

Marek Melnyk

"Jak wierzysz? : sakramenty inicjacji chrześcijańskiej w dialogu katolicko-prawosławnym", Marek Blaza, Kraków 2005 : [recenzja]

Przegląd Wschodnioeuropejski 1, 546-551

2010

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

MAREK MELNYK

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

Marek Blaza SJ, *Jak wierzysz? Sakramenty inicjacji chrześcijańskiej w dialogu katolicko-prawosławnym*, Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy, Kraków 2005, 459 ss.

Ksiądz dr Marek Blaza jest teologiem związanym z Wyższą Szkołą Filozoficzno-Pedagogiczną „Ignatianum” w Krakowie, Katolickim Uniwersytetem we Lwowie, Studium Europy Wschodniej Uniwersytetu Warszawskiego oraz z miesięcznikiem „Przegląd Powszechny”. Zainteresowania naukowe ks. dr. Blazy są ukierunkowane na badania nad tradycją wschodniego chrześcijaństwa, jest on znanym w Polsce i za granicą badaczem duchowej kultury prawosławia. Wyrazem tego są liczne publikacje naukowe, jak i publicystyczne. W dorobku ks. dr. Blazy szczególną uwagę zwracają studia i rozprawy z zakresu sakramentologii prawosławnej. Dlatego można go traktować jako katolickiego teologa zafascynowanego prawosławiem. W dorobku ks. dr. Blazy najważniejszą pozycją jest książka *Jak wierzysz? Sakramenty inicjacji chrześcijańskiej w dialogu katolicko-prawosławnym*.

Autor w swej publikacji wyraźnie zaznaczył jej cel. Zasadniczym tematem książki jest próba krytycznej oceny i recepcji dotychczasowych osiągnięć dialogu katolicko-prawosławnego w dziedzinie sakramentów inicjacji chrześcijańskiej. Autor pragnął, by jego praca stanowiła nowe ujęcie tego problemu. Podjęty temat badawczy jest niezwykle ważny. Uświadamia bowiem wagę katolickich dążeń ekumenicznych; konieczność ich rozumienia, propagowania, ale i krytycznej oceny. Warto pamiętać, że ustalenia teologów ekumenistów z obu Kościołów nie są znane zbyt szeroko. A czasem są mylnie interpretowane i to nawet w pracach naukowych. Na przykład W. Pawluczuk w swej książce *Ukraina. Polityka i Mistyka* (Kraków 1998) w pracach Komisji Dialogu Katolicko-Prawosławnego prowadzonych w Monachium w czerwcu 1990 r. dopatrywał się świadectwa zgody Watykanu na likwidację unii Kościelnej. Jak pisał: „Watykan, widząc procesy rozpadu sowieckiego imperium, gotów był, jak się zdaje, poświęcić ideę unii brzeskiej w imię pojednania z Cerkwią moskiewską i związanych z tym perspektyw jedności chrześcijaństwa pod auspicjami Watykanu” (s. 148). Ten cytat zdaje się wyrażać właśnie potrzebę ciągłego wyjaśniania intencji, celów dialogu ekumenicznego oraz ukazywania jego kontekstu społeczno-politycznego. Przedstawianie jedynie rezultatów tego dialogu jest niedostateczne. Dlatego należy

chwalić autora za to, że jego uwagę przykuwa konieczność pogłębiania dotychczasowych osiągnięć dialogu ekumenicznego oraz że pragnie wskazać obszary, których oficjalny dialog w zakresie sakramentów inicjacji chrześcijańskiej między obu Kościołów nie objął w sposób dostateczny lub wymaga dalszych badań. Podjęcie tak ważnego problemu badawczego ma istotne znaczenie dla dialogu między obu Kościołami.

Cenną zaletą książki jest właściwy dobór źródeł. Autor podzielił je na trzy kategorie: źródła „pierwszorzędne”, „drugorzędne” oraz katolickie i prawosławne dokumenty kościelne, katechizmy i księgi liturgiczne. Warto podkreślenia jest to, że autorka zawsze korzystała ze źródeł oryginalnych. Nigdy nie pomagał sobie opracowaniami źródłowymi pochodzącymi z „drugiej ręki”. Widać tutaj dobre przygotowanie warsztatowe w postaci znajomości języków zarówno starożytnych: greka, łacina, jak i nowożytnych, w których toczy się dialog ekumeniczny i formowane są powstałe w jego toku dokumenty. Praca rozpatrywana pod tym kątem może być pomocna dla wszystkich, którzy przystępują do gromadzenia materiałów i opracowań dotyczących dziejów prawosławno-katolickiego dialogu ekumenicznego. Szczególnie cenne są umieszczone w książce materiały źródłowe będące owocem dialogu katolickich i prawosławnych ekumenistów. Są to wspólne uzgodnienia bilateralnego dialogu obu Kościołów powstałe zarówno w Polsce, jak i w skali międzynarodowej. Autor zapomniał tutaj jednak o koniecznej w takim wypadku numeracji oraz opisie bibliograficznym. W tej sytuacji autor domyślności czytelnika pozostawia problem pochodzenia tych dokumentów. Musimy więc rozstrzygnąć, czy mamy tutaj do czynienia ze źródłami zawartymi w bibliografii, czy może są to zupełnie oddzielne źródła? A przecież można by to jakoś zaznaczyć.

Omawiana książka zasługuje na uwagę również z metodologicznego punktu widzenia. Autor bowiem ciekawie zarysował we Wstępie przedmiot i metodę swoich badań. Problem badań został wyraźnie sformułowany w formie kilku podstawowych pytań, które precyzowały podjęty problem badawczy. Autor najwyraźniej pragnął przez to pomóc czytelnikowi w zrozumieniu tematu książki. Obraną metodę badań określił jako „historyczno-analityczną”. Szkoda jednak, że jasno nie zaznaczył, że jest to praca z dziedziny teologii. W swej próbie oceny roli i znaczenia sakramentów inicjacji chrześcijańskiej w dialogu ekumenicznym skoncentrował się na wspólnych katolicko-prawosławnych uzgodnieniach. Poddał je wnikliwej analizie wewnętrznej ukierunkowanej na poszukiwanie tego, co w nich nowatorskie, ale poszukiwał zarazem braków, przemilczeń, dwuznaczności oraz błędów. Jego myśl biegła więc dwutorowo. Nie koncentrując się wyłącznie na analizie problemowej poszczególnych źródeł, rozpatrywał je także w perspektywie ich historyczno-teologicznego kontekstu, starał się ukazać przede wszystkim proces przechodzenia od czasów polemiki i wyznaniowych kontrowersji dzielących katolików i prawosławnych do okresu dialogu.

Podział książki jest przejrzysty. Oprócz wstępu i zakończenia praca składa się z czterech rozdziałów. Rozdział pierwszy wprowadza czytelnika w kontekst historyczny katolicko-prawosławnego dialogu, na który złożyły się dwa zagadnienia: polemiki i spory wokół sakramentów inicjacji chrześcijańskiej oraz proces przeciwny – dzieje poszukiwania tego, co wspólne. Ten rozdział ma również znaczenie praktyczne. Dzięki bowiem nakreśleniu historycznego tła dla swej refleksji teologicznej, autor nie musiał w późniejszych partiach pracy powracać do zagadnień historycznych, wyjaśnwszy je na początku swych dociekań. Autor wychodził z założenia, że taki wstęp daje wizję całościową, porządkującą realia historyczne, które dzięki temu będą stanowiły spójną całość. Dzięki temu możliwe było uszczegółowienie i odpowiednie dopełnienie zarysowanego uprzednio tła historycznego w każdym z następných rozdziałów zasadniczej analizy. Rozdział następny prezentuje problem badań w postaci zagadnień, które są związane z wertykalnym wymiar sakramentów inicjacji chrześcijańskiej. Autor dokonał tutaj analizy trynitarnego charakteru tych sakramentów. W rozdziale trzecim przedstawił problem wzajemnego uznania eklezjalności sakramentów inicjacji chrześcijańskiej, szczególnie interesowało zagadnienie współzależności między tymi sakramentami a jednością wiary. W rozdziale ostatnim przedstawił prawosławno-katolickie dyskusje związane z praktyką udzielania sakramentów inicjacji chrześcijańskiej. W zakończeniu autor zawarł kilka zasadniczych wniosków i kierunków określających przyszłość badań nad sakramentami inicjacji chrześcijańskiej.

A teraz kilka uwag krytycznych. Ta obszerna publikacja posiada dosyć skromny aparat naukowy, jedynie w postaci bibliografii. Pozbawiona jest indeksu osób i streszczeń, np. angielskiego.

Spśród czterech rozdziałów dokładniej chciałbym przyjrzeć się rozdziałowi pierwszemu. Autor przedstawił w nim najpierw katolicko-prawosławną polemikę dotyczącą ważności chrztu oraz problem rebaptызacji. Dostrzec można tutaj wyraźne niedociągnięcia w opisie zjawiska rebaptызacji katolików przez prawosławnych, a szczególnie na ziemiach wchodzących w skład państwa polskiego. Autor jedynie mimochodem wspomina o metropolicie Piotrze Mohyle i to dopiero po omówieniu praktyki rebaptызacji w prawosławiu greckim i moskiewskim (s. 33–35). Zapomina, że to dzięki Trebnikowi i Katechizmowi Mohyle oraz włączeniu Kijowa do Moskwy nastąpiła zmiana stosunku do innowierców w Moskwie. Wydaje się, że należało koniecznie o tym wspomnieć. Tym bardziej że reformy patriarchy Nikona, który doprowadził do odrzucenia rebaptызacji katolików, były możliwe dzięki oddziaływaniu teologii kijowskiego prawosławia, a nie jak pisze autor „na wzór praktyki Kościoła greckiego” (s. 34). Wydaje się, że autorowi nie są bliżej znane poglądy Mohyle na sakramenty sprawowane w Kościele katolickim. A przecież w swych pismach dał wyraz przekonaniu, że dwa z nich: chrzest i małżeństwo ze swej istoty nie mogą być oddzielone od przesłania ekumenicznego.

W pismach Mołyła możemy dostrzec powiązanie refleksji nad sakramentem chrztu z ideą jedności chrześcijan przede wszystkim wtedy, gdy podkreślał zbawczy charakter prawosławia związany z pamięcią o chrzcie Rusi kijowskiej w 988 r. Szczególnie wyraźnie pamięć o chrzcie z 988 r. przywołana jest w *Lithosie*. Uczynił tak, gdy odpierał zarzuty Kasjana Sakowicza kwestionującego możliwość osiągnięcia zbawienia w prawosławiu. Zagrożenie to miało występować z powodu braku znajomości przez duchownych prawosławnych teologicznych pojęć, np. materii i formy. Miało to prowadzić do nieważności udzielanych przez nich sakramentów. Zwłaszcza w przypadku sakramentu chrztu prawosławni duchowni mieli powodować – przez swoją niedbałość – niedopuszczenie zbawczej łaski do chrzczonych dzieci. Zasadniczą myślą Mołyły, określającą strategię odporu zarzutów Sakowicza, jest podkreślenie równości pod względem zbawczej wartości sakramentu chrztu w obu Kościołach.

Podobnie jak w przypadku pojęć materii i formy, Mołyła postępuje w przypadku innych różnic w praktyce udzielania sakramentu chrztu: udzielania sakramentu chrztu w trzeciej osobie przez kapłana, braku chrzcielnic, chrztu przez potrójne zanurzenie, postrzyżyn. Różnice te są potraktowane drugorzędnie wobec tej samej w obu Kościołach istoty – uczynienia człowieka członkiem Kościoła przez włączenie ochrzczonego uczestnictwo w darach zbawczych. Mołyła, stanowczo broniąc zbawczego charakteru prawosławia, był kontynuatorem starej tendencji. Prawosławni w Rzeczypospolitej musieli się zmagać z przekonaniem strony katolickiej o swej supremacji w państwie. Musieli walczyć z poglądami przedstawicieli strony katolickiej, którzy w XVI i XVII w. nie widzieli miejsca dla prawosławia jako wyznania równoprawnego czy choćby tolerowanego. Musieli walczyć o zmianę modelu stosunków w Rzeczypospolitej, zakładającego podporządkowanie państwa interesom jedynie Kościoła katolickiego kosztem innych wyznań. W wymiarze ideowym teza o supremacji katolicyzmu, który miał być źródłem spokoju społecznego i jedności politycznej (Orzechowski, Skarkga, Warszawicki), opierała się przede wszystkim na argumentacji ściśle teologicznej, a była nią konieczność zapewnienia zbawienia. Zgodnie z nią tylko Kościół katolicki był prawdziwym Kościołem chrystusowym zapewniającym zbawienie, a obowiązkiem państwa było temu celowi służyć.

W Rzeczypospolitej spory teologiczne wokół rebaptyzacji ustały w drugiej połowie XVII w. Istotne znaczenie miał tutaj podział ziem Ukrainy w 1686 r. między Rosję i Rzeczpospolitą. Ten „wieczny pokój” doprowadziło jednocześnie do definitywnego podziału religijnego ukraińskiego chrześcijaństwa na część prawosławną – przynależną do Rosji i część unicką, która znalazł się po prawej stronie Dniepru w granicach Rzeczypospolitej. Nastąpił wówczas wyraźny – trwający do dziś – podział konfesyjny wśród Ukraińców na prawosławnych i unitów – wschodnich katolików. W 1686 r. prawosławna metropolia w Kijowie po długich oporach uznała zwierzchność patriarchatu w Moskwie. A na przełomie

XVII i XVIII w. w Rzeczypospolitej prawosławie formalnie przestało istnieć w wyniku przyjęcia unii z Rzymem przez trzy prawosławne diecezje: lwowską, przemyską i łucką. Zakończyła się wówczas teologiczna polemika katolicko-prawosławna i zaczął proces wyobcowania i życia własnym życiem. Mimo to nie powracano do kontrowersji wokół ważności chrztu. To milczenie pozwala przypuszczać, że ukraińscy unicy i prawosławni „przekonali się” wzajemnie w XVI i pierwszej połowie XVII w. w kwestii ważności sakramentu chrztu. Było to więc jedno z pozytywnych następstw dawnych sporów. Możliwe, że dzięki temu uniknięto decyzji, które podjęli prawosławni grecy w 1755 r. Uznano wówczas nieważność katolickiego sakramentu chrztu, co pociągało za sobą rebaptyzację katolików. Decyzja ta została zmieniona dopiero w 1888 r.

Co więcej, autor ani słowem nie wspominał o prawosławnych dyskusjach wokół chrztu innowierców, prowadzonych na prawosławnym soborze metropolii kijowskiej w Kijowie 8–19 września 1640 r. Wówczas to, w przeciwieństwie jednak do Greków, którzy jedynie potępiłi heretyckie „Wyznanie” wiary przypisywane patriarsze Cyrylowi Lukarisowi, w Kijowie przedstawiono konkretny oręż przeciwko przenikaniu teologii protestanckiej do prawosławia. Był nim projekt „Wyznanie wiary Cerkwi prawosławnej”. Został on zaprezentowany uczestnikom synodu przez jego autorów – metropolitę Mohyłę i Izajasza Trofimowicza Kozłowskiego w formie Katechizmu; synod miał ten Katechizm zatwierdzić. Aby do tego doszło, podjęto na podstawie Katechizmu dyskusję nad głównymi zagadnieniami teologii prawosławnej i liturgiki. Dyskusje te trwały od 9 do 15 września. Widać jasno, że zdawano sobie sprawę, że należy uporządkować i jasno wyrazić prawosławną dogmatykę i liturgikę. Wszystko to miało dostosować prawosławie do skutecznego przeciwstawiania się ekspansji protestantyzmu i katolicyzmu. Było to konieczne także ze względu na powstający chaos doktrynalny. Obrady te zostały zdominowane przez dyskusję nad sakramentologią (chrzest, Eucharystia, małżeństwo), eschatologią (czyściec), liturgiką i przepisami kanonicznymi. Poruszano również zagadnienia, które oddzieliły prawosławie od katolicyzmu, głównie z dziedziny eschatologii: czyściec, sąd ostateczny. Po dyskusjach kijowskie zgromadzenie zatwierdziło przedłożone mu „Wyznanie Wiary”, które zostało później wysłane do Konstantynopola, gdzie miało być przejrane. Następnie katechizm kijowski został przetłumaczony na łacinę i poddany dyskusji na zwołanym przez patriarchę Partenusza w tym celu synodzie w Mołdawii w Jassach. Odbył się on w dniach 15 września – 30 października 1642 r. Tutaj tekst pierwotny, zatwierdzany w Kijowie, został poddany wielu korektom. Ich autorem był grecki teolog Meletios Syrigos. On również na zlecenie ojców soboru w Jassach dokonał przekładu z łaciny na grekę. Ostatecznie po poprawkach na soborze w Jassach tekst katechizmu został 11 marca 1643 r. uznany za prawowierny zgodną decyzją czterech ówczesnych patriarchów prawosławnych: Pasjusza z Jerozolimy, Partenusza z Konstantynopola, Joanika z Aleksandrii

i Makariosa z Antiochii. Wyznanie Wiary ukazało się drukiem po dwóch latach od decyzji patriarchów, w 1645 r. Czytelnik może odnieść wrażenie, że wszystko, co istotne w świecie prawosławnym w zakresie problemu rebaptызacji innowierców, działo się poza białoruskimi i ukraińskimi ziemiami I Rzeczypospolitej. A było przecież odwrotnie.

Szkoda również, że autor, opisując katolicką praktykę i polemikę wokół rebaptызacji prawosławnych w XVI w. w Polsce, zupełnie pominął dokonania ks. Stanisława Orzechowskiego. Dziełem, w którym Orzechowski bronił ważności chrztu prawosławnych, był napisany w 1544 r. traktat pt. „Baptismus Ruthenorum”. Autor wyraźnie powiązał ten problem ze zjednoczeniem Kościoła katolickiego z Kościołem prawosławnym i co więcej, uczynił z tego podstawę przewycięzania innych dzielących oba Kościoły zagadnień spornych: Filioque i pochodzenie Ducha Świętego. Zostały one uznal przez niego za problemy filologiczne. Przy czym powoływał się w tym wypadku na podobną opinię prawosławnego biskupa z Przemyśla, Laurentego Terleckiego, który miał twierdzić: „Tylko słowem, podobnie jak w innych sprawach, różnią się także w tej kwestii [pochodzenie Ducha Świętego] Grecy od Łacinników; w rzeczywistości jednak wszyscy myślimy to samo”*. W 1551 r. w czasie przeniesienia przez papieża Juliusza III soboru z Bolonii z powrotem do Trydentu, Orzechowski głosił konieczność ekumenicznego charakteru wznowionych obrad soboru. Wyrazem tego miało być uczestnictwo w nich posłów prawosławnych, to bowiem uczyniłoby go powszechnym. Tym bardziej że zjawili się wówczas w Trydencie posłowie protestantów z Rzeszy. Myśl tę Orzechowski propagował przez cały czas swej aktywnej działalności pisarskiej.

Powyższe uwagi krytyczne i uzupełnienia nie oznaczają, że czytelnik otrzymał książkę nie w pełni ważną i potrzebną. Wręcz odwrotnie, moja troska o jej kontekst historyczny jest podyktowana potrzebą recepcji ważnych dokonań ks. M. Błazy.

* *Orichoviana. Opera inedita et epistulae Stanislai Orzechowski 1543–1566*, ed. I. Korzeniowski, Cracoviae 1891, s. 36–46.