

JOHANNES OELDEMANN
Paderborn

PSEUDOMORFOZA CZY KOMPLEMENTARNOŚĆ? ROZWÓJ HISTORYCZNY I DZISIEJSZA OCENA WZAJEMNYCH WPŁYWÓW TEOLOGII WSCHODU I ZACHODU

„Europa musi nauczyć się znów oddychać oboma płucami” – ten zwrot ukuty przez papieża Jana Pawła II, należy do złotych myśli wielokrotnie cytowanych w ostatnich 15 latach. W wielu uroczystych przemówieniach kościelni i polityczni dygnitarze przy jego pomocy chcą podkreślić rolę i znaczenie procesu integracji w Europie, który nabrał nowego rozpędu na przełomie XX i XXI wieku. Bez wątplenia zmarły na początku kwietnia 2005 papież wniósł znaczący wkład w dzieło upadku „żelaznej kurtyny” i przez to umożliwił proces wzajemnego wzrostu Europy. Wzrost ten, do tej pory ograniczony jedynie do jej zachodniej części, został teraz rozciągnięty na kraje środkowo- i wschodnioeuropejskie. Przez tak zwane „rozszerzenie na Wschód”, które miało miejsce 1 maja 2004 roku, Unia Europejska osiągnęła ważny polityczny etap w tym procesie. W porównaniu z procesem politycznego zjednoczenia, ekumeniczny proces wspólnego wzrastania Europy wydaje się przeżywać stagnację. Wprawdzie wiodące postacie życia kościelnego – zarówno ze strony prawosławnej, protestanckiej jak i katolickiej – nie ustają w podkreślaniu znaczenia wspólnego świadectwa chrześcijańskiego dla całościowego wzrostu kontynentu, którego kultura w swej istocie wyrasta na chrześcijańskich korzeniach. Jednak w patrzeniu na to, co prawosławni, protestanci i katolicy oczekują od tej „Europy” i co chcą wnieść w europejski proces integracyjny, rysują się wielkie międzykościelne różnice. Akcentuje się znaczenie „chrześcijańskich wartości”, jednak przy odpowiedzi na pytanie, czym one w istocie są, powstaje głęboki rozdźwięk między Kościołami.

Czy Kościoły, zamiast być budowniczymi mostów między Wschodem i Zachodem, są kamieniami, o które potyka się proces integracji europejskiej? Dlaczego pojawia się wysoki, niewidzialny mur między Kościołem prawosławnym z jednej strony a Kościołami tradycji zachodniej? Na takie pytanie trudno jest właściwie dać zadawalającą odpowiedź w tak krótkim artykule. Dlatego w tym wywodzie skoncentrujemy się na wzajemnych wpływach teologii wschodniej i zachodniej, które w historii były postrzegane to jako zagrożenie, to znów

jako wzajemne ubogacenie. Fakt, że teologowie prawosławni postrzegają zachodnie wpływy na ich teologię najczęściej jako zagrożenie dla ich własnej tożsamości, podczas gdy zachodni teologowie w analogicznej sytuacji mówią raczej o ubogaceniu, winno zmusić do zastanowienia i refleksji. Dlatego też trzeba próbować konfrontować nasze dzisiejsze uprzedzenia z historycznym rozwojem i przez to znajdować rozwiązania na przyszłość, dla dalszego dialogu teologicznego między Wschodem i Zachodem.

1. Teza o „pseudomorfozie” prawosławnej teologii

Kiedy wniknie się w XX-wieczne rozprawy historyczno-teologiczne o stosunkach między Kościołami na Wschodzie i Zachodzie, często widać bardzo ograniczone, jednowymiarowe spojrzenie na historię. Po okresie rozkwitu greckiej patrystyki i jej intelektualnego przenikania i wpływu na Cesarstwo Bizantyjskie, przejdziemy w niniejszym opracowaniu do okresu schyłkowego wschodniej teologii, która dopiero w dwudziestym stuleciu, w znaczący sposób pod wpływem myśli zachodniej – tak katolickiej jak i protestanckiej – powróciła do swego dziedzictwa. Wpływy katolickie i protestanckie uchodzą jednak za zagrożenie dla ortodoksyjności wiary. Ta teza została szczególnie dobitnie wyakcentowana przez Gieorgija Florowskiego, który na pierwszym ogólnoprawosławnym Kongresie Teologów, który miał miejsce w Atenach w 1936 roku, wygłosił referat pod tytułem: *Zachodnie wpływy w rosyjskiej teologii*¹ Przedstawił w nim tezę, że „cała rosyjska myśl teologiczna została zniekształcona przez wpływ Zachodu”², a przejście protestanckich idei i scholastycznego paradygmatu myślenia doprowadziło do „rozdarcia między teologiczną erudycją, a kościelnym doświadczeniem”³ Wynikiem tego procesu jest „zaprowadzona na gwałt pseudomorfoza”⁴ prawosławnej teologii, która „została zmuszona do myślenia w obcych jej naturze kategoriach i do wypowiedzania się przy pomocy niezwykłych dla siebie pojęć”⁵ W późniejszym opracowaniu Florowski opisuje tę pseudomorfozę ortodoksyjnego myślenia jako „rodzaj schizmy w duszy”, która doszła do skutku, „kiedy obcy język albo symboliczne przedstawienie zostało przyjęte w konieczny sposób jako środek aby wyrazić samego siebie”⁶ Jako przykłady Florowski przywołuje nieprzemyślane przejście określenia „transsubstancjacji” w sakra-

¹ Poszerzona i autoryzowana przez Florowskiego wersja tego wykładu została rok później opublikowana: G. FLOROVSKIJ, *Westliche Einflüsse in der russischen Theologie*, „Kyrios” 2 (1937), 1-22.

² *Tamże*, 1.

³ *Tamże*, 10.

⁴ *Tamże*, 12.

⁵ *Tamże*.

⁶ G. FLOROVSKIJ, *Die orthodoxen Kirchen und die ökumenische Bewegung bis zum Jahre 1910*, w: R. ROUSE, S. NEILL, *Geschichte der Ökumenischen Bewegung 1517-1948*, Teil 1, Göttingen 1963, 231-296, tu: 249.

mentologii prawosławnej, czy też sformułowanie i wypracowanie pod wpływem terminologii protestanckiej nauki o grzechu pierworodnym.

Teza o pseudomorfozie – pojeciu, które Florowski zaczął zaczerpnąć ze słynnej książki historyka filozofii Oswalda Spengler *Der Untergang des Abendlandes*⁷ – została następnie podchwycona przez wielu prawosławnych teologów i częściowo nawet wyostrzona⁸. Zachodni teolog może przy lekturze tych pism odnieść wrażenie, że za tezą o pseudomorfozie prawosławnej teologii stoi głęboka nieufność do wszystkiego co „zachodnie”⁹. Radykalni przedstawiciele myśli o pseudomorfozie, do których bez wątpienia należy Florowski – co wyjdzie w dalszej części pracy jeszcze dobitniej – proponują jako jedyne lekarstwo przeciw „szkodliwym” zachodnim wpływom, powrót do źródeł czyli do teologii patrystycznej. Tylko w pismach Ojców Kościoła widać autentyczną, ortodoksyjną wiarę. Koncepcja neopatrystycznej syntezy¹⁰ została uznana za idealną przez wielu teologów prawosławnych schyłku dwudziestego stulecia, jakkolwiek jej realizacja wydaje się do dziś mało konkretna i przejrzysta.

Przedstawiając ogólny zarys tezy o pseudomorfozie prawosławnej teologii, pytamy, jakie ma być jej zakończenie. Ze słów, które do tej pory padły, da się wysnuć wniosek, że wszystko, co dobre pochodzi ze Wschodu, natomiast wszystko, co złe – oczywiście z Zachodu. Jeszcze bardziej wnikając w głąb sprawy, trzeba by oddać zdanie prawosławnych „neopatrystów” głoszące, że wszelkie dobro odnajdujemy w starożytnym Kościele, podczas gdy całe zło w teologii pojawiło się w późnym średniowieczu i u progu czasów nowożytnych. Ta linia argumentacji, po której poszło wielu teologów prawosławnych, ale także niektórzy przedstawiciele Kościoła zachodniego, wynika, moim zdaniem, z uproszczeń historycznych. Ten sposób patrzenia wypływa z określonych warunków, w którym znajduje się dany Kościół, także z określonego stadium rozwoju, w którym tkwi jego teologia, dążąc do niedoścignionego ideału, na który cały czas musimy przecież spoglądać. „Te określone warunki to „chrześcijański hellenizm”, owo stopienie w jedno chrześcijańskiego przepowiadania i greckiej kultury, które dokonało się w późnym antyku i doprowadziło do wytworzenia samoświadomości, etosu i systemu myślowego czasu Ojców”¹¹. Ten sposób patrzenia jest

⁷ Por. O. SPENGLER, *Der Untergang des Abendlandes, Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte*, München 1963, 784nn.

⁸ Dobry wgląd w tę kwestię podaje: K.C. FELMY, *Die orthodoxe Theologie in kritischer Selbstdarstellung*, „Kirche im Osten“ 28 (1985), 53-79.

⁹ Por. chociażby C. YANNARAS, *Orthodoxy and the West*, GOTR 17 (1972), 115-131, a także uzupełnienia i krytyczne uwagi do tego artykułu autorstwa N. NISSIOTIS (*tamże*, 132-142) i C. KONSTANTINIDES (*tamże*, 143-166).

¹⁰ W zrozumieniu tego pojęcia, także utworzonego przez Florowskiego pomocny będzie: C. KÜNKEL, *Totus Christus, Die Theologie Georges V Florovskys*, Göttingen 1991, 261-276 i 417-427.

¹¹ D. WENDEBOURG, „Pseudomorphosis” – ein theologisches Urteil als Axiom der kirchen- und theologiegeschichtlichen Forschung, w: *The Christian East, It's institutions and it's thought*, (Orientalia Chistiana Analecta 251), hg. von R. TAFT, Rom 1996, 565-589, tu: 577.

o tyle problematyczny, o ile zakłada, że Kościół i nauka teologiczna rozwija się w twórczej dyspacie ze swoim otoczeniem tylko do pewnego, określonego w historii momentu. Idealizacja dawnych warunków prowadzi konsekwentnie do wniosku, że dalszy rozwój i pogłębienie chrześcijańskiej samoświadomości wiary na przestrzeni czasu wydają się być prawie wykluczone.

Jednak wbrew temu, należy opowiadać się za zróżnicowanym postrzeganiem historii, zgodnie z którą wzajemne wpływy teologii wschodniej i zachodniej nie prowadzą do oddalenia się od – jednak chyba w dalekim stopniu fikcyjnego – wczesnochrześcijańskiego ideału, ale wręcz przeciwnie, umożliwiają i wspierają pogłębione zrozumienie naszej wiary. Ta teza zostanie poparta dowodami z obserwacji konkretnych faktów historycznych w drugiej części artykułu, zanim w podsumowującej trzeciej, wskażemy na ekumeniczny potencjał, tkwiący we wzajemnej wymianie wschodnich i zachodnich koncepcji teologicznych.

2. Wzajemne wpływy między Wschodem i Zachodem w historii Kościoła i myśli teologicznej

Już w pierwotnym Kościele myśl teologiczna rozwijała się w różnych kierunkach. Jako przykład można tu przywołać zaciekle spory między szkołami teologicznymi w Antiochii i Aleksandrii, które okresami dochodziły do przeciwstawnych zdań, jednak ostatecznie doprowadziły całą wspólnotę Kościoła do pogłębienia tajemnicy osoby Chrystusa¹² Także między Kościołem wschodnim i zachodnim dochodziło do ciągłych różnic, czego przykładem może być wynikły już w drugim wieku spór o datę świętowania Wielkanocy. Jednakże wzajemne przenikanie wschodniej i zachodniej myśli teologicznej było w owym czasie czymś oczywistym i rzeczywiście się dokonywało. Szczególnie jasno widać to w osobie św. Ireneusza z Lyonu († 200), który pochodził z Azji Mniejszej, a był biskupem w Galii. Przyniósł on ze sobą wschodnią myśl do zachodniego Kościoła i stał się w swoich czasach pierwszym bojownikiem przeciwko gnozie¹³ Jego życie i teologia są czytelnym przykładem owocnej symbiozy Wschodu i Zachodu¹⁴ Ważne jest zwrócenie uwagi na fakt, że w starożytności występowała nie tylko recepcja wschodniego dorobku myślowego przez Kościół zachodni, lecz także przyjęcie zachodnich ujęć w Kościele wschodnim. Przywołać można tu Cypriana z Kartaginy († 258), którego spory z donatystami

¹² Por. A. GRILLMEIER, *Jesus der Christus im glauben der Kirche*, 5 Bde., Friburg im Br. 1979-2002.

¹³ Por. N. BROX, *Irenaeus von Lyon*, RAC 18 (1998), 820-854.

¹⁴ Z tego powodu międzynarodowy prawosławno-katolicki krąg roboczy powołany w czerwcu 2004 w Paderborn, przyjął za swojego patrona św. Ireneusza. Krąg ten zajmuje się na płaszczyźnie międzynarodowej i ogólnoprawosławnej problematyką dialogu katolicko-prawosławnego i poszukiwaniem wspólnych rozwiązań (por. „Orthodoxie Aktuell” Nr 7-8/2004, 29; KNA-ÖKI Nr. 27, 06.07.2004, 15).

pogłębiły refleksję nad samoświadomością Kościoła¹⁵, którą przyjęła także teologia wschodnia.

Można także dowieść wzajemnych wpływów teologii Wschodu i Zachodu na przełomie między starożytnością a czasami średniowiecza. Szczególnie wyrazistym przykładem po stronie zachodniej jest papież Grzegorz I († 604), później nazwany „Wielkim”, który pod koniec szóstego wieku został pierwszym mnichem na papieskim tronie, a jego pisma szeroko rozpowszechniły się we wschodnim Kościele¹⁶. Fakt, że Grzegorz zanim został papieżem, był przez sześć lat apokryzariuszem swojego poprzednika na dworze cesarskim, na pewno nie pozostał bez wpływu na jego działalność pisarską i jej odbiór na Wschodzie. Ze strony wschodniej, Jan Damasceński (ur. około 650) należy do pisarzy kościelnych okresu wczesnego średniowiecza, a jego pisma rozpowszechniły się nie tylko w świecie prawosławia, lecz także, począwszy od dwunastego stulecia, również na Zachodzie¹⁷. Zarówno w Kościele wschodnim jak i zachodnim odbiera on cześć jako ten, który dokonał syntezy greckiej, patrystycznej tradycji.

Dopiero w IX wieku wyobcowanie między Orientem a Okcydentem postąpiło tak daleko, że zacieśniająca polemika zastąpiła owocną wymianę. Coraz uboższa znajomość języka drugiej strony, a także skutki wydarzeń z roku 1054 i 1204 doprowadziły praktycznie do zamarcia dialogu w pierwszej połowie drugiego tysiąclecia. Na tym tle na ironię historii zakrawa fakt, że dopiero po upadku Konstantynopola w roku 1453 wzajemna wymiana między teologią Wschodu i Zachodu znów odżyła. Powodem tego był fakt, że greccy teolodzy w Imperium Osmańskim nie mieli dostępu do wyższego wykształcenia, dlatego udawali się na zachodnie uczelnie. Uniwersytety w Rzymie, Padwie, Oksfordzie i Halle zanotowały w tym czasie znaczący przyrost liczby greckich studentów. Wenecja i Wiedeń rozwijały się stopniowo, aby wyrosnąć na kulturowe centra spuścizny hellenickiej. Nie jest przypadkiem, że „Filokalia”, ten słynny zbiór pism ascetyczno-mistycznych wschodnich Ojców Kościoła, pierwszy raz wydano drukiem w Wenecji w 1782 roku. Pojawia się tu także mająca mocne podstawy teoria, że renesans, epoka w kulturze i historii na przełomie średniowiecza i czasów nowożytnych odkrywająca na nowo starożytność, nastąpiła dopiero po licznych napływie greckich uczonych do Italii i właśnie dzięki nim. Tym sposobem wschodni rys chrześcijaństwa na nowo znacząco wpłynął na rozwój Kościoła zachodniego.

Nawet, gdy szesnastowieczna reformacja i kontreformacja uwikłały się we wzajemne spory, nie przerwano rozmów z chrześcijaństwem wschodnim. Najbardziej znane są kontakty Filipa Melanchtona z chrześcijańskim Wscho-

¹⁵ Por. P. HINCHLIFF, *Cyprian of Carthage and the Unity of the Christian Church*, London 1974.

¹⁶ Por. R.A. MARKUS, *Gregor I*, w: TRE 14, 135-145.

¹⁷ Por. B. KOTTER, *Johannes von Damaskus*, w: TRE 17, 127-132; H.G. BECK, *Kirche und theologische Literatur im Byzantinischen Reich*, München 1959, 476-486.

dem¹⁸, bazujące na osobistych znajomościach ze studiującymi wcześniej w Niemczech prawosławnymi teologami. Doprowadziło to do stworzenia greckiej wersji *Confesio Augustana*¹⁹ oraz zaowocowało wymianą korespondencji między ewangelickimi profesorami teologii z Tybingi i ekumenicznym patriarchą Jeremiaszem II z Konstantynopola²⁰. Na skutek podziału w zachodnim chrześcijaństwie, Kościół prawosławny poczuł się zmuszony zająć stanowisko w sporze między Rzymem i reformatorami. „Było wtedy w zwyczaju używać protestanckich argumentów przeciw Rzymowi i rzymskiej argumentacji przeciwko protestantom, nie analizując ich najpierw pieczołowicie w świetle wschodniej tradycji”²¹. W tym niepozornym przejściu zachodniego wzoru argumentacji Georgij Florowski dopatruje się korzeni zauważonej przez siebie pseudomorfozy prawosławnego myślenia. Do protagonistów tej pseudomorfozy Florowski zalicza Kyrillosa Lukarisa (1570-1638) patriarchę aleksandryjskiego (od 1601) i konstantynopolitańskiego (od 1620), będącego pod wpływem myśli kalwińskiej. Kolejnym jest Piotr Mohyła (1596-1647) pochodzący z Hospodarstwa Mołdawskiego i wykształcony w Polsce metropolita kijowski. Ten ostatni założył w 1631 roku kolegium teologiczne, kształcące po łacinie (!), co w następstwie przyjęło się we wszystkich akademiach duchownych w Rosji i doprowadziło do naznaczenia szerokiego zakresu rosyjskiej teologii scholastyczną metodą nauczania. Krytycy tego postępu widzą w tych zachodnich wpływach przyczynę zapaści prawosławnej nauki teologicznej w dziewiętnastym wieku.

Czy rzeczywiście przejście zachodniego systemu kształcenia i teologicznego wzoru argumentacji doprowadziło w konsekwencji prawosławną wiarę do wyobcowania? Należy zauważyć, że szkoły łacińskie w metropolii kijowskiej zakładane były przez stowarzyszenia prawosławne – nie przez zwolenników, ale przez zdecydowanych przeciwników unii z Rzymem, którzy szczególnie uważali na zachowanie swojej własnej, prawosławnej tożsamości. Florowski przypomina tu zasadę: „Nie wolno nam pomylić 'romanizujących' tendencji siedemnastowiecznej teologii prawosławnej ze skłonnościami do unii. Dziwna to rzecz, że 'romanizujący' teologowie w większości byli zdecydowanymi przeciwnikami Rzymu. Sam Piotr Mohyła, pomimo zależności od rzymskiego źródła w swoich teologicznych i liturgicznych publikacjach, był głową Kościoła

¹⁸ Por. R. SLENCZKA, *Melanchthon und die orthodoxe Kirche des Ostens*, w: *Philipp Melanchthon. Ein Wegbereiter für die Ökumene* (Bensheimer Hefte 82), hg. von J. HAUSTEIN, Göttingen 1997, 96-118. Na nowe aspekty tej spawy zwrócił niedawno uwagę: D. BENGA, *Philipp Melanchthon und der christliche Osten, bis heute unbekannte Begegnungen Melanchthons aus den Jahren 1541 und 1556 mit orthodoxen Christen*, „Orthodoxes Forum“ 16 (2002), 19-38.

¹⁹ Por. G. KRETSCHMAR, *Die Confessio Augustana graeca*, „Kirche im Osten“ 20 (1977), 11-39.

²⁰ Por. D. WENDEBOURG, *Reformation und Orthodoxie. Der ökumenische Briefwechsel zwischen der Leitung der Württembergischen Kirche und Patriarch Jeremias II. von Konstantinopel in den Jahren 1573-1581*, Göttingen 1986.

²¹ G. FLOROVSKIJ, *Die orthodoxen Kirchen und die ökumenische Bewegung*, 249.

prawosławnego w Polsce. Jego cel był jasny – stawić czoło polskim unitom”²² Tak więc Piotr Mohyła pozostaje do dziś kontrowersyjną postacią Kościoła prawosławnego. Podczas gdy jedni zarzucają mu „kryptolatynizację” (np. Joannis Karmiris), inni poświadczają, że „jego katechezy były żywe, pełne mocy przekonywania i dobrze odbierane. W języku prostym, trafiającym do miejscowych, który w swej prostocie i dobitności przypominał mowy starożytnych Ojców Kościoła” (Chistos Androutsos)²³ Jakkolwiek oceniać Mohylę, trzeba przyznać, że jego „oddziaływanie na całość prawosławia... trudno przecenić”²⁴

W końcu przy ocenie zachodnich oddziaływań na teologię prawosławną nie wolno zapomnieć, że spory z zachodnim dorobkiem naukowym pomogły uczynić teologii prawosławnej ogromny krok naprzód. Tak na przykład rosyjska teologia prawosławna przełomu dziewiętnastego i dwudziestego wieku, była w stanie stanąć na wysokości zadania i podjąć równorzędną dyskusję z zachodnimi Kościołami – nie tylko z protestantyzmem i katolicyzmem, ale także ze starokatolikami i anglikanami²⁵ Ten „złoty wiek” rosyjskiej teologii został zniszczony przez Rewolucję Październikową w 1917 roku. Oczywiście rosyjscy teolodzy przechowali swoje dziedzictwo na emigracji, a nawet dalej je rozwinęli, przede wszystkim w szkołach Świętego Sergiusza w Paryżu i Świętego Włodzimierza koło Nowego Jorku. Z tymi dwoma instytucjami związane są imiona wielu znaczących i wpływowych teologów prawosławnych. W dwudziestym wieku mieli oni nieomal tak duży wpływ na zachodnią teologię, jak w wiekach poprzednich miał Zachód na teologię wschodnią. Teraz Wschód mógł pomóc Zachodowi zebrać owoce owego procesu wzrostu, w którym „nasiona” prawosławnej wiary, dzięki „metodom kultywacji” zaczerpniętym z teologii Zachodu, dojrzały do zniw. W ten sposób dotknęliśmy zagadnienia ekumenicznego potencjału, tkwiącego we wzajemnych wpływach teologii Wschodu i Zachodu, które przybliżymy w podsumowującej trzeciej części artykułu.

3. Komplementarność obu Tradycji jako ekumeniczny potencjał

Wcześniej wzajemny wpływ wschodnich i zachodnich koncepcji teologicznych był procesem bardzo rozciągniętym w czasie. Można było jasno oddzielić okresy, kiedy to Wschód wpływał na Zachód i odwrotnie. W XX wieku proces wzajemnej wymiany – jak zresztą całe życie społeczne – tak przyspieszył, że praktycznie niemożliwe jest oddzielenie takich okresów. Co więcej,

²² *Tamże*, 256.

²³ Cyt. za: E.CH. SUTTNER, *Wandlung der orthodoxen Theologie im 17. Jahrhundert infolge einer Herausforderung durch die westlichen Kirchen*, „Kirche im Osten“ 20 (1977), 40-52, tu: 42n.

²⁴ G. PODSKALSKY, *Griechische Theologie in der Zeit der Türkenherrschaft (1453-1821)*, München 1988, 56n; ocenę teologii Piotra Mohyły por. *tamże*, 229-236.

²⁵ Por. K.C. FELMY, *Die Auseinandersetzung mit der westlichen Theologie in der russischen theologischen Zeitschriften zu Beginn des 20. Jahrhunderts*, „Zeitschrift für Kirchengeschichte“ 94 (1983), 66-82.

dokonująca się w dwudziestym wieku ciągła wymiana rozmaitych teologicznych koncepcji, otworzyła drogę do ponownego zbliżenia między Kościołami Wschodu i Zachodu. Tkwiący tu potencjał ekumeniczny nie został jednak do tej pory wystarczająco wykorzystany.

Wspomniany ekumeniczny potencjał można dobrze ukazać na przykładzie Szkoły Paryskiej: jak już zaznaczono, teologowie prawosławni na emigracji, uczący w Szkole Świętego Sergiusza, wywarli duży wpływ na rozwój myśli teologicznej na Zachodzie²⁶. Nie bez powodu Mikołaj Afanasjew, jako jeden z nielicznych współczesnych teologów, jest cytowany w aktach Soboru Watykańskiego II²⁷. Teologowie od Świętego Sergiusza nie osiągnęliby tak wysokiego poziomu refleksji teologicznej, gdyby nie podejmowali ciągłej wymiany z zachodnimi teologami, a szczególnie z przedstawicielami tzw. *nouvelle theologie* z Francji i związaną z nimi koncepcją *renouveau patristique*. Stworzona i opracowana we Francji krytyczna edycja dzieł Ojców Kościoła,²⁸ a także rozwój liturgiki związanej z takimi nazwiskami jak Odo Casel i Josef Andreas Jungmann, której punkt ciężkości znajdował się na obszarze niemieckojęzycznym, wpłynęły ze swojej strony na rozkwit prawosławnej teologii na emigracji. Joannis Zizioulas, jeden z najwybitniejszych i najbardziej wpływowych teologów greckojęzycznych, a obok Aleksandra Schmemanna chyba jedyny teolog prawosławny, który podjął inicjatywę Afanasjewa rozwijania eklezjologii eucharystycznej i zdecydowanie ją pogłębił, stwierdza: „Tym sposobem teologia prawosławna przy pomocy dorobku teologicznego Zachodu mogła wznieść się ponad swoją własną scholastykę”²⁹. Po przemianach we wschodniej Europie w ostatnim dziesięcioleciu XX wieku można dostrzec oddziaływanie Szkoły Paryskiej na rozwój teologii w ojczystych krajach prawosławnych jej założycieli. Przy czym teraz – inaczej niż kiedyś – badanie źródeł patrystycznych i liturgicznych dokonuje się w kontekście prawosławnym. Tak więc Szkoła ta jest przykładem, że wzajemne oddziaływania zachodzące w historii między Wschodem i Zachodem, nie muszą z konieczności prowadzić do oddalenia się od własnej Tradycji – co głosi teza o pseudomorfozie prawosławnej teologii przez Zachód – lecz, że ta wielowymiarowa wymiana raczej otwiera drogę do pogłębionej refleksji nad różnymi tradycjami i przyczynia się do ubogacenia obu stron.

Soborowy Dekret o ekumenizmie, którego znaczenie wielokrotnie podnoszono z okazji 40 rocznicy jego promulgacji, obchodzonej w listopadzie 2004

²⁶ Na temat historii i znaczenia tego instytutu por. J. OELDEMANN, *Die Apostolizität der Kirche im ökumenischen Dialog mit der Orthodoxe*, Paderborn 2000, 78-81.

²⁷ Por. *Acta Synodalia Sacrosanti Concilii Oecumenici Vaticani Secundi*, tom 2, część 1, Watikan 1971, 251n.

²⁸ Tu trzeba zaznaczyć szczególne zasługi serii wydawniczej „Sources chrétiennes.”

²⁹ J. ZIZIOULAS, *Die Eucharistie in der neuzeitlichen orthodoxen Theologie*, w: *Die Anrufung des Heiligen Geistes im Abendmahl, Viertes Theologisches Gespräch zwischen dem Ökumenischen Patriarchat und der Evangelischen Kirche in Deutschland*, hg. von KIRCHLICHEN AUßENAMT DER EKD (Beiheft zur Ökumenischen Rundschau Nr. 31), Frankfurt am Main 1977, 163-172, tu: 172.

roku³⁰, akcentuje wyraźnie uprawnioną różnorodność w głoszeniu prawd teologicznych i stwierdza w związku z tym, „że niektóre aspekty objawionych tajemnic czasem znajdują stosowniejsze ujęcie i lepsze naświetlenie u jednych niż u drugich, tak że trzeba powiedzieć, iż te odmienne sformułowania teologiczne nierzadko raczej się wzajemnie uzupełniają, niż przeciwstawiają” (DE 17). Ta komplementarność tradycji, tak jak została ukazana w drugiej części artykułu, winna stać się owocna w dialogu prawosławno-katolickim³¹. Ponieważ dialog ekumeniczny między Kościołami, czy – mówiąc słowami jednego z najbardziej znaczących teologów greckich XX stulecia Evangelosa Theodoroma – „teologia spotkania jasno ukazała, a w przyszłości uczyni to jeszcze jaśniej, że te różnice w wielu przypadkach są odmiennymi sposobami wyrażania i różnymi stronami tego samego duchowego doświadczenia lub różnymi wymiarami i aspektami tej samej prawdy”³². Patriarcha ekumeniczny Bartłomiej I w swym przemówieniu wygłoszonym w czasie swej wizyty na wydziale teologicznym w Innsbrucku w czerwcu 2004 roku wykazywał, że „istnieją dwa rodzaje teologii, mianowicie doświadczalno-charyzmatyczna i teologia zwana naukową”³³. Do tego dodał: „Chociaż mówimy o dwóch rodzajach teologii, wiemy dobrze, że nie może być między nimi żadnego dystansu. Przecież oba te sposoby oddają całościowo misterium Kościoła, który jest organizmem bosko-ludzkim. To, co boskie i to, co ludzkie współdziała ze sobą w budowaniu ciała Kościoła dla zbawienia wszystkich wierzących”³⁴. Jakkolwiek powierzchowny obserwator byłby skłonny przypisywać „teologię doświadczenia” Wschodowi, a „naukowość” teologii zachodniej, to nie odpowiada to obiektywnym spostrzeżeniom płynącym z historii Kościoła i jego teologii. Przecież Wschód wydał obok monastycyzmu także teologię o zabarwieniu humanistyczno-naukowym, zaś Zachód zna nie tylko metodę scholastyczną, ale także nurty mistyczno-duchowego myślenia teologicznego.

Aby dialog rokował nadzieję na sukces, nieodzowne jest pojawienie się teologów, którzy znają nie tylko swoją tradycję, ale którym znane są także tradycje ich partnerów. W ten sposób można by z jednej strony uniknąć wzajemnych negatywnych osądów, a z drugiej strony wyzbyć się wypaczającej prawidłowe spojrzenie idealizacji własnej tradycji³⁵. W związku z tym, w przyszłości dla dialogu między Wschodem i Zachodem byłoby pożądane, aby więcej uwagi poświęcono zarówno rozwojowi teologii prawosławnej w epoce pobizantyj-

³⁰ Por. m.in.: *Magna Charta der Ökumene. Erklärung des Möhler-Instituts zum 40. Jahrestag der Verabschiedung des Ökumenismusdekrets*, KNA-ÖKI Nr. 46 (16.11.2004), 4-7.

³¹ Por. M.M. GARIJO-GUEMBE, *Die Komplementarität der Traditionen als methodisches Prinzip für den Dialog zwischen Orthodoxie und Katholizismus*, w: *The Christian East*, 613-630.

³² E.D. THEODOROU, *Der Ökumenismus an der Schwelle des dritten Millenniums aus orthodoxer Sicht*, „Theologia“ 70 (1999), 593-614, tu: 604.

³³ BARTHOLOMAIOS I, *Kirche und Theologie*, „Zeitschrift für Katholische Theologie“ 126 (2004), 377-380, tu: 377.

³⁴ *Tamże*, 379.

³⁵ Por. J. OELDEMANN, *Orthodoxe Kirchen im ökumenischen Dialog. Positionen. Probleme. Perspektiven*, Paderborn 2004, 177nn.

skiej, jak i rozwojowi poscholastycznej teologii katolickiej oraz ewangelickiej teologii okresu poreformacyjnego. Takie upieranie się przy uwzględnieniu i docenieniu znaczenia historii myśli teologicznej ostatnich 500 lat, nie oznacza bynajmniej, że dziedzictwo Ojców Kościoła, którzy zaważyli na pierwszych 500 latach chrześcijaństwa można relatywizować, czy odkładać do lamusa. Kiedy prawosławni teologowie ciągle akcentują swoją więź z dorobkiem Ojców, nie jest to wcale oznaka uwstecznienia, lecz może wyrażać troskę o umiejscowienie Tradycji Kościoła w ramach dzisiejszego sposobu argumentacji. Nowoczesna dogmatyka prawosławna – wbrew obiegowym przesądom – „nie jest wcale antologią tekstów patrystycznych”³⁶ Współczesna teologia prawosławna, obok swego związku z Tradycją, odznacza się ponadto w swych wypowiedziach szczególnym uwzględnieniem wymiaru liturgii i eschatologii. Charakteryzując dalej myśl wschodnią, zauważalne jest podtrzymywanie napięcia między pochodzeniem a przyszłością³⁷ chrześcijańskiej wiary. W przeciwieństwie do tego, punktem ciężkości zachodniego stylu myślenia jest raczej refleksja nad chwilą obecną. Zachodni styl myślenia podejmuje trud, aby ukazać prawdę objawioną jako aktualną także we współczesnych uwarunkowaniach.

Przy ustaleniu wzajemnych relacji między patrystyką a współczesnością warto przypomnieć na zakończenie jeszcze jedną wypowiedź Grigorija Florowskiego, którego ostrzeżenia o pseudomorfozie prawosławnej myśli teologicznej przez zachodnią teologię i konieczności neopatrystycznej syntezy – często były błędnie rozumiane. Kiedy Florowski nawołuje do przewyciężenia zachodnich wpływów we wschodniej teologii, nie oznacza to, że odrzuca z zasady metody zachodniej teologii. Raczej konstatuje on na zakończenie swego słynnego wykładu z Aten, że: „nie wystarczy jedynie powtarzać zachodnie wypowiedzi i przeciwstawiać sobie określone zachodnie ujęcia, ale musimy je właśnie poznać i doświadczyć, w nie wniknąć i odnaleźć się duchowo i twórczo w całej dramatycznej problematyce zachodniego stylu myślenia”³⁸ Florowskiemu nie chodzi tu o totalne odrzucenie zachodniego dorobku myślowego, lecz aby prawosławna teologia „spotkała Zachód w sposób twórczy i duchowy”³⁹ Na innym miejscu pisze: „Przywrócenie pełnej, obejmującej wszystko (ekumenicznej) jedności, będzie możliwe tylko wtedy, gdy dojdzie do ponownego wzajemnego odkrycia Wschodu i Zachodu i do rozległej syntezy, czego już wprawdzie nieraz próbowano, ale nigdy nie osiągnięto”⁴⁰ Wołanie Florowskiego o odnowę prawosławnej teologii na gruncie patrystyki nie może być sprowadzone do zwyczajnego wołania: „z powrotem do Ojców Kościoła!” I raz jeszcze Florowski w zdaniu: „Powrót do

³⁶ C. GESTRICH, *Zur gegenwärtigen Dogmatik der Orthodoxie*, „Theologische Literaturzeitung“ 129 (2004), 725-746, tu: 727.

³⁷ Po niemiecku występuje tu nieprzetłumaczalna gra słów: „Spannung zwischen Herkunft und Zukunft.” (przyp. tłum.)

³⁸ G. FLOROVSKIJ, *Westliche Einflüsse in der russischen Theologie*, 22.

³⁹ *Tamże*.

⁴⁰ G. FLOROVSKIJ, *Die orthodoxen Kirchen und die ökumenische Bewegung*, 233.

Ojców nie znaczy wcale, aby zniknąć z teraźniejszości czy z historii... Chodzi nie tylko o to, aby zachować i pielęgnować doświadczenia czasu Ojców, ale raczej by je także wydobyć na światło dzienne i wprowadzić w życie"⁴¹ Ten postulat Florowskiego „o wprowadzeniu w życie” doświadczeń Ojców w obliczu pytań współczesnego człowieka, oczywiście na podłożu kościelnej tradycji, jest dziś bardziej aktualny, niż kiedykolwiek.

Przed prawosławnymi i katolikami, ale także przed anglikanami i protestantami stoi wyzwanie, aby wspólnie bronić chrześcijańskich wartości, na których bazuje kultura europejska. Wzajemne wpływy teologii Wschodu i Zachodu, które występowały w przeciągu historii Kościoła i w jego teologii z pewnością będą nadal obecne, potwierdzają, że europejska kultura oddycha nie tylko duchem Zachodu, ale żyje także biciem prawosławnego serca Wschodu. Ponieważ „chrześcijaństwo wielorako łączy społeczeństwo europejskie”, jak podkreślił Teodor Nikolau w artykule na temat znaczenia hellenizmu dla chrześcijaństwa i Europy, „należy do myśli europejskiej to, że Europa może, a nawet musi być wielokulturowo kształtowana na podłożu właśnie tej religii. Ten postulat nie oznacza unifikacji kultury, lecz tolerancję kulturową w duchu ewangelii i wzajemnego ubogacenia”⁴² Jeśli uda się nam w tym duchu zbudować komplementarność naszych tradycji i coraz bardziej uświadamiać sobie związany z tym ekumeniczny potencjał, to będziemy na dobrej drodze ku przyszłości – nie tylko w odniesieniu do jedności Kościoła, ale także jedności Europy, której kultura wyrasta ze wspólnych – greckich i rzymskich, wschodnich i zachodnich – chrześcijańskich korzeni, i której przyszłość leży wyłącznie we wzajemnej integracji Wschodu i Zachodu.

Thum. Wojciech Żmijan

Pseudomorphose oder Komplementarität? Historische Entwicklung und heutige Bewertung gegenseitiger Einflüsse der Theologie in Ost und West

Zusammenfassung

Der Artikel konzentriert sich auf die gegenseitigen Einflüsse der Theologie in Ost und West, die im Laufe der Geschichte teils als Bedrohung, teils als Bereicherung erlebt wurden. Orthodoxe Theologen betrachten die westlichen Ein-

⁴¹ TENZE, *Westliche Einflüsse in der russischen Theologie*, 21.

⁴² T. NIKOLAOU, *Der Hellenismus in seiner Bedeutung für das Christentum und Europa-Gedanken*, „Orthodoxes Forum“ 10 (1996), 77-92, tu: 91.

flüsse auf die orthodoxe Theologie häufig als eine Gefährdung der eigenen Identität. Besonders prägnant wurde die These von Georgij Florovskij, dass „die ganze russische Theologie durch den Einfluss des Westens entstellt“ sei. Das Ergebnis dieses Prozesses sei eine „gewaltsame Pseudomorphose“ der orthodoxen Theologie, die „zum Denken in wesensfremden Kategorien und zur Aussprache in ungewohnten Begriffen“ Westliche Theologen sprechen in diesem Kontext meist von einer Bereicherung der eigenen Sicht durch die ostkirchliche Theologie. Im Artikel wird es versucht, unsere heutigen Urteile mit der historischen Entwicklung zu konfrontieren und daraus Schlüsse für die Zukunft des theologischen Dialogs zwischen Ost und West zu ziehen. Hier gilt es vor allem die Komplementarität der beiden Traditionen fruchtbar zu machen.