

WACŁAW HRYNIEWICZ OMI

REFORMACJA MARCINA LUTRA A KOŚCIÓŁ PRAWOSŁAWNY

REFLEKSJE NAD NIEURZECZYWISTNIONYM DIALOGIEM

Jubileusz 500-lecia urodzin M. Lutra (1483-1983) skłania chrześcijan do stawiania pytań nie tylko na temat jego osoby, reformacyjnego dzieła oraz Kościoła, który powołuje się na jego naukę. Skłania wszystkich wierzących w Chrystusa również do refleksji nad dziejami Ewangelii w Kościele, teologicznym sensem podziału, nieurzeczywistnionymi do tej pory możliwościami dialogu oraz nad koniecznością przemiany wzajemnych relacji i tworzenia lepszego jutra chrześcijaństwa.

Reformacja Lutra doprowadziła — wbrew jego intencjom i pierwotnym zamiarom — do zerwania jedności z Rzymem, powstania nowego Kościoła, nowej teologii i duchowości chrześcijańskiej. Następstwa reformacji dały się odczuć w całym świecie chrześcijańskim. Teologia reformacyjna stała się pod wieloma względami wyzwaniem dla całego chrześcijaństwa. Wysunięta przez nią interpretacja prawd wiary stanowiła głęboki przełom w samym sposobie myślenia teologicznego. Choć reformacja Lutra miała miejsce w obrębie chrześcijaństwa zachodniego, okazało się niebawem, że nie jest ona tylko jego sprawą. Konfrontacja pomiędzy nią a teologią katolicką pociągnęła za sobą od początku niezbędne odniesienia do chrześcijaństwa wschodniego. Zarówno luteranie, jak i katolicy powoływali się na świadectwo prawosławia. W debatach pytano o wierność Rzymu względem dawnej tradycji i zarzucano mu wprowadzenie szeregu innowacji. Tym bardziej nasuwało się pytanie, czy reformacja Lutra była rzeczywiście zwrotem do nauki i praktyki pierwotnego Kościoła. W kontrowersji tej świadectwo Kościoła wschodniego jako przedstawiciela dawnej tradycji nabierało istotnego znaczenia. Odwoływać się będą do niego teologowie katoliccy i protestanccy XVI i XVII w. na potwierdzenie słuszności własnego punktu widzenia.

Sam Luter zwracał się w stronę Kościoła wschodniego, aby dowieść, że jego nauka pozostaje w ciągłości z nauką wczesnego Kościoła. Wszel-

ka próba naświetlenia stosunku prawosławia do dzieła Lutra kieruje zatem wzrok ku samym początkom reformacji. Fakt jego zainteresowania się Kościołem wschodnim posiada znaczenie nie tylko z historycznego punktu widzenia. Wpłynął on w jakiejś mierze na dalszy przebieg wcześniej rozpoczętych prób dialogu między Kościołem luterańskim a prawosławiem. Dialog ten przedłużał się w ciągu następnych wieków, jakkolwiek bez doraźnych rezultatów. Znajomość podejmowanych prób oraz ich niepowodzeń stanowi ważną lekcję historii, o której w dobie ekumenizmu nie wolno zapominać.

I. STANOWISKO LUTRA WZGLĘDEM KOŚCIOŁA WSCHODNIEGO

Aby uzasadnić swoją naukę oraz wprowadzane reformy kościelne, Luter powoływał się od samego początku na świadectwo Kościoła greckiego. Dowodził, iż Rzym wprowadził wiele innowacji w stosunku do nauki i praktyki dawnego Kościoła, natomiast reformacja pozostaje mu wierna. Odniesienie do Kościoła wschodniego pojawia się u Lutra wówczas, kiedy nie myślał on jeszcze wcale o zerwaniu z Rzymem, lecz jedynie o możliwości reformy wewnątrz Kościoła zachodniego.

1. Znaczenie dysputy lipskiej (1519)

Pomimo rozpowszechnionego na Zachodzie w XV i XVI w. negatywnego mniemania o Kościele wschodnim, Luter powołuje się na jego naukę podczas dziesięciodniowej dysputy z J. Ekiem w Lipsku (4-6 VII 1519)¹. W jego wypowiedziach Kościół ten jest właściwym kontynuatorem tradycji dawnego Kościoła. W nim odzwierciedla się nieprzerwaną ciągłością nauka i życie pierwotnego chrześcijaństwa. Eck zarzucał, iż nauka Lutra o Kościele jest heretycka, gdyż nie uznaje on prymatu jurysdykcji papieża. Luter utrzymywał, iż prymat nie pochodzi z ustanowienia Bożego i nie został uznany jako taki przez Kościół jako całość. Wskazywał na naukę i praktykę Kościoła wschodniego, który nie uznaje rzymskiej nauki o prymacie. Chcąc podważyć argument Lutra, Eck oskarżył również Kościół wschodni o herezję. Przesłanka ta okazała się w jego rozumowaniu konieczna, aby móc dowieść swemu przeciwnikowi, iż jest heretykiem. Takie stanowisko skłoniło Lutra tym bardziej do obrony Kościoła wschodniego. Eck nie ukrywał swojego zaskoczenia. Gro-

¹ Teksty dysputy lipskiej przytaczam za: E. Benz. *Die Ostkirche im Lichte der protestantischen Geschichtsschreibung von der Reformation bis zur Gegenwart*. Freiburg-München 1952 s. 10-14.

madził coraz więcej oskarżeń już nie tylko pod adresem Lutra, ale również Kościoła wschodniego. Według niego, nie można być prawdziwym chrześcijaninem, jeżeli zrywa się jedność ze stolicą rzymską. Winą za zerwanie jedności obarcza jedynie Kościół wschodni. Zarozumiałość i zazdrość sprawiły, że odszedł on od prawdziwej wiary, popadł w „najgorsze błędy” (*die schlimmsten Irrtümer*) i utracił prawo do Królestwa Bożego². Luter zdecydowanie odpierał te zarzuty. Wykazywał w trakcie dysputy, że oskarżenia Ecka względem wschodniego chrześcijaństwa są „bezwstydną niesprawiedliwością” (*eine ganz schamlose Ungerechtigkeit*)³. Zwracał uwagę na fakt, że w ciągu XIV wieków swojego istnienia Kościół ten wydał tysiące świętych i męczenników, potwierdzających jego wiarę. Nie można wyrzucać ich z Kościoła — jak to czyni Eck — i odmawiać im zbawienia.

Dysputa lipska była w gruncie rzeczy wielką apologią wschodniego chrześcijaństwa. W jednej ze swych wypowiedzi Luter nazwał je wręcz „lepszą częścią Kościoła powszechnego” (*den besseren Teil der allgemeinen Kirche, universalis ecclesiae*)⁴. Nasuwa się pytanie, czy ta obrona Kościoła wschodniego nie była podyktowana jedynie chęcią znalezienia oparcia dla własnego stanowiska. Trudno wykluczyć ten motyw. Powołując się na Kościół prawosławny Luter bronił własnej sprawy. Nie wydaje się jednak, aby motyw ten pomniejszał wartość jego pozytywnej oceny nauki i wielowiekowej praktyki Kościoła wschodniego. Uważał tę naukę za słuszną. Wskazywał tym samym, iż jego stanowisko nie jest żadną radykalną innowacją, lecz powrotem do pierwotnej tradycji, żyjącej w chrześcijaństwie wschodnim. Zwrotu Lutra w stronę Kościoła prawosławnego nie można wyjaśniać jedynie względami oportunistycznymi. Prawdą jest, że potrzebował on świadectwa tego Kościoła i powoływał się na nie. U podstaw jego stanowiska należy jednak dostrzec przekonanie o zgodności własnej nauki z nauką zawartą w tradycji wschodniej⁵.

Powołując się na świadectwo Kościoła prawosławnego w czasie dysputy lipskiej, Luter usiłował wykazać słusność swojej nauki. W okresie

² Tamże s. 12.

³ Tamże.

⁴ Tamże s. 13.

⁵ W liście do niemieckiego humanisty, G. Spalatina (1484-1545), datowanym 20.VII.1519 r., a więc prawie zaraz po debacie lipskiej, Luter pisał, że mocno bronił Kościoła prawosławnego przed oszczerczymi uwagami Ecka. Por. WA 2, 227; 272-273. Eck był wyrazicielem szeroko wówczas rozpowszechnionego na Zachodzie mniemania, iż po upadku cesarstwa bizantyjskiego (1453) Kościół grecki zagubił wiarę chrześcijańską. W innym liście do Spalatina (7.XI.1519) Luter pisał, iż Kościół grecki odrzucił łacińską teorię o czyścicu (WA 1, 25). Por. J. Karmiris. *Orthodoxia kai Protestantismós*. Athenai 1937 s. 24-27.

późniejszym jego zainteresowanie chrześcijaństwem wschodnim znacznie osłabło. Rozwijając swoje poglądy nie troszczył się już w równej mierze o zachowanie zgodności z nauką prawosławia. Sam fakt jednak, że w początkach reformacji powoływał się on na Kościół wschodni posiada duże znaczenie. Należy pamiętać, że po upadku Konstantynopola (1453) coraz wyraźniej zacierała się doniosłość tradycji wschodniej w świadomości chrześcijan na Zachodzie. Kościołowi wschodniemu przypisywano winę za dokonanie schizmy oraz za niepowodzenia prób unijnych (Sobór Lyoński 1274, Sobór Florencki 1439). W upadku Konstantynopola niektórzy dopatrywali się słusznej kary Bożej, wymierzonej Kościołowi wschodniemu. Utwierdzało to jeszcze bardziej w postawie krytycznej względem tego Kościoła. Obraz wschodniego chrześcijaństwa na Zachodzie nabrał wskutek tego rysów zgoła negatywnych. W przededniu reformacji obraz ten nie uległ poprawie. Stanowisko Lutra zasługuje w tym kontekście tym bardziej na uwagę.

2. Uznanie i krytyka

Kontrowersje wokół zapoczątkowanej przez Lutra reformacji skłoniły go do gruntowniejszego studium nad dziejami Kościoła greckiego. Pod pewnym względem musiał on zmodyfikować swoje dotychczasowe stanowisko. Pojawiły się akcenty krytyczne. Także i w Kościele wschodnim dostrzegł zjawiska świadczące o jego wewnętrznym upadku, który spowodował słuszną karę Bożą. W swoim piśmie „O soborach i Kościołach” (*Von den Conciliis und Kirchen*) z 1539 r. Luter nakreślił dzieje rywalizacji między Kościołem greckim i Kościołem rzymskim. Poddał ostrej krytyce negatywne przejawy życia kościelnego na Wschodzie, takie m.in. jak dążenie hierarchii do władzy i wzajemna rywalizacja. Walka o władzę cechuje, jego zdaniem, stosunek Kościoła wschodniego do Kościoła łacińskiego. Rzym i Konstantynopol kłóciły się ze sobą o „marny prymat”, aż „wreszcie diabeł pożarł obydwaj: Kościół w Konstantynopolu przez Turków i Mahometa, Kościół w Rzymie przez papieżstwo i jego niegodziwe dekryty”⁶.

Krytyka Lutra nie dotyczy hierarchicznej struktury Kościoła wschodniego, lecz nagannego postępowania hierarchii, stającego się źródłem nieszczęść dla wszystkich. Nie podważa on dogmatycznej nauki prawosławia. Nie mówi o jego odpadnięciu od wiary dawnego Kościoła. Na tym polega istotna różnica w podejściu Lutra do Kościoła wschodniego

⁶ „[...] bis sie zuletzt der Teuffel alle beide gefressen hat, Die zu Constantinopel durch den Türcken und Mahomet, die zu Rom durch das Bapstum und seine lesterlichen Decreten” Cyt. za: Ben z, jw. s. 16. Por. całość pisma Lutra: WA 50, 576-579.

i Kościoła łacińskiego. Choć obydwom zarzuca upadek, nie pojmuje go jednak w tym samym sensie. Kościół grecki zachował w jego przekonaniu swój autorytet jako Kościół Ojców i kontynuator pierwotnej tradycji chrześcijańskiej⁷.

Tego rodzaju postawa ojca reformacji wobec Kościoła wschodniego nie oznacza bynajmniej, że zgadzał się on z całokształtem jego nauki. Nie usiłował zresztą określić bardziej szczegółowo swojego stanowiska w tej sprawie. Zgodność poglądów Lutra z nauką prawosławną oceniać należy przede wszystkim stopniem przejęcia przez niego nauki wczesnego Kościoła.

Uznaniem i krytyką nacechowane jest stanowisko Lutra wobec Ojców Kościoła. Uwzględniał wprawdzie ich wypowiedzi interpretując Pismo św., jednakże z drugiej strony nie szczędził niektórym z nich uwag krytycznych. Szczególnie ostro krytykował tendencję do alegorycznej interpretacji Pisma św.:

Mówię o tym dlatego, że sam zmarnowałem i straciłem wiele czasu w pismach Grzegorza, Cypriana, Augustyna i Orygenesza. Ojcowie mieli bowiem w swoim czasie szczególne upodobanie i zamiłowanie do alegorii. Rozwijali je wszędzie i zapełniali wszystkie swoje dzieła [...] Przyczyną jest to, że wszyscy oni szli za swoimi własnymi ideami i pomysłami, kierując się własnym mniemaniem i uznaniem, a nie za św. Pawłem, który chciał być jedynie narzędziem działania Ducha Świętego⁸.

Krytykując Ojców Luter nie przestał uważać ich za świadków prawdy o uznanym autorytecie (*testes receptae auctoritatis*). Głównym źródłem jego krytyki był raczej ich sposób rozumienia Biblii⁹.

⁷ Por. E. Benz. *Die östliche Orthodoxie und das kirchliche Selbstbewusstsein der Reformation*. W: *Evangelisches und orthodoxes Christentum in Begegnung und Auseinandersetzung* (Hrsg. von E. Benz und L. Zander). Hamburg 1952 s. 112; tenże. *Die Ostkirche im Lichte der protestantischen Geschichtsschreibung* s. 16.

⁸ „Das rede ich darumb, das ich selbs viel zeit in Gregorio, Cypriano, Augustino, Origene verderbt und verloren habe. Denn die Veter haben zu irer zeit eine sonderliche lust und liebe zu den Alegoriis gehabt, sind damit umbher spaceret und alle Bücher voll geklickt [...] Die ursach ist diese, das sie alle irem dünckel, kopff und meinung, wie sie es recht angesehen, und nicht S. Paulo gefolget haben, dor da wil den heiligen Geist drinnen lassen handeln”. *Predigten über das 2. Buch Mose. Allegoria* 1.1. WA 16,67. Por. także WA 50,519.

⁹ Por. Benz. *Östliche Orthodoxie* s. 111; A. Benoit. *L'actualité des Pères de l'Eglise*. Neuchâtel 1961 s. 16 n.; W. Hryniewicz. *Ekumeniczne znaczenie teologii patrystycznej*. „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 20:1973 nr 4 s. 178-201, zvl. 187 n.

W tym kontekście ujawnia się tym wyraźniej pozytywna ocena dogmatycznych orzeczeń wczesnego Kościoła przez Lutera. Wykazywał, że jego nauczanie jest zgodne z tymi orzeczeniami i nie narusza zasady ciągłości tradycji doktrynalnej. Świadcstwo wiary i nauki „dawnego czystego Kościoła” (*alte reine Kirche*) uważał za miarodajne kryterium dla wszystkich wieków¹⁰. Szczególne znaczenie przypisywał czterem pierwszym soborom powszechnym oraz ich orzeczeniom¹¹. Nie chciał kwestionować samego dogmatu ani tworzyć chrześcijaństwa bez dogmatów. Świadczy o tym m.in. jego odpowiedź dana Erazmowi: *Tolle assertiones, et Christianismum tulisti*, którą uzasadnił odwołaniem się do działania Ducha Świętego w Kościele: *Spiritus Sanctus non est Scepticus, nec dubia aut opiniones in cordibus nostris scripsit, sed assertiones ipsa vita et omni experientia certiores et firmiores*¹². Przez całe życie Luter okazywał swoje przywiązanie do dogmatów dawnego Kościoła. Doktrynalny autorytet jego orzeczeń i symboli wynika, jego zdaniem, ze zgodności ich treści z Pismem św. oraz z faktu, że ukształtowane zostały dzięki działaniu Ducha Świętego¹³. Bez zastrzeżeń przyjmował starochrześcijańskie wyznania wiary¹⁴. Zostały one przyjęte później do tekstu Wyznania Augsburskiego (*Confessio Augustana*, art. 1 i 3)¹⁵. Cała nauka zawarta w tym wyznaniu jest wyjaśnieniem symboli starochrześcijańskich. Świadczy to o wyraźnym dążeniu reformacji do zachowania zgodności z wiarą dawnego Kościoła¹⁶.

II. STOSUNEK PRAWOSŁAWIA DO REFORMACJI LUTRA

W stanowisku Kościoła prawosławnego wobec reformacji dostrzec można od początku pewną rezerwę. Wynika ona częściowo stąd, że prawosławni uważali reformację oraz jej następstwa przede wszystkim za

¹⁰ WA 50, 12.

¹¹ WA 50, 605.

¹² WA 18, 603.

¹³ WA 33, 365.

¹⁴ Dotyczy to Apostolskiego Wyznania Wiary (*Apostolicum*), Symbolu Nicejsko-Konstantynopolitańskiego oraz Symbolu Atanazjańskiego. *Die drei Symbole oder Bekenntnis des Glaubens Christi* (1538). WA 50, 262.

¹⁵ Wzmianka o Kościele greckim pojawia się także w „Apologii” Wyznania Augsburskiego (1530) oraz w Artykułach Szmalkaldzkich (1537).

¹⁶ Por. W. Pannenberg. *Das Bekenntnis in der lutherischen Tradition*. W: *La signification et l'actualité du II^e Concile Oecuménique pour le monde chrétien d'aujourd'hui*. Chambésy-Genève 1982 s. 443-449.

wewnętrzną sprawę Kościoła zachodniego; widzieli w niej proces, który zaistniał wskutek zawnionego kryzysu w obrębie Kościoła rzymskiego. Ważnym czynnikiem utrudniającym wzajemne zbliżenie były również same okoliczności historyczne, w jakich znalazło się prawosławie w krajach opanowanych przez islam. Wielowiekowa niewola utrudniała głębszą wymianę pomiędzy obydwoma stronami. Nie bez wpływu na rozwój wzajemnych relacji pozostało również przekonanie teologów prawosławia o całkowitej słuszności nauki dogmatycznej własnego Kościoła. Uważali go po prostu za jedyne wiernego spadkobiercę nie podzielonego Kościoła pierwszych wieków. W ich mniemaniu tylko on zasługiwał na miano Kościoła w pełnym sensie tego słowa, zachował bowiem nieskażoną tradycję apostołską w swoim nauczaniu i w życiu.

Przekonanie o pełnym posiadaniu prawdy nie sprzyjało bliższym kontaktom prawosławia z teologią reformacji. Utrudniało teologii prawosławnej wszelką próbę głębszego zrozumienia nauki reformacyjnej i dialogu z nią. Skłaniało co najwyżej teologów do ubolewania, że Luter nie skierował się w stronę Kościoła prawosławnego, gdyż wówczas losy reformacji potoczyłyby się zgoła inaczej. Do dzisiaj utrzymuje się wśród nich przeświadczenie o niewystarczającej znajomości Kościoła wschodniego u Lutra. Przypuszczają oni, że głębsza znajomość tradycji wczesnochrześcijańskiej zachowanej w tym Kościele zbliżyłaby reformację do prawosławia i wpłynęłaby decydująco na dalszy jej rozwój¹⁷.

1. *Charakterystyka wczesnych prób dialogu między Kościołem luterskim a prawosławiem*

Wyrażone przez Lutra przekonanie, iż zapoczątkowane przezeń dzieło odnowy pozostaje w istotnej ciągłości z nauką dawnego Kościoła nie pozostało bez wpływu na przebieg późniejszych prób porozumienia z chrześcijaństwem wschodnim. Pierwszy krok w tym kierunku uczynił Filip Melanchton († 1560), usiłując nawiązać osobiste kontakty z grecką hierarchią prawosławną. Przełożył na język grecki *Wyznanie Augsburskie* (*Confessio Augustana* = CA), korzystając przy tym z pomocy greckiego diakona Demetriosza Mysosa przebywającego w 1558 r. przez kilka miesięcy w Wittenberdze. Przekład ten, daleki od dosłownego,

¹⁷ Por. J. Panagopoulos. *Die Ostkirche im Gespräch mit Martin Luther*. W: *Weder Ketzer noch Heiliger. Luthers Bedeutung für den ökumenischen Dialog*. Regensburg 1982 s. 175; J. Karmiris. *Luther vu par un Orthodoxe*. „Episkepsis” 14:1983 nr 287 s. 11-13 (fragment z obszernego studium w „Theologia” 53:1983 s. 7-46).

był raczej swobodną interpretacją specjalnej wersji CA (tzw. *versio variata* z 1531 r.). Melanchton usiłował uczynić tekst bardziej zrozumiałym dla Greków. W tym celu wprowadził terminologię liturgii i patrystyki wschodniej, sam będąc dobrym znawcą tych dziedzin. Zamiast o usprawiedliwieniu, mówił o odkupieniu i odrodzeniu, zgodnie z duchem Ewangelii Janowej¹⁸. Tekst dokonanego w ten sposób przekładu CA wysłał Melanchton wraz z osobistym listem (25 IX 1559) do patriarchy Konstantynopola, Joasafa. Spodziewał się, iż patriarcha wyrazi swoje uznanie dla nauki luteranńskiej. Był przekonany, iż jest ona zgodna z tradycją patrystyczną. Podkreślał przede wszystkim to, co wspólne: Pismo św., dogmat starochrześcijański oraz naukę Ojców Kościoła (zwł. Ireneusza, Atanazego, Bazylego, Grzegorza z Nazjanzu, Epifaniusza i Teodoretę). Równocześnie odrzucał dawne błędy oraz „łacińskie innowacje”. Pierwsza próba porozumienia okazała się jednak bezskuteczna. Pisma wysłane przez Melanchtona nie dotarły prawdopodobnie do patriarchy¹⁹.

W 14 lat po pierwszej nieudanej próbie zbliżenia Kościoła luteranńskiego do prawosławia podjęte zostały następne kroki w tym kierunku. Chodzi o trzykrotną wymianę osobistych listów i opracowań teologicznych między grupą teologów z uniwersytetu w Tübingen a patriarchą Konstantynopola Jeremiaszem II (Tranos, 1536-1595). Ten pisemny dialog z lat 1573-1581 podjęty został z dużą dozą konsekwencji, oryginalności i wzajemnego zainteresowania. Ze strony luteranńskiej najbardziej aktywną rolę odegrał w nim Jakub Andreae, profesor teologii i kanclerz uniwersytetu oraz Martin Crusius, profesor języka greckiego i łacińskiego²⁰. W odpowiedzi na list teologów oraz załączony do niego przekład

¹⁸ Stąd wersję tę nazwano najbardziej zmienioną: *versio variatissima*. Por. G. Kretschmar. *Die Confessio Augustana graeca*. „Kirche im Osten” 20:1977 s. 11-39.

¹⁹ G. Florovsky. *The Orthodox Churches and the Ecumenical Movement Prior to 1910*. W: *A History of the Ecumenical Movement 1517-1948*. 2nd. ed. London 1967 s. 179; R. Stupperich. *Protestantismus und Orthodoxie im Gespräch*. W: *The Ecumenical World of Orthodox Civilization. Russia and Orthodoxy*: vol. III: *Essays in honor of Georges Florovsky*. The Hague 1974 s. 140-141; G. Mastrantonis. *Augsburg and Constantinople. The Correspondence between the Tübingen Theologians and Patriarch Jeremiah II of Constantinople on the Augsburg Confession*. Brookline 1982 s. 9.

²⁰ Martin Crusius był również wydawcą dokumentacji całego dialogu w dziele pt. *Acta et scripta theologorum wirttembergensium et patriarchae constantinopolitani D. Hieremiae: quae utrique ab anno MDXXVI usque ad annum MDLXXXI de Augustana Confessione inter se miserunt: graece et latine ab iisdem theologis edita*. Witebergae 1584. Teologowie z Tübingen nie mieli prawdopodobnie zamiaru

CA na język grecki, patriarcha odpowiedział w imieniu własnym, nie odwołując się do autorytetu swojego synodu. Jego odpowiedź oparta została na tradycyjnej nauce Kościoła wschodniego. Było to równoznaczne z podkreśleniem lojalności wobec tradycji. Tego rodzaju podejście stanowiło jedną z największych trudności dla luteranów, akcentujących przede wszystkim rolę Pisma św. (*Scriptura sola*). Patriarcha nie mógł zgodzić się zwłaszcza z nauką luteranską o usprawiedliwieniu i Eucharystii oraz dodatkiem *Filioque* do wyznania wiary. Zwracał uwagę na znaczenie sakramentu pokuty oraz kultu świętych. Nie była to w zasadzie analiza ani krytyczna ocena CA, lecz paralelny wykład nauki prawosławnej. Wypowiedzi Jeremiasza II zdradzają duże zainteresowanie Kościołem luteranским oraz jego odłączeniem się od Rzymu. Być może żywił on nadzieję, iż możliwe okaże się zjednoczenie obydwu Kościołów. Wyraził dlatego swoją gotowość przyjęcia luteranów do wspólnoty z prawosławiem, o ile przyjmą oni z całą szczerością naukę prawosławną, będącą wyrazem tradycji wczesnego Kościoła. Stanowisko patriarchy nie mogło zadowolić teologów z Tübingen. Spodziewali się, iż Kościół wschodni potwierdzi naukę sformułowaną w CA. W ciągu kilku kolejnych lat nastąpiła dalsza wymiana korespondencji.

Podejście teologów z Tübingen do dialogu z prawosławiem różni się znacznie od nastawienia Melanchtona. Ten ostatni wyrażał swe przekonania językiem biblijno-patrystycznym, z dużą ostrożnością i taktem. Korespondenci patriarchy Jeremiasza II wprowadzają język charakterystyczny dla rozpoczynającego się okresu ortodoksji luteraniskiej²¹. Nie zmienili swojej metody po pierwszej odmowie ze strony patriarchy. Posługują się własnym językiem teologicznym i utartą terminologią,

publikowania swej korespondencji z patriarchą Jeremiaszem II. Skłoniła ich do tego nieprzewidziana zgoła okoliczność. Kopia pierwszej odpowiedzi patriarchy z 1576 r. dostała się w ręce polskiego teologa, Stanisława Sokołowskiego (Socolovius), który był kapelanem na dworze króla Stefana Batorego. Otrzymał ją od greckiego archimandryty Teolepta, którego poznał w 1578 r. we Lwowie. Sokołowski opublikował tekst tej odpowiedzi po łacinie pt. *Censura orientalis Ecclesiae. De praecipuis nostri saeculi haereticorum dogmatibus* [...]. Cracoviae 1582 pp. 235 wraz z własnym komentarzem i krytycznymi uwagami. Tekst ten został szeroko rozpowszechniony; przełożono go na język niemiecki. Papież Grzegorz XIII przez specjalnego posłańca złożył gratulacje patriarche Jeremiaszowi z powodu repliki jakiej udzielił „schizmatykom” Właśnie to przedwczesne ujawnienie tekstu skłoniło luteranów do publikacji całego zbioru dokumentów w 1584 r., co z kolei stało się przyczyną polemiki ze strony teologów katolickich. Por. E. Wycza wski. *Sokołowski Stanisław*. W: *Słownik polskich teologów katolickich*. T. 4. Warszawa 1983 s. 132-136; Florovsky, jw. s. 179; Mastrantonis, jw. s. 18 przyp. 12.

²¹ Por. Stupperich, jw. s. 141.

nie biorąc pod uwagę odmienności myślenia Greków ani specyfiki teologii wschodniej. Pod tym względem Melanchton okazał się o wiele uważniejszym człowiekiem dialogu.

Porównanie obydwu prób porozumienia jest niezmiernie pouczające. Okazuje się, iż wczesny luteranizm odznaczał się znacznie lepszą metodą podejścia do prawosławia niż okres późniejszy. Potrafił przede wszystkim odnaleźć wspólny grunt umożliwiający dialog. Była nim lepsza znajomość nauki Ojców wschodnich. Tymczasem uczniowie Melanchtona wybrali inną metodę. Zależało im przede wszystkim na tym, aby przybliżyć prawosławnym swoje własne poglądy. Nie dokładali starań, aby lepiej zrozumieć naukę oraz intencje drugiej strony. Nie widać w ich podejściu ostrożnej motywacji Melanchtona ani chęci nauczenia się czegoś od Kościoła wschodniego. Skłonili patriarchę do tego, aby zajął stanowisko wobec ich interpretacji CA. W odpowiedzi przedstawił on im wykład nauki patrystycznej. Patriarcha dostrzegł znaczne różnice zarówno w sposobie ich myślenia, jak i w rozumieniu poszczególnych zagadnień. Dotyczyło to zwłaszcza roli Tradycji, koncepcji dobrych uczynków oraz sakramentów²². W końcu odmówił udziału w dalszej dyskusji o sprawach doktrynalnych, zgodził się jedynie na kontynuację przyjaznych kontaktów. Uważał, że warunkiem zjednoczenia jest uznanie nauki Kościoła greckiego oraz przyjęcie orzeczeń siedmiu soborów powszechnych.

Kolejna próba dialogu pozostała bez rezultatów. Przyczyną niepowodzenia okazało się w znacznej mierze niewystarczające przygotowanie po obydwu stronach. Wymiana poglądów odsłoniła również pewną słabość prawosławia. Dyskusja wykazała m.in., iż Kościół wschodni nie rozwinął do tej pory całościowej nauki o sakramentach, lecz opierał się głównie na wypowiedziach Ojców. Pod nazwą „święte czynności” rozumiano nie tylko poszczególne sakramenty, ale również inne rytury i błogosławieństwa. Teraz, kiedy przyszło udzielać luteranom odpowiedzi na określone pytania, prawosławni nie byli do tego przygotowani²³.

²² Por. R. Hotz, *Sakramente — im Wechselspiel zwischen Ost und West*. Zürich 1979 s. 120-125. Teolog luterancki Martin Chemnitz (1522-1586) w swojej argumentacji często powoływał się na świadectwo Ojców greckich. Szczególnie jego nauka o Eucharystii zbliża się do stanowiska prawosławnego. Por. G. L. C. Frank, *A Lutheran Turned Eastward: The Use of the Greek Fathers in the Eucharistic Theology of Martin Chemnitz*. „St. Vladimir's Theological Quarterly” 26:1982 s. 155-171.

²³ Brak przygotowania dał jeszcze wyraźniej znać o sobie w próbie dialogu podjętej przez patriarchę ekumenicznego Cyryla Loukarisa (1572-1638). Dialog ten skierowany był w stronę reformacji Kalwina, dlatego tematycznie wykracza poza ramy niniejszego artykułu. Warto zaznaczyć, że i ta próba porozumienia, której

Szczegółowe ukazanie przebiegu prób porozumienia między Kościołem luterańskim a Kościołem prawosławnym wymagałoby specjalnego opracowania. Jest to zresztą temat niewystarczająco dotąd naświetlony. Wiele materiałów źródłowych nie zostało jeszcze wykorzystanych. Ograniczmy się zatem do zwrócenia uwagi na kilka dalszych faktów, ilustrujących stosunek prawosławnego Kościoła rosyjskiego do Kościoła luterańskiego.

Reformacja zdobyła w krótkim czasie podatny grunt również w Polsce. Liczne wspólnoty luterańskie i kalwińskie osiedliły się głównie na terenie Litwy. Luterańscy emigranci z Polski i Litwy oraz jeńcy inflanccy dotarli w XVI w. do Moskwy. Już wówczas doszło do prywatnych rozmów międzywyznaniowych, nawróceń, ale również i polemik antyluterańskich. Sam car Iwan IV był dobrze zorientowany w sprawach wiary luteranów dzięki osobistym rozmowom i kontaktom z nimi. Odbył on oficjalne debaty z seniorem braci czeskich w Polsce, Janem Rokitą. Car, posiadając dobrą znajomość Pisma św., pism Ojców Kościoła i teologów, prowadził dyskusje na temat rozumienia Pisma oraz pierwotnej tradycji chrześcijańskiej (*cognitio pristinae religionis*). Polemizował z luterańską zasadą *sola fide*. W dyskusji nad wiarą i uczynkami powoływał się na świadectwo *Listu św. Jakuba*. Najwięcej miejsca w debatach zajęła kwestia odmiennych zwyczajów²⁴.

Prawosławni szybko zdali sobie sprawę z tego, iż Kościół rosyjski nie jest wystarczająco przygotowany do prowadzenia rozmów z luteranami. Podjęto decyzję, aby ks. Iwan Nasiedka udał się za granicę i bliżej zaznajomił z nauką luterańską. Przebywał on w 1623 r. w Danii, a następnie został doradcą patriarchy moskiewskiego w sprawach kontrowersji wyznaniowych. W latach 1644-1645 nastąpiła pisemna wymiana poglądów między grafem Waldemarem i patriarchą Józefem. Ten ostatni zarzucał luteranom pewne odstępstwa od wiary chrześcijańskiej,

inicjatorem był „kalwiński patriarcha” zakończyła się niepowodzeniem. Jego *Confessio fidei* (Genewa 1629) wywołała zdecydowany sprzeciw w Kościele wschodnim i przyniosła rezultaty przeciwne do zamierzonych w postaci zbliżenia do Kościoła katolickiego (latynizująca *Confessio orthodoxa* kijowskiego metropolity Piotra Mohyły z 1640 r., synod w Jassy 1642 i w Jerozolimie 1672). Por. W. Hryniewicz. *Cyryl Lukaris*. W: *Encyklopedia Katolicka*. T. 3. Lublin 1979 kol. 707-708; Hotz, jw. s. 125-136.

²⁴ Por. L. Müller. *Die Kritik am Protestantismus in der russischen Theologie vom 16. bis 18. Jahrhundert*. Wiesbaden 1951 s. 23 n.; Stupperich, jw. s. 145-146. W 1557 r. udała się do Moskwy delegacja, na której czele stał pierwszy luterański abp Uppsali, Laurentius Petri oraz reformator fiński Michał Agricola. Przedmiotem dyskusji, w której udział wziął metr. Makary był kult ikon oraz post (Florovsky, jw. s. 177).

a tym samym oddalenie się od prawosławia. Jego rozmówca podkreślał rolę Pisma św. jako słowa Bożego. Starochrześcijańskie symbole oraz pisma Ojców Kościoła mają, według niego, wartość o tyle, o ile są zgodne ze świadectwem Biblii ²⁵.

Charakter rozmów prawosławno-luterańskich uległ całkowitej zmianie wówczas, gdy teologowie prawosławni zaczęli studiować w krajach protestanckich. Wzmogła się chęć prowadzenia dialogu w sprawach wiary, popierana m.in. przez cara Piotra Wielkiego. Charakterystycznym zjawiskiem tego okresu są poglądy teologiczne oraz postawa profesora Akademii Kijowskiej, Teofana Prokopowicza. Uczył on, że Tradycja powinna być podporządkowana świadectwu Pisma św. Wiele miejsca poświęcił nauce Pawłowej o wyzwoleniu spod Prawa oraz luterańskiej nauce o usprawiedliwieniu (*O nieudobonosnom zakonnom igie* 1712; traktat *De iustificatione* 1716). Z jego kazań wygłoszonych podczas pobytu w Petersburgu przebija bliskość ducha Ewangelii oraz chęć ożywienia wiary (*O błazenstwach*, 1723). Nic dziwnego, że oskarżono go o przejście na luteranizm. Prokopowicz utrzymywał ponadto korespondencję z luterańskim profesorem z Jeny J. Fr. Buddeusem, dzięki której obydwaj doszli do daleko sięgającego porozumienia. W liście z 29 III 1729 r. Buddeus pisał do Prokopowicza, iż mimo dużych różnic między obydwojma Kościołami, to co je łączy jest znacznie większe: wspólna Ewangelia, zaufanie do Boga, tajemnica odkupienia przez Chrystusa, wspólna troska o zbawienie ludzi ²⁶.

Przekonanie to podzielali w okresie późniejszym również niektórzy wybitni hierarchowie prawosławni (m.in. abp Platon Lewszin). A. S. Chomiakow (1804-1860) dostrzegał w dziele reformacji elementy pozytywne (Pismo św., duch wolności), choć równocześnie zarzucał jej racjonalizm, utratę zmysłu tradycji i jedności wiary. J. Samarin podtrzymywał podobne zarzuty, ale zapoznawszy się bliżej z nauką luterańską stwierdził wreszcie: *Nous sommes au fond de la même Eglise* ²⁷.

2. Trudności i złożoność prawosławnej oceny dzieła Lutra

Rzut oka na historię wczesnych kontaktów Kościoła luterańskiego z prawosławiem pozwala stwierdzić, iż posiadały one charakter zgoła prywatny. Sytuacja zmieniała się dopiero w I połowie XX w., kiedy z

²⁵ Szerzej na ten temat zob. Müller. *Die Kritik am Protestantismus* s. 35 n.

²⁶ Por. Stupperich, jw. s. 148.

²⁷ List do baronowej Edith von Rahden z 20.XI.1869 r. Cyt. za: Stupperich, jw. s. 150.

różnych względów wzmogło się na Zachodzie zainteresowanie prawosławiem oraz dialogiem ekumenicznym.

Istnieje pewna dwutorowość w prawosławnej ocenie dzieła Lutra. Niejednoznaczne jest zwłaszcza nastawienie teologii prawosławnej. Z jednej strony jest to całkowite uznanie konieczności reformacji i potwierdzenie jej słuszności. Z drugiej strony niełatwo przychodzi prawosławnym pogodzić się z wysuniętymi przez nią zasadami dogmatycznymi. Przyznają rację reformacji luterańskiej, o ile przeciwstawiła się nadużyciom oraz ówczesnemu kierunkowi rozwoju nauki i praktyk Kościoła zachodniego. Dotyczy to przede wszystkim prymatu papieża, nauki o czyśćcu, udzielania komunii pod jedną postacią, praktyki odpustów, odprawiania tzw. mszy prywatnych oraz wyłącznego stosowania języka łacińskiego w liturgii. Wszystkie te zjawiska i tendencje były od dawna przedmiotem krytyki również ze strony Kościoła wschodniego. Nic dziwnego, że reakcja Lutra znajdowała w tym względzie uznanie po stronie prawosławnej. Do tego jednak właściwie ogranicza się pozytywna ocena dzieła reformacji w tradycyjnej teologii prawosławnej.

Reformacja nie przestała na dążeniu do usunięcia negatywnych przejawów życia kościelnego. Wysunęła z czasem własny sposób rozumienia chrześcijaństwa, który w przekonaniu prawosławnych nie respektował niektórych istotnych punktów tradycji dawnego Kościoła, żyjącej przez wieki w Kościele wschodnim. Nowe zasady teologiczne wysunięte przez Lutra stanowią pewnego rodzaju wyzwanie dla świadomości prawosławia. Kryją się w nich znaki zapytania również pod adresem samej teologii prawosławnej²⁸. Ocenia ona dzieło Marcina Lutra przede wszystkim w świetle tradycji starochrześcijańskiej. Tradycja jest głównym kryterium tej oceny. Sam Luter, jak stwierdziliśmy wyżej, pod tym kątem widzenia powoływał się na świadectwo Kościoła wschodniego, potwierdzając tym samym podstawowe przeświadczenie prawosławia. W *Confessio Augustana* Melancton usiłował przywrócić dziedzictwo chrześcijańskiej starożytności, które wedle jego osądu zdradził średniowieczny katolicyzm²⁹. Tym niemniej, w ocenie współczesnej teologii prawosławnej CA jest „tekstem niedokończonym” i niezdecydowanym. Według metr. Emilianosa (Timiadis) odzwierciedla ona profil Kościoła zbuntowanego w niespokojnej epoce dziejów. Widać w niej szczerą wysiłkę w kierunku odnowy, a równocześnie wahanie między lojalnością a definitywnym zerwaniem. Stąd obraz Kościoła przez nią

²⁸ Panagopoulos, jw. s. 197.

²⁹ Por. A. Sperl. *Melancton zwischen Humanismus und Reformation. Eine Untersuchung über den Wandel des Traditionsverständnisses bei Melancton und die damit zusammenhängenden Grundfragen seiner Theologie*. München 1959.

nakreślony nie może być zadowolający, ukształtował się on bowiem pod wpływem określonego wyzwania historii i nie jest wolny od różnych zawężeń. Nie wystarczy zgodność z pewnymi punktami życia dawnego Kościoła. Porównanie powinno być globalne i niepodzielne. Nowa koncepcja wiary i Kościoła zawarta w CA zdradza szereg jednostronności. Przeciwwstawiając się nadużyciom, „nie wie gdzie się zatrzymać”, minimalizuje autorytet episkopatu, odrywa Pismo św. od Tradycji, dając w sumie zubożoną naukę o tajemnicy Kościoła³⁰.

Ocena reformacji Lutera w tradycyjnej teologii prawosławnej nie jest zadowolająca. Metoda porównawcza prowadzi nieuchronnie do zestawiania podobieństw i różnic oraz do statycznego opisu stanowisk. Miarodajnym kryterium oceny pozostaje wówczas własny sposób teologicznego rozumienia zagadnień. Nie może wówczas być mowy o prawdziwym dialogu ani o rozumieniu nauki reformacji od wewnątrz, w świetle jej podstawowych zasad. Słusznie zauważył ostatnio teolog rumuński V. Mehedintu, iż teologia prawosławna nie wyszła jeszcze pod tym względem poza stadium kontrowersji i tendencji apologetycznych³¹. Wynika to z przekonania o słuszności własnej nauki z racji zachowania nienaruszonej tradycji wiary niepodzielnego Kościoła pierwszych wieków. Zapomina się jednak przy tym, że prawda przekazywana przez tradycję apostołską nie zostanie nigdy ujęta w pełni przez żadną interpretację, a tym mniej urzeczywistniona całkowicie w konkretnym życiu Kościoła³². Trzeba raczej zmierzać w kierunku wzajemnego uzupełniania się poszczególnych ujęć i teologii. Nie wszystkie różnice są wyrazem przeciwieństwa i sprzeczności. Różne interpretacje tradycji apostołskiej mogą być wielkościami komplementarnymi. Dotyczy to również Wschodu i Zachodu chrześcijańskiego³³. Pod tym kątem należałoby m.in. bardziej wszechstronnie ocenić ewangelicką naukę o usprawiedliwieniu, nastrożającą teologom prawosławnym sporo trudności. Utarte w ciągu wieków opinie i błędne oceny wymagają daleko idącej korektury. Pomo-

³⁰ Metr. Emilianos (Timiadis). *Un texte inachevé*. W: *La Confession d'Augsbourg. 450^e anniversaire*. Paris 1980 s. 199-226; tenże. *La Confession d'Augsbourg: un texte inachevé*. „Service Orthodoxe de Presse et d'Information (SOP)” 1980 nr 46 s. 14-17. Por. także Th. Nikolaou. *Zur Diskussion über die Confessio Augustana aus orthodoxer Sicht*. „Una Sancta” 35:1980 s. 154-160.

³¹ *Martin Luther und die Ostkirche*. „Ökumenische Rundschau” 32: 1983 s. 300.

³² Por. N. Nissiotis. *Ost und West in Begegnung. Erfahrung komplementärer Gegensätze*. „Una Sancta” 37:1982 s. 142-151.

³³ Por. W. Hryniewicz. *Rola tradycji w interpretacji teologicznej. Analiza współczesnych poglądów dogmatyczno-ekumenicznych*. Lublin 1976; V. Mehedintu. *Offenbarung und Überlieferung. Neue Möglichkeit eines Dialogs zwischen der orthodoxen und der evangelischen Kirche*. Göttingen 1980.

głoby to również samej teologii prawosławnej bardziej krytycznie spojrzeć na własne stanowisko, odnaleźć doniosłe impulsy do dalszych badań i skutecznego dialogu. Nie bez znaczenia byłoby również usunięcie utrzymujących się nieporozumień, niechęci czy uprzedzeń. Rzeczywiste różnice ukazałyby się wówczas w bardziej właściwych proporcjach i rozmiarach.

W przeszłości teologowie prawosławni mało zajmowali się Lutrem i jego nauką. Sprawilo to, że stosunek Kościoła prawosławnego do jego teologii nie został wszechstronnie naświetlony i uzasadniony. Większość prawosławnych studiów poświęconych teologii ewangelicko-luterańskiej może budzić raczej wrażenie, iż podjęte zostały one głównie po to, aby podkreślić słuszność nauki prawosławnej³⁴. Dopiero w ostatnich latach pojawiają się próby głębszego podejścia do zagadnienia. Inspirowane są one nie tylko świadomością, że prawosławie ma wszakże zapytania pod adresem reformacji Lutra, ale również przeświadczeniem, że także ta ostatnia stanowi dla teologii prawosławnej doniosłą szansę ubogacenia. Tematyka bilateralnych dialogów między Kościołem ewangelicko-luterańskim i poszczególnymi Kościołami prawosławnymi nie dotyczyła do tej pory najbardziej istotnych zagadnień³⁵. Dialog ten polegał na paralelnej prezentacji stanowisk obydwu stron. Prawdziwe spotkanie wymaga znacznie więcej. Tylko ono może przynieść pełniejszą ocenę reformacyjnego dzieła Lutra. W tym celu potrzebna jest głęboka wymiana myśli oraz otwarta i rzeczowa dyskusja.

³⁴ W porównaniu z tym faktem, o wiele korzystniej przedstawia się zainteresowanie teologów luterańskich prawosławną teologią i duchowością. Można mówić pod tym względem o dokonujących się w XX w. istotnych przemianach w protestanckim rozumieniu Kościoła prawosławnego. Por. E. Schlink. *Wandlungen im protestantischen Verständnis der Ostkirche*. „Ökumenische Rundschau” 6:1957 nr 4 s. 153-164; tenże. *Changes in Protestant Thinking about Eastern Church*. „The Ecumenical Review” 10:1958 s. 386-400.

³⁵ Kościół Ewangelicki Niemiec (EKD) prowadzi dialogi bilateralne z prawosławnym Kościołem rosyjskim (od 1959), Patriarchatem Ekumenicznym (od 1969) oraz z prawosławnym Kościołem rumuńskim (od 1979). Dla przykładu zaznaczmy, iż w dialogu z Patriarchatem Ekumenicznym omawiano m.in. następujące tematy: *Die Anrufung des Heiliges Geistes im Abendmahl. Viertes Theologisches Gespräch* (1975). Frankfurt/M. 1977; *Eucharistie und Priesteramt. Fünfter Bilateraler Theologischer Dialog* (1978). Frankfurt/M. 1980.

W dialogu z Kościołem rosyjskim dyskutowano m.in.: *Der auferstandene Christus und das Heil der Welt*. Witten 1972; *Das Opfer Christi und das Opfer der Christen. Siebtes Theologisches Gespräch* (1976). Frankfurt/M. 1979. Dialog EKD z Kościołem rumuńskim rozpoczął się w 1979 r. na temat: *Die Heilige Schrift, die Tradition und das Bekenntnis*. Frankfurt/M. 1982; trzecie spotkanie poświęcono zagadnieniu: „Pokuta i spowiedź: doktryna i praktyka sakramentalna” (1982).

3. *Niespełnione zadanie*

Jubileusz 500-lecia urodzin Lutra powinien pobudzić chrześcijan do refleksji nad sposobami intensyfikacji dialogu z teologią reformacyjną. Również niektórzy teologowie prawosławni widzą w tym pilną konieczność wyjścia naprzeciw „jeszcze nie spełnionemu zadaniu”³⁶, aby nadrobić istniejące zaległości. Przekonanie o zasadniczej słuszności nauki własnego Kościoła — nierzadko prowadzące do poczucia samowystarczalności i samozadowolenia — nie powinno stać temu na przeszkodzie. Teologia prawosławna również potrzebuje pogłębienia i poszerzenia własnych horyzontów oraz krytycznej refleksji nad własnym rozwojem³⁷.

Reformatorskie dzieło Lutra ukazało dobitnie krytyczną funkcję teologii względem Kościoła. Zapoczątkowana przezeń reformacja opierała się na podstawach teologicznych, czerpanych przede wszystkim z Pisma św. Życie Kościoła w każdym wieku wymaga krytycznej funkcji teologii i żywego świadectwa Ewangelii. Odnosi się to do wszystkich wyznań chrześcijańskich, a więc również i do prawosławia. Jemu także, jak przyznają sami prawosławni, zagraża niebezpieczeństwo formalizmu, rytualizmu, spłylenia, przesądu i utraty właściwego rozumienia liturgii³⁸. Kościół prawosławny potrzebuje zdrowej odnowy i konstruktywnych reform, jak o tym świadczą chociażby same prace przygotowawcze do przyszłego synodu panprawosławnego. Teologia prawosławna, narażona na utratę swej krytycznej funkcji w Kościele, mogłaby odkryć w reformacyjnym dziele Lutra cenne wskazania i nowe punkty widzenia. Z kolei w niej samej zawarte jest ostrzeżenie przed niebezpieczeństwem oderwania się i emancypacji w stosunku do wiary i życia Kościoła. Teologia nie jest funkcją absolutną, samowystarczającą i całkowicie niezależną. Musi pozostać teologią Kościoła i w służbie Kościoła. Dzieje prawosławia ukazują wyraźną współzależność między teologią, Kościołem i liturgią.

Funkcja krytyczna teologii musi mieć swój stały odpowiednik w krytycznej instancji wiary Kościoła jako całości. Zachowanie tradycji dogmatycznej musi iść w parze z dążeniem do jej głębszego zrozumienia i nowej interpretacji. Tradycja jest nie tylko siłą zachowawczą, ale również odnawiającą i otwartą na przyszłość. Zdrowy zmysł tradycji

³⁶ Panagopoulos, jw. s. 175.

³⁷ Por. krytyczną ocenę rozwoju rosyjskiej teologii prawosławnej przez G. Florovsky'ego (*Puti russkogo bogosłowija*. Paryż 1937. 2 izd. 1981) oraz Ch. Yannarasa (*Theology in Present-Day Greece*. „St. Vladimir's Theological Quarterly” 16:1972 s. 195-214).

³⁸ Por. Metr. Meletios. *L'Eglise orthodoxe et défi oecuménique*. SOP 1980 nr 45 s. 11-13; Mehedintu. *Martin Luther* s. 303.

wymaga nie tylko wierności, ale także otwartości i odwagi. Odwołując się do nauki dawnego Kościoła sam Luter uznawał konieczność odniesienia teologii do dogmatycznej tradycji kościelnej. Należy żałować, że jego reformatorskie dążenia nie spotkały się z należytym zrozumieniem ówczesnych instancji kościelnych. Następstwa reformacji dowodzą, jak wysoką cenę musiał Kościół katolicki zapłacić za ignorowanie wezwania teologii do odnowy.

Niektórzy teologowie prawosławni wypowiadają ogólny sąd, iż reformacja Lutra naruszyła tożsamość i jedność Kościoła. Stało się to wskutek zerwania ciągłości z tradycją wiary dawnego Kościoła, mimo przeciwnego przeświadczenia ojca reformacji³⁹. Jest to z pewnością zbyt uogólnienie. Zamiast pytać od razu, czego reformacja nie przejęła ze wspólnej tradycji wczesnego Kościoła, należałoby najpierw dostrzec to, co zostało zachowane. Reformacja nie utraciła całkowicie związku z tradycją wczesnochrześcijańską. Nie zakwestionowała dogmatycznych orzeczeń pierwszych czterech soborów powszechnych. Uznawała tradycyjną chrystologię oraz naukę o Trójcy Świętej. Wyjątkiem może być, z prawosławnego punktu widzenia, jedynie nauka o pochodzeniu Ducha Świętego od Ojca i Syna (*Filioque*), przejęta z późniejszej tradycji zachodniej⁴⁰.

Wiele zależy od samego sposobu rozumienia ciągłości i jedności Kościoła. Przyznając priorytet słowu Bożemu zawartemu w Piśmie św., reformacja usunęła w cień rolę tradycji kościelnych, będących historycznym i ludzkim wyrazem przekazu Ewangelii. Historyczna ciągłość i jedność Kościoła zastąpiona została wyraźnie pneumatologicznym rozumieniem ciągłości w wierze, poddanej wymogom Ewangelii⁴¹. Luter nie tylko podkreślał priorytet słowa Bożego, ale również rolę wewnętrznego oświecenia i świadectwa Ducha Świętego. Jest to bez wątpienia swoista koncepcja ciągłości i jedności, uwzględniająca wewnętrzną i duchową stronę rzeczywistości Kościoła. Nie można wszelako zarzucić Lutrowi, iż głosił spirytualistyczny indywidualizm religijny. Przeczy temu jego przeświadczenie, iż pozostaje w nurcie historycznej ciągłości tradycji dawnego Kościoła i że pragnie zachować wiarę pierwotnego chrześcijaństwa. Wiadomo zresztą, iż w owym czasie podkreślano przede wszystkim historyczny wymiar ciągłości Kościoła. Luter przesunął akcent na wewnętrzną zgodność w wierze i aktualne oświecenie przez Ducha Świętego.

³⁹ Por. Panagopoulos, jw. s. 196-197.

⁴⁰ Por. Mehedintu, *Martin Luther* s. 306.

⁴¹ Por. L. Vischer, *Invoking the Holy Spirit: Report on the Unity of the Church*. "The Ecumenical Review" 26:1974 s. 578-589.

Niebezpieczeństwo rodzi się dopiero wówczas, gdy zamiast podejścia komplementarnego wprowadza się rozumienie o charakterze ekskluzywnym. Nie można całkowicie przekreślić roli tradycji jako historycznego urzeczywistniania się Ewangelii w Kościele. Ona również dokonuje się nie bez działania Ducha Świętego. Dzięki niej Kościół — na miarę swojej wierności — zachowuje tożsamość na przestrzeni wieków. Podkreślając aktualne działanie słowa Bożego w teraźniejszości, nie wolno pomijać ciągłości tradycji historycznej, pozwala ona bowiem zachować tożsamość Kościoła oraz służy jako punkt odniesienia i weryfikacji dla każdej reformy. Oddziaływanie Ewangelii mocą Ducha Świętego w teraźniejszości Kościoła nie wyklucza bynajmniej historycznego procesu tradycji. Normatywna wartość Pisma nie przekreśla roli Tradycji, jakkolwiek ta ostatnia musi być poddana sądowi Ewangelii i w jej świetle oceniana.

Nie tutaj miejsce, aby wchodzić w szczegółowe refleksje nad zagadnieniem stosunku między Pismem św. a Tradycją. Jest ono od lat przedmiotem szczegółowych badań ekumenicznych⁴², również w dialogu Kościoła prawosławnego z Kościołem ewangelicko-luterańskim⁴³. Każdy z tych Kościołów odmiennie rozkłada akcenty w teologii. Kościół prawosławny może uczyć się od Lutra większej wrażliwości na wymogi słowa Bożego. Kościół luterański z kolei może otrzymać teologiczne impulsy do głębszego rozumienia tradycji i ciągłości historycznej w perspektywie pneumatologicznej⁴⁴. Jak Pismo św. jest wielkim problemem dla świadomości prawosławnej, tak historyczna tradycja jest nim dla świadomości luterańskiej.

Teologia Lutra musi być brana pod uwagę przy rozwiązywaniu najbardziej kluczowych zagadnień teologicznych reformacji, do których należy m.in. zagadnienie usprawiedliwienia, zwłaszcza w jego implikacjach eklezjologicznych i antropologicznych (instytucja a charyzmat, słowo i sakramenty, teocentryzm i antropocentryzm). Luter podkreślił z niesłychaną mocą priorytet zbawczego działania Boga w człowieku. Przeciwstawił się wizji odkupienia uzależnionego od ludzkich zasług, dokonań i struktur. Ukazał odkupienie jako niezmierny dar samego Boga. Zachowując tę wartościową intuicję, trzeba jednak ukazać także sens ludzkiego współdziałania z Bogiem: „jesteśmy bowiem współpracownikami Boga” (*Theou gar esmen synergoi*; 1 Kor 3, 9). Wymaga tego

⁴² Hryniewicz. *Rola Tradycji* s. 87-142.

⁴³ Zob. przyp. 33.

⁴⁴ O związku Tradycji z Duchem Świętym por. V. Lossky. *A l'image et à la ressemblance de Dieu*. Paris 1967 s. 139-166; tenże. *Théologie mystique de l'Eglise d'Orient*. Paris 1960 s. 185.

wschodnia nauka o dobrowolnym uczestnictwie człowieka w życiu Boga (*theosis*) oraz jego współdziałaniu (*synergeia*). Nauka Marcina Lutra o usprawiedliwieniu — przyznając inicjatywę i priorytet samemu Bogu — chronić powinna świadomość chrześcijańską przed wszelkimi tendencjami skrajnego antropocentryzmu i eklezjocentryzmu. Urzeczywistnienie ludzkiej osobowości nie jest celem samym w sobie. Tajemnica człowieka rozjaśnia się w świetle tajemnicy Boga i Chrystusa. Słowo Boże nie może być przytłoczone słowami ludzkimi. Działania Boga nie wolno przysłonić działaniem człowieka. Pomiędzy działaniem Boga a uczynkami człowieka pozostanie zawsze istotna różnica.

*

Marcin Luter wniósł niezaprzeczalny wkład w dzieło odnowy Kościoła i teologii chrześcijańskiej. Poglądom jego można wykazywać różne braki, słabości i jednostronności. On sam zresztą nigdy nie przypisywał sobie przywileju nieomyślności. Uważał, że błędzić mogą nawet sobory. Nieomyślne jest jedynie słowo Boga. Dopiero później — w okresie ortodoksji — niektórzy uważali jego postępowanie i naukę za nie wymagające żadnej korektury i wolne od błędu, oddalając się tym samym od jego prawdziwego stanowiska i postawy wewnętrznej.

Żadna uzasadniona krytyka nie powinna przesłonić zasług Lutra i trwałego znaczenia dla całego chrześcijaństwa. To on właśnie zwrócił uwagę na krytyczną funkcję teologii względem tego, co dzieje się w Kościele. Podkreślał konieczność odnowy Kościoła i teologii. Ukazał niezastąpioną rolę Pisma św. oraz osobistego doświadczenia Chrystusa. Jego reformatorskie dzieło świadczy dobitnie o tym, iż doskonałość jest przywilejem samego Boga. Nie przysługuje ona żadnej teologii ani żadnemu Kościołowi. Zarówno Kościół, jak i jego teologia są rzeczywistościami w ustawicznym stawianiu się i rozwoju, wymagającymi reformy i odnowy. Każda z konfesyjnych teologii posiada swoje zawężenia. Pociesającym faktem jest to, że w tym właśnie tkwi cała szansa ekumenicznego dialogu. Przemiany dokonujące się stopniowo w protestanckim rozumieniu teologii i duchowości prawosławnej oraz w prawosławnym rozumieniu Kościoła reformacyjnego są także znakiem nadziei i powodem do ekumenicznej radości.

Chrześcijanie zdają sobie obecnie lepiej sprawę z tego, że ustawiczna odnowa Kościoła wynika z jego natury. Niezdolność do konstruktywnej reformy byłaby znakiem, iż nie traktuje on z należyłą powagą swojej prośby o zstąpienie Ducha Świętego oraz o Jego działanie we wspólnocie wierzących. Pogłębiająca się świadomość roli epiklezy sakramentalnej w różnych wyznaniach powinna sprzyjać rozumieniu konieczności reformy

i ustawicznej odnowy. Duch Święty jest osobowym źródłem odnowy Kościoła, której jako społeczność ludzka wciąż potrzebuje. Czyn Chrystusa oczyszczającego świątynię jerozolimską (J 2, 13-17) jest symbolem na całą przyszłość Kościoła.

MARTIN LUTHER'S REFORMATION
AND THE ORTHODOX CHURCH:
REFLECTIONS ON AN UNACCOMPLISHED DIALOGUE

S u m m a r y

From the very beginning of his reformation, Luther invoked the witness of the Eastern Church to support the claim that his teaching had preserved the basic continuity with doctrine and practice of the Early Church. It was already the case during the famous dispute with Johann Eck in Leipzig (1519), where he strongly defended the Greek Church against the incriminations of his opponent. Although Luther's own view of the Eastern Church was, in later period of time, not uncritical, he acknowledged her to be the only heiress of the early Church tradition. He positively valued the decisions of the first four ecumenical councils and the early Christian Creeds. These facts, stressed on in the first part of the article, lead the author, in the second part, to analyze in a detailed way the attitude of the Orthodox Church towards Lutheran reformation. He tries to characterize the early attempts at dialogue between the two Churches (Melanchton's Greek version of the Confessio Augustana, exchange of letters and writings between the Tübingen theologians and the Patriarch of Constantinople, Jeremiah II, and some initiatives of rapprochement of the Russian Orthodox Church). He wants also to explain the main difficulties of the Orthodox evaluation of Luther's reformation, and finally reflects on ways of fulfilling this unfinished task.