

---

STUDIA NAUK TEOLOGICZNYCH  
TOM 13 (2018)

---

DOI 10.24425/119661

ABP JERZY (PAŃKOWSKI)

Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie

## PRAWOSŁAWIE WOBEC REFORMACJI LUTRA

### WSTĘP

Metropolita Hilarion (Alfiejew), przemawiając 31 października 2017 roku w „Domie Paszkowa” na uroczystości z okazji 500-lecia Reformacji w swoim oficjalnym wystąpieniu, powiedział: „Dla nas prawosławnych, ta data to nie powód do radości i świętowania, tak jak nie przysłoby nam do głowy obchodzić rocznicę „Wielkiej Schizmy” z 1054 roku. Wówczas światowe chrześcijaństwo podzieliło się na dwie części – wschodnią i zachodnią. W 1517 roku dokonana się jeszcze jedna schizma – tym razem wewnątrz Kościoła zachodniego, kiedy to oddzieliła się od niej znacząca grupa wierzących pod przewodnictwem Lutra”.

Każdy podział, każda reformacja osłabia jedność Kościoła i zadaje mu traumę. W XVI wieku chrześcijaństwo miało już bolesne doświadczenie braku jedności, co nie uchroniło go przed kolejnymi podziałami. Reformacja z 1517 roku, pomimo swego początkowego zamiaru wprowadzenia zmian w życiu Kościoła zachodniego, stała się jednak pod wieloma względami wydarzeniem ogólnoswiatowym. Marcin Luter, zainspirowany wieloma zjawiskami w obrębie Kościoła zachodniego, poszukiwał powrotu do Kościoła pierwotnego.

Ojciec Waław Hryniewicz, w samym procesie reformacji, słusznie dostrzega wielką obecność prawosławia. Píše on charakterystycznie: „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”<sup>1</sup>. Nawet z punktu widzenia prawosławnego, niezwykle wymownym faktem jest to, że to właśnie prawosławie stało się wtedy odniesieniem dla obu zwaśnionych stron. Marcin Luter w swojej polemice przeciwko Rzymowi zarzucał mu brak wierności

---

<sup>1</sup> W. Hryniewicz, *Reformacja Lutra a Prawosławie. Rozważania ekumeniczne*, w: *Z problemów reformacji*, t. 6, Bielsko-Biała 1993, s. 62.

względem tradycji, jak również wprowadzenie szeregu innowacji. Punktem odniesienia dla tych zarzutów stał się Kościół prawosławny postrzegany jako Kościół pierwotny. Jeśli Luter wyrażał tego rodzaju zastrzeżenia wobec teologii zachodniej w oparciu o prawosławie, to oznaczałoby to, że chociaż nie był wiernym Kościoła wschodniego, legitymował się głęboką „znajomością” i sympatią względem jego teologii i tradycji. J. Karmires przypuszcza nawet, że władał bardzo dobrze językiem greckim<sup>2</sup>, uwzględniając przy tym specyfikę terminologii teologii prawosławnej, która w wielu przypadkach stanowi punkt wyjścia dla teologicznej debaty.

## 1. ZAGADNIENIE PRYMATU BISKUPA RZYMU

Reformacja nie musiała oznaczać koniecznie protestu względem Rzymu. Początkowo Lutrowi bardziej chyba chodziło o reformy wewnątrz Kościoła zachodniego. Paradygmatem była wierność nauczaniu, które zachowało się w Kościele wschodnim. Dysputa lipska z 1519 roku dowodzi, że podczas dziesięciodniowej debaty z J. Eck’iem aż trzy dni poświęcono właśnie zagadnieniom Kościoła wschodniego. Dotyczyła ona przede wszystkim prymatu papieża, który w pojmowaniu Lutra nie pochodził z ustanowienia boskiego (*non est jure divino*)<sup>3</sup>. Debata nad prymatem doprowadziła Ecka do konstatacji faktu, że kto nie jest ze stolicą rzymską ten nie jest chrześcijaninem. Luter bronił Kościoła wschodniego do tego stopnia, że zarzuty Ecka nazwał „bezwstydną niesprawiedliwością”. Jak ponownie zauważa W. Hryniewicz, według Ecka „nie można być prawdziwym chrześcijaninem, jeżeli zrywa się jedność ze stolicą rzymską. Winą za zerwanie jedności obarczył jedynie Kościół wschodni. Zarozumiałość i zazdrość sprawiły, jego zdaniem, że odszedł on od prawdziwej wiary, popadł w „najgorsze błędy” i utracił prawo do Królestwa Bożego<sup>4</sup>.

Niezwykle inspirującą w tym temacie jest argumentacja Lutra, który powołuje się na wielkich ojców Kościoła, takich jak św. Bazyli Wielki, św. Grzegorz z Nazjanzu, św. Atanazy Wielki i św. Jan Chryzostom. Ci ojcowie, jak podkreślał Luter, pomimo że nie uznawali prymatu papieża, nie zostali ekskomunikowani. To samo dotyczy czterech pierwszych Soborów Powszechnych. Nie odmawiając pierwszeństwa honorowego biskupowi Rzymu, kwestionował jego prymat nad innymi Kościołami. Powołuje się przy tym na II Sobór Powszechny, podczas

<sup>2</sup> Ιω. Καρμίρη, *Ὁ Λούθηρος καὶ ὁ Μελαχθῶν περὶ τῆς Ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας*, w: *ΘΕΟΛΟΓΙΑ*, τ. 34, Τεύχος 1, ἔτος 1963, s. 10.

<sup>3</sup> Por. Ιω. Καρμίρη, *Ὁ Λούθηρος καὶ ὁ Μελαχθῶν περὶ τῆς Ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας (Α)*, w: *ΘΕΟΛΟΓΙΑ*, τ. 34, Τεύχος 2, ἔτος 1963, s. 197.

<sup>4</sup> W. Hryniewicz, *Reformacja Lutra a Prawosławie*, s. 63.

którego wybrano biskupów na wakujące stanowiska w Konstantynopolu, Antiochii i Jerozolimie. Uczestnicy Soboru w wyjątkowo pięknym liście poinformowali o tym biskupa Rzymu, który wybór przyjął do wiadomości i zaakceptował. Oznacza to więc, zgodnie z Lutrem, że to nie papież mianował biskupów, lecz wybierał ich sobór. Ponadto, wracając do początkowej retoryki Lutra, konstataował on, że skoro przez 1400 lat Kościół wschodni nie podporządkował się papieżowi i nikt z tego powodu nie został uznany za heretyka, to jest to argument, który jedynie potwierdza jego stanowisko względem papieskiego prymatu<sup>5</sup>. Jak zauważa W. Hryniewicz, „dysputa lipska” z jednej strony okazała się być wielką apologią Kościoła wschodniego, z drugiej zaś broniła własnej sprawy samego Lutra<sup>6</sup>.

Dygresyjnie należy zauważyć, że w ostatnich latach status prymatu papieskiego w I tysiącleciu był zasadniczym tematem prac Międzynarodowej Komisji ds. dialogu pomiędzy Kościołami prawosławnym i rzymskokatolickim. Co prawda przyjęto wspólny dokument, lecz zaznaczono w nim, że nawet przy niepodzielnym chrześcijaństwie widoczne były już wtedy różnice w jego pojmowaniu. Luter, w pewnym stopniu, mówi o prymacie w kontekście eklezjologii Kościoła wschodniego, o prymacie w I tysiącleciu, zwłaszcza w odniesieniu do roli każdego biskupa w Kościele lokalnym: „Rhomana ecclesia nunquam fuit, nec est nec erit unquam super omnes totius orbis Ecclesias, licet super plurimas sit; nec enim fuit unquam super Graeciae, Aphricae, Asiae Ecclesias, nec earum episcopos confirmavit, sicut modo nostros confirmat [...]”<sup>7</sup>.

## 2. PROBLEM EGZYSTENCJI CZYŚĆCA

W swoich założeniach reformy Kościoła zachodniego Luter nie wszystkie innowacje określa mianem herezji. Do takich zaliczał chociażby brak wiary w istnienie czyśćca. Jak powiedział charakterystycznie „Grecy, nie wierząc weń, nigdy z tego powodu nie uchodzili za heretyków”. W prawosławiu istnieje teologumena o tzw. „komorach celnych” (gr. *τά τελώνια*), których jest dwadzieścia i przez które przechodzi ludzka dusza po śmierci. Jest to jednak ostateczny obrachunek sumienia, a nie stan oczyszczenia. Niektórzy teologowie doszukują się tutaj analogii do czyśćca. W rzeczywistości jednak chodzi o zupełnie inną problematykę eschatologiczną. Każda z komór antycypuje określoną namiętność, począwszy od próżnej mowy

<sup>5</sup> Ιω. Καρμίρη, *Ὁ Λούθηρος καὶ ὁ Μελαχθῶν περὶ τῆς Ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας (Α)*, s. 197.

<sup>6</sup> Zob. W. Hryniewicz, *Reformacja Lutra a Prawosławie*, s. 63; por. Ιω.Ν. Καρμίρης, *Λούθηρος Μαρτίνος*, w: *Θρησκευτικὴ καὶ Ἠθικὴ Ἐγκυκλοπαιδεία*, τ. 8, Ἀθῆναι 1966, s. 362.

<sup>7</sup> Resolutio Lutheriana super propositione sua decima tertia de potestate Papae (per autorem locupletata). WA 2,225, 35n.

i skończywszy na niemiłosierdziu. Dusza ludzka zatrzymuje się przy tej namiętności, której wiernie służyła za życia, lecz tym razem bez możliwości jej ucieleśnienia. Doświadcza jedynie negatywnych jej skutków, co powoduje mękę duszy. Rozumienie Lutra było dla prawosławia po części bliskie, bowiem czyściec zakłada „zmiianę stanu duszy, która umarła w umiłowaniu Boga”, natomiast jak głosił św. Marek z Efezu – uczestnik Soboru Ferraro-Florenckiego (1439) – po śmierci „nie ma żadnego działania ludzkiej woli”. Luter starał się udowodnić, że odrzucenie nauki o czyścicu nie jest „artykułem wiary”, a zatem nie posiada obligatoryjnego charakteru, natomiast ci, którzy ją odrzucają nie mogą być uznani za heretyków<sup>8</sup>.

### 3. ODPUST GRZECHÓW

Jako trzeci punkt odniesienia Lutra do Kościoła prawosławnego było odrzucenie przezeń łacińskich innowacji uznanych za błędną naukę w perspektywie Kościoła powszechnego. Do takowych należało udzielanie odpustów. Najbardziej występował on przeciw istnieniu „skarbnicy Kościoła”, w której przechowywane są dobre uczynki. Istotne jest także i to, że Luter widział nakładane kary – pokutę – podczas spowiedzi jako niezobowiązujące, lecz terapeutyczne. Tym bardziej nie przyjmował faktu, że przechodzą one wraz z człowiekiem do czyścica, gdzie następuje oczyszczenie ogniem<sup>9</sup>. Dla Kościoła prawosławnego rozumienie Lutra początkowo wydaje się być słuszne, poza tym faktem, że nie istnieją w nim żadne kary, lecz jedynie epitymie. Polegają one na dobrowolnym wypełnieniu zalecanych wskazówek spowiednika, celem odzyskania duchowej równowagi. Nie należy ich jednak postrzegać w kategorii pokuty, lecz środka. Ich zastosowanie staje się jednak często niemożliwe bez czasowego powstrzymywania się od przyjmowania eucharystii, która stanowi apogeeum duchowego uzdrowienia. Odłączenie kogoś od eucharystii nie jest karą, a jedynie konstatacją faktu, że dana osoba nie powinna dla własnego dobra duchowego przystępować do komunii, póki nie odzyska duchowej gotowości względem tego sakramentu. Dobre uczynki są zaś naturalnym przejawem zdrowej duchowości i nie stanowią niczego nadzwyczajnego. Skoro tak jest, niemożliwym staje się również akceptacja nauki o „naduczynkach”, którymi można podzielić się z innymi, zwłaszcza w kontekście tradycji udzielania odpustów. W tym celu – jak zauważa W. Hryniewicz – wprowadził terminologię liturgiki i patrystyki wschodniej, sam będąc dobrym znawcą tych dziedzin. Zamiast o usprawiedliwieniu, mówił o odkupieniu i odrodzeniu, zgodnie z duchem Ewangelii Janowej<sup>10</sup>.

<sup>8</sup> Ιω. Καρμίρη, *Ὁ Λούθηρος καὶ ὁ Μελαχθῶν περὶ τῆς Ὁρθοδόξου Ἐκκλησίας (Α)*, s. 203.

<sup>9</sup> Por. tamże, s. 207; M. Luter, *Resolutiones disputationum*, WA. I, 571, 10.

<sup>10</sup> W. Hryniewicz, *Reformacja Lutra a Prawosławie*, s. 67.

## 4. ŻYCIE SAKRAMENTALNE

Kolejnym odniesieniem Lutra do Kościoła prawosławnego była kwestia eucharystii i św. Liturgii. Względem eucharystii domagał się on od Kościoła łacińskiego dopuszczenia świeckich do komunii pod dwiema postaciami. J. Karmires, komentując stanowisko Lutra powołującego się na prawosławnych, uzasadnia jego dążenia logicznym argumentem zaczerpniętym ze słów ustanowienia. Chrystus powiedział: „Pijcie z niego wszyscy” (Mt 26,28) oraz: „Jeśli nie będziecie pić krwi mojej, nie będziecie mieli w sobie życia” (J 6, 53). W obu przypadkach Chrystus posługuje się liczbą mnogą, którą aktywizuje jasnym słowem „wszyscy”. Luter powołuje się również na decyzję papieży Lwa I i Gelasjusza I jako *magnum sacrilegium* i jako brak równości wszystkich członków Kościoła. Jeśli chodzi o sprawowanie liturgii, Luter sprzeciwia się, podobnie jak prawosławni, zasadności tzw. mszy prywatnych lub indywidualnych. Wiązało się z tym również wykorzystywanie w liturgiach tylko języków świętych: łaciny i greki. Domagał się on zatem wprowadzenia języków narodowych<sup>11</sup>. Liturgia w Kościele wschodnim, z samej swojej nazwy, jest wspólnym dziełem. Stąd nie zna on praktyki i uzasadnienia sprawowania przez kapłana eucharystii tylko dla siebie samego.

Z punktu widzenia prawosławnego, Luter wyrażał swoje wątpliwości również względem formuły wykorzystywanej podczas św. chrztu. Przeciwstawiał wersję prawosławną: „Chrzczony jest sługa Boży”, łacińskiej formule: „Ja cię chrzczę”<sup>12</sup>. W rozważaniach o eklezjologii utożsamiał pojęcie Kościoła i chrześcijaństwa. Uważał, podobnie jak Kościół wschodni, że Kościół nie ogranicza się do Rzymu, ale rozpościera na cały świat. Łączy się w jednej wierze duchowo, a nie somatycznie<sup>13</sup>.

Luter jednak nie wszystko akceptował i przyjmował od tradycji wschodniej. Negatywnie odnosił się do ambicjonalnych przejawów życia Kościoła prawosławnego widocznych we wzajemnych relacjach hierarchów oraz ich rywalizacji. Dla Lutra jasnym było, że matką wszystkich Kościołów nie był Kościół rzymski, lecz jerozolimski, a najstarszym i pierwszym Kościół antiocheński. Kiedy od IV Soboru Powszechnego Konstantynopol stał się Nowym Rzymem, a jednocześnie rywalem Starego Rzymu, istotą rywalizacji tych dwóch Kościołów stał się „marny prymat”. Rezultatem tej rywalizacji stało się, według Lutra, pożarcie obu z nich. Oto, jak przekornie pisał na ten temat: „Aż wreszcie diabeł pożarł obydwa: Kościół w Konstantynopolu przez Turków i Mahometa, Kościół w Rzymie przez papieństwo i jego niegodziwe dekrety”<sup>14</sup>. Występując przeciwko prymatowi papieża, Luter nie

<sup>11</sup> Ιω. Καρμίρη, *Ὁ Λούθηρος καὶ ὁ Μελαχθῶν περὶ τῆς Ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας (Α)*, s. 208.

<sup>12</sup> M. Luter, *De captivitate Babylonica Ecclesiae praeludium*, WA. 6.531/2.

<sup>13</sup> M. Luter, *Vom Abendmahl Christi*, Bekenntnis, WA. 26, 506; 6, 300.

<sup>14</sup> Tamże, WA. 50, 576-579.

krytykuje wprost struktury hierarchicznej Kościoła wschodniego, lecz jej naganne postępowanie. To w nim doszukuje się źródła wszelkiego zła<sup>15</sup>.

## 5. INNE PROBLEMY NATURY DOGMATYCZNEJ

Luter nigdy nie podważa dogmatycznej nauki Kościoła prawosławnego i nie uznaje jego apostazji od Kościoła powszechnego. Chociaż odwołuje się do patrystycznej spuścizny Wschodu, to w istocie nawiązuje jedynie do św. Atanazego Wielkiego. U Ojców krytykuje alegoryczny sposób pojmowania Biblii. Ze szczególną estymą teologiczną odnosił się do czterech pierwszych Soborów Powszechnych, bowiem ich orzeczenia, według Lutra, opierały się na źródłach Pisma Świętego. Uznawał wszystkie wczesnochrześcijańskie wyznania wiary.

Kościół wschodni początkowo odnosił się z dużą rezerwą do fenomenu reformacji i uważał go za wewnętrzny problem Kościoła zachodniego. Reformacja z pewnością – jak zauważa W. Hryniewicz – gorszyła wielu prawosławnych i potęgowała świadomość, że Rzym to „matka wszelkich herezji”<sup>16</sup>. Kościół prawosławny, mający głęboką świadomość posiadania pełni prawdy, nie doszukiwał się w reformacji ani duchowego sojusznictwa, ani też partnerstwa. Przeciwnie, permanentne konfrontacje obu zwaśnionych stron z jego teologią – teologią prawosławną utwierdzały go w przekonaniu własnej autentyczności teologicznej. Zrozumienie zasadniczych problemów reformacji „skłaniało co najwyżej teologów do ubolewania, że Luter nie skierował się w stronę Kościoła prawosławnego, gdyż wówczas losy Reformacji potoczyłyby się zupełnie inaczej. Do dziś 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 rozwój”<sup>17</sup> – przekonuje o. W. Hryniewicz.

Pojawia się jednak pytanie, dlaczego Luter nie przyjął prawosławia, skoro widział w nim prawdę i odniesienie dla własnej reformy. Być może dlatego, aby uzyskać odpowiedź na tak postawione pytanie i mówiąc o stosunku prawosławia do Lutra, należy odwrócić kolejność i mówić raczej o Lutrze względem prawosławia. Wtedy łatwiej o wiarygodne wnioski. To nie prawosławie konfrontowało się z Marcinem Lutrem, ale Marcin Luter odwoływał się przy swojej reformacji do prawosławia. J. Karmires uważa, że nie przeniknął on wystarczająco głęboko w jego dogmatykę, nie poczuł mistycznej woni i charakteru Kościoła prawosławnego

<sup>15</sup> Por. W. Hryniewicz, *Reformacja Lutra a Prawosławie*, s. 65.

<sup>16</sup> Tamże, s. 66.

<sup>17</sup> Tamże, s. 67.

w jego pełni. Odnajdując teoretyczne odniesienia, nigdy nie poznał prawosławia praktycznie w jego życiu duchowym i liturgicznym. Dzisiaj chyba nikt nie jest w stanie odpowiedzieć na pytanie, czy Luter nie mógł, czy nie chciał przyjąć wiary prawosławnej<sup>18</sup>. Dlatego dla Kościoła prawosławnego pozostał on na zawsze teologiem zachodnim, opierającym się na sposobie uprawiania teologii zachodniej, w oparciu o jej osnowę teologiczną, strukturalną i mentalnościową. Nie potrafił uwolnić się od więzów teologii scholastycznej, a poza tym nie poznał patrystycznej spuścizny Kościoła wschodniego, co z pewnością miało wpływ na jego późniejszy stosunek do św. Tradycji Kościoła<sup>19</sup>.

### PODSUMOWANIE

W. Hryniewicz, w swoich rozważaniach na temat Lutra i prawosławia, przywołuje N.A. Nissiotisa, który zastanawiając się nad „eklezjologiczną ontologią” Lutra, pisał: „Nie tylko rzymscy katolicy i protestanci na Zachodzie, lecz także my prawosławni musimy czytać, słuchać oraz wprowadzać korekty do naszej samowystarczalności i naszego biernego zaufania do ludzkich struktur Kościoła. Ostatecznie Luter nie występował przeciwko nim jako takim, lecz przeciwko nadużywaniu ich autorytetu, fałszywej chwale skoncentrowanej na człowieku oraz przeciwko przesadnemu ceremonializmowi. (...) Eklezjologia Lutra jest wyzwaniem i wezwaniem dla nas wszystkich (...). Luter ustawicznie odwołuje się do istoty Kościoła, obecności Chrystusa w nim i do działania Ducha przez Kościół. Porównanie z rzeczywistością tu i teraz ma dobroczynny skutek w postaci wezwania nas wszystkich razem, we wszystkich naszych Kościołach, do pokuty. (...) Jego teologia ciała Chrystusa, jego idea „duchowego chrześcijaństwa” (*geistliche Christenheit*) i „świętej wspólnoty” (*heilige Gemeinschaft*), jego ontologiczna eklezjologia powinny być ich (luteran) specyficznym wkładem do postępującego dialogu między Wschodem i Zachodem (...). Luteranie nie powinni byli pozwolić nam prawosławnym na zmonopolizowanie pneumatologii w łączności z eklezjologią. Luter ofiaruje równie doniosłą teologię Ducha pochodzącą z Zachodu całemu Kościołowi, który wedle jego pneumatologii jest tylko jeden”<sup>20</sup>.

Pojawia się jednak pytanie, czy druga część tej wypowiedzi spotka się z aprobatą *Consensus Patrum* Kościoła wschodniego?

<sup>18</sup> Ιω. Καρμίρη, *Ὁ Λούθηρος καὶ ὁ Μελαχθῶν περὶ τῆς Ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας* (A), s. 212.

<sup>19</sup> Tenże, *Λούθηρος Μαρτίνος*, s. 362.

<sup>20</sup> N.A. Nissiotis, *Is there a Church Ontology in Martin Luther's Ecclesiology?*, w: *Luther et La reforme allemande dans une perspective oecumenique*, Chambesy–Geneve 1983, s. 423-424.

## PRAWOSŁAWIE WOBEC REFORMACJI LUTRA

## Streszczenie

Rocznica 500-lecia Reformacji dla Kościoła prawosławnego nie stanowi szczególnego powodu do radości, ponieważ stanowi kolejny podział w Kościele – *powiedział metropolita Hilarion (Alfiejew)*. Pomimo że dotyczyła ona relacji Lutra i Kościoła zachodniego, jej odniesieniem stał się Kościół prawosławny, w którym Luter doszukiwał się pierwotnej nauki i eklezjologii. Dowodem tego była dysputa lipska, podczas której prymat, liturgikę, strukturę Kościoła, naukę o usprawiedliwieniu i czyściu Luter konfrontował z nauką Kościoła prawosławnego. Skoro Luter widział w prawosławiu osnowę dla swojej reformy, dlaczego nie zdecydował się na konwersję do Kościoła wschodniego? Karmires, podkreślając dużą znajomość prawosławia przez Lutra, twierdzi jednak, iż miała ona jedynie powierzchowny charakter, której brakowało empirycznego poznania. Konkluduje ponadto, że Luter ani nie chciał, ani nie mógł przyjąć prawosławia ze względu na swoje przywiązanie do mentalności Kościoła zachodniego, a także teologii scholastycznej.

Słowa kluczowe: Luter, Kościół prawosławny, Kościół zachodni, dysputa lipska, prymat, usprawiedliwienie, czyściec, eklezjologia.

## THE ORTHODOX CHURCH TOWARDS LUTHER'S REFORMATION

## Summary

"The 500th anniversary of the Reformation for the Orthodox Church is not a special reason for joy, because that was another division in the Church" – Metropolitan Hilarion (Alfeyev) said. Although it concerned the relationship between Luther and the Western Church, its reference became the Orthodox Church, in which Luther sought primary teaching and ecclesiology. The proof of this was the Leipzig dispute, during which the primacy, liturgy, structure of the Church, the teaching of justification and purgatory, Luther confronted with the teaching of the Orthodox Church. If Luther saw in the Orthodox Church a framework for his reform, why did he not decide to convert to the Eastern Church? Karmires, emphasizing Luther's great knowledge of the Orthodox Church, claims, however, that it had only a superficial character, lacking empirical knowledge. He also concludes that Luther neither wanted nor accepted Orthodoxy because of his affection to the mentality of the Western Church and to scholastic theology as well.

Keywords: Luther, the Orthodox Church, the Western Church, the Leipzig dispute, primacy, justification, purgatory, ecclesiology.



## DIE ORTHODOXIE GEGENÜBER DER REFORM LUTHERS

## Zusammenfassung

Der 500. Jahrestag der Reformation ist für die orthodoxe Kirche kein besonderer Anlass zur Freude, da es die nächste Teilung der Kirche bedeutet – sagte der Metropolit Hilarion (Alfiejew). Obwohl sie das Verhältnis zwischen Luther und der westlichen Kirche betrifft, wurde die orthodoxe Kirche zum Referenzpunkt, da Luther in ihr die ursprüngliche Lehre und Ekklesiologie gesucht hat. Der Beweis dafür ist der Leipziger Disput, in der Luther die Problematik des Primats, der Liturgie, der Kirchenstruktur sowie der Rechtfertigung und des Fegefeuers mit der Lehre der orthodoxen Kirche konfrontiert hat. Wenn Luther in der Orthodoxie einen Bezugspunkt für seine Reform gesehen hat, warum hat er nicht zur orthodoxen Kirche konvertiert? Karmires ist der Meinung, dass trotz der detaillierten Kenntnisse Luthers über die Orthodoxie, sein Verständnis oberflächlich war, ohne empirische Erfahrung. Er stellt fest, dass Luther weder die Orthodoxie annehmen wollte noch konnte wegen seiner Verbundenheit mit der Mentalität der westlichen Kirche und der scholastischen Theologie.

Schlüsselworte: Luther, orthodoxe Kirche, Westkirche, der Leipziger Disput, Primat, Rechtfertigung, Fegefeuer, Ekklesiologie.

## BIBLIOGRAFIA

- Hryniewicz W., *Reformacja Lutra a Prawosławie. Rozważania ekumeniczne*, w: *Z problemów reformacji*, t. 6, Bielsko-Biała 1993, s. 62-78.
- Καρμίρη Ιω., *Λούθηρος Μαρτίνος*, w: *Θρησκευτική και Ήθική Εγκυκλοπαιδεία*, τ. 8, Αθήνα 1966, s. 359-363.
- Καρμίρη Ιω., *Ὁ Λούθηρος καὶ ὁ Μελαχθῶν περὶ τῆς Ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας*, w: *ΘΕΟΛΟΓΙΑ*, τ. 34, Τεύχος 1, ἔτος 1963, s. 7-25.
- Καρμίρη Ιω., *Ὁ Λούθηρος καὶ ὁ Μελαχθῶν περὶ τῆς Ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας (Α)*, w: *ΘΕΟΛΟΓΙΑ*, τ. 34, Τεύχος 2, ἔτος 1963, s. 196-213.
- Luter M., *De captivitate Babylonica Ecclesiae praeludium*, WA. 6.531/2. Luter M., *Resolutiones disputationum*, WA. I, 571, 10.
- Luter M., *Vom Abendmahl Christi*, Bekenntnis, WA. 26, 506; 6, 300; WA. 50, 576-579.
- Nissiosist N.A., *Is there a Church Ontology in Martin Luter's Ecclesiology?*, w: *Luther et La reforme allemande dans une perspective oecumenique*, Chambesy–Geneve 1983, s. 423-424.