonomia” und kanonische billigkeit*, „Kanon” 24 (2016), s. 146-151.
- ПАШКОВ Д., *Два взгляда на действительность таинств у инославных христиан*, [w:] XVII Ежегодная богословская конференция Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета: Материалы 2006-2007 гг., t. 1, Москва 2007, s. 146-152.
- ПАШКОВ Д., *Икономия как принцип церковного права*, *ЖМП* 2011, nr 11, s. 34-40.
- ПАШКОВ Д., *Икономия*, [w:] *Православная энциклопедия*, т. XXII, Москва 2009, s. 51-58.
- RODOPOULOS P., *Introduction to the Fifth International Congress of the Society for the Law of the Oriental Churches. I. Oikonomia*, „Kanon” 6 (1986), s. 15-18.
- RODOPOULOS P., *Oikonomia nach orthodoxem Kirchenrecht*, „Österreichisches Archiv für Kirchenrecht” 36 (1986), nr 3, s. 223-231.
- STAN L., *Economy and Intercommunion*, „Diakonia” 6 (1971), nr 3, s. 202-220; tekst oryginalny rum.: *Iconomie și intercomuniune*, „Ortodoxia” 22 (1970), nr 1, s. 5-19.
- STĂNILOAE D., *The Economy of Salvation and ecclesiastical „Economia”*, „Diakonia” 5 (1970), nr 1, s. 115-126 (I); 5 (1979), nr 2, s. 218-231 (II). Tekst oryginalny rum.: *Iconomia dumnezeiască, teimei al iconomiei bisericești*, „Ortodoxia” 21 (1969), nr 1, s. 3-24.

B. Źródła pomocnicze

1. Inne dokumenty i oficjalne wypowiedzi Kościoła prawosławnego

- LA I CONFÉRENCE PANORTHODOXE DE RHODOS [1961], *Catalogue des thèmes du pro-synode projeté*, „Istina” 9 (1963), nr 1, s. 49-53; tłum. pol.: T. KAŁUŻNY, *Nowy Sobór Ogólnoprawosławny. Natura, historia przygotowań, tematyka*, Kraków 2008, s. 391-396.
- LA IV CONFÉRENCE PANORTHODOXE [1968], *Décisions* [Chambésy, 15 juin 1968], [w:] *Synodica VI*, s. 125-128. Tekst pol.: T. KAŁUŻNY, *Nowy*

- Sobór Ogólnoprawosławny. Natura, historia przygotowań, tematyka*, Kraków 2008, s. 473-483.
- АРХИЕРЕЙСКИЙ СОБОР РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ, *Основные принципы отношения Русской Православной Церкви к инославию* (2000), *ЖМП* 2000, nr 10, s. 22-30.
- АРХИЕРЕЙСКИЙ СОБОР РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ, *Основы социальной концепции Русской Православной Церкви* (2000), <https://mospat.ru/ru/documents/social-concepts/> (12.12.2016).
- АРХИЕРЕЙСКИЙ СОБОР РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ, *Об участии верных в Евхаристии* (2015), <http://www.patriarchia.ru/db/text/3981166.html> (14.10.2016).
- ATHENAGORAS [SPIROU], *Encyclical of the Ecumenical Patriarchate* [31 January 1952], [w:] *The Orthodox Church in the Ecumenical Movement. Documents and Statements 1902-1975*, ed. C.G. PASTELOS, Geneva 1978, s. 44-46.
- ATHENAGORAS [SPIROU], [*L'encyclique de Patriarcat oecuménique sur la distribution des saints sacrements aux hétérodoxes*], 14 mars 1967, „Episkepsis” 1984, nr 308, s. 2-3.
- BARTHOLOMEW I OF CONSTANTINOPLE, *Address to His Holiness Karekin II, Supreme Catholicos of all Armenians*, 21 June 2006, <https://www.ec-patr.org/docdisplay.php?lang=en&id=683&tla=en> (25.09.2017).
- Bemerkungen des Theologischen Arbeitskreises der KOKiD zur praktischen Umsetzung der Erklärung über die Taufe*, <http://kokid.w-srv.net/download/taufanerkennung.pdf> (20.11.2017).
- Bóg żywy. Katechizm Kościoła prawosławnego*, oprac. zespół wiernych prawosławnych, Kraków 2001.
- Christian Unity as viewed by the Eastern Orthodox Church. Statement of the Representatives of the Eastern Orthodox Churches in the U.S.A. at the North American Faith and Order Study Conference* [Oberlin, 1957], [w:] *The nature of the unity we seek. Official Report of the North American Conference on Faith and Order, September 3-10, 1957, Oberlin, Ohio*, ed. P.S. MINEAR, St. Louis 1958, s. 159-163.
- CONFERENCE DES CHEFS ET DES REPRESENTANTS DES ÉGLISES ORTHODOXES AUTOCEPHALES, *Résolution relative à la question: „De la validité des ordinations anglicanes”* (Moscou, 17 juillet 1948), „Journal du Patriarcat de Moscou” 1948, numéro spécial, s. 26-27.

DIMITRIOS I, [*L'encyclique de Patriarcat oecuménique sur la distribution des saints sacrements aux hétérodoxes*], 28 décembre 1983, „Episkepsis” 1984, nr 308, s. 2.

Direttive pastorali della Chiesa ortodossa di America sul matrimonio, „Unitas” 23 (1978), nr 2, s. 139-146.

Допущение к Святым Таинствам Православной Церкви старообрядцев и католиков. Определение Священного Синода (16.12.1969), ЗМР (1970), nr 1, s. 5.

Encyclical Letter of the Holy Synod of Bishop of the Orthodox Church in America on Christian Unity and Ecumenism (1973), „Diakonia” 8 (1973), nr 3, s. 291-300.

Estonian church problem in light of negotiation between Patriarchate of Moscow and Constantinople on 26 March 2008 in Zurich – statement by Communication Service of Moscow Patriarchate’s Department for External Church Relations, <https://mospat.ru/archive/en/2008/05/40929> (10.06.2017).

Guidelines for Orthodox Christians in Ecumenical Relations, ed. STANDING CONFERENCE OF CANONICAL ORTHODOX BISHOPS IN AMERICA, New York 1973, nr II-III: http://assemblyofbishops.org/assets/files/news/scoba/guide_for_orthodox.pdf (14.12.2016).

KOMISJA DOGMATYCZNA ŚWIĘTEJ WSPÓLNOTY GÓRY ATOS, *Memorandum w sprawie uczestnictwa Kościoła prawosławnego w Światowej Radzie Kościołów (WWC)*, 18 lutego 2007 r., tłum. P. WRÓBLEWSKI, http://prawoslawnikatolicy.pl/wp-content/uploads/2015/01/memorandum_atoskie_2007.pdf (25.09.2017).

Letter from the Patriarch of Alexandria to the Archbishop of Canterbury (25 december 1930), [w:] *Documents on Christian Unity: 1930-1948*, ed. G.K.A. BELL, t. III, London 1948, s. 37-38.

Letter of the Oecumenical Patriarch to the Archbishop of Canterbury, [w:] *Documents on Christian Unity: 1920-1924*, ed. G.K.A. BELL, t. I, London 1924, s. 93-94.

Letter to the Archbishop of Canterbury from the Patriarch of Jerusalem (February 1923), [w:] *Documents on Christian Unity: 1920-1924*, ed. G.K.A. BELL, t. I, London 1924, s. 97-99.

NICODEMUS THE HAGIORITE, HIEROMONK AGAPIOS, *The Rudder (Pedalion) of the Metaphorical Ship of the one Holy Catholic and Apostolic Church of*

- the Orthodox Christians the Sacred and Divine canons [...]*, ed. D. CUMMINGS, Chicago 1957.
- Никодим (Милаш), *Православно церковно право*, Мостар 1902.
- Определения Священного Синода [Русской Православной Церкви]*, [7 февраля 1967], *ŽMP* 1967, nr 5, s. 2-5.
- Определения Священного Синода [Русской Православной Церкви]* [29 июля 1986], *ŽMP* (1986), nr 9, s. 2-8.
- The Orthodox Church in the Ecumenical Movement. Documents and Statements 1902-1975*, ed. C.G. PASTELOS, Geneva 1978.
- Patriarchal and Synodical Letter (26 May 1875)*, [w:] G. DRAGAS, *The Manner of Reception of Roman Catholic Converts into the Orthodox Church with Special Reference to the Decisions of the Synods of 1484 (Constantinople), 1755 (Constantinople) and 1667 (Moscow)*, *GOTR* 44 (1999), nr 1-4, s. 248-249.
- Patriarcharum orientalium decretum quo Latinorum baptisma iterum damnatur 1755 mense iulio*, [w:] Mansi, t. 38, 617-622.
- Православие и экуменизм. Документы и материалы 1902-1998*, Москва 1999.
- PREMIÈRE CONFÉRENCE PANORTHODOXE PRÉCONCILIAIRE [1976], *Décisions*, [Chambésy, 28 novembre 1976], [w:] *Synodica* III, s. 113-117. Tekst pol.: T. KAŁUŻNY, *Nowy Sobór Ogólnoprawosławny. Natura, historia przygotowań, tematyka*, Kraków 2008, s. 430-434.
- Resolution of the Holy Synod of the Romanian Orthodox Church (20 March 1936)*, [w:] *Documents on Christian Unity: 1930-1948*, ed. G.K.A. BELL, t. III, London 1948, s. 48-50.
- Разъяснение председателя Отдела внешних церковных сношений Московского Патриархата митрополита Никодима о невозбранном допущении к Святым Таинствам старообрядцев и католиков*, 17 марта 1970, *ŽMP* (1970), nr 5, s. 25.
- RUSSIAN ORTHODOX CHURCH – RUSSIAN ORTHODOX CHURCH OUTSIDE OF RUSSIA, *Act of Canonical Communion*, 17 May 2007 (Addendum), <https://mospat.ru/en/documents/act-of-canonical-communion> (10.06.2017).
- РУССКАЯ ПРАВОСЛАВНАЯ ЦЕРКОВЬ, *Препятствия к враку*, [w:] Комиссия при Священном Синоде Русской Православной Церкви по

РАЗРАБОТКЕ КАТАЛОГА ТЕМ ВСЕПРАВОСЛАВНОГО ПРЕДСОБОРА, *Проекты Резолютивных документов*, maszynopis (w archiwum autora), Москва 1968, s. 92-100.

SAINT ET GRAND CONCILE DE L'ÉGLISE ORTHODOXE, *L'importance du jeûne et son observance aujourd'hui* [Crète, 2016], [w:] GCOC, s. 1221-1253.

SAINT ET GRAND CONCILE DE L'ÉGLISE ORTHODOXE, *Les relations de l'Église orthodoxe avec l'ensemble du monde chrétien* [Crète, 2016], [w:] GCOC, s. 1253-1293.

SAINT ET GRAND CONCILE DE L'ÉGLISE ORTHODOXE, *Le sacrement du mariage et ses empêchements* [Crète, 2016], [w:] GCOC, s. 1351-1377.

ТЕОФИЛАКТ [arcybiskup Ochrydy], *Commentarius in Epistolam ad Galatas*, [w:] PG 124, 951-1034.

Wyznanie wiary Michała Paleologa (1274), [w:] „*Breviarium Fidei*”. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła, red. S. GŁOWA, I. BIEDA, Poznań 1998, s. 637-642.

Заявление Службы коммуникации ОВЦС в связи с подписанием документа о взаимном признании крещения рядом Церквей в Германии, <http://www.patriarchia.ru/db/text/237253.html> (12.07.2017).

2. Dokumenty i oficjalne wypowiedzi Kościoła katolickiego

Codex Iuris Canonici Pii X Pontificis Maximi iussu digestus Benedicti Papae XV auctoritate promulgatus, Romae 1917.

L'Église grecque melkite au Concile. Discours et notes du Patriarche Maximos IV et des Prélats de son Église au Concile oecuménique Vatican II, Beyrouth 1967.

FRANCISZEK, *Posynodalna adhortacja apostolska „Amoris laetitia” o miłości w rodzinie* (16 marca 2016), Kraków 2016.

Kodeks prawa kanonicznego (przekład polski zatwierdzony przez Konferencję Episkopatu), Poznań 1984.

LEON XIII, *List apostolski „Apostolicae curae” o nieważności święceń anglikańskich* (13 września 1896), [w:] *Protestantyzm potępiony przez papieży*, red. M. BRONIAREK, M. KARAS, Sandomierz 2012, s. 71-85.

SINODO DEI VESCOVI SULLA FAMIGLIA (1980), *Le 43 proposizioni*, Regno-doc 26 (1981), nr 13, s. 386-397.

SOBÓR WATYKAŃSKI II, *Dekret o ekumenizmie „Unitatis redintegratio”*, 21 listopada 1964, [w:] *Ut unum. Dokumenty Kościoła katolickiego na temat ekumenizmu 1982-1998*, red. S. C. NAPIÓRKOWSKI, K. LEŚNIEWSKI, J. LEŚNIEWSKA, Lublin 2000, s. 11-26.

3. Inne dokumenty dialogów ekumenicznych

COMITATO EPISCOPALE CATTOLICO PER L'UNITÀ E COMITATO INTEREPISCOPALE ORTODOSSO DI FRANCIA, *La pastorale comune dei matrimoni misti* (1971), [w:] EnchOe II, s. 293-310.

COMITATO MISTO DI VESCOVI ORTODOSSI E CATTOLICI, *I matrimoni ortodosso-cattolici* (Johnstown, Pennsylvania, 5 ottobre 1990), [w:] EnchOe VIII, s. 1395-1404.

COMMISSIONE DELLA CHIESA ORTODOSSA IN GERMANIA – AMMINISTRAZIONE DELL'UFFICIO ECCLESIASTICO DELLA CHIESA EVANGELICA IN GERMANIA, *Matrimoni tra cristiani evangelici e ortodossi. Indicazioni per lazione pastorale comune delle nostre Chiese in Germania*, Dortmund, dicembre 2002, [w:] EnchOe X, s. 279-284.

COMMISSIONE MISTA DELLA METROPOLIA GRECO-ORTODOSSA IN GERMANIA E DELLA CONFERENZA EPISCOPALE TEDESCA, *Leucaristia dell'unica chiesa – Tradizione liturgica e comunione eucaristica* (Bonn, 1989), [w:] EnchOe VIII, s. 860-882; tłum. pol. (Z. Glaeser): Z. GLAESER, *Eucharystia w dialogu. Wokół bilateralnych uzgodnień doktrynalnych Kościoła prawosławnego na temat Eucharystii*, Opola 2007, s. 237-252.

COMMISSIONE MISTA DELLA METROPOLIA GRECO-ORTODOSSA IN GERMANIA E DELLA CONFERENZA EPISCOPALE TEDESCA, *Matrimoni tra cristiani ortodossi e cattolici* (Bonn, 1993), [w:] EnchOe VIII, s. 901-909.

COMMISSIONE PER IL DIALOGO FRA ORTODOSSI E CATTOLICI ROMANI IN SVIZZERA, *Matrimoni interconfessionali tra cristiani cattolici romani e ortodossi* (Ginevra–Ingenboh, 1985), [w:] EnchOe IV, s. 815-819.

CONSULTA ORTODOSSA – CATTOLICA ROMANA DEGLI USA, *I matrimoni misti* (New York, 20 maggio 1970), [w:] EnchOe II, s. 1608-1609.

CONSULTA ORTODOSSA – CATTOLICA ROMANA DEGLI USA, *Raccomandazioni comuni per la formazione spirituale dei nati da matrimoni fra ortodossi e cattolici romani* (New York, 11 ottobre 1980), [w:] EnchOe II, s. 1633-1636.

CONSULTA ORTODOSSA – CATTOLICA ROMANA DEGLI USA, *La santità del matrimonio* (New York, 8 dicembre 1978), [w:] EnchOe II, s. 1628-1632.

Erklärung über die Taufanerkennung christlicher Kirchen in Deutschland [Magdeburg, 29 april 2007], <http://kokid.w-srv.net/download/taufanerkennung.pdf> (20.11.2017).

MIĘDZYNARODOWA KOMISJA MIESZANA DO DIALOGU TEOLOGICZNEGO MIĘDZY KOŚCIOŁEM RZYMSKOKATOLICKIM A KOŚCIOŁEM PRAWOSŁAWNYM, *Misterium Kościoła i Eucharystii w świetle tajemnicy Trójcy Świętej* (Monachium 1982), [w:] KoS, s. 35-44.

MIĘDZYNARODOWA KOMISJA MIESZANA DO DIALOGU TEOLOGICZNEGO MIĘDZY KOŚCIOŁEM RZYMSKOKATOLICKIM A KOŚCIOŁEM PRAWOSŁAWNYM, *Uniatyzm, metoda unijna przeszłości, a obecne poszukiwanie pełnej wspólnoty* (Balamand 1993), SiDE 10 (1994), nr 2, s. 77-82.

MIĘDZYNARODOWA KOMISJA MIESZANA DO DIALOGU TEOLOGICZNEGO MIĘDZY KOŚCIOŁEM RZYMSKOKATOLICKIM A KOŚCIOŁEM PRAWOSŁAWNYM, *Wiara, sakramenty i jedność Kościoła* (Bari 1987), [w:] KoS, s. 45-55.

Raport końcowy Nadzwyczajnej Komisji do Spraw Uczestnictwa Kościołów Prawosławnych w Pracach Światowej Rady Kościołów, SiDE 19 (2003), nr 1, s. 72-123.

4. Zbiory dokumentów dialogów ekumenicznych

Documents on Christian Unity: 1920-1924, ed. G.K.A. BELL, t. I, London 1924.

Documents on Christian Unity: 1930-1948, ed. G.K.A. BELL, t. III, London 1948.

Enchiridion Oecumenicum. Documenti del dialogo teologico interconfessionale, vol. 2: *Dialoghi locali 1965-1987*, a cura di G. CERETI, S. J. VOICU, Bologna 1988 [=EnchOe II].

Enchiridion Oecumenicum. Documenti del dialogo teologico interconfessionale, vol. 4: *Dialoghi locali 1988-1994*, a cura di G. CERETI G., J. F. PUGLISI, Bologna 1996 [=EnchOe IV].

Enchiridion Oecumenicum. Documenti del dialogo teologico interconfessionale, vol. 8: *Dialoghi locali 1995-2001*, a cura di G. CERETI, J. F. PUGLISI, Bologna 2007 [=EnchOe VIII].

Enchiridion Oecumenicum. Documenti del dialogo teologico interconfessionale, vol. 10: *Dialoghi locali 2002-2005*, a cura di G. CERETI, J. F. PUGLISI, Bologna 2010 [=EnchOe X].

Orthodoxie im Dialog. Bilaterale Dialoge der orthodoxen un der orientalisch-orthodoxen Kirchen 1945-1997, hrsg. TH. BREMER, J. OELDEMANN, D. STOLTMANN, Trier 1999.

The Quest for Unity: Orthodox and Catholics in Dialogue. Documents of the Joint International Commission and Official Dialogues in the United States 1965-1995, ed. H. BORELLI, J. H. ERICKSON, New York–Washington 1996 [=QUnity].

C. Źródła ogólne

1. Biblijne

Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych [Biblia Tysiąclecia], wyd. trzecie poprawione, Poznań 1991.

2. Patrystyczne i bizantyjskie⁶⁸⁰

ATANAZY ALEKSANDRYJSKI, *Epistula ad Ammun*, [w:] PG 26, 1169-1180; wyd. pol.: *List do mnicha Ammuna*, [w:] KanOGr, s. 23*-26*.

ATANAZY SYNAJSKI, *Hodegus*, [w:] PG 89, 35-310.

ATTYKUS [patriarcha Konstantynopola], *Epistola 75 (ad Cyrillum)*, [w:] PG 77, 348-352.

BAZYLI WIELKI, *Pierwszy List kanoniczny do Amfilocha, biskupa Ikonium*, [w:] KanOGr, s. 32*-41*.

CYRYL ALEKSANDRYJSKI, *Epistula 55*, [w:] PG 77, 290-320.

CYRYL ALEKSANDRYJSKI, *Epistula 56 (ad Gennadium presbyterum et archimandritam)*, [w:] PG 77, 320.

CYRYL ALEKSANDRYJSKI, *Epistula 57 (ad Maximum diaconum antiochenum)*, [w:] PG 77, 320-321.

CYRYL ALEKSANDRYJSKI, *Epistula 76 (ad Atticum Constantinopolitanum)*, [w:] PG 77, 352-360.

⁶⁸⁰ Obok tekstów patrystycznych przywołano w tym miejscu autorów bizantyjskich pierwszego tysiąclecia chrześcijaństwa.

- FOCJUSZ [patriarcha Konstantynopola], *Bibliotheca: Codex 227 (Eulogii ejusdem invectiva oratio)*, [w:] PG 103, 953-957.
- FOCJUSZ [patriarcha Konstantynopola], *Epistola ad Amphiloichium*, [w:] PG 101, 48-96.
- GRZEGORZ Z NAZJANZU, *Oratio 21 (in laudem Athanasii)*, [w:] PG 35, kol. 1081-1128.
- GRZEGORZ Z NAZJANZU, *Oratio 31 (Theologica quinta)*, [w:] PG 36, kol. 133-172.
- GRZEGORZ Z NYSSY, *Homiliae in Canticum Canticorum*, PG 44, 755-1120.
- GRZEGORZ Z NYSSY, *List kanoniczny do Letojosa, biskupa Melitery*, [w:] Kan OGr, s. 76*-85*.
- IGNACY ANTIOCHEŃSKI, *Epistula ad Ephesios*, [w:] PG 5, 643-662.
- IRENEUSZ Z LYONU, *Adversus haereses (Contra haereses)*, [w:] PG 7, 431-1224.
- JAN CHRYZOSTOM, *Commentarius in Epistolam ad Galatas*, [w:] PG 61, 612-682.
- JAN CHRYZOSTOM, *Homilia 46*, [w:] PG 60, 321-326.
- JAN DAMASCENSKI, *Fragmenta varia*, [w:] PG 95, 225-246.
- JAN KLIMAK, *Drabina raju*, tłum. W. POLANOWSKI, Kęty 2011.
- KLEMENS ALEKSANDRYJSKI, *Stromata*, I-VIII, [w:] PG 8, 685-1382.
- MIKOŁAJ MISTYK [patriarcha Konstantynopola], *Epistola 32*, [w:] PG 111, 195-220.
- TEODOR STUDYTA, *Epistolarum*, [w:] PG 99, 903-1668.
- TYMOTEUSZ ALEKSANDRYJSKI, *Odpowiedzi prawne na pytania postawione mu przez biskupów i duchownych*, nr 5, [w:] KanOGr, s. 91*-97*.

3. Soborowe i synodalne

- SOBÓR CHALCEDOŃSKI (451), *Kanony*, [w:] DSP, t. I, s. 225-257.
- SOBÓR KONSTANTYNOPOLITAŃSKI I (381), Kan. 7, [w:] DSP, t. I, s. 93-95.
- SOBÓR NICEJSKI (325), *Kanony*, [w:] DSP, t. I, s. 27-47.
- SOBÓR TRULLAŃSKI (691-692), *Kanony*, [w:] KKPr, s. 65-107.
- SYNOD KARTAGIŃSKI (wiosna 256), *O chrzcie heretyków* (Cyprian, List 72), [w:] DS-1, s. 25*-27*.

SYNOD W ANCYRZE (314), *Kanony*, [w:] DS-1, s. 62*-68*.

SYNOD W KARTAGINIE (25-30 maja 419), Kan. 21, [w:] DS-2, s. 266*.

SYNOD W LAODYCEI (343), *Kanony*, [w:] KKPr, s. 153-165.

4. Liturgiczne i prawne

Konstytucje apostołskie, [w:] *Konstytucje apostołskie oraz Kanony Pamfiliosa z apostołskiego synodu w Antiochii, Prawo kanoniczne świętych Apostołów, Kary świętych Apostołów dla upadłych, Euchologion Serapiona*, układ i oprac. A. BARON, H. PIETRAS, Kraków 2007, s. 1-293.

Obrzęd pokuty (tłum. H. PĄPROCKI), http://liturgia.cerkiew.pl/euch/pokuta/obrzed_pokuty.pdf (20.05.2017).

Obrzęd powtórnego małżeństwa (tłum. H. PĄPROCKI), <http://liturgia.cerkiew.pl/euch/malzenstwo/powtorne.pdf> (20.05.2017). Tekst fr.: *Office des secondes nocés*, [w:] *Rituel du mariage*, tłum. D. GUILLAUME, Roma 1990, s. 33-38.

Obrzęd świętego chrztu [i bierzmowania] (tłum. H. PĄPROCKI), <http://liturgia.cerkiew.pl/euch/chrzest/chrzest.pdf> (20.05.2017). Tekst scs.: *Требникъ*, Издательский Совет Русской Православной Церкви, Москва 2002, s. 5-65. Tekst fr.: *Rituel du baptême*, tłum. D. GUILLAUME, Roma 1990, s. 29-75.

Sakrament małżeństwa w obrządku bizantyjskim. Liturgia sakramentu (tłum. H. PĄPROCKI), [w:] P. EВДОКИМОВ, *Sakrament miłości. Tajemnica małżeństwa w świetle tradycji prawosławnej*, Białystok 2007, s. 139-160.

Skrócone modlitwy świętego chrztu, czyli jak ochrzcić dziecko w obliczu śmierci (tłum. H. PĄPROCKI), http://liturgia.cerkiew.pl/euch/chrzest/skrocony_chrzest_w_obliczu_smierci.pdf (20.05.2017). Tekst scs.: *Требникъ*, Издательский Совет Русской Православной Церкви, Москва 2002, s. 66-67. Tekst fr.: *Rituel du baptême*, tłum. D. GUILLAUME, Roma 1990, s. 75-76

Типикон, Издательство Московской Патриархии, Москва 2015.

5. Starożytne pozachrześcijańskie

ARYSTOTELES, *Etyka nikomachejska*, tłum. D. GROMSKA, Warszawa 1982.

ARYSTOTELES, *Polityka*, tłum. L. PIOTROWICZ, Warszawa 2004.

XENOPHON, *Oeconomicus*, Edited a new English Translation by S. B. POMEROY, Oxford 1994.

6. Zbiory dokumentów Kościoła

„*Breviarium Fidei*”. *Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, red. S. GŁOWA, I. BIEDA, Poznań 1998.

Dokumenty Soborów Powszechnych, t. I (325-787), układ i oprac. A. BARON, H. PIETRAS, Kraków 2005 [=DSP].

Dokumenty synodów od 50 do 381 roku [Synody i Kolekcje Praw, t. 1], układ i oprac. A. BARON, H. PIETRAS, Kraków 2006 [=DS-1].

Dokumenty synodów od 381 do 431 roku [Synody i Kolekcje Praw, t. 4], układ i oprac. A. BARON, H. PIETRAS, Kraków 2010 [=DS-2]

Kanony Kościoła Prawosławnego, tłum. A. ZNOSKO, t. I, Hajnówka 2000 [=KKPr].

Kanony Ojców Greckich (tekst grecki i polski), Atanazego i Hipolita (tekst arabski i polski) [Synody i Kolekcje Praw, t. 3], układ i oprac. A. BARON, H. PIETRAS, Kraków 2009 [= KanOGr].

Книга правилъ святыхъ апостолъ, святыхъ Соборовъ Вселенскихъ и Поместныхъ и святыхъ отецъ, Св.-Троицкая Сергиева Лавра 1992.

Правила Православной Церкви съ толкованіями Никодима, епископа Далматинско-Истрийскаго, t. 1-2, Санктъ-Петербургъ 1911-1912, <http://books.e-heritage.ru/book/10072914> (28.11.2016).

II. LITERATURA PRZEDMIOTU

ADAM W., *Legal Flexibility and the Mission of the Church. Dispensation and Economy in Ecclesiastical Law*, Farnham 2011.

ALLEN J. J., *Economia as the Critical Principle in Making Decisions of Priesthood and Marriage*, [w:] J. J. ALLEN, *Vested in Grace: Priesthood and Marriage in the Christian East*, Brookline 2001, s. 3-21.

ALTAN A., *Indissolubilità ed oikonomia nella teologia e nella disciplina orientale del matrimonio*, „Sacra Doctrina” 49 (1968), s. 97-120.

ANAPLIOTIS A., „Oikonomia” *im Zusammenhang mit dem Sakrament der Taufe*, „Kanon” 24 (2017), s. 17-33.

ANASTASIADIS T., *Controverses politiques et tolerance canonique: la relecture au sein de l'Église orthodoxe treccque du XXe siècle del la notion patristique d'„oikonomia” et les relations avec le Anglicans*, „Études Balkaniques” 10 (2003), s. 175-197.

- AZKOUL M., *Oikonomia and the Orthodox Church*, „The Patristic and Byzantine Review” 6 (1987), nr 1, s. 65-79.
- BASDEKIS A., *Gesetz oder Philantropia? Gemeinschaft in den Sakramenten und im Gottesdienst zwischen „Akribeia” und „Oikonomia”. Ein orthodoxer Beitrag*, „Catholica” 38 (1984), nr 2, s. 150-178.
- BELLIGER A., „Barmherzigkeit will ich, nicht Opfer”. *Zum Prinzip der Oikonomia in der Orthodoxen Kirche*, [w:] H. S. ALIVISATOS, *Die Oikonomia. Die Oikonomia nach dem kanonischen Recht der Orthodoxen Kirche*, Frankfurt am Main 1998, s. 10-25.
- BELLIGER A., *Die wiederverheirateten Geschiedenen. Eine ökumenische Studie im Blick auf die römisch-katholische und griechisch-orthodoxe (Rechts-) Tradition der Unauflöslichkeit der Ehe*, Essen 2000.
- CONGAR Y., *Propos en vue d'une théologie de l'«Économie» dans la tradition latine*, „Irénikon” 45 (1972), nr 2, s. 155-206.
- CUPANE C., *Appunti per uno studio dell'oikonomia ecclesiastica a Bisanzio*, „Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik” 38 (1988), s. 53-73.
- DAGRON G., *La règle et l'exception. Analyse de la notion d'économie*, [w:] G. DAGRON, *Idées byzantines*, t. 2, Paris 2012, s. 545-562.
- DE HALLEUX A., „Oikonomia” in the First Canon of Saint Basil, „The Patristic and Byzantine Review” 6 (1987), nr 1, s. 53-64.
- DOUGLAS J. A., *The Orthodox principle of Economy, and its Exercise*, „Theology” 24 (1932), s. 39-47.
- DUCHATELEZ K., *L'économie baptismale dans l'Église orthodoxe*, „Istina” 16 (1971), nr 1, s. 13-36
- DUCHATELEZ K., *La notion d'économie et ses richesses théologiques*, „Nouvelle Revue Théologique” 92 (1970), nr 3, s. 267-292.
- DUCHATELEZ K., *Le principe de l'économie baptismale dans l'antiquité chrétienne*, „Istina” 18 (1973), nr 3, s. 327-358.
- DUCHATELEZ K., *Ökonomie – ein Weg zur Vereinigung der Kirchen? Zum ökumenischen Dialog mit der östlichen Orthodoxie*, US 29 (1974), nr 2, s. 166-175.
- DUMONT P., *Avant-propos*, [w:] J. KOTSONIS, *Problèmes de l'économie ecclésiastique*, Gremloux 1971, s. 1-31.

- DVOŘÁČEK J., *Ekonomie v kánonech východní tradice*, „Studia Theologica” (Olomuniec) 10 (2008), nr 1, s. 66-77.
- DVOŘÁČEK J., *L'„oikonomia” quale fondamento per le seconde nozze nell'Ortodossia: una possibilità anche per i cattolici divorziati?*, „Apollinaris” 87 (2014), nr 1, s. 171-204.
- DYOVOUNIOTIS K., *The Principle of Economy*, „The Church Quarterly Review” 116 (1933), s. 93-101.
- FERRARI G., *Dissoluzione del Sacramento nuziale e applicazione della „oikonomia” per seconde nozze secondo la teologia orientale*, „Nicolaus” 5 (1977), fasc. 1, s. 59-96.
- GALLARO G. D., *Oikonomia and Marriage Dissolution in the Christian East*, „Logos. A Journal of Eastern Christian Studies” 49 (2008), nr 1-2, s. 37-70.
- GEFAELL P., *Fondamenti e limiti dell'„oikonomia” nella tradizione orientale*, „Ius Ecclesiae” 12 (2000), nr 2, s. 419-436.
- GEFAELL P., *„Oikonomia” for Failed Marriages? A Catholic Perspective Based on Pastoral Sensibility*, „Kanon” 24 (2016), s. 246-262.
- GIANESIN B., *Matrimoni misti*, Bologna 1991 (s. 174-78).
- GRDZELIDZE T., *Using the Principle of Oikonomia in Ecumenical Discussion. Reflection on „The Limits of the Church” by George Florovsky*, EcR 56 (2004), nr 2, s. 234-246.
- GRENIUK F., *„Epikia” i „ekonomia” jako sposoby rozumienia prawa moralnego*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” (KUL) 33 (1986), z. 3, s. 25-40.
- HARNONCOURT PH., *Ökumene zwischen Ökonomie und Akribie*, RES 3 (2011), nr 2, s. 271-279.
- HERGHELEGIU M. E., *The Benefits of the Application of the Principle of „oikonomia” in the Dialogue between the Orthodox Church and other Christian Churches*, RES 3 (2011), nr 2, s. 191-211.
- HERGHELEGIU M. E., *Zwischen oikonomia und akribeia. Überlegungen zum kanonischen Recht der orthodoxen Kirche*, [w:] *Flexibilitas Iuris Canonici. Festschrift für Richard Puza zum 60. Geburtstag*, hrsg. A. WEISS- S. IHLI, Frankfurt am Main 2003, s. 137-149.
- HNYP M., *Re-examining Second Marriage in Catholic Moral and Pastoral Theology: In Search of an Alternative Avenue through the Eastern Practice of „Oikonomia”*, „Intams Review” 17 (2011), nr 1, s. 25-36.

- HRYNIEWICZ W., *Zasada „ekonomii eklezjalnej” w życiu i teologii prawosławia*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” (KUL) 28 (1981), z. 6, s. 137-152.
- KAPTIJN A., *Matrimonio e divorzio nel diritto delle Chiese ortodosse*, „Daimon” 2 (2002), s. 101-114.
- LARCHET J.-C., *Kościół – Ciało Chrystusa. Relacje między Kościołami*, Białystok 2016 (s. 206-223).
- MALONEY G. A., *The Principle of Economy: A Corrective of Christian Mercy*, „Diakonia” 26 (1993), nr 2, s. 119-133.
- MÜLLER H., *Oikonomia und aequitas canonica*, [w:] *Atti del Congresso Internazionale. Incontro fra canonici d’Oriente e d’Occidente*, a cura di R. COPPOLA, vol. 1, Bari 1994, s. 293-315.
- NISSIOTIS A., [*L’œconomie ecclésiastique*], [w:] B. PETRÀ, *La penitenza nelle Chiese ortodosse. Aspetti storici e sacramentali*, Bologna 2005, s. 103-108.
- NOWICKA U., *Stwierdzenie stanu wolnego wiernych prawosławnych na forum Kościoła katolickiego*, Warszawa 2012 (s. 158-164).
- ÖRSY L., *In Search of the Meaning of „Oikonomia”*. *Report on a convention*, „Theological Studies” 43 (1982), nr 2, s. 312-319.
- OZOROWSKI E., „*Ekonomia*” w dialogu ekumenicznym. (Uwagi na marginesie książki: Jérôme Kotsonis, *Problèmes de l’économie ecclésiastique*, *Grembloux 1971, Duculot, ss. XIII, 219*), „*Studia Theologica Varsaviensia*” 11 (1973), nr 2, s. 315-322.
- PALMIERI A., *Il rito per le seconde nozze nella Chiesa greco-ortodossa*, Bari 2007 (s. 135-151).
- PALEARI M., *Le seconde e le terze nozze nella prassi e nella teologia delle Chiese ortodosse*, „*La Scuola Cattolica*” 137 (2009), nr 3, s. 467-492.
- PANACHICKAL S. J., *Concept of „Oikonomia” and Its Implications for Ecology and Economics*, „*Ephrem’s Theological Journal*” 10 (2006), s. 51-81.
- PANACHICKAL S. J., *The Principle of Oikonomia as Pastoral Concession: Orthodox Church Perspective*, „*Christian Orient*” 35 (2014), s. 133-167.
- PAPATHOMAS G. D., *Économie ecclésiale. Elucidations terminologiques et rétroactions herméneutiques aux multiples „voies de l’économie”*, „*Kanon*” 24 (2016), s. 126-145.
- PATRINACOS N. D., *Economia*, [w:] *A Dictionary of Greek Orthodoxy*, Pleasantville 1984, s. 131-132.

- PECKSTADT A., *Mariage, divorce et remariage dans l'Église orthodoxe: économie et accompagnement pastoral*, [w:] *Mariage – Divorce – Remariage*, ed. R. BURGGRAEVE, K. DEMASURE, M. FOKET, PH. WEBER, Leuven 2007, s. 237-251.
- PETRÀ B., *La Chiesa dei Padri. Breve introduzione all'Ortodossia*, Bologna 1998 (s. 67-75).
- PETRÀ B., *Il concetto di „economia ecclesiastica” nella teologia ortodossa*, „Rivista di teologia morale” 14 (1982), nr 56, s. 507-521.
- PETRÀ B., *L'etica ortodossa. Storia, fonti, identità*, Assisi 2010 (s. 193-222).
- PETRÀ B., *Tra cielo e terra. Introduzione alla teologia morale ortodossa contemporanea*, Bologna 1991 (s. 105-135).
- PETRESCU T., CHIRILUȚĂ B., „Oikonomia” According to the Teaching of the Holy Fathers of the Eastern Church, „Kanon” 24 (2016), s. 185-199.
- POPTODOROV R., *Economy in the Orthodox Tradition and Practice of the Slavic Churches*, „Kanon” 6 (1983), s. 51-56.
- POSPISHIL V. J., *Pastoral Economy*, [w:] V. J. POSPISHIL, *Eastern Catholic Church Law (Revised and Augmented Edition)*, New York (NY) 1996, s. 845-851.
- PRIVITERA S., *Il principio della „oikonomia” nella Chiesa orientale. Per un dialogo ecumenico in prospettiva etico-teologica*, „Ho Theologos” 10 (1983), nr 1, s. 153-182.
- PRZEKOP E., *Czy zasada tzw. „ekonomii” wejdzie do kodeksu prawa dla katolickich Kościołów wschodnich*, „Studia Płockie” 12 (1984), s. 87-97.
- PSAREV A. V., *The 19th Canonical Answer of Timothy of Alexandria: on the History of Sacramental Oikonomia*, SVTQ 51 (2007), nr 2-3, s. 297-320.
- RAÏ P., *L'économie chez les Orthodoxes depuis 1755*, „Istina” 18 (1973), nr 3, s. 359-368.
- RAÏ P., *L'économie dans le droit canonique byzantin des origines jusqu'au XI-e siècle. Recherches historiques et canoniques*, „Istina” 18 (1973), nr 3, s. 260-327.
- REINHARDT H., *Das orthodoxe Prinzip der „Oikonomia” als Anfrage an das katholische Kirchenrecht*, [w:] *Iuri Canonico Promovendo. Festschrift für Heribert Schmitz zum 65. Geburtstag*, hrsg. W. AYMANS, K.-T. GERINGER, Regensburg 1994, s. 585-602.

- REUMANN J., *Oikovoμία* as „Ethical Accomodation” in *Fathers, and its Pagan Backgrounds*, „*Studia Patristica*” 3 (1961), s. 370-379.
- REUMANN J., *Oikonomia* = „Covenant”: *Term for Heilsgeschichte in Early Christian Usage*, „*Novum Testamentum*” 3 (1959), s. 282-292.
- REUMANN J., *Oikonomia – Terms in Paul in Comparison with Lucan Heilsgeschichte*, „*New Testament Studies*” 13 (1966-1967), s. 147-167.
- REUMANN J., „*Stewards of God*” – *Pre-Christian Religious Application of oikonomos in Greek*, „*Journal of Biblical Literature*” 77 (1958), nr 4, s. 339-349.
- RICHTER G., *Oikonomia. Der Gebrauch des Wortes Oikonomia in Neuen Testament, bei den Kirchenvätern und in der theologischen Literatur bis ins 20. Jahrhundert*, Berlin–New York 2005.
- ROMAN E. I., *The Application of Oikonomia in the Sacrament of Ordination*, „*Analele Științifice ale universității «Alexandru Ioan Cuza» din Iași. Teologie orthodoxă*” (2015), nr 2, s. 63-75.
- RUYSSEN G., *L'Église orthodoxe et la validité des ordinations hétérodoxes avec référence spéciale aux ordinations anglicanes*, [w:] *L'ordinazione sacra nella disciplina canonica delle Chiese orientali. Atti del simposio di Cluj, Romania, 11-13 aprile 2012*, a cura di G. RUYSSSEN [Kanonika 20], Roma 2014, s. 173-208.
- SALACHAS D., „*Oikonomia*” e „*akribeia*” nella ortodossia greca odierna, „*Nicolaus*” 4 (1976), fasc. 2, s. 301-399.
- SCHEMBRI K., „*Oikonomia*”, *Divorce and remarriage in the Eastern Orthodox Tradition* [Kanonika 23], Roma 2017.
- SCHUPPE F., *Die pastorale Herausforderung – Orthodoxes Leben zwischen Akribeia und Oikonomia. Theologische Grundlagen, Praxis und ökumenische Perspektiven*, Würzburg 2006.
- SCHUPPE F., *Seelsorge an den Grenzen der Kirche. Die Oikonomia als Schlüssel zum Verständnis des orthodoxen ökumenischen Handelns*, RES 3 (2011), nr 2, s. 213-233.
- SCHÜLLER T., *Die Barmherzigkeit als Prinzip der Rechtsapplikation in der Kirche im Dienste der salus animarum. Ein kanonistischer Beitrag zu Methodenproblemen der Kirchenrechtstheorie*, Würzburg 1993.

- СЕРГИЙ (СТРАГОРОДСКИЙ), *Отношение Церкви Христовой к отделившимся от нее обществам*, [w:] *Православие и экуменизм. Документы и материалы 1902-1998*, Москва 1999, s. 85-107.
- СЕРГИЙ (СТРАГОРОДСКИЙ), *Значение апостольского преемства в инославии*, *ŽMP* (1961), nr 10, s. 30-45.
- SUTTNER E. CH., „Ökonomie” und „Akririe” als Normen kirchlichen Handelns, „Ostkirchliche Studien” 24 (1975), nr 1, s. 15-26.
- THOMSON F. J., *Economy. An Examination of the Various Theories of Economy Held Within the Orthodox Church, With Special Reference to the Economical Recognition of the Validity of Non-orthodox Sacraments*, „The Journal of Theological Studies” 16 (1965), nr 2, s. 368-420.
- TROIANOS S. N., „Akribeia” und „Oikonomia” in den heiligen Kanones, [w:] *Ius ecclesiarum vehiculum caritatis. Atti del simposio internazionale per il decennale dell'entrata in vigore „Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium”, Città del Vaticano, 19-23 novembre 2001*, a cura di S. AGRESTINI, D. CECARELLI MOROLLI, Città del Vaticano 2004, s. 187-198.
- ТРОЯНОС С. Н., *Понятие «икономия» в византийском праве (с учетом современной греческой канонистики)*, „Богословские Труды” (2012), nr 43-44, s. 485-501.
- TSIRPANLIS C. N., *Doctrinal „Oikonomia” and Sacramental Koinonia in Greek Patristic Theology and Contemporary Orthodox Ecumenism*, „The Patristic and Byzantine Review” 6 (1987), nr 1, s. 30-43.
- VAGAGGINI C., *Possibilità e limiti del rinoscimento dei ministeri non cattolici. Riflessioni a partire dalla prassi della „economia” e dalla dottrina del „carattere”*, [w:] G. BÉKÉS, P. GRELOT, J. DUPONT [I IN.], *Ministères et célébration de l'Eucharistie* [Studia Anselmiana 61], Roma 1973, s. 250-320.
- VLETSIS A., *Taufe: Ein Sakrament auf der Suche nach seiner Identität? Versuch einer orthodoxen Interpretation*, „Ökumenische Rundschau” 53 (2004), nr 3, s. 318-336.
- VOGEL C., *Application du principe de l'„économie” en matière de divorce dans le droit canonique oriental*, *RDCan* 32 (1982), nr 2, s. 81-99.
- WARE T., „Economy” according to Orthodox Theology its application to non-Orthodox sacraments, „Chrysostom” 1961, nr 5, s. 6-8.

WENDEBOURG D., *Taufe und Oikonomia. Zur Frage der Wiedertaufe in der Orthodoxen Kirche*, [w:] *Kirchengemeinschaft – Anspruch und Wirklichkeit. Festschrift für Georg Kretschmar zum 60. Geburtstag*, hrsg. W.-D. HAUSCHILD, C. NICOLAISEN, D. WENDEBOURG, Stuttgart 1986, s. 93-116.

ŽUŽEK I., *L'économie dans le travaux de la Commission Pontificale pour la revision du Code de droit canonique orientale*, „Kanon” 6 (1983), s. 66-83.

III. LITERATURA POMOCNICZA

AAGAARD A. M., BOUTENEFF P., *Introduction*, [w:] *Beyond the East-West Divide. The World Council of Churches and „the Orthodox Problem”*, ed. A.M. AAGAARD, P. BOUTENEFF, Geneva 2001, s. 1-13.

AFANASIEV N., *The Canons of the Church. Changeable or Unchangeable?*, SVTQ 11 (1967), nr 2, s. 54-68.

АФАНАСЬЕВ Н., *Границы Церкви*, „Православная Мысль” (1949), nr 7, s. 17-35.

AGAMBEN G., *The Kingdom and the Glory. For Theological Genealogy of Economy and Government*, California 2011.

BAILEY CH.-J. N., *Validity and Authenticity: The Difference Between Western and Orthodox Views on Orders*, SVTQ 8 (1964), nr 2, s. 86-92.

БАЛАШОВ Н., *Подготовка ко Причастию в различных поместных Церквях: справка для пастырского семинара*, <http://www.kiev-orthodox.org/site/spiritual/4552> (22.10.2016).

BASDEKIS A., *Die Orthodoxe Kirche. Eine Handreichung für nicht-orthodoxe und orthodoxe Christen und Kirche*, Frankfurt am M. 2001.

BASILE (KRIVOCHEINE), *Les entretiens théologiques concernant les Ordres Anglicans entre l'Église orthodoxe Russe*, MEPREO (1967), nr 60, s. 201-214.

BELDA IÑIESTA J., *Il trattamento canonico dell'eretico fino all'epoca medievale*, „Apollinaris” 88 (2015), nr 2, s. 441-485.

BLAZA M., *Jak wierzysz? Sakramenty inicjacji chrześcijańskiej w dialogu katolicko-prawosławnym*, Kraków 2005.

BLAZA M., *Pneumatologiczno-rekoncyliacyjne znaczenie sakramentu bierzmania w teologii katolickiej i prawosławnej – geneza i rozwój historyczny*, „Studia Bobolanum” 1 (2009), nr 1, s. 111-155.

- BOURGEOIS H., *Świadectwo dawnego Kościoła: ekonomia sakramentalna*, [w:] *Historia dogmatów*, red. B. SOSBOÛÉ, t. III, Kraków 2001, s. 21-50.
- BOUTENEFF P., *Orthodox Ecclesiology and the Ecumenical Movement*, [w:] *Beyond the East-West Divide. The World Council of Churches and „the Orthodox Problem”*, ed. A.M. AAGAARD, P. BOUTENEFF, Geneva 2001, s. 15-60.
- BRESSAN L., *Il divorzio nelle Chiese orientali. Ricerca storica sull’atteggiamento cattolico*, Bologna 1976.
- BRIA I., *Intercommunion et unité*, „Istina” 14 (1969), nr 2, s. 220-237.
- BULGAKOW S., *Prawosławie. Zarys nauki Kościoła prawosławnego*, Białystok–Warszawa 1992.
- CALIVAS A. C., *Oddawanie czci Bogu*, [w:] *Prawosławie. Światło wiary i źródeł doświadczenia*, red. J. LEŚNIEWSKA, K. LEŚNIEWSKI, Lublin 1999, s. 51-67.
- CASSESE M., *L’attuale maturazione ecumenica nella problematica dei matrimoni interconfessionali*, [w:] *La celebrazione del matrimonio. Cammino antropologico ed esperienza di fede*, red. R. CECOLIN, Padova 1995, s. 181-233.
- Chronology of Orthodox-Catholic Consultation in the United States, 1965-1995*, [w:] QUnity, s. 245-246.
- CLAPSIS E., *The Boundaries of the Church: An Orthodox Debate*, GOTR 35 (1990), nr 2, s. 113-127.
- CLÉMENT O., *Église orthodoxe et la sexualité. Quelques aperçus*, Cont 42 (1990), nr 150, s. 128-136.
- ЦЫПИН В., *Церковное право*, Москва 1994.
- ЦЫПИН В., *Курс церковного права*, Клин 2002.
- Dalla polemica al dialogo*, <http://agensir.it/archivio/2008/07/11/dalla-polemica-al-dialogo/> (16.12.2016).
- DE HALLEUX A., *Orthodoxie et catholicisme. Un seul baptême?*, „Revue Théologique de Louvain” 11 (1980), nr 4, s. 416-452.
- Dizionario Enciclopedico dell’Oriente Cristiano*, a cura di E.G. FARRUGIA, Roma 2000 [=DEOC].
- DÖPMANN H. D., *Il Cristo d’Oriente. Nascità, storia e diffusione delle Chiese ortodosse nel mondo*, Genova 1994.

- DRAGAS G. D., *The Manner of Reception of Roman Catholic Converts into the Orthodox Church with Special Reference to the Decisions of the Synods of 1484 (Constantinople), 1755 (Constantinople) and 1667 (Moscow)*, GOTR 44 (1999), nr 1-4, s. 235-271.
- DUDZIAK J., *Kanony apostołskie*, [w:] EK, t. 8, kol. 616.
- DUMONT P., *La Chiesa greca e la validità delle ordinazioni anglicane*, „Oriente Cristiano” 7 (1967), nr 3, s. 38-41.
- DVOŘÁČEK J., *Il divorzio del vincolo matrimoniale nelle Chiese ortodosse e le sue conseguenze giuridiche per la Chiesa cattolica* [Extract], Ostrava 2010.
- ERICKSON J., *Orthodox Perspectives on Divorce and Remarriage*, [w:] *The Challenge of Our Past. Studies in Orthodox Canon Law and Church History*, Crestwood 1991, s. 39-51.
- ERICKSON J. H., *Penitential Discipline in the Orthodox Canonical Tradition*, SVTQ 21 (1977), nr 4, s. 191-207.
- ERICKSON J. H., *The Value of the Church's Disciplinary Rule with respect to Salvation in the oriental Tradition*, [w:] *Atti del Congresso internazionale „Incontro fra canonici d'Oriente e d'Occidente”*, a cura di R. COPPOLA, Bari 1994, s. 246-274.
- EVDOKIMOV P., *Prawosławie*, Warszawa 2003.
- EVDOKIMOV P., *Sakrament miłości. Tajemnica małżeństwa w świetle tradycji prawosławnej*, Białystok 2007.
- EVDOKIMOV P., *Wieki życia duchowego. Od Ojców pustyni do naszych czasów*, Kraków 1996.
- FAHEY M. A., *The Orthodox-Catholic Consultation in the United States*, [w:] *The Quest for Unity: Orthodox and Catholics in Dialogue. Documents of the Joint International Commission and Official Dialogues in the United States 1965-1995*, ed. H. BORELLI, J. H. ERICKSON, New York–Washington 1996, s. 25-34.
- FARRUGIA E., *Sacramenti*, [w:] DEOC, s. 652-655.
- FELMY K. CH., *Współczesna teologia prawosławna*, Białystok 2005.
- FERDEK B., *Wzajemna relacja między „lex orandi” a „lex credendi”*, „Studia Salvatoriana Polonica” 6 (2012), s. 45-60.

- FIEDORUK A., *Dyscyplina postu w Kościele prawosławnym oraz problem dostosowania postanowień kościelnych o poście do wymagań współczesności*, WPAKP 6 (1976), nr 3-4, s. 41-79.
- ФИЛАРЕТ (ДРОЗДОВ), *Собрание мнений и отзывов по учебным и церковно-государственным вопросам*, t. 5, Москва 1887.
- FLOROVSKI G., *Le Chiese ortodosse e il movimento ecumenico prima del 1910*, [w:] *Storia del movimento ecumenico dal 1517 al 1948. I. Dalla Riforma agli inizi dell'Ottocento*, a cura di R. ROUSE, S. CH. NEILL, Bologna 1973, s. 351-443.
- FORTINO E. F., *Dialogo anglicano-ortodosso*, [w:] DEOC, s. 218-221.
- FRIEDRICH G., *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Stuttgart 1957.
- Il gesto di fraternità. A colloquio con il metropolita del Banato, Nicolae Corneanu*, a cura di F. STRAZZARI, Regno-att 53 (2008), nr 16, s. 517-518.
- GETCHA J., *L'idéal du mariage unique exclut-il la possibilité d'un remariage? La position de l'Église orthodoxe face au divorce*, „Revue d'éthique et de théologie morale” (Le Supplément) 2 (2004), nr 228, s. 275-306.
- GIRARDI M., *Nozione di eresia, scisma e parasinagoga in Basilio di Cesarea*, „Vetera Christianorum” 17 (1980), fasc. 1, s. 49-77.
- GLAESER Z., *Eucharystia w dialogu. Wokół bilateralnych uzgodnień doktrynalnych Kościoła prawosławnego na temat Eucharystii*, Opole 2007.
- GOTSOPOULOS A., *One must not pray together with heretics or schismatics*, http://oodegr.com/english/oikoumenismos/ou_dei.htm (22.10.2017).
- GÓRALSKI W., *Sprawiedliwość czy miłosierdzie. Problem Komunii Świętej katolików rozwiedzionych i żyjących w małżeństwie cywilnym*, Płock 2016.
- GÓRSKI R., *Małżeństwa między katolikami a prawosławnymi. Problemy natury konfesyjnej oraz próby ich rozwiązania w świetle dokumentów dialogu ekumenicznego*, Kraków 2015.
- GRACE E., *Worship in the Context of the WCC. The Tradition of „Ecumenical Worship” in Light on the Recent Orthodox Critique*, EcR 54 (2002), nr 1-2, s. 3-27.
- GRYZ K., *Antropologia przebóstwienia. Obraz człowieka w teologii prawosławnej*, Kraków 2009.

- GULBINOWICZ H., *Szafarz chrztu świętego w pismach rosyjskich teologów prawosławnych XIX wieku*, „Studia Warmińskie” 6 (1969), s. 331-345.
- HANC W., *Problem małżeństw mieszanych oraz próby rozwiązań na przykładzie międzywyznaniowych dialogów*, „Studia Oecumenica” 3 (2003), s. 77-104.
- HARAKAS S., *Guidelines for Marriage in the Orthodox Church*, Minneapolis 1979.
- HARAKAS S., *Toward Transfigured life. The Theoria of Eastern Orthodox Ethics*, Minneapolis 1983.
- HÄRING B., *No Way Out? Pastoral Care of Divorced and Remarried*, Middlegreen 1990.
- HATCH E., REDPATH H., *A Concordance to the Septuagint*, Bd. 1-2, Oxford 1897 (Nachdr. Graz 1954).
- HEERS P., *The „Council” of Crete and the New Emerging Ecclesiology: An Orthodox Examination*, <http://orthodoxethos.com/post/the-council-of-crete-and-the-new-emerging-ecclesiology-an-orthodox-examination> (28.07.2017).
- HEERS P., *The Mystery of Baptism and the Unity of the Church. The Idea of „Baptismal Unity” and its Acceptance by Orthodox Ecumenists*, <http://www.pravoslavie.ru/80888.html> (31.08.2017).
- HEITH-STADE D., *Receiving the Non-orthodox: A Historical Study of Greek Orthodox Canon Law*, „Studia Canonica” 44 (2010), nr 2, s. 399-426.
- HIEROTHEOS (VLACHOS), *The term „Churches” as a „technical term”*, <http://www.pravoslavie.ru/db/english/105408.html> (31.08.2017).
- [HIEROTHEOS (VLACHOS)], *What unity are we talking about? Those who departed from the Church are heretics and schismatics*, <http://www.pravoslavie.ru/english/90619.html> (31.08.2017).
- HILARION (AŁFIEJEW), *Misterium wiary. Wprowadzenie do prawosławnej teologii dogmatycznej*, Warszawa 2009.
- HRYNIEWICZ W., *Przeszłość zostawić Bogu. Unia i uniatyzm w perspektywie ekumenicznej*, Opole 1995.
- HRYNIEWICZ W., *Sukcesja apostołska w świetle współczesnej teologii prawosławnej*, „Collectanea Theologica” 44 (1974), fasc. 1, s. 25-42.
- ISTAVRIDIS V. T., *Orthodoxy & Anglicanism*, London 1966.

- JAKIMOWICZ M., *Prawo natury jako źródło prawa kanonicznego w kodeksie Jana Pawła II*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 29 (1996), s. 97-124.
- JUGIE M., *Une nouvelle dogmatique orthodoxe. Trois théologiens grecs en présence*, „Échos d'Orient” 11 (1908), nr 70, s. 146-154 [I]; 11 (1908), nr 72, s. 257-264 [II].
- KALLIS A., *Auf dem Weg zu einem Heiligen un Großen Konzil*, Münster 2013.
- KALUŻNY T., *Bioetyczne wyzwania dla małżeństwa i rodziny w świetle „Podstaw społecznej koncepcji Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego”*, [w:] *Rodzina – dobro uniwersalne*, red. U. BEJMA, Warszawa 2015, s. 229-243.
- KALUŻNY T., *Eklezjalna samoświadomość prawosławia a ekumenia*, „Symposium” 11 (2007), nr 1 (16), s. 51-66.
- KALUŻNY T., *Kościół prawosławny na drodze do Świętego i Wielkiego Soboru*, [w:] *Przed Soborem Wszechprawosławnym*, red. T. KALUŻNY, Z. J. KIJAŚ, Kraków 2016, s. 119-149.
- KALUŻNY T., *Nierozzerwalność małżeństwa w Kościele prawosławnym*, „Symposium” 14 (2010), nr 1 (19), s. 41-60.
- KALUŻNY T., *Nowy Sobór Ogólnoprawosławny. Natura, historia przygotowań, tematyka*, Kraków 2008.
- KALUŻNY T., *Sakrament małżeństwa w Kościele prawosławnym*, [w:] *Sakramentalność małżeństwa*, red. Z. J. KIJAŚ, J. KRZYWDA, Kraków 2002, s. 53-71.
- КАРПЕНКО Д., *Подготовка к Причастию: канонические нормы и практика поместных православных Церквей*, <http://www.kiev-orthodox.org/site/worship/3507/> (22.10.2016).
- KHRAPOVITSKY A., *Why Anglican Clergy could be Received in their Orders?*, „The Christian East” 8 (1927), s. 60-69.
- KLINGER J., *O istocie prawosławia. Wybór pism*, Warszawa 1983.
- KOSTIUCZUK J., *Kwestia niezmienności spuścizny kanonicznej Kościoła w kontekście współczesnych wyzwań*, „Studia Oecumenica” 16 (2016), s. 453-466.
- KOSTIUCZUK J., TOFILUK J., ŁAWRESZUK M., MISIJUK W., CHARKIEWICZ J., *Specyfika polskiej terminologii prawosławnej. Koncepcja normatywizacji pisowni*, Białystok 2016.

- KOZLOV M., *I matrimoni misti con i cattolici nelle Russia moderna: il punto di vista del parroco*, „Nicolaus” 37 (2010), fasc. 2, s. 31-44.
- KOZŁOWSKI R., *Kościół anglikański i dialog anglikańsko-prawosławny*, WPAKP 3 (1973), nr 4, s. 23-41.
- LACHNER G., *Die Kirchen und die Wiederheirat Geschiedener*, Paderborn 1991.
- LAMPE G. W., *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford 1961.
- LARCHET J.-C., *Terapia chorób duchowych. Wstęp do tradycji ascetycznej Kościoła prawosławnego*, Hajnówka 2013.
- LARENTZAKIS G., *Die Grenzen und Fülle der Kirche. Ökumenische Perspektiven aus dogmatischer Sicht*, [w:] *Wesen und Grenzen der Kirche. Beiträge des Zweiten Ekklesiologischen Kolloquiums*, hrsg. I. MOGA, R. AUGUSTIN, Innsbruck–Wien 2015, s. 263-274.
- LEŚNIEWSKI K., *Misteria inicjacji chrześcijańskiej w duchowej tradycji prawosławia*, „Roczniki Teologiczne” (KUL) 52 (2005), z. 7, s. 61-83.
- L’HUILIER P., *Lattitude de l’Église orthodoxe vis-à-vis du remariage des divorcés*, RDCan 29 (1979), nr 1, s. 44-59.
- L’HUILIER P., *Le code de droit canonique de 1983. Point de vue d’un orthodoxe*, „L’Année Canonique” 30 (1987), s. 423-430.
- L’HUILIER P., *Le divorce selon la théologie et le droit canonique de l’Église orthodoxe*, MEPREO 17 (1969), nr 65, s. 25-36.
- L’HUILIER P., *L’indissolubilité du mariage dans le droit et la pratique orthodoxe*, „Studia Canonica” 21 (1987), nr 2, s. 239-260.
- L’HUILIER P., *Un punto di vista ortodosso a proposito del divorzio*, [w:] J. BERNHARD, P. L’HUILIER, J.P. JOSSUA [i in.], *Divorzio e indissolubilità del matrimonio*, Assisi 1973, s. 147-151.
- LINK M., *Znaczenie i historia sentencji „Lex orandi, lex credendi”*, „Łódzkie Studia Teologiczne” 10 (2001), s. 241-248.
- ЛИВЦОВ В., *Русская православная церковь и экуменическое движение: история взаимодействия*, Saarbrücken 2015.
- LOUDOVIKOS N., *Christian Life and Institutional Church* [w:] *The Theology of John Zizioulas. Personhood and the Church*, ed. D.H. KNIGHT, Aldershot 2007, s. 125-132.

- ŁAWRESZUK M., *Prawosławie wobec tendencji nacjonalistycznych i etnofiletystycznych. Studium teologiczno-kanonistyczne*, Warszawa 2009.
- ŁOSSKI W., *Teologia mistyczna Kościoła wschodniego*, Kraków 2007.
- ŁYDKA W., *Ekonomia zbawienia*, [w:] EK, t. 4, kol. 796-799.
- M.M. *La comunione di Corneanu*, Regno-att 53 (2008), nr 12, s. 369.
- MALONEY G.A., *Validation of Catholic and Orthodox Ministry*, „Diakonia” 8 (1973), nr 2, s. 155-163.
- MARENGO M., *I confini della Chiesa nel pensiero di Georges Florovsky*, Firenze 2006.
- MATSOUKAS N. A., *Teologia dogmatica e simbolica ortodossa*, vol. 2: *Esposizione della fede ortodossa in confronto alla cristianità occidentale*, Roma 1996.
- MATWIEJUK K., *Przebóstwienie chrzcielne w tradycji bizantyjskiej*, „Liturgia Sacra” 14 (2008), nr 1, s. 21-27.
- MAXIMOS (AGHIORGOUSSIS), *Wiara Kościoła*, [w:] *Prawosławie. Światło wiary i źródło doświadczenia*, red. K. LEŚNIEWSKI, J. LEŚNIEWSKA, Lublin 1999, s. 25-47.
- MAYER A., *Il solo battesimo*, Regno-att 53 (2008), nr 8, s. 273-279.
- MELIA E., *Le lien matrimonial à la lumière de la théologie sacramentaire et de la théologie morale de l'Église orthodoxe*, RDCan 21 (1971), nr 1-4, s. 180-197.
- MELIA E., *Le sacrement de pénitence dans l'Église orthodoxe du point de vue de l'herméneutique pastorale*, „Studia Moralia” 21 (1983), nr 1, s. 31-49.
- METALINOS G.D., *I Confess One Baptism*, Mount Athos (St. Paul's Monastery) 1994.
- MEYENDORFF J., *The Byzantine Legacy in the Orthodox Church*, New York 1982.
- MEYENDORFF J., *Contemporary Problems of Orthodox Canon Law*, GOTR 17 (1972), nr 1, s. 41-50.
- MEYENDORFF P., *Ecumenical Prayer. An Orthodox Perspective*, EcR 54 (2002), nr 1-2, s. 28-32.
- MEYENDORFF J., *Jak prawosławni rozumieją Eucharystię*, „Concilium” 2-3 (1966-1967), s. 160-164.

- MEYENDORFF J., *Living Tradition. Orthodox Witness in the Contemporary World*, New York 1978.
- MEYENDORFF J., *Małżeństwo i Eucharystia*, WPAKP 1983, nr 4, s. 30-60.
- MEYENDORFF J., *Małżeństwo w prawosławiu: liturgia, teologia, życie*, Lublin 1995.
- MONKS J. L., *Relations between Anglicans and Orthodox: Their Theological Development*, „Theological Studies” 7 (1946), nr 3, s. 410-452.
- MORINI E., *La Chiesa ortodossa: storia, disciplina, culto*, Bologna 1996.
- MYSZOR M., *Zagadnienie herezji w listach św. Cypriana*, „Studia Theologica Varsaviensia” 9 (1971), nr 1, s. 147-190.
- NELIDOV A., *Caractère pénitentiel du rite des deuxième noces*, [w:] *Liturgie et rémission des péchés. Conférences Saint-Serge: XXe Semaine d'études liturgique*, Paris, 2-5 juillet 1973, Rome 1975, s. 163-177.
- НЕФЕДОВ Г., *Таинства и обряды Православной Церкви*, Москва 1999.
- НИКИТИН А., *Церковь плененная. Митрополит Никодим и его время*, Санкт-Петербург 2008.
- NIKOLAOU TH., *Gemeinschaft beim Herrenmahl? Probleme – Fragen – Chancen*, [w:] *Von der „Gemeinsamen Erklärung” zum „Gemeinsamen Herrenmahl”? Prospektiven einer Ökumene im 21. Jahrhundert*, hrsg. E. PULSFORT, R. HANUSCH, Regensburg 2002, s. 176-194.
- NISSIOTIS N., *Die Theologie der Ostkirche im ökumenischen Dialog*, Stuttgart 1968.
- NISSIOTIS N., *Die Zugehörigkeit zur Kirche nach orthodoxem Verständnis*, [w:] *Das Problem der Kirchengliedschaft heute*, hrsg. P. MEINHOLD, Darmstadt 1979, s. 366-390.
- O'COLLINS G., FARRUGIA E. G., *Leksykon pojęć teologicznych i kościelnych*, Kraków 2002.
- OELDEMANN J., *Die Bedeutung und das Verständnis der nichtorthodoxen Kirchen in der orthodoxen Ekklesiologie*, [w:] *Instaurare omnia in Christo. O zbawieniu, teologii, dialogu i nadziei. Profesorowi Wacławowi Hryniewiczowi w 70. rocznicę urodzin*, red. P. KANTYKA, Lublin 2006, s. 203-217.

- OHME H., *Das kanonische Recht in der neueren orthodoxen Theologie und der ökumenische Dialog*, [w:] *Kirchen im Kontext unterschiedlicher Kulturen*, hrsg. K. CH. FELMY, G. KRETSCHMAR, F. VON LILIENFELD [I IN.], Göttingen 1991, s. 507-520.
- PALMER W., *Dissertations on Subjects relating to the „Orthodox” or „Eastern Catholic” Communion*, London 1853.
- PAPADOPOULOS CH., *The Validity of Anglican Ordination*, London 1931.
- PAPADOPOULLOS T. H., *Studies and Documents relating to the History of the Greek Church and People under Turkish Domination*, second edition, Aldershot (Great Britain) 1990.
- PAPANDREOU D., *Les dialogues bilatéraux de l'Église orthodoxe avec les autres Communions chrétiens*, „Irénikon” 55 (1982), nr 4, s. 451-470.
- PAPANDREOU D., *Orthodoxe Kriterien kirchlicher Einheit*, US 44 (1989), nr 2, s. 115-119.
- PAPANDREOU D., *Zur Anerkennung der Taufe seitens der orthodoxen Kirche*, US 48 (1993), nr 1, s. 48-53.
- PAPROCKI H., *Obietnica Ojca. Doświadczenie Ducha Świętego w Kościele prawosławnym*, Bydgoszcz 2001.
- PAPROCKI H., *Prawosławne rozumienie związku Eucharystii z Kościołem*, „Symposium” 15 (2011), nr 1 (20), s. 49-59.
- PAPROCKI H., *Sakrament małżeństwa w Kościele prawosławnym*, „Przegląd Powszechny” 113 (1996), nr 1, s. 19-27.
- PATRONOS G., *Teologia ed esperienza del matrimonio*, [w:] S. S. FOTIOU, A. MARINI, G. PATRONOS, C. YANNARAS, «La cella del vino». *Parole sull'amore e sul matrimonio*, Sotto il Monte-Schio 1997, s. 63-172.
- PATSAVOS L., *The Canonical Tradition of the Orthodox Church*, <https://www.go-arch.org/-/the-canonical-tradition-of-the-orthodox-church> (12.10.2017).
- PATSAVOS L., *Kalendarz liturgiczny*, [w:] *Prawosławie. Światło wiary i źródło świadczania*, red. J. LEŚNIEWSKA, K. LEŚNIEWSKI, Lublin 1999, s. 69-75.
- PATSAVOS L. J., „Mixed” Marriages and the Canonical Tradition of the Orthodox Church, GOTR 23 (1978), nr 3-4, s. 243-256.
- PATSAVOS L. J., *The Orthodox Position on Divorce*, [w:] *Ministering to the Divorced Catholic*, ed. J.J. YOUNG, New York–Ramsey–Toronto 1979, s. 51-61.

- PAWŁOWICZ J. J., *Implikacje moralne teologii wspólnoty małżeńsko-rodzinnej w nauczaniu Cerkwi prawosławnej i Kościoła rzymskokatolickiego. Studium porównawcze*, Tuchów 2011.
- PERŞA R., *A Canonical Analysis of the Most Controversial Phrase of the Holy and Great Council: „The Orthodox Church Accepts the Historical Name of Other Non-orthodox Christian Churches and Confessions that Are Non in Communion with Her”*, „Studia Universitatis Babeş-Bolyai – Theologia Orthodoxa” 62 (2017), nr 1, s. 131-157.
- PETRÀ B., *La contraccezione nella tradizione ortodossa. Forza della realtà e mediazione pastorale*, Bologna 2009.
- PETRÀ B., *Lètica ortodossa. Storia, fonti, identità*, Assisi 2010.
- PETRÀ B., *Il matrimonio può morire? Studi sulla pastorale dei divorziati risposati*, Bologna 1996.
- PETRÀ B., *La penitenza nelle Chiese ortodosse. Aspetti storici e sacramentali*, Bologna 2005.
- PETRÀ B., *Prawosławna teologia moralna dzisiaj*, „Roczniki Teologiczne” (KUL) 42 (1995), z. 3, s. 5-16.
- PETRÀ B., *Sui Sacri Canonici dell’Ortodossia e sulla loro autorità*, [w:] B. PETRÀ, *La penitenza nelle Chiese ortodosse*, Bologna 2005, s. 119-128.
- ПЕТР (ПРУТЯНУ), *И снова о связи между исповедью и Причастием. Конкретизация позиции*, <http://www.kiev-orthodox.org/site/worship/4908/> (22.10.2016).
- PHIDAS V., *Baptism and Ecclesiology*, EcR 54 (2002), nr 1-2, s. 39-47.
- PHIDAS V., *La prière commune avec les hétérodoxes conformément aux saints canons*, „Episkepsis” 2009, nr 699, s. 11-33.
- PIEЦYK M., *Ekumeniczny wymiar sakramentów służących komunii w dialogu prawosławno-anglikańskim*, „Studia Theologica Varsaviensia” (2012), nr 2, s. 141-175.
- PIŞTIYSKI Y. G., *Problematiche giuridiche e pastorali dei matrimoni misti tra cattolici e ortodossi, in particolare in Bulgaria*, Roma 2007.
- PITSAKIS C., *Les mariages mixtes dans la tradition juridique de l’Église grecque: de l’intransigeance canonique aux pratiques modernes*, „Études balkaniques” 10 (2003), s. 107-115.

Pozostać w prawdzie Chrystusa. Małżeństwo i Komunia w Kościele katolickim, red. R. DODARO, Poznań 2015.

PRADER J., *Il matrimonio in Oriente e in Occidente*, Roma 2003.

PRIVITERA S., *L'indissolubilità del matrimonio nella chiesa ortodosso-orientale*, „Nicolaus” 11 (1983), fasc. 1, s. 77-114.

PRZEKOP E., *Problem wspólnego kodeksu prawa kanonicznego dla Kościołów prawosławnych*, „Studia Płockie” 5 (1977), s. 173-183.

PRZEKOP E., *Przeszkoda „mixtae religionis” w prawie bizantyjskim w świetle kan. 72 synodu w Trullo (691)*, „Studia Płockie” 8 (1980), s. 107-121.

PRZEKOP E., *Przeszkoda różności religii w Kościele bizantyjskim*, „Prawo Kanoniczne” 14 (1971), nr 3-4, s. 33-68.

RAMBALDI G., *Ordinazioni anglicane e sacramento dell'ordine nella Chiesa. Aspetti storici e teologici a cento anni dalla bolla „Apostolicae curae” di Leone XIII*, Roma 1995.

ROBERSON R., *Chrześcijańskie Kościoły Wschodnie*, Bydgoszcz 1998.

RODOPOULOS P., *An Overview of Orthodox Canon Law*, Rollinsford 2007.

SALACHAS D., *Canoni*, [w:] DEOC, s. 135-136.

SALACHAS D., *Il Codice delle chiese orientali*, Regno-att 36 (1991), nr 2, s. 49-59.

SALACHAS D., *Diritto canonico ortodosso*, [w:] *Dizionario del sapere storico-religioso del Novocento*, a cura di A. MELLONI, vol. 1-2, Bologna 2010.

SALACHAS D., *Matrimonio e divorzio nel diritto canonico orientale. Spunti e riflessioni*, „Nicolaus” 1 (1973), fasc. 1, s. 48-68.

SAWA (HRYCUNIAK), *Prawosławne pojmowanie małżeństwa*, Białystok 1994.

SCOUTERIS C., *Common Prayer*, EcR 54 (2002), nr 1-2, s. 33-37.

SIKORSKI T., *Interwencja melchickiego biskupa Eliasza Zoghby na Soborze Watykańskim II w sprawie powtórných małżeństw chrześcijan rozwiedzionych*, „Studia Theologica Varsaviensia” 21 (1983), nr 2, s. 61-120.

СОКОЛОВ В. А., *Иерархия англиканской епископальной Церкви*, Сергиев Посад 1897.

SPITERIS Y., *Ecclesiologia ortodossa. Temi a confronto tra Oriente e Occidente*, Bologna 2003.

- SPITERIS Y., *La teologia ortodossa neo-greca*, Bologna 1992.
- STASIAK M., *Ważniejsze zagadnienia z teologii prawa kanonicznego w doktrynie prawosławnej*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 29 (1982), z. 5, s. 143-151.
- STAVROU M., *L'ecclésiologie du baptême des autres chrétiens dans la conscience de l'Église orthodoxe*, Cont 54 (2002), nr 199, s. 260-291.
- SYNAK M., *Chrzest łacinników – od Boga czy od ludzi?*, <http://cerkiew.info/pl/biblioteka/artykuły/150> (30.05.2017).
- SZABÓ P., *Matrimoni misti ed ecumenismo. Prospettive del riconoscimento ortodosso dei matrimoni misti con speciale riguardo al caso della celebrazione cattolica*, „Foglia Athanasiana” 3 (2001), s. 95-120.
- TOFILUK J., *Problem małżeństw mieszanych z prawosławnego punktu widzenia*, [w:] *Małżeństwa mieszane*, red. Z. KIJAS, Kraków 2000, s. 29-41.
- TREMBELAS P. N., *Dogmatique de l'Église orthodoxe catholique*, vol. III, Chevetogne 1968.
- TROIANOS S., *Die Mischen in den Heiligen Kanones*, „Kanon” 6 (1983), s. 82-101.
- TSETSIS G., *Pastoralny wymiar małżeństw mieszanych*, „Wiadomości Prawosławnej Diecezji Białostocko-Gdańskiej” 2011, nr 4 (69), s. 10-12.
- TSINGOS W., *Człowiek i jego odrodzenie według dogmatyki Kościoła prawosławnego w aspekcie bizantyjskiej tradycji liturgicznej*, „Elpis” 4 (2002), z. 6, s. 120-154.
- TSOMPANIDIS S., *The Church and the churches in the ecumenical movement*, „International Journal for the Study of the Christian Church” 12 (2012), nr 2, s. 148-163.
- VASIL C., *Separacja, rozwód, rozwiązanie węzła małżeńskiego i powtórne zaślubiny. Stanowiska teologiczne i rozwiązania praktyczne Kościołów prawosławnych*, [w:] *Pozostać w prawdzie Chrystusa. Małżeństwo i Komunia w Kościele katolickim*, red. R. DODARO, Poznań 2015, s. 93-124.
- VISCUSO P., *Divorce in the Greek Orthodox Archdiocese of North and South America*, „The Jurist” 50 (1990), nr 1, s. 322-341.
- VISCUSO P., *A Late Byzantine Theology of Canon Law*, GOTR 34 (1989), nr 3, s. 203-219.

- ВОРОНОВ Л. А., *Вопрос об англиканском священстве в свете русской православной богословской науки*, „Богословские Труды” 3 (1964), s. 63-144.
- WAGNER A., *La réconciliation des hérétiques dans l'Église russe. Le Trebnik De Pierre Moghila*, „Revue des Études Byzantines” 12 (1954), s. 144-175.
- WAGSCHAL D., *Orthodox Canon Law. The Byzantine Experience*, [w:] *The Orthodox Christian World*, ed. A. CASIDAY, Abingdon 2012, s. 383-397.
- WARE K., *Kościół prawosławny*, Białystok 2002.
- WYSZOMIRSKI T., *Dialog prawosławno-anglikański*, „Collectanea Theologica” 38 (1968), fasc. 4, s. 120-128.
- ZEIKAN V., *Matrimonio e divorzio nei lavori preparatori (1905-1906) in vista della riforma della Chiesa russa ortodossa*, Roma 2004.
- ZIZIOULAS J., *Orthodox Ecclesiology and the Ecumenical Movement*, „Souroz” 21 (1985), s. 16-27.
- ZNOSKO A., *Prawosławne prawo kościelne*, t. 1, Warszawa 1973; t. 2, Warszawa 1975.
- ŽAK L., „*Criteri di ecclesialità*” secondo la teologia ortodossa russa. *Alcuni spunti di riflessione su un problema aperto*, „Lateranum” 68 (2002), nr 2-3, s. 355-391.
- ŽUŽEK I., *Un codice per le Chiese ortodosse*, „Concilium” (wyd. wł.) 5 (1969), nr 8, s. 175-186.
- ŽUŽEK I., *Kormčaja Kniga. Studies on the Chief Code of Russian Canon Law*, Roma 1964.

ECCLESIASTICAL *OIKONOMIA* IN THE THEORY AND PRACTICE OF ORTHODOXY ISSUES*

SUMMARY

The aim of this work has been to present in a systematic way ecclesiastical *oikonomia* in the theory and practice of the Orthodox Church. The meaning has been to attempt at reconstructing the main lines of understanding the principle of *oikonomia* as seen in its exercise by the Orthodox Church and reflected in her official statements, documents of her ecumenical dialogues and writings of her selected theologians and canonists.

The dissertation consists of six chapters. In the first chapter, I have shown the historical development of the understanding and practice of ecclesiastical *oikonomia* in Orthodoxy. In the course of my research, I noted that the concept of *oikonomia* was rooted in the culture and philosophy of ancient Greece. Christianity has taken over this concept to denote God's management of the world or God's plan of salvation which becomes revealed and realized in Christ and His Church. In the patristic tradition – similarly as in the canons of the first synods and councils of the Church – the exercise of ecclesiastical *oikonomia* concerned mainly the acceptance of heretics and schismatics into the Church communion, and the relation between the confessor and the penitent. After the 1054 Schism, one invoked this concept in relations between the Eastern Church and the Western Church, especially

* Tłumaczenie Violetta Reder.

when recognizing the sacraments of those who converted to Orthodoxy. In the 18th c., a radical interpretation of the principle of *oikonomia* in the context of St Cyprian's understanding of the sacraments was made by the authors of *Pedalion*. They came to the conclusion that, according to *acribeia*, all converts to Orthodoxy should be rebaptised, but one could sometimes resign this requirement for the sake of *oikonomia*, which did not mean recognizing the baptism outside of Orthodoxy. This new concept is not generally accepted in Orthodoxy today.

The second chapter deals with the nature of ecclesiastical *oikonomia*. In the course of my analysis, I found that the principle of *oikonomia* was difficult to define in strict theological and canonical categories. In contemporary Orthodox theology, it is not unanimously interpreted – concerning either its theory or its exercise. In their descriptions of *oikonomia*, contemporary authors emphasize its legal and pastoral-theological dimension. Ecclesiastical *oikonomia* in its legal sense means a total or partial resignation from a strict application of canonical regulations in certain cases (*akribeia*). In the aspect of pastoral theology, it is imitating or reflecting God's merciful love toward man in the life of the Church. One does differentiate between these two aspects, but the whole principle is rooted in the Divine *oikonomia* of salvation first of all. Thus, invoking the principle of *oikonomia* can lead one not only to moderation in applying the rigid legal norms but, in some case, even to their stringent application.

Discussing the essential elements of the dynamic of ecclesiastical *oikonomia* makes it obvious that in Orthodoxy there are no strictly determined guidelines regulating application of this principle. On the one hand, it is positive, but, on the other hand, the threat is that it may be exercised with too much latitude. It is especially so because it depends practically on the one who is applying it, most often the bishop, who usually makes the decision about exercise of *oikonomia* by himself. Therefore in the reflection on the practice of *oikonomia*, one often warns against lawlessness and subjectivism.

In the two following chapters, I treat on selected areas where the ecclesiastical *oikonomia* is applied. First, I present the exercise of *oikonomia* in such spheres of the "interior" Church life as ministering of baptism, confession and penance, divorce and remarriage and the practice of fasting. Then, I discuss the exercise of *oikonomia* in "exterior" relations of Orthodoxy with non-Orthodox Christians. In this realm, I touch upon issues such as recognizing hetero-orthodox sacraments in case of conversion to Orthodoxy,

allowing for mixed marriages and for praying together with non-Orthodox Christians. In the course of my study, I noted considerable differences in application of ecclesiastical *oikonomia* in different Orthodox Churches, which sometimes leads to misunderstandings and tensions, especially when invoking the principle at the level of the global Orthodoxy. This inconsistent practice and interpretation of acting in accordance with *oikonomia* applies especially to acknowledgement of baptism and other hetero-orthodox sacraments in case of conversion to Orthodoxy.

In the final chapter, I discuss the issue of presence and significance of the principle of *oikonomia* in the ecumenical dialogue of Orthodoxy. It follows from my study that ecclesiastical *oikonomia* can have both negative and positive implications for the future ecumenical dialogue. The negative implications are strictly associated with the radical conceptions of ecclesiastical *oikonomia* which are based on the exclusivist vision of the Church and on questioning the validity of the sacraments ministered outside of the Orthodox Church. Whereas the ecclesiastical *oikonomia* which is rooted in the inclusivist ecclesiology can be a chance for ecumenical activity of the Orthodox Church. If ecclesial *oikonomia* should play its positive role, one needs, first of all, to verify its conceptions that are functioning in Orthodoxy today and reject its radical anti-ecumenical formulations. I emphasize it in my study that ecclesiastical *oikonomia* can be only a temporary "model" of ecumenical activity of Orthodoxy, and this only in single pastoral cases. It can never solve ecclesiological issues on the level of doctrine, ie, *acribeia*, or absolve one of a further theological study of them.

CONTENTS*

LIST OF ABBREVIATIONS	9
INTRODUCTION	11

CHAPTER ONE

THE HISTORICAL DEVELOPMENT OF THE PRINCIPLE OF ECCLESIASTICAL <i>OIKONOMIA</i>	19
1. <i>Oikonomia</i> in pre-Christian times	19
1.1. Hellenistic social order	20
1.2. Philosophy of ancient Greece	21
1.3. The Old Testament	24
2. The concept of ecclesiastical <i>oikonomia</i> in the first millenium of Christianity	24
2.1. The New Testament	24
2.2. Greek Fathers of the Church	28
2.3. Canons of the early synods and councils	36
2.4. The Byzantine Church in the 9th and 10th c.	39
3. The development of ecclesiastical <i>oikonomia</i> between the 11th and 19th c.	42
3.1. From the 11th till the 17th c.	42
3.2. From the 18th till the 19th c.	44
4. The debate on the ecclesiastical <i>oikonomia</i> in Orthodoxy today	50
4.1. Reflections of contemporary Orthodox theologians and canonists	51
4.2. Official statements of the contemporary Orthodoxy	53
5. Summary	57

* Tłumaczenie Violetta Reder.

CHAPTER TWO

THE NATURE OF ECCLESIASTICAL <i>OIKONOMIA</i>	60
1. The problem with defining ecclesiastical <i>oikonomia</i>	60
1.1. An official “definition” is missing	60
1.2. Reasons for an official definition being missing	61
1.3. Attempts at describing the essence of <i>oikonomia</i>	63
2. The two dimensions of ecclesiastical <i>oikonomia</i>	64
2.1. The legal dimension of ecclesiastical <i>oikonomia</i>	64
2.2. The pastoral-theological dimension of the ecclesiastical <i>oikonomia</i>	67
3. The theological foundations of the ecclesiastical <i>oikonomia</i> ...	72
3.1. The Divine <i>oikonomia</i> of salvation	72
3.2. The continuous tradition of the Church	76
3.3. The ecclesial self-consciousness of Orthodoxy	77
4. The legal aspects of ecclesiastical <i>oikonomia</i>	81
4.1. Specific features of the Orthodox Church law	81
4.2. <i>Akribeia</i> and <i>oikonomia</i> in the Orthodox legal order	86
4.3. Ecclesiastical <i>oikonomia</i> versus the Roman Catholic Church law institutions	91
5. Summary	98

CHAPTER THREE

THE ESSENTIAL ELEMENTS OF THE DYNAMICS OF ECCLESIASTICAL <i>OIKONOMIA</i>	100
1. The aim of ecclesiastical <i>oikonomia</i>	100
1.1. Salvation of the souls (<i>salus animarum</i>)	101
1.2. Peace among the Churches	103
1.3. Avoiding or putting an end to a Church scandal	104
1.4. Spiritual well-being of the human	104
2. The kinds of ecclesiastical <i>oikonomia</i>	105
2.1. <i>Oikonomia</i> acting retrospectively or in advance	106
2.2. <i>Oikonomia</i> at the canonical level or applied in a specific case	108
2.3. Permanent or temporary <i>oikonomia</i>	109
2.4. <i>Oikonomia</i> by word of mouth or in writing	110
3. The minister of ecclesiastical <i>oikonomia</i>	110
3.1. The bishop	111
3.2. The local synod or council	113
3.3. Ecumenical council	114
3.4. Possibility for the lay to cooperate	115

4. The conditions for applying ecclesiastical <i>oikonomia</i>	117
4.1. An especial situation	118
4.2. Reference to a Church regulation	120
4.3. Preserving the dogma of faith	120
5. The realms where <i>oikonomia</i> is applied	124
5.1. Sacraments, liturgy (other than sacramental) and Church administration	125
5.2. “Interior” life of Orthodoxy and “outer” relations with non-Orthodox Christians	127
6. Summary	128

CHAPTER FOUR

SELECTED REALMS WHERE ECCLESIASTICAL <i>OIKONOMIA</i> IS APPLIED IN ORTHODOXY	131
1. Baptism	131
1.1. Orthodox understanding of baptism	131
1.2. Exercise of <i>oikonomia</i> in reference to baptism	132
2. Confession and penitence (<i>epithymia</i>)	134
2.1. Orthodox understanding of confession and penance (<i>epithymia</i>)	134
2.2. Exercise of <i>oikonomia</i> in reference to penitence (<i>epithymia</i>)	135
3. Divorce and remarriage	138
3.1. Orthodox understanding of indissolubility of marriage	138
3.2. Exercise of <i>oikonomia</i> in case of divorce	143
3.3. Exercise of <i>oikonomia</i> in case of remarriage	145
4. The practice of penitence	147
4.1. Orthodox understanding of penitence	147
4.2. Exercise of penitence in reference to penitential practice	149
5. Summary	153

CHAPTER FIVE

SELECTED REALMS OF APPLICATION OF ECCLESIASTICAL <i>OIKONOMIA</i> IN RELATIONS WITH NON-ORTHODOX CHRISTIANS	155
1. Recognition of the baptism of converts till Orthodoxy	155
1.1. Orthodox attitude to the baptism of non-Orthodox Christians	155
1.2. Exercise of <i>oikonomia</i> in case of recognizing the baptism of converts till Orthodoxy	160

2. Allowing for mixed marriages	170
2.1. Orthodox attitude to mixed marriage	170
2.2. Exercise of <i>oikonomia</i> in case of mixed marriages	174
3. Allowing for praying together with the non-Orthodox	180
3.1. Orthodox attitude to praying together with the non-Orthodox	181
3.2. Exercise of <i>oikonomia</i> in reference to praying together	183
with the non-Orthodox	
4. Summary	193

CHAPTER SIX

THE ISSUE OF ECCLESIASTICAL <i>OIKONOMIA</i> IN THE ECUMENICAL DIALOGUE OF ORTHODOXY	197
1. <i>Oikonomia</i> in the ecumenical dialogue of Orthodoxy so far ...	197
1.1. The Orthodox-Anglican dialogue	198
1.2. The Orthodox-Roman Catholic dialogue in the USA	204
2. <i>Oikonomia</i> from the perspective of the future ecumenical dialogue	210
2.1. Are we facing a hidden anti-ecumenism or a certain chance for Orthodox ecumenical activity?	211
2.2. The problems and challenges from the perspective of ecumenical dialogue in the future	214
3. Summary	220
CONCLUSION	222
BIBLIOGRAPHY	229
SUMMARY	263
CONTENTS	267
INDEX OF PERSONS	271

INDEKS OSOBOWY

Indeks obejmuje wszystkie osoby wymienione w publikacji zarówno w tekście głównym, jak i w przypisach (oprócz opisów bibliograficznych). Stronice, na których nazwisko pojawia się w przypisach, wyróżniono kursywą.

- Adam Will 15
Afanasjew Nikołaj 158, 188
Agapios, mnich 84
Ahrweiler Hélène 50
Alivisatos Hamilcar 15, 16, 51, 51,
52, 65, 66, 68, 76, 79, 93, 96, 101,
102, 104, 105, 106, 107, 110, 112,
114, 116, 119, 121, 128, 144, 190,
191, 202
Amfiloch z Ikonium 83
Anapliotis Anarghyros 167
Anastazy III, papież 41
Androustos Christos 79, 167, 200
Antymos IV, patriarcha Konstanty-
nopola 199
Archondonis, patriarcha Konstanty-
nopola (Bartłomiej I) 16, 51, 52,
56, 68, 73, 88, 89, 89, 99, 102, 121,
122, 127, 128, 184, 191
Arystoteles 21, 22, 93, 94, 95, 119,
224
Atanazy Wielki, św. 29, 83, 121, 121
Atanazy z Synaju 35
Atenagoras I, patriarcha Konstanty-
nopola 184, 184, 186
Attykus, abp Konstantynopola 33
Azkoul Michael 67
Bailey Charles-James 78, 168
Balanos Dimitrios 202
Balsamon Teodor 32, 43, 152, 166
Bartłomiej I, patriarcha
– zob. Archondonis
Basdekis Athanasios 16
Bazyli Wielki, św. (Bazyli z Cezarei)
30, 31, 31, 32, 35, 37, 83, 85, 121,
121, 156, 158, 158, 159, 185,
208, 218
Belliger Andréa 15, 90
Benedykt XVI, papież 184
Blastares Mattheos 82
Blemmydes Nicefor 42
Boumis Panagiotis 16, 65, 66, 86, 88,
109, 122
Bratsiotis Nikolaos 56, 88
Bratsiotis Panagiotis 56, 88, 202
Bressan Luigi 143, 143
Chitescu N. [Nicolae] 122
Chrapowicki Antonij, metropoli-
ta 49, 167
Congar Yves 168
Corneanu Nicolae 187
Cypin Władisław 53

- Cyprian z Kartaginy, bp (Cyprian, św.) 31, 46, 78, 83, 156, 157, 157, 158, 160, 165, 165, 166, 167, 185, 208, 218
 Cyryl z Aleksandrii, św. 29, 33, 34, 39, 40, 83
 Cyryl V, patriarcha Konstantynopola 44, 58 161, 172

 Dimitrios I (Papadopoulos), patriarcha Konstantynopola 184
 Dionizy, abp Aleksandrii 83
 Dionizy Areopagita 50
 Dionizy Mały, mnich 83
 Dioskur I, patriarcha Aleksandrii 157
 Dozyteusz, patriarcha Jerozolimy 162, 173
 Drincec Sofron 187
 Drozdow Filaret, metropolita moskiewski 49
 Duchatelez K. [Kamiel] 49, 68
 Dymitrios, patriarcha 187
 Dyovouniotis Konstantinos 79, 167, 200

 Erickson John 16, 127
 Eulogiusz, patriarcha Aleksandrii 34, 40
 Eutyches, archimandryta 157
 Evdokimov Paul 122, 140, 148

 Firmilian z Cezarei Kapadockiej 157
 Fłorowski Georgij 16, 52, 70, 91, 110, 127, 168, 200
 Focjusz, patriarcha Konstantynopola 39, 40, 83
 Franciszek, papież 184

 Gabriel IV, patriarcha Konstantynopola 173
 Gefaell Pablo 94
 Gelazy, papież 83
 Gennadiusz, prezbiter 33
 Gennadiusz I, patriarcha Konstantynopola 83
 Gennadiusz II, patriarcha Konstantynopola 43
 Germanos IV, patriarcha Konstantynopola 199
 Gheorghescu Chesarie 15, 16, 53, 65, 70, 73, 74, 75, 88, 127
 Gracjan 93
 Grzegorz Cudotwórca, św. 83
 Grzegorz z Nazjanzu, zwany Teologiem, św. 30, 32, 83
 Grzegorz z Nyssy, św. 30, 32, 83, 84

 Häring Bernard 73, 94
 Heers Peter 216

 Ignacy Antiocheński, św. 29
 Ireneusz z Lyonu, św. 29

 Jan Chryzostom, św. 33
 Jan Damasceński, św. 35
 Jan III Scholastyk, patriarcha Konstantynopola 83
 Jan XI Bekkos, patriarcha 42
 Jan Paweł II, papież 184
 Job Jasites, mnich 42
 Jugie Martin 12

 Kallis Athanasios 16, 51, 52, 57, 65, 68, 68, 73, 74, 74, 88, 89, 90, 99, 123, 161

- Karmiris I. [Ioannis] 122
Klemens Aleksandryjski, św. 29
Klinger Jerzy, ks. 183, 188, 189, 192
Komnenos Panteleimon 200, 200
Konstantyn VI, cesarz 39, 40, 41
Kotsonis Hieronimos, abp 15, 16, 49, 51, 52, 65, 66, 73, 75, 77, 78, 81, 86, 87, 93, 101, 102, 103, 103, 104, 105, 108, 108, 109, 109, 111, 112, 113, 113, 114, 114, 115, 115, 116, 117, 121, 124, 125, 126, 129, 144, 161
Kriwoszein Wasilij, abp 167
Ksenofont 21, 22
- L'Huillier Peter, abp 16, 31, 32, 48, 52, 70, 71, 73, 90, 96, 99, 106, 107, 107, 108, 116, 116, 122, 123, 143, 167, 168, 168
- Labrdakis Augustyn 212
Larchet Jean-Claude 164
Leon VI, cesarz 39, 41
Leon XIII, papież 199
- Łoski Włodzimierz 122
- Makary, patriarcha Antiochii 48
Maksym z Antiochii 33
Mantzaridis Georgios 11, 16, 66, 73, 77, 86, 87, 93, 110, 111, 122
Marek, bp Efezu 162
Mateusz, patriarcha Aleksandrii 44
Melecjusz 114
Melia Elie 67, 69, 69
Metaxakis Meletios IV, patriarcha Konstantynopola 200
Methodios Fouyas, metropolita 56, 57
Meyendorff John 16, 52, 67, 69, 73, 88, 92
- Michał Cerulariusz, patriarcha Konstantynopola 42
Michał VIII Paleolog, cesarz 42
Michał z Belgradu, metropolita 173
Mikołaj Mistyk, patriarcha 39, 41
Miłasz Nikodem, bp 82, 140, 162, 165
Mołyła Piotr, metropolita 48, 164
Mouratidis Konstantinos 56, 88
- Nestoriusz, bp Konstantynopola 157
Nikodem Hagioryta, mnich 45, 46, 84, 208, 209
Nikolaou Theodor 191
Nissiotis Nikos 68, 191
Nowicka Urszula 142
- Örsy Ladislas 91, 94
- Paisjusz, patriarcha Aleksandrii 48
Palmer William 49, 198, 199
Papandreou Damaskinos, metropolita 79, 217
Parteniusz, patriarcha Jerozolimy 44
Paszkow Dimitrij 16, 31, 53, 63
Patrinacos Nicon 102
Patsavos Lewis 69
Paweł VI, papież 184
Petrà Basilio 137
Pheidas [Phidas] Vlasios 94
Piotr, abp Aleksandrii 83
Piotr I Wielki, car 48, 174
Pitsakis Konstantinos 173
Poptodorov Radko, ks. 73, 89, 101, 103
Przekop Edmund, ks. 12, 172
- Reumann John 24
Richter Gerhard 15, 42, 94

- Rodopoulos Panteleimon, metropolita 16, 51, 52, 65, 66, 86, 87, 93, 94, 101, 102, 104, 105, 106, 107, 113, 114, 119, 122, 127, 128, 144
- Rotow Nikodem, metropolita Leningu 189
- Routh Martin 198
- Salachas Dimitrios, bp 82
- Schembri Kevin 15, 101
- Schüller Thomas 15, 68, 105, 114, 133
- Schuppe Florian 15, 16, 136, 137, 200, 213
- Sergiusz, patriarcha Konstantynopola 83
- Sewer, bp Antiochii 157
- Skouteris Konstantinos 186
- Stan Liviu, ks. 16, 53, 65, 127
- Stăniloae Dumitru, ks. 16, 53, 65, 73, 74
- Stavrou Michel 159
- Stefan I, papież 157
- Stragorodski Siergiej, metropolita 53, 168
- Sylwester, patriarcha Antiochii 45
- Tałypin Longin, abp 212
- Teodor Studyta, mnich bizantyjski 39, 40
- Teodor z Mopsuestii, bp 34
- Teofil, abp Aleksandrii 83
- Teofilakt, abp 103
- Theodorou Andreas 56, 88
- Tichon z Zadońska, św. 148
- Trembelas Panagiotis N. 56, 88, 110
- Tymoteusz, abp Aleksandrii 83, 152
- Viscuso Patric, ks. 82, 143
- Vlachos Hierotheos 216
- Wagschal David 82
- Znosko A. [Aleksy], ks. 83
- Zoghby Elias, abp 13
- Zonaras Jan 32, 166
- Žužek Ivan, SJ 12

To kolejna, trzecia, monografia krakowskiego profesora ks. Tadeusza Kałużnego SCJ (...), która dotyczy tematyki prawosławnej. Pierwszą, niejako otwierającą, była rozprawa doktorska zatytułowana *Sekret Nikodema. Nieznane oblicze Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego* (Kraków 1999). Druga monografia, nosząca tytuł *Nowy Sobór Ogólnoprawosławny. Natura, historia przygotowań, tematyka* (Kraków 2008), pojawiła się niejako w „przeddzień” Soboru Wszechprawosławnego. I oto otrzymujemy do rąk trzecią pozycję, być może ważniejszą od dwóch poprzednich, która nosi tytuł: *„Oikonomia” kościelna w teorii i praktyce prawosławia*. Autor zajął się niezwykle ważnym i nader aktualnym tematem, zresztą nie tylko dla prawosławia, ale dla całego dialogu ekumenicznego, jakim jest skomplikowane zagadnienie *oikonomii*.

o. prof. dr hab. Zdzisław J. Kijas OFMConv

Autor postawił przed sobą zadanie systematycznej prezentacji zagadnienia *oikonomii* w Kościele prawosławnym. Monografia znakomicie realizuje założony cel (...). Autor trafnie ukazuje, iż temat kościelnej *oikonomii* stanowi ważne i aktualne zagadnienie, które nie doczekało się wielu opracowań. Co więcej, bez zrozumienia tej zasady, stanowiącej istotny filar teologii prawosławnej, trudno jest o skuteczny dialog ekumeniczny. W takim zresztą kontekście zasada *oikonomii* jest analizowana w książce ks. Tadeusza Kałużnego.

ks. dr hab. Marek Ławreszuk, prof. UwB

Ks. dr hab. Tadeusz Kałużny, prof. UPJPII - sercanin, pracownik Instytutu Teologii Fundamentalnej, Ekumenii i Dialogu Wydziału Teologicznego UPJPII w Krakowie; kierownik Katedry Ekumenizmu; wykładowca teologii dogmatycznej i ekumenizmu w WSM Księży Sercanów; konsultor Rady Konferencji Episkopatu Polski ds. Ekumenizmu.



WYDAWNICTWO
KSIĘŻY
SERCANÓW

www.wydawnictwo.net.pl

ISBN 978-83-7519-490-6



9 788375 194906