

Friedrich Heyer i in. *Konfessionskunde*. Berlin—New York 1977 ss. XV+864. Verlag Walter de Gruyter.

Jak się wydaje, książka ta ma być odpowiednikiem katolickiej pozycji K. Algermissena *Konfessionskunde* (Wyd. 8. Paderborn 1969). Podobnie jak w tej ostatniej, poszczególne Kościoły i wspól-

noty wyznaniowe miały być opisane przez specjalistów (s. 5). Pozostało to po części nie spełnionym założeniem. W każdym razie Heyer zredagował sam ponad połowę całego dzieła. Jeżeli ten fakt

wynikł z czystej konieczności, Heyer jako wybitny znawca dziedziny wyznaniowej ze strony ewangelickiej na pewno był kompetentnym autorem do zarządzenia tej konieczności.

Książka dzieli się na sześć części: 1. Prawosławne Kościoły Wschodu; 2. Kościoły niechalcedońskie; 3. Kościół katolicki, 4. Kościoły ewangelickie; 5. Wspólnoty odłączone; 6. Ruch ekumeniczny i Ekumeniczna Rada Kościołów. Za najistotniejszą należy uważać część poświęconą Kościołowi katolickiemu, którą niemal w całości Heyer sam napisał (s. 309-554). U „Algermissena” rzymskokatolicki Kościół właściwie nie jawi się jako przedmiot opisu, lecz tylko w sposób wprowadzający rozwijana jest przez H. Friesa dogmatyczna samoświadomość tego Kościoła przede wszystkim na podstawie dokumentów Soboru Watykańskiego II (tamże s. 4-75), i choćby jedynie dlatego niejedynemu katolikowi winien sięgnąć do „Heyera” celem przyswojenia sobie wiedzy o swym własnym Kościele. W dziele tym interesują nas tylko dwie pierwsze części dotyczące Kościołów wschodnich. Obejmują one jedną trzecią część książki (s. 10-308) i już tym samym pod względem choćby objętościowym okazują wschodniemu chrześcijaństwu takie zainteresowanie, jakie mu przysługuje. Autorzy dzieła usiłują oddać sprawiedliwość wielkiej przeszłości tych Kościołów oraz po części godnemu uwagi ich renesansowi w naszych czasach.

Krótkie a trafne przedstawienie jakiegoś Kościoła, jakiego można sobie życzyć w postaci dodatku do nauki o wyznaniach, wymaga mistrzostwa w swoim fachu, dysponującego nie tylko obszerną wiedzą, ale i zdolnego do rozróżnienia spraw zasadniczych od marginalnych oraz do ukazania treści ważnych i niezbędnych w sposób jasny i zwięzły. Rzeczą samą przez się zrozumiałą jest, że przytaczane szczegóły muszą być sprawdzalne. Różnym autorom, którzy przyczynili się do opracowania wschodnich Kościołów w recenzowanej książ-

ce, udało się to w zróżnicowanym stopniu.

Już sam Heyer otwiera krąg przyczynków wyliczeniem i krótkim opisem „czternastu autokefalicznych Kościołów” (s. 10-81) Wschodu, bizantyjskiej tradycji, pozostawiając opracowanie największego pod względem liczebnym prawosławnego Kościoła rosyjskiego F. Lilienfeldowi (s. 44-66). Autokefaliczny Kościół Gruzji w tej liczbie nie figuruje. Być może Heyer chciał tutaj przyłączyć się do oficjalnego poglądu ekumenicznego patriarchy Konstantynopola, według którego Kościół gruziński posiada jedynie status autonomii i podlega zwierzchniej jurysdykcji „Wielkiego Kościoła Chrystusowego”. Także w opisie wyliczonych autokefalii zauważa się pewne braki. Tak na przykład przedstawienie bizantyjskiego patriarchatu przy całym koniecznym skrócie i ograniczeniu wydaje się nazbyt skąpe (s. 10-12). Z kolei na temat prawosławnego Kościoła albańskiego pożyteczna byłaby chociażby krótka informacja o jego działalności po drugiej wojnie światowej. Również wzmianka dotycząca italo-albańskich unitów jest mało precyzyjna. Jak wiadomo, obok sycylijskiej eparchii Piana, rozwija swą działalność jeszcze kalabryjska eparchia Lungro. Celem uzupełnienia wiadomości o autonomicznym Kościele w Japonii przydałoby się jedno czy drugie zdanie o współczesnej sytuacji w miejsce zakończenia wywodów uwagą o trzęsieniu ziemi w r. 1923 (s. 72). Na zakończenie jeszcze jedno: czasopismo rosyjskiego Kościoła w diasporze nosi nazwę „Prawosławnaja Ruś” (s. 78).

Wspomniany już odcinek o rosyjskim Kościele pióra Lilienfelda oraz zobrazowanie życia liturgicznego w obrządku bizantyjskim (s. 105-132) autorstwa K. C. Felmy można i trzeba uznać za wzór udanego przyczynku do nauki o wyznaniach. Oba artykuły wykazują bezwzględnie wysoki poziom naukowy. Niestety, od tego poziomu tym bardziej negatywnie odbiega artykuł dotyczący

prawosławnego prawa kanonicznego, napisany przez H. Domboisa (s. 81-94). Jest tu na przykład mowa o „epikletycznym stosunku *‘to pneuma*” (s. 83). Wybór biskupa uważany jest za „akt prawny nastawiony na eschaton” (s. 84), zaś miasto będące siedzibą patriarchy jako „przedmieście” (tamże). Cokolwiek można by sobie wyobrazić pod tymi określeniami bądź pod takimi, jak: „rozkład i krytyka myśli strukturalnej lub „dyspensacyjna recepcja” (tamże), z całą pewnością nie można się zgodzić z tym, że o pierwszeństwie między Rzymem a Konstantynopolem rozstrzygnął 28 kan. Soboru Chalcedońskiego (s. 84). Podobnie mało precyzyjne wydaje się określenie wschodniej struktury kościelnej jako „komunikatywna”, natomiast zachodniej jako „jurydyczna” (s. 86). Autor zdaje się stwarzać sztuczne problemy, które następnie usiłuje rozwikłać dziwną akrobatyką myśli i słowa. Na przykład wtedy, gdy zabiera głos w materii niższych święceń, mógłby po prostu zwrócić uwagę na chirotonię i chizotonię bądź wymienić przyjęte dziś dwa niższe urzędy lektora i hypodiakona. Zamiast tego rozprawia o siódemce, liczbie systematyzowanej na Zachodzie, która w Rzymie pojawiła się już w II wieku, a której jednak Wschód nie zna i której nie da się oprzeć na nauce Dionizego Aeropagity. Podejmijmy wysiłek przesłedzenia tego konkretnego przykładu: po pierwsze, pierwotna liczba stopni duchownych na Zachodzie wynosiła nie siedem, lecz osiem (dopiero później wyłączono z nich biskupstwo). Po drugie, wiadomość, „na którą Dombois się powołuje, pochodzi nie z II, lecz III wieku, mianowicie z listu rzymskiego biskupa Korneliusza (252-255), napisanego do biskupa Fabiana w Antiochii w związku z wybuchem schizmy nowacjańskiej (Euzebiusz. *Hist. Eccl.* VI 43). Po trzecie, spekulacja Pseudo-Dionizego zarówno co do niebiańskiej, jak i ziemskiej hierarchii podaje po 3 triady, co w sumie wynosi 9 stopni, nie zaś 7, i już choćby dlatego nie może ona mieć nic wspólnego z 7-stopniową nauką

na temat święceń zachodniego średniowiecza. Po czwarte, Dembois mówi tylko o niższych urzędach, których i Kościół zachodni nigdy nie miał siedmiu, lecz jedynie cztery (wliczając subdiakon — pięć), zaś od czasów reformy papieża Pawła VI zredukowane zostały do dwóch odpowiadających niemal całkowicie urzędom w bizantyjskim prawosławiu. Można postawić zatem pytanie, kto właściwie zbudował te wiatraki, z którymi Dombois z takim wysiłkiem walczy.

Inne twierdzenia są również błędne i pozwalają przypuszczać brak rzeczowej znajomości zagadnienia. Z uznaniem autokefalii jakiegoś Kościoła przez jego Kościół macierzysty żadną miarą nie wiąże się automatyczne uznanie go za takowy przez wszystkie inne Kościoły (s. 90). Do chwili obecnej nie rozwiązany przypadek amerykańskiej metropolii prawosławnej, której moskiewski patriarchat udzielił w r. 1970 autokefalii bez zgody Konstantynopola, jest tego najlepszym dowodem.

Instytucja biskupów tytularnych (której zresztą rosyjski Kościół w takim wydaniu prawie nie zna), sprzeciwia się nie tyle zasadzie „*Ecclesiam esse in episcopio*”, co raczej jej odwrotności „*episcopium in Ecclesia esse*” (s. 90). Nie jest również do utrzymania twierdzenie, że „legalność Kościoła wiąże się ze święceniem” (s. 91); zgodnie właśnie z prawosławną świadomością jest raczej przeciwnie. Jak można z kolei pisać o „pozycji świeckich” w prawosławiu bez chociażby tylko wzmianki o tzw. *sobornost’i*, pozostaje tajemnicą autora. Albo dlaczego panprawosławny sobór musiałby być bezwzględnie sprzeczny z roszczeniami ortodoksji do absolutyzmu (s. 91), również trudno zrozumieć. W końcu zwróćmy uwagę i na to, że powinno się mówić „synody *endimousa*”, a nie „synod *endimousa*”; powtarza się to kilkakrotnie, a więc nie jest to chyba błąd drukarski (s. 92).

Z dużym odprężeniem po artykule Domboisa czyta się artykuł Heyera o prawosławnych zakonach (s. 94-105) oraz arty-

kuł poświęcony prawosławnej teologii tego samego autora (s. 132-201). Refleksje na temat tej ostatniej są dla katolika niezmiernie interesujące, pokazują bowiem jak otwarcie nastawiony i znający rzecz ewangelicki teolog konfrontuje ortodoksyjną teologię za swą rodzimą teologią. W ten sposób porównanie prawosławnej teologii ikon z katolicką nauką o obrazach z jednej strony, zaś stosunków różnych zreformowanych wyznań do obrazów z drugiej strony (s. 139-152) przynosi zaskakujący przegląd. Lecz i w tej materii można zgłosić kilka zastrzeżeń. I tak na przykład: uznanie święta Teofanii (*Bogojawlenie*) po prostu za „uroczystość poświęcenia wody” (bez bliższego wyjaśnienia) jest co najmniej niezwykle. Można też poważnie wątpić, czy zdanie, iż „tylko przez misteria (sakramenty) bywa udzielana łaska” (s. 178), jest do przyjęcia u większości prawosławnych teologów. W wywodach na temat „prawosławnej eklezjologii” (s. 181-189) trzeba by obok Bułgakowa i Ewdokimowa wymienić przynajmniej nazwisko Afanasjewa i jego tzw. „eklezjologię eucharystyczną”, tym bardziej iż w załączonej bibliografii (s. 189 n.) wykazana jest literatura do tego tematu.

Znacznie więcej satysfakcji niż lektura pierwszej części książki daje część druga o staroschodnich Kościołach (s. 202-308). Pojedyncze opracowania W. Hage'a (*Apostolski Kościół Wschodu* s. 202-214); Heyera (*Kościół egiptowski* s. 233-245) i D. Müllera (*Koptyjskoprawosławny Kościół* s. 214-233); *Syryjsko-prawosławny Kościół* (s. 245-261); *Prawosławny Kościół Indii* (s. 261-284); *Apostolski Kościół Armenii* (s. 284-308) — informują w sposób wystarczający i autentyczny o historycznych kamieniach milowych oraz przynoszą powszechnie interesujące charakterystyki tych Kościołów. Jednakże i do tej części można dołączyć kilka marginalnych uwag. Nie wydaje się na przykład, aby określenie „polityka związana z relikwiami” (s. 255) było adekwatne do poinformowania

czytelnika o zwrocie relikwii przez Kościół zachodni różnym Kościołom wschodnim w ostatnich latach. Scharakteryzowanie dwóch soborów powszechnych: Nicejskiego (325) i Konstantynopolitańskiego I (381) jako „dwóch pierwszych wschodniorzymskich soborów państwowych” (s. 204), gdy chodzi o punkt widzenia Konstantynopola, może odpowiadać ich faktycznemu dojściu do skutku lub ich personalnemu składowi, nie czyni jednak zadość temu uniwersalnemu znaczeniu, jakie te sobory uzyskały w świadomości wszystkich Kościołów. Inne sprostowanie dotyczy tego, że koptyjskokatolicki patriarchat w latach 1908-1947 nie był zniesiony (*nicht aufgehoben*), lecz tylko wakujący (por. s. 226). Dalej Koptowie w swojej kolekcji szat liturgicznych nie mają nic takiego, co by odpowiadało łacińskiej komży (s. 229); jeżeli już porównywać z łacińskim odpowiednikiem, w rachubę może wchodzić jedynie alba, jeśli z bizantyjskim — to tylko sticharion. Niejasne są też wypowiedzi, że wszystkie posługi „aż do diakonatu” mogą być sprawowane przez świeckich, oraz to, że „wielu diakonów praktycznie pozostaje w stanie świeckim” (s. 256). Czy znaczyć ma to, że nie ordynowani (bez święceń) u prawosławnych Syryjczyków sprawują czynności diakańskie, czy też że ordynacja diakonów nie pociąga za sobą żadnych społecznych lub prawnokościelnych skutków? Również do artykułu o Kościołach syryjskiej tradycji w Indiach zgłaszamy dwie uwagi. Pierwsza, indyjska ortodoksja, po większej części przeszła ze wschodniosyryjskiej na stronę zachodniosyryjskiej tradycji, stąd na s. 281 poza Soborem Nicejskim (325) i Soborem Konstantynopolitańskim (381) trzeba by wymienić także sobór w Efezie (431). Druga tradycja kontynuowana była w syryjsko-jakobickim patriarchacie, który działał w latach 1872-1894.

W artykule o armeńskim Kościele niektóre punkty również budzą sprzeciw, a mianowicie: archimandryta i vardapet

nie mogą wykonywać urzędu biskupiego (s. 305), mogą być jedynie pasterzami terenowymi, co jest zbliżone w jakimś stopniu do łacińskich ordynariatów, nie będących jeszcze w randze diecezji. Czym jest znowu „przysięga mnisza”? (tamże). Autor ma na myśli prawdopodobnie profesję, śluby itp. Najbardziej jednak zdumiewa twierdzenie, że Nersesz (prawdopodobnie chodzi tu o Nersusza Wielkiego +373 r.) zaprowadził święto Teofanii (6 stycznia) łącząc dzień Narodzenia i Chrztu Chrystusa w jedną uroczystość. (s. 290). Było jednak na odwrót. Armeńczycy zachowali pierwotną tradycję, podczas gdy wszystkie inne Kościoły wschodnie pod wpływem Rzymu wyłączyli tajemnicę narodzenia Chrystusa ze święta Teofanii i od IV wieku obchodzili Boże Narodzenie osobno, w dniu 25 grudnia.

W części traktującej o Kościele katolickim napotyka się kilka stron mówiących o „unijnych Kościołach Wschodu”. Tym samym są one przedmiotem naszego szczególnego zainteresowania. Jak większość przyczynków opracowanych przez Heyera, tak i te wywołują pytanie o kryteria, jakimi kierował się autor przy wyborze materiału faktycznego. Tak więc etiopskiemu unijnemu Kościołowi zostało poświęcone stosunkowo dużo uwagi (s. 364 nn.), gdy tymczasem koptyjskokatolicki i maronicki

patriarchat nie okazały się tego warte. Ponadto przy opisywaniu pozostałej reszty Kościołów obrządku bizantyjskiego w ich macierzystych krajach po dziś dzień posiada znaczenie zasługujące na uwagę (s. 359). Można więc żałować, iż widocznie nie ustalono, czy unijne Kościoły mają być traktowane w ramach katolickiego Kościoła powszechnego, czy w częściach zajmujących się ich niekatolickimi Kościołami macierzystymi. Tymczasem wykonano to bez odpowiedniego uzgodnienia, w wyniku czego czytelnik na próżno szuka wszelkiej informacji o tak znaczącym dziś Kościele syryjskiej tradycji na Bliskim Wschodzie, jakim jest patriarchat maronicki.

Mając na uwadze ogólną koncepcję dzieła jako podręcznika, wszystkim artykułom brakuje dowodów i przypisów. Jednakże wszystkie części kończą się wykazem literatury, na ogół starannie dobranej, mogącym pomóc szczególnie zainteresowanym tą problematyką. W końcowej konkluzji trzeba stwierdzić, iż ewangelicka nauka o wyznaniach przyczyniła się tą książką — w odniesieniu do chrześcijańskiego Wschodu — do bardzo znacznego postępu. Niektóre jednak opisy Kościołów wykazują spore braki. Należy więc spodziewać się, że nowe wydanie dzieła ukaże się z odpowiednimi poprawkami.

*Ks. Edmund Przekop*