

BASILIO PETRÀ
Italia

PRAWOSŁAWNA TEOLOGIA MORALNA DZISIAJ*

Jezuita o. S. Tyszkiewicz, pisząc prawie przed pięćdziesięcioma laty, twierdził spokojnie: „Zachód jest świadkiem ukazywania się dzieł, zbiorów i artykułów z zakresu filozofii, teologii dogmatycznej, duchowości zakonnej, mistycyzmu, ikonografii i życia liturgicznego naszych wschodnich braci odłączonych. Ale prawie niczego nie powiedziano na temat ich nauczania w zakresie moralności”¹ Sądzę, że to samo można zauważyć także dzisiaj. Tę bardzo ograniczoną znajomość teologii moralnej prawosławnej usprawiedliwił, w swoim mniemaniu obiektywnie, o. Tyszkiewicz mało naukowym jej charakterem oraz brakiem odrębności od duchowości². Łatwo jest stwierdzić, że chodzi tu o przekonanie funkcjonujące także aż do naszych czasów, które utrzymuje, że prawosławie nie posiada prawdziwej i własnej teologii moralnej.

Jednakże od czasu pojawienia się tych słów, wypowiedzianych przez Tyszkiewicza, sytuacja nieco się zmieniła. I tak, w ostatnich dziesięcioleciach pojawiło się na Zachodzie, zwłaszcza w Kościele katolickim, zainteresowanie pewnym aspektem teologii prawosławnej, o dużym znaczeniu dla moralności, a mianowicie *e k o n o m i ą k o ś c i e l n ą*.

Ta kategoria myśli prawosławnej, na temat której ironizował w początkach wieku o. M. Jugie, nazywając ją „nieomylną” i „kuriozalną teorią”, wypracowaną *ad hoc* dla pogodzenia przeciwnych opinii prawosławnych³, a której nie

* Przekładu dokonano na podstawie tekstu zamieszczonego w: „Ostkirchliche Studien” 42:1993 H. 2-3 s. 188-197.

¹ *Moralites de Russie*. Roma 1951 s. 3.

² Tamże.

³ *Une nouvelle dogmatique orthodoxe. Trois théologiens grecs en présence*. „Echos d’Orient”

raczył poświęcić nawet jednego właściwego słowa *Dictionnaire de Théologie catholique*, dojrzała na tyle, aby stać się przedmiotem debaty publicznej Kościoła katolickiego podczas obrad Soboru Watykańskiego II.

Miało to miejsce 29 X 1964 r., gdy patriarcha melchicki Maximos IV wystąpił w auli soborowej, zachęcając w swojej relacji na temat ograniczenia urodzeń do tego, aby uciec się do pojęcia wschodniej ekonomii kościelnej. Prawie rok później z tegoż samego Kościoła wystąpił prałat Zoghby, po raz pierwszy w czasie CXXXVIII Sesji Plenarnej (29 IX 1965) oraz w wypowiedzi prasowej dn. 4 X 1965 r., wskazując na wschodnią ekonomię jako przykład rozwiązania problemu rozwiedzionych małżeństw⁴.

To nowe i ściśle określone zainteresowanie dla tego rodzaju formy myśli prawosławnej, zrodzone – jak widać – z troski o znalezienie dróg rozwiązania katolickich problemów pastoralnych, (dotyczących antykoncepcji, a jeszcze bardziej małżeństw rozwiedzionych), zbiegło się czasowo z kryzysem teologii katolickiej, przedsoborowej teologii moralnej manualistycznej i z poszukiwaniem moralności odnowionej, biblijnie pogłębionej, chrystocentrycznej, eklezjalnej, będącej w symbiozie z całym doświadczeniem chrześcijańskim zbawienia. W ten sposób, na skutek spotykanego w dziejach myśli paradoksu, tendencja „nienaukowa” moralności prawosławnej i jej wpływ na duchowość, ukazały się oczom licznych autorów katolickich nie jako „ograniczenia” prawosławne, lecz jako jej „zasługi”, dokładnie jako znak jej wyższości, w porównaniu do racjonalizmu dominującego w manualistyce katolickiej.

Obecnie zaś, w okresie wielkiego powrotu problemów specyficznie etycznych, które domagają się logiki ściśle etycznej i są nierozwiązywalne przez

11:1901 s. 259-260.

⁴ Mówił on m.in.: „w teologii prawosławnej rozwód jest niczym innym jak dyspensą udzieloną małżonkowi niewinnemu w przypadku ściśle określonym i z uwzględnieniem racji czysto pastoralnych, w świetle tego, co prawosławni nazywają „zasadą ekonomii”, a co oznacza dyspensę i udzielenie łaski. Dyspensacja ta nie wyklucza zasady nierozzerwalności małżeństwa. A nawet stoi ona na jego straży, tak jak dyspensy od małżeństw ważnych udzielone przez Kościół katolicki na podstawie przywileju piotrowego” (*Discorsi di Massimo IV al Concilio. Discorsi e note del Patriarca Massimo IV e del vescovi della sua Chiesa al Concilio Ecumenico Vaticano II*. Bologna 1988 s. 427-441). Wystąpienie to nabrało szczególnego rozgłosu, rzuciła się nań prasa, do tego stopnia, że ten dostojnik Kościoła melchickiego był zmuszony dla wyjaśnienia swego stanowiska dołączyć do tekstu odczytanego w Auli soborowej (niektóre *Animadversiones* w języku francuskim: *Acta Synodalia Concilii Eocumenici Vaticani II*. Vol. 4. Periodus Quarta. Pars III. *Congregationes generales CXXXVIII-CXLV*. Typis Polyglottis Vaticanis MCMLXXVII s. 45-48). Rozgłos tego wystąpienia był na tyle wielki, że na kolejnej Sesji ogólnej 30 września kard. Journet musiał potwierdzić naukę katolicką, odwołując się do takich autorów, jak J. Dupont, M. Jugie, J. Dauvillier i C. De Clerc. Przy tej okazji Journet podkreślił, że nauka o nierozzerwalności jest „samą nauką objawioną nam przez Jezusa i przez Kościół zawsze i na zawsze przestrzegana” (por. tamże s. 58-60).

proste odniesienie do kerygmatyki czy duchowości, teologia moralna katolicka przeżywa nowy okres dziejów, w którym powraca stale aktualna rola racji etycznej w kontekście wiary.

Dlatego zainteresowanie moralnością prawosławną uległo zmianie; jego nasilenie mocno się zmniejszyło. Jednakże nie przestaje ona budzić zainteresowania głównie z dwojakiego powodu: z jednej strony – z racji swej większej elastyczności „pastoralnej” w obliczu niektórych kwestii, które w kręgu katolickim są bardzo trudne do rozwiązania (czyli te, które aż do Soboru koncentrowały na sobie uwagę); z drugiej zaś, ponieważ jest w pewnej mierze częścią formy prawosławnej chrześcijaństwa, „formy” która zasługuje dzisiaj na szczególną uwagę ze strony zachodniej, z racji jej siły duchowej, bogactwa liturgicznego i ikonograficznego.

W tym kontekście historycznym mieszczą się moje studia⁵, rozpoczęte w latach siedemdziesiątych. Dążyły one i dążą do wyjaśnienia maksymalnie aspektów moralnych ewolucji teologii prawosławnej i zarazem do lepszego zrozumienia moralności prawosławnej współczesnej *in sé*, (przybliżając ją bez poczucia zdominowania przez obciążenia wewnątrzkatolickie i systemowe) łącznie z problemem jej identyczności, jej zdolności normatywnej i relacji do Magisterium.

Dzięki tym studiom i ich dokumentacji jest rzeczą możliwą poczynić pewne podsumowania syntetyczne na temat aktualnej sytuacji współczesnej teologii moralnej prawosławnej. I jeśli nawet nie przedstawią one w pełni rzeczywistości współczesnej teologii moralnej prawosławnej, jednakże ułatwią pewne zrozumienie jej samej i jej dzisiejszych problemów.

I. OKRES PRZEJŚCIOWY

Pierwszą tezą jest stwierdzenie: **współczesna moralność prawosławna znajduje się w okresie przejściowym**, dlatego przedstawia obraz żywy i w pewnej mierze sprzeczny.

W procesie tym stwierdza się przede wszystkim pewną ciągłość *t r a d y c j i* *a k a d e m i c k i e j* w niektórych krajach prawosławnych, takich jak Grecja, Bułgaria, Rumunia, Serbia. Jest tradycją, przez małe „t” pisaną, że od początków była ona pod wpływem modeli zachodnich, zarówno filozoficznych, jak teologicznych. Ten wpływ modeli zachodnich na teologię moralną rosyjską został wystarczająco wykazany przez takich autorów, jak A. Palmieri i S. Tyszkiewicz, a na teologię grecką w szczególności przez Ch. Yannarasa,

⁵ Odsyłam zwłaszcza do: *Tra cielo e terra. Intruduzione alla teologia morale ortodossa*. Bologna 1992 (z bogatą bibliografią).

jak i przez niektóre moje studia. Innymi autorami o podobnej orientacji są m.in. I. G. Pantschowski, P. Ch. Dêmêtropoulos, M. Daskalakês, I. Zagrean.

Wymieniona tradycja akademicka wydaje się być obecnie w mniejszości. W pewnym bowiem sensie jest dzisiaj *n o w y a k a d e m i z m*, reprezentowany przez uczonych – w wieku pomiędzy pięćdziesiątym a sześćdziesiątym rokiem – którzy przeżyli okres krytyki *s t a r e g o a k a d e m i z m u* filo-zachodniego, dążąc do „powrotu do Ojców”, programowo postulowanego przez Teologiczny Kongres prawosławny w Atenach z 1936 r. Zmierza on do przemyślenia moralności wychodząc właśnie od Ojców greckich, z ciągłości etosu i teologii Ojców w ezychazmie oraz w odrodzeniu opartym na filokalii z końca XVIII w. Dlatego *s t a r y a k a d e m i z m* odrzuca „scholastykę” prawosławną, powraca do homilii oraz tekstów ascetycznych Ojców, ponownie odczytuje autorów od dawna zapomnianych, takich jak Nikodem Agiorita i Makary z Koryntu, twórcy zbioru *Filocalia*. Przeciwnie zaś podział systematyczny wiedzy teologicznej według „dyscyplin” podkreśla z mocą jedność pomiędzy dogmatem a moralnością, życiem a wiarą, egzystencją a intelektem, antropologią a mistyką.

U tych autorów – a są to w szczególności teologowie greccy, tacy jak: Ch. Yannaras i G. I. Mantzarides oraz moralista ormiańsko-amerykański V. Guroian, oraz w pewnej mierze sam O. Clément – teologia moralna dąży do utożsamienia się z ontologią zbawienia i z duchowością. Wytępuje to często w kontekście zdecydowanej krytyki „legalizmu” łacińskiego.

Właśnie z racji tego rodzaju tendencji ku duchowości i ontologii zbawienia, preferowane są wielkie syntezy antropologiczne, w których przeciwstawia się – według terminologii Yannarasa – „intelektualizmowi” scholastycznemu zbieżność między prawdą etosu a personalizacją człowieka w Chrystusie i Kościele⁶. Niewiele zaś poświęca się uwagi problemom konkretnym i aktualnym życia chrześcijańskiego, a jeśli potrąca się problemy pokoju, nieco z racji dyspozycyjności, czy wielkie kwestie wynikłe ze współczesnych technologii biomedycznych, robi się to prawie bezboleśnie. Wystarczy jeden cytat z niedawnej rozprawy autora o tak wielkim prestiżu we współczesnym prawosławiu, jak O. Clément, który wielokrotnie wypowiadał się sugestywnie na temat pokoju⁷: „dotychczas prawosławni nie studiowali specjalnie – z wyjątkiem Seminarium św. Włodzimierza w Nowym Jorku – problemów bioetyki, które są luksusem kra-

⁶ Por. zwł. Ch. Y a n n a r a s. *La libertà dell'ethos. Alle radici della crisi morale dell'occidente*. Bologna 1984. Zob. także: G. I. M a n t z a r i d e s. *Etica e vita spirituale. Una prospettiva ortodossa*. Bologna 1989. Oba te dzieła ukazały się w moim tłumaczeniu z nowoczesnego języka greckiego.

⁷ *L'altra pace*. W: O. Clément – Dalai Lama – G. Khodr – J. Ries – C. Sini. *La pace come medio e non come fine auspicabile*. Milano 1991 s. 109-139.

jów bogatych. Manipulacje genetyczne budzą lęk u zagubionych mnichów, którzy widzą w tym wyraz herezji zachodniej. Problemy „matek zastępczych” czy anonimowych dawców spermy nie rodzą wielkiego zainteresowania ani właściwej dezaprobaty w środowiskach prawosławnych. Należy kochać wszystkie byty, także złe, i nikt nie jest przeklęty: być może niektóre przypadki szczególnie należałoby brać pod uwagę, w tajemnicy sumień oraz rozmów duchowych. Ale w końcu, czy mamy tyle czasu na stracenie i czy te dyskusje bez końca między moralistami, które pragną wszystko przewidzieć, czy nie są ucieczką przed rzeczami istotnymi?”⁸

Między starym a nowym akademizmem znajduje się taki, który usiłuje zharmonizować osiągnięcia teologiczne ze źródeł patrystycznych, hezychastycznych i filokalistycznych z dorobkiem poprzedniej „manualistyki” po to, by z odpowiednią łatwością normatywną skonfrontować nowe wymagania etyczne. Tym, który najbardziej programowo zajmuje taką pozycję jest bez wątpienia S. S. Harakas, teolog grecko-amerykański, który usiłuje zawsze podawać rozwiązania koherentnie prawosławne problemów społeczności północnoamerykańskiej i nowych technologii.

Istnieje więc pewien okres przejściowy, w którym obecne są różne tendencje; jest to źródło znacznego dynamizmu dla teologii moralnej prawosławnej, zarazem jednakże rodzi się stale konieczność odpowiedniej refleksji moralnej i coraz pełniejszego zrozumienia specyfiki prawosławnego myślenia moralnego – jeśli ona istnieje – w łonie chrześcijaństwa.

Warto dodać, że konieczność podobnej refleksji, po wydarzeniach roku 1989, staje się z każdym dniem coraz bardziej nagląca, ponieważ na Prawosławiu ciąży odpowiedzialność etyczna za budowanie nowego społeczeństwa na Wschodzie oraz żąda się od niego stale głoszenia także ewangelicznej nauki „społecznej”.

II. CZEŚĆ I OBOWIĄZEK WIERNOŚCI DLA OJCÓW

Drugim stwierdzeniem odnośnie do prawosławnej teologii moralnej może być następujące: **wierność Ojcom, charakterystyczny etos Prawosławia, jest także obowiązkiem tegoż Prawosławia i to nie małym.** Próbą tej wierności jest sposób, w jaki Prawosławie skonfrontowało i konfrontuje temat antykoncepcji.

Dla zrozumienia tego drugiego stwierdzenia jest rzeczą konieczną odwołać się krótko do elementów teologii moralnej prawosławnej i do jej tożsamości.

⁸ *L'Eglise orthodoxe et la sexualité. Quelques aperçus.* „Contacts” 42:1990 s. 135-136.

Jest ona z istoty chrystocentryczna i przedstawia egzystencję wierzącego jako **ż y c i e w C h r y s t u s i e**. Mówi o tym przekonywująco O. Clément: „zamiast mówić o moralności chrześcijańskiej lepiej byłoby mówić o życiu w Chrystusie”⁹

Życie takie, które zapoczątkowuje życie przyszłe i pozwala zaznać światła Królestwa, jest udzielane przez sakramenty Kościoła mocą Ducha Zmartwychwstałego, czyni wierzącego nowym stworzeniem eklezjalnym i uczestnikiem życia samej Trójcy Świętej.

Podstawy, z których moralność prawosławna czerpie swoją zdolność normatywną, płyną z jednego zasadniczego źródła, którym jest Tradycja Kościoła oraz tenże sam Kościół jako tradycja życia. To wszystko, czym jest Kościół (Słowo, sakramenty, liturgia, dogmat, kanony, asceza, ikonografia, hagiografia, architektura święta itp.) staje się w pewien sposób źródłem, wskazaniem i programem prawdziwego życia. Jest jednak czas w historii Kościoła, który ma szczególny charakter, o decydującym znaczeniu dla ustalenia autentyczności doświadczenia wiary i rozstrzygania, czym jest życie według prawdy, czas – który jest zarazem stale dostępny i doświadczany w ciągłym sprawowaniu liturgii Kościoła: jest to czas wiary i życia Ojców.

Ojcowie bowiem, zwłaszcza greccy, w swojej teologii i świadectwie życia, w liturgii przez nich tworzonej i w synodach przez nich zwoływanych lub przez nich inspirowanych są – według słów G. Florowskiego – **ś w i a d k a m i p r a w d y**. Zwłaszcza w soborach powszechnych nadali oni kształt nauczaniu Magisterium Kościoła prawosławnego o wysokim walorze i autorytecie.

Prawosławie nie omieszkuje uważać siebie, być może bardziej z dumy niż z pokory, za kontynuację Kościoła Ojców. Jednakże z tej ciągłości rodzą się nie tylko tytuły do autorytetu eklezjalnego i pierwszeństwa; rodzą się bowiem także niemałe problemy. Dla teologii moralnej rodzi się trudność relacji do nauczania etycznego **ś w i ę t y c h k a n o n ó w**, tych kanonów, które zostały usankcjonowane autorytatywnie przez siedem soborów powszechnych (aż do Nicejskiego II w 787 r.), a które stały się częścią oficjalnego dziedzictwa kanonicznego całego Prawosławia.

W odczuciu prawosławnym kanony, zwłaszcza **ś w i ę t e k a n o n y**, nie są zwykłymi zasadami prawnymi. Słusznie mówi o. D. Salachas, znany badacz tego aspektu teologii wschodniej: „W koncepcji wschodniej prawo jest pojmowane jako zasada wiary, która jest wyznawana, celebrowana i przeżywana. Prawo kanoniczne jest prawem łaski, trwałym i bezpiecznym przewodnikiem, który prowadzi wiernego do łaski”. Prawo kanoniczne jest prawem teologicznym, a nie tylko o naturze prawniczej i praktyczno-praktycznej. Każda

⁹ *Foi et Morale: Acculés à l'essentiel*. W: *Y-a-t-il encore une morale?* Paris 1973 s. 124.

norma kanoniczna, chociażby najbardziej praktyczno-praktyczna, winna opierać się na teologii, ponieważ nastawiona jest na łaskę, na uświęcenie wiernego ludu. Ojcowie Kościoła starożytnego na Wschodzie, przy promulgacji świętych kanonów, zawierali w nich zawsze rację teologiczną, biblijną i patrystyczną”¹⁰

Zważywszy na bogactwo treści ś w i ę t y c h k a n o n ó w i różnorodność poruszanych kwestii oznacza to, że winno być uznawane także ich nauczanie moralne. I rzeczywiście mówią one pośrednio lub bezpośrednio o postępowaniu moralnym (np. w zakresie seksu i małżeństwa), a przez to pozwalają rozpoznać – bardziej lub mniej wyraźnie – wartościowanie i kryteria moralne.

Bywa, że ś w i ę t e k a n o n y stanowią nauczanie moralne o najwyższej powadze, na płaszczyźnie zasady niezmiennej i nienaruszalnej, nawet podczas kolejnego Soboru powszechnego, ponieważ nie zakładają możliwości zmiany zasad moralnych, przyjętych na Soborach poprzednich. Stanowi to nauczanie o najwyższym autorytecie, chociaż niestety, uzależnione od szczególnych okoliczności historycznych i z nimi związane: upływa już 1200 lat, jak Prawosławie nie zwołuje Soboru powszechnego.

Ten związek w ś w i ę t y c h k a n o n a c h między najwyższym autorytetem magisterialnym a wyraźną zależnością historyczną wyznacza głęboki rozdźwięk, stan niezadowolenia u teologów moralistów prawosławnych, jak też u hierarchii prawosławnej.

Sposób, w jaki w Prawosławiu została postawiona i rozstrzygana sprawa antykoncepcji, wyjawia tego rodzaju rozdźwięk. Wychodzi się od desakralizacji kanonów do ich rygorystycznej reafirmacji, od zwykłego i prostego zapomnienia o nich do właściwego ich odczytania przy zastosowaniu odpowiedniej hermeneutyki, od negacji możliwości stosowania ekonomii eklezjalnej do pełnego zaufania do niej¹¹

Ta różnorodność postaw prawosławnych pozwala myśleć o podobnej sytuacji istniejącej także w Kościele katolickim odnośnie do antykoncepcji. Jest to po części prawda: nie będzie to czystą przesadą, gdy się stwierdzi, że Prawosławie i katolicyzm są Kościołami siostrzanymi. Jednakże, kontekst katolicki jest całkowicie różny, czy to z racji innego rozumienia Magisterium (w katolicyzmie nie przyjmuje się ś w i ę t y c h k a n o n ó w w sensie prawosławnym; przyjmuje się natomiast Magisterium »żywe«, cieszące się najwyższym autorytetem, przysługującym biskupowi Rzymu), czy to z racji poziomu refleksji teologicznomoralnej. O tym ostatnim aspekcie należy powiedzieć szerzej i zostanie

¹⁰ *Il Codice delle chiese orientali*. „Il regno – attualità” 36:1991 nr 2 s. 49-59, a w szczególności s. 51.

¹¹ Wszystkie te problemy zostały obszernie omówione w *Tra cielo e terra* (s. 139-223).

to omówione w kolejnej, trzeciej tezie, mówiącej o teologii moralnej prawosławnej.

III. SĄ TEOLOGOWIE MORALIŚCI PRAWOSŁAWNI, CHOCIAŻ BYĆ MOŻE NIE MA TEOLOGII MORALNEJ PRAWOSŁAWNEJ

Właśnie sposób, w jaki był lub jest stawiany problem antykoncepcji, usprawiedliwia postawienie trzeciej tezy: **są teologowie moraliści prawosławni, ale czy można zasadnie stwierdzić, że istnieje teologia moralna prawosławna?**

W istocie to, co uderza w większości przypadków w różnorodności prawosławnej, odnośnie do pozycji na temat antykoncepcji (a także na temat aborcji) jest brak argumentacji etycznej, a przez to uzasadnienia konfrontacji pomiędzy różnymi autorami. Każdy z autorów ogranicza się do podania własnej opinii, przedstawiając ją mniej lub bardziej jako „głos Prawosławia”, nawet wtedy gdy charakteryzuje się dalekim odejściem od własnej tradycji.

W ten sposób znajdujemy się wobec tylu pozycji (opinii) osobistych, a nie wobec tego, co Harakas nazywa *community of discourse*¹², tj. wspólnoty teologów, którzy prowadzą dialog i argumentują racjonalnie, w ramach wspólnego doświadczenia wiary, w świetle tych samych źródeł poznawczych i ze wzajemnym szacunkiem.

Nie ma nic bardziej koniecznego dla teologii prawosławnej, jak odpowiednia hermeneutyka historyczna ś w i ę t y c h k a n o n ó w: ona jednakże jest ledwie zapoczątkowana i musi zacząć interesować się formalnie ich aspektami.

Ponadto, aby można było zbudować prawdziwą i właściwą *community of discourse* między moralistami prawosławnymi należałoby zwrócić większą uwagę na rolę racji etycznej w samej teologii moralnej i nie byłoby nieużyteczne bardziej adekwatnie wypracować strukturę działania ludzkiego, różnicę między czynem wolnym a niewolnym oraz rolę sumienia. Mówiąc po prawdzie uwaga ta, chociaż jest owocem wpływu zachodniego, była obecna w dawnym akademizmie i trwa zarówno u jego epigonów, jak też u takiego autora, jak Harakas; jednakże winna ona być bardziej świadoma, obszerniejsza i bezpośrednia.

Prawdopodobnie będą w tym kierunku oddziaływały same wydarzenia i wymagania: w rzeczywistości zbliża się moment (wystarczy pomyśleć o wymaga-

¹² S. S. Harakas w recenzji książki V. Guroiana *Incarnate Love: Essays in Orthodox Ethics* (Notre Dame (Ind) 1989), ogłoszonej w „The Greek Orthodox Theological Review” (35:1990 s. 74) widzi w nim pierwszy krok ku stworzeniu w etyce prawosławnej *community of discourse*. Rzeczywiście, dzieło Guroiana jest jednym z rzadkich przykładów konfrontacji teoretycznej między dwoma moralistami prawosławnymi, właśnie odnośnie do tezy Harakasa.

niach współczesnych biotechnologii), w którym konfrontacja między racją etyczną a źródłami doświadczenia wiary będzie na porządku dziennym. Przez to zaistnienie energii »refleksyjnych« Prawosławia Wschodu przyniosą owoce w tym zakresie, których obecnie nie można przewidzieć.

IV. FUNDAMENTALNA, LECZ AMBIWALENTNA ROLA EKONOMII KOŚCIELNEJ

Oto następna teza: **ekonomia kościelna jest konieczna dla moralności prawosławnej, jej zastosowanie jednakże jest wieloaspektowe.**

Lecz jakie jest znaczenie *ekklêsiasitikê oikonomia* (ekonomia kościelna) w Prawosławiu?

Wschodniej ekonomii kościelnej nie można zrozumieć bez odniesienia się do innej kategorii, tj. do pojęcia *akribeia*, czyli ścisłość.

Podczas, gdy „ścisłość” oznacza wierne przestrzeganie kanonów (poczynając od „świętych kanonów” do różnego rodzaju przepisów kościelnych), to „ekonomia” ma miejsce wtedy – jak mówi I. Kotsonis – „gdy z racji konieczności, względnie wyższego dobra poszczególnej osoby lub całego Kościoła, kompetentnie i w pewnych okolicznościach, dopuszcza się zniesienie ścisłości, czasowo lub na stałe, chociaż pobożność i czystość dogmatów pozostają jednocześnie nienaruszone”¹³.

W ostatnich dziesiątkach lat na ekonomię kościelną patrzy się coraz bardziej w świetle *oikonomia tês sôtêrias*, tj. ekonomii Bożej w odniesieniu do człowieka, na którą ostatnio zwróciło uwagę studium ks. F. Greniuka¹⁴. Jednakże relacje między tego rodzaju perspektywą teologiczną a „kanoniczną” w sensie wschodnim, nie zostały wystarczająco wyjaśnione w teologii prawosławnej, w momencie gdy temat ekonomii kościelnej został skreślony z porządku obrad przyszłego Synodu panprawosławnego, ponieważ budził on kontrowersje i konflikty między różnymi Kościołami.

Tak więc ekonomia kościelna, ze swoim charakterem nie do końca określonym i z jej natury wynikającym zainteresowaniem rzeczywistością, jak mówi wyżej przytoczona definicja, stanowi nie tylko charakterystykę praktyki prawosławnej, ale założywszy trudną i prawie »obciążającą« obecność ś w i ę t y c h k a n o n ó w, jej prawdziwym i właściwym »obowiązkiem« jest po-

¹³ *Problèmes de l'Economie ecclésiastique*. Gembloux 1971 s. 182 (wyd. greckie: Ateny 1957).

¹⁴ „Epikia” i „ekonomia” jako sposoby rozumienia prawa moralnego. „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 33:1986 z. 3 s. 28-30.

średniczenie między oporem (twardością) rzeczywistości a idealną wizją przypisywaną kanonom.

W tym charakterze »pośrednika« tkwi wartość ekonomii. Niektórzy autorowie katoliccy przywiązują wielką wagę do znaczenia takiego pośredniczenia, podając bardzo znaczące interpretacje.

W zastosowaniu prawosławnym ekonomii kościelnej P. Privitera na przykład, widzi tkwiącą w nim logiczną argumentację etyczną typu teologicznego¹⁵

Natomiast E. Corecco stwierdził, że w praktyce wschodniej ekonomii kościelnej przejawia się tego rodzaju dualizm, który polega na dowolności, z jaką Kościół prawosławny, mimo „ściśłości (*acribia*) dogmatycznej, akceptuje pluralizm, nawet przekraczający opinie teologiczne”. Prawosławie więc miałyby dążyć do rozłączenia elementu niebieskiego (dogmatycznego, idealnego, w pewnym sensie „archetypicznego”) od elementu ziemskiego (jurydycznego); prawo kanoniczne więc byłoby w relacji tylko zewnętrznej do dogmatu i otwierałoby drogę ku pozytywizmowi prawosławnemu, którego „przejawem najbardziej charakterystycznym byłaby właśnie ekonomia kościelna”¹⁶.

Jak już powiedziano, chodzi o bardzo znaczące interpretacje. Jednakże jest rzeczą bardzo prawdopodobną, że ekonomia, wyrosła w środowisku greckim, a potem w kulturze bizantyjskiej, powinna połączyć się – więcej niż pod względem formalnego sposobu argumentacji etycznej i podstawowego pozytywizmu jurydycznego – z postawą typową Prawosławia w całej jego historii. Na bazie wspaniałego kanonu 102 Soboru *in Trullo* powinna być pojmowana jako postawa „lecniczo-pastoralna”: Kościół (jego pasterze) jest powołany (są powołani) do pochylenia się nad człowiekiem zranionym w historii, aby cierpliwie doprowadzić go do uzdrowienia, używając odpowiednich lekarstw, według stosownej miary, zdając sobie sprawę z indywidualnego wymiaru dróg i zarazem bez trącenia wizji celu, jakim jest uzdrowienie czy też egzystencja w pełnej prawdzie.

Ekonomia jest owocem takiej postawy, prawdziwą mądrością praktyczną, która z jednej strony ma na uwadze horyzonty prawdy idealnej, z drugiej zaś granice, mizerną i zranioną kondycję rzeczywistości naznaczonej grzechem.

Jednakże, właśnie dzięki temu charakterowi wieloaspektowemu, ekonomia otwiera drogę kazuistyce. I rzeczywiście, nie każde jej zastosowanie jest tego rodzaju, żeby wydawało się bezpośrednio czy *prima facie* sprawiedliwe i kompetentne. Jest to szczególnie prawdziwe, zwłaszcza w zakresie materii poruszanej w ś w i ę t y c h k a n o n a c h, gdzie oprócz możliwości zastrzeżeń

¹⁵ *Il Principio della „Oikonomia” nella Chiesa Orientale. Per un dialogo ecumenico in prospettiva etico – teologica.* „Ho theologos” 1:1983 s. 153-182.

¹⁶ *Teologia del diritto canonico.* W: *Nuovo Dizionario di teologia.* A cura di G. Barbaglio e S. Dianich. Ed. 3 con supplemento. Roma 1982 s. 1720-1721.

wewnętrznych, dotyczących wszelkiego wartościowania przypadłościowego (o konieczności czy większym dobru – są to bowiem sądy o naturze przypadłościowej), zawsze istnieje możliwość kwestionowania kompetencji.

Ponadto, przy aktualnym stanie prawosławnego nauczania etycznego, zastosowanie ekonomii często sprawia wrażenie, że ma się do czynienia raczej z czystym i prostym ustępstwem w obliczu rzeczywistości niż z adaptacją – leczniczą czy ograniczającą zło – w jej granicach.

Rzeczywiście, w teologii moralnej słabo argumentującej i mało sprawnej w dyskusji etycznej, otwarcie na praktykę ekonomii opiera się raczej na samym fakcie własnej możliwości niż na wyważaniu „racjonalnym” relacji między wartościami, albo na *akribeia* i na zbieżności lub rozbieżności samej rzeczywistości.

Chodzi o moment wyjątkowej wagi, ponieważ jest prawdopodobne, że jest to droga, poprzez którą zmierza się do proponowania jako „ekonomii” tego, co jest właściwie niekrytycznym – a przez to pseudoewidentnym „zdrowym zmysłem” etycznym, pojmowanym w określonym kontekście społecznym. Wystarczy prześledzić debatę wewnątrzprawosławną na temat antykoncepcji czy aborcji, aby zdać sobie sprawę jak często się to zdarza.

*

To, co dotychczas zostało ukazane, nie mówi wszystkiego na temat współczesnej moralności prawosławnej, pozwala jednakże lepiej zrozumieć fazy drogi, którymi ona obecnie kroczy i niektóre jej podstawowe cechy.

W szczególności ujawnia to, co jest aktualnym problemem zasadniczym teologii moralnej prawosławnej, a mianowicie brak *community of discourse*. Nie chodzi o brak niewielkiego znaczenia; to właśnie dyskurs między członkami wspólnoty prowadzi do potwierdzenia i udoskonalenia argumentów, do racjonalnego ich sformułowania i do wyjaśnienia propozycji mniej lub bardziej wspólnie podzielanych. Jest to dyskurs, który prawie zmusza do stosowania odpowiedniej hermeneutyki źródeł, do jaśniejszego skoncentrowania elementów specyfiki określonego doświadczenia ludzkiego i chrześcijańskiego, do konfrontacji bardziej wyraźnej z zarzutami i kontestacjami.

Innymi słowy, poprzez *community of discourse* wzrasta racjonalna świadomość doświadczenia, ponieważ ona jest naturalnym wymaganiami ze strony tego rodzaju *community*.

Jest to tego rodzaju brak, który rodzi przekonanie o teologii moralnej prawosławnej, iż jest to kolekcja raczej głosów monologujących niż dialogujące po-

szukiwanie koherencji wiary prawosławnej, w działaniu historycznym indywidualnym i zbiorowym.

Jednakże wymagania czasów i społeczności ludzkich, na Wschodzie i Zachodzie, są dzisiaj takie, że teologia moralna prawosławna nie może nie budować siebie jako tego rodzaju *community*. Pozwoli jej to – jak wierzę – otworzyć się bardziej zdecydowanie i ufnie na myślenie etyczne, odnajdując starożytne (patrystyczne) korzenie jedności, łącznie z taką samą drogą moralną katolicką; a nawet więcej, pozwoli to moralnej myśli chrześcijańskiej osiągnąć całe nadzwyczajne bogactwo moralne żywego doświadczenia wiary, które od Ojców dociera aż do dzisiaj, i pozytywnie je ubogacić.

Tłumaczył z włoskiego ks. Franciszek Greniuk