

Robert H o t z. *Sakramente — im Wechselspiel zwischen Ost und West*. Gütersloh 1979 ss. 342. Benziger Verlag Zurich-Köln und Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn.

Jak już nam wiadomo, zapowiedziane 30 XI 1979 r. przez papieża Jana Pawła II oraz patriarchę Dymitra I oficjalne rozpoczęcie dialogu teologicznego między Kościołem katolickim a Kościołem prawosławnym nastąpiło w dniach 29 V—4 VI 1980 r. w Grecji na wyspach Pat-

mos i Rodos. Obie strony uzgodniły, iż dialog powinien rozpocząć się wspólną refleksją nad sakramentami Kościoła. Chodzi bowiem o odnalezienie w punkcie wyjściowym tej rzeczywistości zbawczej, która już obecnie głęboko jednoczy obydwie Kościoły. Studium problematyki

związanej z sakramentami stanowi w dialogu pozytywne wprowadzenie do zagadnień eklezjologicznych. Stąd wstępnym tematem rozmów w tym dialogu będzie Misterium Kościoła i Eucharystii w świetle tajemnicy Trójcy Świętej. Nieco później przyjdą takie zagadnienia, jak: sakramenty inicjacji a jedność Kościoła, wiara i wspólnota w sakramentach, sakramenty w relacji do historii i eschatologii, sakramenty a odnowa człowieka i świata, wreszcie sakramenty a struktura kanoniczna Kościoła, w tym rytualne i prawne zróżnicowanie w sprawowaniu sakramentów. Wybór problematyki sakramentalnej jest niezmiernie korzystny i z tego jeszcze względu, że pozwala od początku wiązać teologię z doświadczeniem sakramentalnym. Zadaniem więc oficjalnej Komisji Mieszanej będzie dążenie do takiego naświetlenia problematyki, które byłoby wolne od scholastycznych spekulacji, znamionujących kiedyś rozwój myślenia teologicznego zarówno na Zachodzie, jak i na Wschodzie. Pomocny może okazać się pod tym względem rozwój myśli teologicznej po obydwu stronach.

Szwajcarski jezuita i publicysta Robert Hotz nie mógł więc wybrać trafniejszego przedmiotu dla swej teologicznej rozprawy doktorskiej. Nieco nieśczęśliwy tytuł książki nie ukazuje jednak dokładnie, o co w niej chodzi. Pozwólmy przeto wytłumaczyć się samemu Autorowi: „W naszej pracy chcieliśmy wykazać, w jaki sposób w prawosławnych Kościołach poprzez wpływy łacińsko-scholastyczne doszło do przejęcia powszechnej nauki o sakramentach, która wschodniemu pojęciu „misteria” nigdy w pełni nie odpowiadała i która w nowszych czasach przez niektórych teologów prawosławnych, opierających się na dawnej tradycji wschodniej, została odrzucona” (s. 287). Chodzi więc o to, co należy rozumieć pod tytułem *De sacramentis in genere*, jaki znajduje się w konwencjonalnych rzymskokatolickich podręcznikach dogmatycznych, o temat, którego w takim sformułowaniu nie zna-

ła ani zachodnia teologia przedscholastyczna, ani też dzieje opracowanej tam myśli prawosławnego Wschodu.

Autor usiłuje wykonać swoje zadanie w czterech głównych częściach. W pierwszej — śledzi dzieje znaczenia pojęć *mysterion* i *sacramentum* (s. 17-63). Druga część omawia powstanie i rozwój ogólnej nauki o sakramentach na Zachodzie (s. 65-107). Trzecia część (s. 109-170) nakreśla oddziaływanie tejże zachodniej nauki na wschodnio-prawosławną teologię. Czwarta część, najobszerniejsza, ukazuje zerwanie tej ostatniej teologii z łacińską infiltracją oraz powrót do własnych źródeł (s. 173-286), jak również inspirowanie łacińskiej praktyki sakramentalnej i teologicznej przez te same źródła w czasach najnowszych (s. 287-300). Wykaz skrótów, źródeł, literatury z indeksem osobowym i rzeczowym zamykają całość jako część piąta (s. 301-342).

Patrząc na całość, Autorowi udało się przekonać o swej podstawowej tezie, sformułowanej w powyższym cytacie i wyrażonej całą konstrukcją omawianej tu pracy. Również przyczyny, które leżą u podstaw niepowodzenia scholastycznej teologii na Wschodzie, zyskują aprobatę: właśnie na Wschodzie sprawowanie sakramentów w służbie Bożej zachowuje zawsze pierwszeństwo przed wszelką systematyzującą refleksją i w pewnym sensie jej uniknęły. Istniejące od dawna w chrześcijaństwie, zwłaszcza wschodnim, głęboko zakorzenione platoniczne struktury myślowe nie dały się w zasadzie sparaliżować średniowiecznemu arystotelizmowi zachodniemu. W końcu przecież prawosławna teologia przeciwstawiła się zachodniemu chrystomonizmowi, który między innymi doprowadził do przesadnego wyobrażenia o roli kapłana w osobie Chrystusa, bardziej rozwiniętą pneumatologię, która ukazuje się szczególnie w epikletycznej strukturze sprawowania sakramentów w służbie Bożej przez całość gminy. Zasługą Autora jest wiarogodne i jasne przed-

stawienie i uzasadnienie tych powiązań. Mimo to można stawiać pytanie, czy recenzowane dzieło nie zostało za wcześnie podjęte, aby przyniosło pełne usatysfakcjonowanie. Byłoby może lepiej, żeby takie przedsięwzięcie poprzedzone zostało kilkoma pojedynczymi badaniami, zwłaszcza gdy chodzi o wzajemne powiązania pomiędzy łacińską scholastyką a późnobizantyjską teologią. Być może, dałoby to nieco więcej światła odnośnie do problematyki sakramentalnej w ujęciu Mikołaja Kabazilasa i Jeremiasza II. Z kolei Autor dokonał zbyt wąskiego wyboru spośród opracowań ukazujących kierunek badań w nowożytnej teologii prawosławnej na temat sakramentów. Tak np. uważa on za wystarczające wykorzystanie jednego tylko artykułu A. S. Chomiakowa w tej materii, zamieszczonego w systematycznokatechetycznym szkicu tegoż autora *Cerkow jedina* (s. 179-184). Odnośnie do rosyjskich refleksji o sakramentach, jakie wypowiedzieli rosyjscy emigranci z S. Bułgakowem na czele, inne opracowanie Chomiakowa wydaje się bardziej istotne: „*Quelques mots par un chrétien orthodoxe sur les communions occidentales à l'occasion d'un mandement de Mgr. l'Archeveque de Paris*” (W: *L'Eglise latine et le protestantisme au point de vue de l'Eglise d'Orient*. Lausanne—Vevey 1872 s. 89-187). Podobnie ma się sprawa z omówieniem „eklezjologii eucharystycznej” Mikołaja Afanasjewa, który uwypukla podstawową różnicę między eklezjologią eucharystyczną a inną eklezjologią, opartą na idei uniwersalizmu kościelnego. Ta ostatnia stoi na stanowisku, że istnieje jeden uniwersalny organizm kościelny, którego członki — Kościoły lokalne — są jedynie częściami. Eklezjologia eucharystyczna interpretuje słowo *ecclesia* w znaczeniu ludu Bożego, wezwanego do zjednoczenia się już nie w świątyni Starego Testamentu, a więc w zlokalizowanym ośrodku, lecz w Ciele Chrystusowym. Pełne Ciało zaś jest dane w Eucharystii, co ma oznaczać, że każde lokalne zgromadzenie eucharystyczne —

stwierdza np. P. Ewdokimow (*Prawosławie*. Warszawa 1964 s. 145) — prawdziwe, to znaczy mające biskupa jako swoją głowę, posiada całą pełnię Kościoła Bożego w Chrystusie. Gdyby Hotz przestudiował przy tej okazji oprócz *L'Eglise qui préside dans l'Amour* również inne z licznych prac Afanasjewa (choć zamieszcza je w wykazie literatury), nie doszedłby do niewłaściwego stwierdzenia, iż eklezjologia eucharystyczna powstała „z zajmowania się kwestią prymatu” (s. 199). Choćby te przykłady wystarczają do wykazania, że do napisania dzieła obejmującego kompleksowy przegląd doktryny o sakramentach na Wschodzie i Zachodzie, jakiego Hotz zapragnął dokonać, konieczne są wstępne i szczegółowe prace, których Autor nie miał do swej dyspozycji a których sam w ramach swej rozprawy nie mógł przeprowadzić. Do innych części dzieła natomiast Autor miałby do dyspozycji wstępne badania lub edycje tekstów źródłowych, które — gdyby z nich skorzystał — ułatwiłyby mu pracę. Jaskrawym przykładem niech będzie fragment *Odpowiedzi Jeremiasza II do teologów Wittenbergu* (s. 120-125). Potrzebne do tego teksty źródłowe były łatwo dostępne w: I. Karmires. *Ta dogmatika kai symbolika mnemeia tes Orthodoxou Katholikes Ekklesias*. Athenai 1952-1953 s. 369-489 (przytoczone przez Autora w spisie literatury na s. 316); wzorowy natomiast niemiecki przekład tych odpowiedzi w: *Wort und Mysterium. Der Briefwechsel über Glaube und Kirche 1573 bis 1581 zwischen den Tübinger Theologen und dem Patriarchen von Konstantinopel*. Witten 1958. Zamiast tego Hotz czerpie swe informacje np. z niemieckiego tłumaczenia angielskiej książki Stevena Runcimana pt. *Das Patriarchat von Konstantinopel vom Vorabend der türkischen Eroberung bis zum griechischen Unabhängigkeitskrieg*. München 1970. Konsekwencją tego jest wątpliwy wybór tekstów, nie pozwalający czasami na wiarygodną interpretację. Toteż mogło się zdarzyć, że Hotz (s. 121 i 159) jako

odpowiedź Jeremiasza na art. 5 *Confessio Augustana* przytacza tekst pochodzący w rzeczywistości z odpowiedzi tegoż patriarchy na art. 14. Ponadto należy zwrócić uwagę, że *Confessio Augustana Graeca* z 1559 r., będąca do dyspozycji Jeremiasza, pod względem tekstowym nie odbiegała zbyt znacznie ani od CA invariata, ani od CA variata, dlatego celem uzyskania pewności, czego dotyczyła właściwie odpowiedź patriarchy, można było wykorzystać już w 1584 r. wydrukowane w Wittenbergu *Acta et Scripta Theologorum Wirtembergensium et Patriarchae Constantinopolitani D. Hieremiae* (które Hotz również przytacza w wykazie literatury na s. 310). Wreszcie pożądaną rzeczą byłoby uzupełnienie źródeł w przyp. 693, 759, 810, 902 w taki sposób, by przedstawiały one pożyteczne argumenty dowodowe.

Hotz postawił zachodnie pytanie pod adresem wschodnioprawosławnej teologii, dotyczące nauki o sakramentach w ogólności. Tylko dlatego pytanie to nie trafiło w próżnię, ponieważ prawosławna teologia przez długi okres pozostawała pod zachodnio-scholastycznym wpływem. Z całą pewnością należy się zgodzić z Autorem, gdy uważa okres łacińskich wpływów za zakończony. Przyszedł czas na odwrotność; aby wyzwolone z obcych naleciałości wschodniosakramentalogiczne dziedzictwo, jakie jawi się zwłaszcza w dawnych liturgiach i u Ojców Kościoła, a także odkrywane w coraz większym stopniu w najnowszej prawosławnej teologii, uczynić owocem dla przyszłej wspólnoty chrześcijańskiej Wschodu i Zachodu. Nie ulega wątpliwości, iż

centralne miejsce w dialogu katolicko-prawosławnym na temat sakramentów św. zajmuje Eucharystia. W niej wyraża się i urzeczywistnia w szczególności sposób jedynego sakramentu Kościoła. Wczesne chrześcijaństwo łączyło dlatego sprawowanie poszczególnych sakramentów św. bardzo ściśle z Eucharystią. Nie należy jej uważać za jeden spośród szeregu innych sakramentów. Jest ona *par excellence* „sakramentem Kościoła”. Urzeczywistnia się ona w czasie i w przestrzeni poprzez Eucharystię sprawowaną we wspólnocie lokalnej. Takie rozumienie relacji między Kościołem a Eucharystią sprawiło, że w czasie pierwszego spotkania komisji na Rodosie uzgodniono (nie bez momentów kontrowersji), iż wstępnym tematem rozmów w dziedzinie sakramentologii będzie właśnie „Misterium Kościoła i Eucharystii w świetle tajemnicy Trójcy Świętej”. Początek oficjalnego dialogu naznaczony był jednak bolesnym faktem niemożliwości wspólnego sprawowania misterium Eucharystii. Zadaniem dialogu jest przygotować „dzień Polski” — wielki i święty dzień wspólnej komunii eucharystycznej, aby razem iść w przyszłość, której Panem jest Chrystus zmartwychwstały. Może to nastąpić dopiero wtedy, gdy za sprawy dialogu poczujemy się odpowiedzialni wszyscy. Istotne jest to, aby jak najwięcej grup i środowisk zechciało włączyć się w rozpoczęty proces dialogu. Moment ten uchwycił i podkreślił Hotz. Czytelnik jest mu więc wdzięczny za wykonaną pracę. Tę odwagę i nadzieję trzeba podtrzymywać i utwierdzać dalej.

Ks. Edmund Przekop