

Wojciech Surówka OP

Instytut św. Tomasza z Akwinu, Kijów (Ukraina)

TEOLOGIA MORALNA JAKO WYZWANIE STOJĄCE PRZED PRAWOSŁAWIEM

I

W 2009 roku Papieska Akademia Teologiczna w Krakowie opublikowała materiały z konferencji ekumenicznej poświęconej współczesnym wyzwaniom moralnym¹. Wśród zabierających głos prelegentów byli również przedstawiciele Kościoła prawosławnego. Przyznam szczerze, że po przeczytaniu ich wypowiedzi pozostał we mnie pewien niedosyt.

Czego przede wszystkim dotyczył? Po pierwsze, historii. Odniosłem wrażenie, że na temat moralności i etyki prawosławnej polska literatura teologiczna na przestrzeni ostatnich dziesięcioleci milczy prawie zupełnie. Jedynym źródłem cytowanym przez autorów, wprost mówiącym o teologii moralnej, był podręcznik prawosławnego kapłana, wykładowcy ChAT, ks. Rościśława Kozłowskiego². Drugim podstawowym niedomaganiem wspomnianych tekstów jest dające się wyczuć przekonanie o dobrej kondycji teologii moralnej, wolnej od wewnętrznych napięć i problemów. Owo przekonanie zapewne wpłynęło na to, w jaki sposób zostały zaproponowane rozwiązania współczesnych kontrowersji. Autorzy za cel stawiają sobie konfrontację ze współczesnością, jednak czytelnik odnosi wrażenie, że czynią to w sposób dogmatyczno-kaznodziejski. Podejrzewam, że wina leży nie tylko po stronie specyfiki prawosławnej teologii. Bardzo często wspomina się o jej mistycznym charakterze, o powiązaniu moralności z dogmatem oraz o braku etyki autonomicznej³. Przyjmując wszystkie te założenia i zgadzając się zasadniczo

¹ *Ekumenia a współczesne wyzwania moralne*, red. T. Kałużny, Z. Kijas, Kraków: Wydawnictwo Naukowe PAT, 2009. Książka zawiera cztery wypowiedzi teologów prawosławnych: A. ALEKSIEJUK, *Prawosławie a współczesne wyzwania moralne*, s. 39–62; Dać świadectwo prawdzie, s. 169–174; JAKUB (KOSTIUCZUK), *Moralność chrześcijańska jako płaszczyzna współpracy katolicko-prawosławnej w jednoczącej się Europie*, s. 87–100; *Od wzajemnego poznania do wspólnego świadectwa*, s. 165–167.

² R. KOZŁOWSKI, *Teologia moralna*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej, 1978.

³ „Jest sprawą oczywistą, że prawosławie nie zna etyki autonomicznej [...]. Etyka dla prawosławia ma charakter religijny, jest obrazem zbawienia duszy, ukazywanym w sposób religijno-ascetyczny” (S. BUŁGAROW, *Prawosławie. Zarys nauki Kościoła prawosławnego*, tłum. H. Paprocki, Białystok — Warszawa: Orthdruk — Formica, 1992, s. 170).

z oceną współczesności daną przez autorów, trudno jednak przyjąć zaproponowany sposób rozwiązania tych problemów. Jeśli autorzy przyczynę współczesnego kryzysu wartości upatrują w odejściu od Boga i w utracie wiary w Niego⁴, to wydaje się czymś niedostatecznym zaproszenie wierzących do uczestnictwa w Eucharystii i wezwanie do miłowania bliźniego. Postulaty te uważam za słuszne, jednak czy jest to jedyna odpowiedź, jaką potrafi dać teologia prawosławna? Jestem głęboko przekonany, że nie i że przy zachowaniu całej swej specyfiki potrafi wejść ona w dialog lub spór ze współczesnością.

Podstawową kwestią, która powinna zostać poruszona przez prawosławną teologię moralną, zanim zacznie konfrontować się ze współczesnością, musi być sama teologia moralna, jako wyzwanie stojące przed teologami. To ona wydaje się największym wyzwaniem dla współczesnych moralistów prawosławnych. Jeśli wyzwanie to nie zostanie podjęte, obawiam się, że będzie można się podpisać pod krytyką prawosławnej teologii moralnej, którą jeszcze na początku XX wieku przytacza Aleksandr Bronzow. Określenia takie jak: „stan niezadowolający”, „stadium początkowe”, „nudna”, „nieżyciowa”, „abstrakcyjna”, „nie dla żywych ludzi”, „uboga w treść”, „ujmowana scholastycznie” i „nienaukowo”, „niemająca prawa do miana nauki”, pojawiały się wtedy dość często⁵. W 1980 roku Basilio Petrà proponował podjęcie przez prawosławną teologię moralną konkretnych zagadnień:

[...] powinna ona zdecydowanie określić, jakie jest jej miejsce i jaki stosunek wiąże ją z nauczaniem moralnym zawartym w dokumentach soborowych i liturgicznych; powinna zająć się poszukiwaniem hermeneutyki własnych źródeł, co do tej pory jeszcze nawet nie zostało rozpoczęte⁶.

Czytając wypowiedzi prawosławnych teologów, występujących podczas krakowskiego sympozjum, odniosłem wrażenie, że postulaty włoskiego teologa nie zostały jeszcze w Polsce usłyszane, przemyślane i przedyskutowane. Nie jestem moralistą ani etykiem, chciałbym jednak podzielić się tym, co udało mi się na interesujący mnie temat odnaleźć w literaturze przedmiotu.

⁴ Zob. A. ALEKSIEJUK, *Prawosławie a współczesne wyzwania moralne*, w: *Ekumenia a współczesne wyzwania moralne*, s. 42.

⁵ Zob. А.Л. БРОНЗОВ, *Нравственное богословие в России в течение XIX столетия*, Санкт-Петербург 1902, s. 4; cyt. za: J. PRYSZMONT, *Z dziejów i specyfiki prawosławnej myśli moralnej*, w: TENŻE, *Historia teologii moralnej*, Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej, 1987, s. 297.

⁶ B. PETRÀ, *Questioni di morale coniugale: posizione ufficiale della chiesa ortodossa*, „Unitas”, 34 (1980), s. 279.

II

Jak trafnie zauważył Jan Pryszynt, przedstawienie dziejów prawosławnej myśli moralnej wiąże się za znacznymi trudnościami. Wynikają one nie tylko z odrębności prawosławia i różnic w historycznym rozwoju jego teologii w stosunku do Zachodu, lecz także z odmienności historii i samego profilu prawosławia w poszczególnych krajach⁷. Pomimo złożoności problemu od początku XX wieku podejmowano próby usystematyzowania historii prawosławnej teologii moralnej.

W polskiej literaturze pierwsze opracowania na ten temat powstały jeszcze przed II wojną światową⁸. Prace te charakteryzowały się porównawczym ujęciem problematyki. Tego typu teologia była preferowana przede wszystkim przez dogmatyków. Starali się oni w sposób systematyczny przedstawić teologię dwóch lub kilku wyznań oraz omówić różnice w ujęciu poszczególnych zagadnień⁹. Opracowania Remigiusza Dąbrowskiego i Ignacego Świrskiego, pionierskie jak na tamte czasy, miały jednak dwa zasadnicze ograniczenia. Po pierwsze, miały charakter polemiczny, co wynikało z wcześniej przyjętych założeń eklezjologicznych. W dzisiejszych czasach nie jest możliwe uprawianie teologii w tym duchu. W soborowym dekreście o ekumenizmie postuluje się, by we wszystkich dyscyplinach teologicznych był uwzględniony aspekt ekumeniczny¹⁰. Drugim mankamentem tych prac było ograniczenie opracowanego materiału do teologii prawosławia rosyjskiego.

⁷J. PRYSZYNT, *Z dziejów i specyfiki...*, s. 250. Pryszynt znany jest nie tylko jako autor tego historyczno-krytycznego opracowania prawosławnej myśli moralnej, ale przede wszystkim jako autor monografii na temat teologii moralnej Teofana Zatwornika: *Życie chrześcijańskie jako realizacja zbawienia: doktryna moralna biskupa Teofana Pustelnika*, Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej, 1979. Tematykę prawosławia porusza również w następujących artykułach: *Soteriologiczne założenia prawosławnej teologii moralnej*, „Colloquium Salutis”, 10 (1978), s. 69–83; *Mysł prawosławna a odnowa katolickiej teologii moralnej*, w: *W kierunku prawdy*, red. B. Bejze, Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej, 1976, s. 254–264.

⁸R. DĄBROWSKI, *Katolicka nauka moralności w przedstawieniu prawosławnych teologów rosyjskich*, Warszawa 1935; I. ŚWIRSKI, *Główne różnice między systemem moralnym katolickim a prawosławnym*, w: *Pamiętnik II Konferencji Kapłańskiej w sprawie Unii Kościelnej w Pińsku*, Pińsk 1932, s. 47–66.

⁹Do najważniejszych publikacji porównujących teologię wschodnią i zachodnią można zaliczyć: M. JUGIE, *Theologia dogmatica christianorum ad ecclesia catholica dissidentium*, Parisiis 1926–1935; A. PALMIERI, *Theologia dogmatica orthodoxa (Ecclesiae Graeco-Russicae) ad lumen catholicae doctrinae examinata et discussa*, Florentiae 1911–1913. Palmieri już w 1912 roku napisał artykuł poświęcony w całości problemom teologii moralnej w ujęciu porównawczym: A. PALMIERI, *De scriptoribus russis theologiae moralis qui theologiae moralis lutheranae auctoritatem secuti sunt*, „Acta Academiae Velehradensis”, 8 (1912), s. 157–166.

¹⁰„Jest bowiem bardzo ważne, aby przyszli duszpasterze i kapłani zapoznali się z teologią opracowaną pod tym względem prawidłowo, a nie polemicznie, i potrafili wykorzystywać ją zwłaszcza w sprawach dotyczących stosunku braci odłączonych do Kościoła katolickiego” (DE, 10; cyt. za: *Dekret o ekumenizmie*, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekrecje, deklaracje*, Poznań: Pallottinum, 2002, s. 201).

Bez wątpienia wywarł on ogromny wpływ na całość myśli prawosławnej, jednak po dziś dzień bardzo mało możemy spotkać w polskiej literaturze analiz na temat prawosławia greckiego, serbskiego czy rumuńskiego.

Do tematyki prawosławnej moralności wrócono dopiero po soborze. W 1969 roku pojawił się artykuł Mariana B. Kruszyłowicza, obecnego biskupa pomocniczego diecezji szczecińsko-kamieńskiej, na temat prawosławnej myśli moralnej¹¹. Już sam tytuł wskazuje na zmianę podejścia do zagadnienia. Dla teologów przedwojennych celem było ukazanie różnic w katolickim i prawosławnym systemie moralnym. Kruszyłowicz natomiast stara się opracować temat w aspekcie ekumenicznym. Wydaje się, że artykuł ten można uznać za klasyczny, jeśli chodzi o przedstawienie historii teologii moralnej prawosławia. Swoją analizę autor oparł na pracach znakomitych specjalistów w dziedzinie historii rosyjskiej teologii¹². Kruszyłowicz wyróżnia cztery zasadnicze okresy rozwoju prawosławnej myśli moralnej: staroruski, katolizujący, protestantyzujący i neopatrystycki. Skrótowe przedstawienie specyfiki każdego z okresów pozwoli na lepsze dostrzeżenie problemów, której stoją przed współczesną teologią moralną i prawosławiem.

Nurt staroruski rozwijał się na Rusi od momentu chrztu aż do XV wieku. Posługując się pewnym uproszczeniem, można powiedzieć, że niezależnie od swej wewnętrznej złożoności szedł w dwóch kierunkach. Po pierwsze, w kierunku mentalności i terminologii starotestamentalnej, ujmującej człowieka w kategoriach legalistycznych i rytualistycznych. Przykładem tego typu podejścia może być dokument zatytułowany *Zapytania Cyriaka*¹³. Po drugie — bezpośrednio w kierunku Nowego Testamentu i patrystyki. Dominował w nim akcent położony na miłość do Boga, pokorę oraz naśladowanie Chrystusa. Charakterystycznym dokumentem tego kierunku są *Pouczenia dla synów* napisane przez księcia Włodzimierza Monomacha.

Wielki książę zaleca opłakiwanie grzechów, ciągłą modlitwę, miłosierdzie wobec biednych, sierot i wdów, poszanowanie dla biskupów, kapłanów i mnichów, poszanowanie

¹¹ M.B. KRUSZYŁOWICZ, *Współczesna myśl moralna prawosławia rosyjskiego w aspekcie ekumenicznym*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne KUL”, 3 (1969), s. 49–63. J. Pryszmont w swoim historycznym opracowaniu powtarza zaproponowany przez Kruszyłowicza schemat, uzupełniając go jednak o wiele ciekawych szczegółów.

¹² Opracowanie Kruszyłowicza bazuje na analizach trzech autorów. Pierwszym z nich jest Aleksander Bronzow, który jako pierwszy całościowo opracował tematykę historii teologii moralnej w Rosji: А.Л. БРОНЗОВ, *Нравственное богословие в России в течение XIX столетия*. Drugi to Georgij Florovsky, który w książce *Пути русского богословия* omawia również poglądy teologów moralistów: Г. ФЛОРОВСКИЙ, *Пути русского богословия*, Paris 1937. Trzecim jest jezuita Stanisław Tyszkiewicz, wieloletni profesor Papieskiego Instytutu Wschodniego w Rzymie, autor książki: *Moralistes de Russie*, Roma 1951.

¹³ „Życie chrześcijańskie według Cyriaka polega na tym, aby nie wpaść w nieczystość legalną, a także, aby w tym stanie nie zbeczcześcić świątyni” (M.B. KRUSZYŁOWICZ, *Współczesna myśl moralna...*, s. 51).

wobec starszych, gościnność, opiekę nad chorymi, wolność ducha od przywiązań do bogactw, unikanie kłamstwa, pijaństwa, grzechów nieczystych¹⁴.

Wydaje się, że te dwa kierunki nurtu staroruskiego pozostają wciąż aktualne i wciąż rywalizują ze sobą, nie tylko w prawosławnej moralności. Stałe napięcie pomiędzy zewnętrznymi normami a wolnością ducha jest właściwe całej teologii moralnej.

Nurt staroruski przetrwał aż do końca XV wieku, kiedy to nastąpiło spotkanie myśli prawosławnej ze scholastyką. Dokonało się ono głównie za sprawą Piotra Mohyły i założonego przez niego kolegium łacińsko-polskiego¹⁵. W traktatach moralnych teologowie kijowscy w niewielkim stopniu uwzględniali cechy wschodniej duchowości. Opierali się głównie na scholastycznych podręcznikach.

Scholastyka katolicka wpłynęła na wielu autorów ze środowiska prawosławnego. U niektórych moralistów rosyjskich spowodowała dążność do uściślenia i precyzowania podstawowych pojęć, takich jak sumienie, wolność moralna, prawo naturalne, grzech, cnota, a także do układania logicznego planu i wprowadzania koniecznych podziałów oraz rozróżnień w treść¹⁶.

Bardzo szybko pojawiła się jednak reakcja na ten nurt zrodzona pod wpływem teologów protestanckich. Oddziaływanie protestantyzmu na teologię prawosławną rozpoczęło się już w XVI wieku. Głównym przedstawicielem tego nurtu był metropolita Teofan Prokopowicz (1681–1736). Wykształcony w Polsce i Rzymie, wpisuje się w nurt scholastyki protestanckiej. W swoich tekstach korzystał głównie z dzieł teologów reformacji. „W nauce o człowieku wyszedł ze skrajnego pesymizmu. [...] Według niego dobre czyny nie usprawiedliwiają człowieka”¹⁷. Pod wpływem protestantów Daneusa i Kaliksta oddzielił teologię moralną od dogmatyki, aby uniknąć niejasności, która wynikała z łączenia dwóch przedmiotów.

Posługując się stwierdzeniem wprowadzonym do teologii przez Florovsky'ego, możemy powiedzieć, że okres „katolicki” i „protestancki” teologii prawosławnej charakteryzował się pseudomorficznością. Z zewnątrz teologia ta przypominała klasyczną wschodnią teologię, jednak wewnątrz opierała się na zasadach zachodniego myślenia, zupełnie obcych słowiańskiemu Wschodowi¹⁸. Ten stan rzeczy zaczął zmieniać się w XIX wieku, kiedy nastąpił powrót do Biblii i tekstów ojców

¹⁴ M.B. KRUSZYŁOWICZ, *Współczesna myśl moralna...*, s. 52.

¹⁵ Zob. J. PRYSZMONT, *Z dziejów i specyfiki...*, s. 271.

¹⁶ M.B. KRUSZYŁOWICZ, *Współczesna myśl moralna...*, s. 54.

¹⁷ M.B. KRUSZYŁOWICZ, *Współczesna myśl moralna...*, s. 56.

¹⁸ Por. B. SCHULTZE, *Problemi di teologia presso gli ortodossi*, „Orientalia Christiana Periodica”, 7 (1941), s. 149–151. John Meyendorff twierdził, że idea reformacji i kontrreformacji przenikały na chrześcijański Wschód, doprowadzając do tego, że teologowie prawosławni po omacku sięgali po argumentację katolicką, występując przeciw protestantom, natomiast przeciw katolikom używali argumentów protestanckich (J. MEYENDORFF, *La chiesa ortodossa ieri e oggi*, Brescia 1962, s. 96).

Kościół. Był to równocześnie czas rozkwitu teologii rosyjskiej. W latach trzydziestych w akademiach teologicznych powstawały katedry patrologii, a w Moskwie założono ośrodek zajmujący się przekładami dzieł ojców Kościoła na język rosyjski. Jak pisze Kruszyłowicz, wpłynęło to również na naukę o moralności.

Nurt patrystyczny energicznie przeciwstawił protestanckiemu moralizmowi duchowość chrześcijańską zaczerpniętą ze wschodnich źródeł. Sens i urzeczywistnienie życia chrześcijańskiego, według przedstawicieli tego kierunku, polega nie tylko na tym, aby postępować cnotliwie, ale na tym, aby Duch Św. osiedlił się w duszy człowieka, przemienił ją w świątynię Bożą, czyli przebóstwił¹⁹.

Na teologię prawosławną XX wieku najsilniej wpłynął właśnie ten nurt. Była to próba powrotu do tradycji staroruskiej opartej na Biblii i tekstach ojców Kościoła. Jak twierdzą jednak specjaliści, od tamtego momentu, czyli od końca XIX wieku, prawosławna teologia moralna przestała się rozwijać.

W 1969 roku Kruszyłowicz pisał:

Zarówno stan piśmiennictwa ostatnich dziesiętków lat z zakresu prawosławnej teologii moralnej, jak też stan nauczania tego przedmiotu w rosyjskich szkołach duchownych wskazują, że ta gałąź teologii prawosławnej w zasadzie zatrzymała się na tym etapie rozwoju, na jakim zaskoczyła ją Rewolucja Październikowa²⁰.

Pryszmont, piszący swoją historię teologii moralnej dwadzieścia lat później, zdaje się podzielać ocenę Kruszyłowicza²¹. W pewnej mierze jest ona słuszna. Większość teologów, jeśli nie wszyscy, którzy mieli w teologii coś do powiedzenia, po 1917 roku znalazła się poza granicami Związku Sowieckiego. Tradycję rosyjskiego prawosławia przejęła szkoła w Paryżu, a później w Nowym Jorku, i tam należy szukać dalszego rozwoju prawosławnej teologii moralnej.

¹⁹ M.B. KRUSZYŁOWICZ, *Współczesna myśl moralna...*, s. 57. Zob. J. PRYSZMONT, *Z dziejów i specyfiki...*, s. 284. „Przedmiotem wykładu teologii moralnej ma być odrodzenie, a więc ta wielka przemiana dokonywana w człowieku przez Ducha Świętego, przywrócenie duchowi prymatu nad ciałem, formowanie człowieka według obrazu Bożego, przekształcenie samego źródła oraz zasady życia i postępowania człowieka polegające na obumarciu starego człowieka, przyobleczeniu się w Chrystusa i na moralnym zmartwychwstaniu. Krótko mówiąc, teologia moralna ma ukazać proces zbawiania się człowieka” (J. PRYSZMONT, *Mysl prawosławna...*, s. 259).

²⁰ M.B. KRUSZYŁOWICZ, *Współczesna myśl moralna...*, s. 59–60.

²¹ „Okres najnowszy, po pierwszej wojnie światowej, nie przyniósł poważniejszych systematycznych opracowań w rosyjskiej teologii moralnej” (J. PRYSZMONT, *Z dziejów i specyfiki...*, s. 295).

III

Nowsze ujęcie interesującej nas problematyki znajdziemy w artykule wspomnianego już wcześniej włoskiego teologa Basilia Petry, opublikowanym po raz pierwszy w 1993 roku w czasopiśmie „Ostkirchliche Studien”²².

Na wstępie Petrà odwołuje się do opinii jezuitę Stanisława Tyszkiewicza, który w latach pięćdziesiątych XX wieku twierdził, że na temat prawosławnej teologii moralnej nic jeszcze nie zostało powiedziane. W jakimś sensie jest to opinia rozpropagowana następnie przez Kruszyłowicza i Pryszmonta, którzy korzystali z opracowania Tyszkiewicza. Bardzo znikomą znajomość teologii moralnej Tyszkiewicz usprawiedliwiał jej nienaukowym charakterem oraz brakiem odrębności od duchowości²³. Petrà przyznaje, że prawosławna teologia moralna jest słabo znana, jednak nie zgadza się z Tyszkiewiczem, jeśli chodzi o przyczyny tego stanu rzeczy. Stwierdza, że jest to błędne przekonanie i w ostatnich dziesięcioleciach pojawiło się znaczne zainteresowanie prawosławną teologią moralną, zarówno wśród samych prawosławnych, jak i wśród teologów katolickich.

Dyskusję wśród moralistów wzbudziła szczególnie koncepcja „ekonomii kościelnej”, stosowana w prawosławiu w przypadkach dopuszczenia rozwiedzionych małżonków do powtórnego związku i innych sakramentów, jak również kwestia pozostawienia decyzji o użyciu antykoncepcji małżonkom. Troska o znalezienie nowych dróg rozwiązywania katolickich problemów pastoralnych zbiegła się z kryzysem katolickiej teologii manualistycznej i kazuistycznej.

W ten sposób – twierdzi Petrà – tendencja „nienaukowa” moralności prawosławnej i jej wpływ na duchowość ukazały się oczom liczących autorów katolickich nie jako

²² B. PETRÀ, *Prawosławna teologia moralna dzisiaj*, „Roczniki Teologiczne KUL”, 3 (1995), tłum. F. Greniuk, s. 5–16. Basilio Petrà, urodzony w 1946 r. w Arezzo w rodzinie greckich emigrantów, jest kapłanem diecezji Prato. Doktor filozofii i teologii, wykłada teologię moralną na Fakultecie Teologicznym Środkowych Włoch we Florencji oraz prowadzi kursy z teologii moralnej prawosławnej w Papieskim Instytucie Wschodnim, Akademii „Alfonsiana” i na Papieskim Uniwersytecie „Urbaniana” oraz w Instytucie Ekumenicznym w Bari. Wśród najważniejszych publikacji warto wymienić: *Tra cielo e terra: introduzione alla teologia morale ortodossa contemporanea*, Bologna: Edizione Dehoniane Bologna, 1991–1992; *La coscienza nello Spirito: per una comprensione cristiana della coscienza morale*, Milano: Edizioni OR, 1993; *Provvidenza e vita morale nel pensiero di Basilio il Grande*, Roma: Pontificia Universitas Lateranensis — Academia Alfonsiana — Institutum Superius Theologiae Moralis, 1983; *La penitenza nelle chiese ortodosse: aspetti storici e sacramentali*, Bologna: Edizione Dehoniane Bologna, 2005; *Preti sposati per volontà di Dio?: saggi su una Chiesa a due polmoni*, Bologna: Edizione Dehoniane Bologna, 2004; *La contraccizione nella tradizione ortodossa*, Bologna: Edizione Dehoniane Bologna, 2009; *I limiti dell'innocenza. Il peccato involontario nel pensiero cattolico e nella tradizione orientale*, Bologna: Edizione Dehoniane Bologna, 2011; *L'etica ortodossa: storia, fonti, identità*, Assisi: Cittadella, 2010.

²³ „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” (B. PETRÀ, *Prawosławna teologia moralna...*, s. 5).

„ograniczenia” prawosławne, lecz jako jej „zasługi”, dokładnie jako znak jej wyższości, w porównaniu do racjonalizmu dominującego w manualistyce katolickiej²⁴.

To, co dla wielu krytyków było minusem prawosławia, nagle w dobie debat nad katolicką moralnością okazało się jaskółką zwiastującą wiosnę. Zdaniem włoskiego teologa, w ostatnich latach zmniejszyła się liczba entuzjastów tego typu podejścia, jednak wciąż budzi ono duże zainteresowanie. Powody takiego stanu rzeczy są dwa: z jednej strony większa „elastyczność pastoralna” wobec problemów, z którymi boryka się teologia katolicka, daje nadzieję na znalezienie nowych dróg wyjścia, z drugiej natomiast teologia moralna jest częścią formy prawosławnego chrześcijaństwa, która zasługuje na zainteresowanie strony zachodniej²⁵.

Petrà, zajmujący się historią i specyfiką prawosławnej moralności od wielu lat, dokonuje we wspomnianym artykule pewnej syntezy swoich poglądów, przedstawiając cztery zasadnicze problemy stojące przed prawosławną teologią moralną. Przedstawia je w formie czterech tez:

1. Współczesna moralność prawosławna znajduje się w okresie przejściowym, dlatego przedstawia obraz żywy i w pewnej mierze sprzeczny.
2. Charakterystycznym etosem i obowiązkiem prawosławia jest wierność Ojcom.
3. Są prawosławni teologowie moraliści, ale czy można zasadnie stwierdzić, że istnieje teologia moralna prawosławna?
4. Ekonomia kościelna jest konieczna dla moralności prawosławnej, jej zastosowanie jednakże jest wieloaspektowe.

Zdaniem włoskiego teologa, współczesna moralistyka prawosławna znajduje się w fazie przejściowej. Daje się zauważyć różne nurty. Od najbardziej konserwatywnego, opierającego się na wschodnim monastycyzmie, poprzez „nowy akademizm”, aż po zupełnie swobodne rozważania moralne jedynie luźno związane z oficjalnym nauczaniem prawosławia²⁶.

Najbardziej ciekawy i płodny wydaje się „nowy akademizm”. Był on ustosunkowany krytycznie do „scholastyki” prawosławnej i powracał do ascetycznych tekstów ojców Kościoła i do tradycji *Filokaliów*. Na ten fakt zwracali już uwagę Kruszyłowicz i Pryszmont. Petrà poszerza jednak horyzont myśli teologicznej o takich

²⁴ B. PETRÀ, *Prawosławna teologia moralna...*, s. 6.

²⁵ Zob. B. PETRÀ, *Prawosławna teologia moralna...*, s. 7.

²⁶ Na inspiracje monastyczne obecne w ascetyce i moralności prawosławnej zwraca uwagę większość specjalistów. „Maksymalizm religijno-etyczny znajduje swoją pełnię w ideale monastycznym [...]. Można w tym prostoliniowym maksymalizmie ideału monastycznego widzieć coś nieżyłowego, nawet wyrzeczenie się świata przez moralność prawosławną, która staje bez odpowiedzi wobec wielu pytań życia praktycznego” (S. BUŁGAKOW, *Prawosławie...*, s. 170). „Prawosławna teologia moralna wyrosła także w znacznej mierze z ducha monastycyzmu i w jakimś stopniu stanowi odbicie zakonnej ascetyki. Czasem się twierdzi, że z tą ostatnią się utożsamia. Faktycznie też nie oddzielano tam teologii moralnej od ascetycznej” (J. PRYSZMONT, *Z dziejów i specyfiki...*, s. 311).

autorów jak Christos Yannaras, Georgios Mantzaridis, Vigen Guroian, Olivier Clément. Specyfiką uprawianej przez nich teologii moralnej jest dążenie do utożsamienia jej z ontologią zbawienia i duchowością²⁷. Właśnie z powodu tej tendencji — dążenia ku duchowości — niewiele miejsca poświęca się w niej konkretnym i aktualnym problemom życia chrześcijańskiego. Znamienny jest fragment artykułu Clémenta przytoczony przez Petrę:

Dotychczas prawosławni nie studiowali specjalnie — z wyjątkiem Seminarium św. Włodzimierza w Nowym Jorku — problemów bioetyki, które są luksusem krajów 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?²⁸

Dla przedstawicieli tego kierunku odpowiedź na zagadnienia moralne znajduje się w duchowości. Wypowiedzi przedstawicieli Kościoła prawosławnego na krakowskim sympozjum były najwidoczniej inspirowane tego typu teologią. Czy jednak ciągłe dyskusje między moralistami są jedynie stratą czasu?

Teologiem, który najbardziej systematycznie stara się uprawiać „nowy akademizm”, ale jednocześnie harmonizować dane teologiczne zaczerpnięte ze źródeł patrystycznych i hezychastycznych z dorobkiem poprzedniej „manualistyki”, jest bez wątpienia grecko-amerykański teolog Stanley Samuel Harakas. Staje on na stanowisku, że

w niektórych przypadkach możliwe jest podejście do spraw kontrowersyjnych od strony istniejących już tradycji doktrynalnych, etycznych i kanonicznych. Jeżeli pojawi się tego typu problem, wówczas nie ma dyskusji w Kościele lub jest niewielka. [...] Proces nie przebiega tak łatwo, jeżeli bierzemy pod uwagę problemy, które powstały w związku z zadziwiającym rozwojem technik medycznych²⁹.

W takiej sytuacji trzeba dany przypadek rozpatrzyć w świetle całości Objawienia i dopiero następnie rozwiązania mogą zostać włączone do „ducha Kościoła”,

²⁷ Zob. B. PETRÀ, *Prawosławna teologia moralna...*, s. 8.

²⁸ O. CLÉMENT, *L'Église orthodoxe et la sexualité. Quelques aperçus*, „Contacts”, 42 (1990), s. 135–136, cyt. za: B. PETRÀ, *Prawosławna teologia moralna...*, s. 8–9.

²⁹ S. HARAKAS, *Kościół prawosławny wobec kwestii moralnych*, w: *Prawosławie. Światło wiary i źródło doświadczenia*, red. K. Leśniewski, J. Leśniewska, Lublin: Prawosławna Diecezja Lubelsko-Chełmska, 1999, s. 257–280. Jest to jedyny artykuł Harakasa przetłumaczony na język polski, jaki znalazłem, choć jest on autorem pionierskiego na gruncie prawosławia opracowania na temat etyki: *Toward Transfigured Life. The Theoria of Eastern Orthodox Ethics*, Minneapolis: Light and Life Publishing Company, 1983.

o ile wierni uznają, że są one w harmonii z Tradycją i nie stanowią zbyt dużego wyzwania. Aktualną sytuację teologii prawosławnej wobec wielu problemów, na które nie można znaleźć jasnej odpowiedzi w autorytatywnym nauczaniu Kościoła, Harakas określa jako konsensus stanowisk, uczciwie przedstawiających ducha Kościoła prawosławnego. W praktyce konsensus ów służy dzisiaj jako nauka Kościoła prawosławnego na temat zagadnień kontrowersyjnych³⁰.

Jak stwierdza Petrà, da się zauważyć w teologii prawosławnej 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 moralnego³¹. Jak widać, ocena stanu prawosławnej teologii moralnej nie jest już tak surowa. Pojawiające się różne tendencje świadczą o jej żywotności. Wiele tematów, zwłaszcza od początku lat osiemdziesiątych, zostało już opracowanych przez teologów prawosławnych. Szczególne zasługi dla opracowania zagadnień bioetycznych mają niewątpliwie prace Harakasa, Johna Brecka i konwertyty na prawosławie, bioetyka H. Tristrama Engelhardta³².

IV

W tym miejscu warto zwrócić uwagę na jeszcze jeden aspekt związany z poszukiwaniem przez prawosławną teologię moralną własnej tożsamości. Na początku lat dziewięćdziesiątych Petrà w tytule swej książki wprost odwołał się do teologii moralnej (Pomiędzy niebem i ziemią. Wprowadzenie do współczesnej prawosławnej teologii moralnej). Po dwudziestu latach zgłębiania tematu decyduje się pójść w innym kierunku i w tytule pojawia się słowo etyka (Etyka prawosławna: historia, źródła, tożsamość). Przejście w kierunku etyki i odejście od teologii moralnej wydaje się nieprzypadkowe. Jak już zostało powiedziane, prawosławie nie zna etyki autonomicznej, z drugiej strony z rezerwą odnosi się do wydzielenia teologii moralnej, jako oddzielnego traktatu, z całości teologii. O jakiej więc etyce tutaj mowa?

Jest to etyka, której przedmiotem jest prawosławny etos. Nie może być ona uznana jedynie za pewien rodzaj wiedzy o sposobie zachowania się chrześcijan lub o pewnym *savoir vivre* chrześcijańskim. Jej przedmiotem jest określenie i rozwój

³⁰ S. HARAKAS, *Kościół prawosławny wobec kwestii moralnych*, s. 260.

³¹ B. PETRÀ, *Prawosławna teologia moralna...*, s. 9.

³² J. BRECK, *The Sacred Gift of Life: Orthodox Christianity and Bioethics*, New York: St Vladimir's Seminary Press, 1998 (pierwsza książka w całości poświęcona problemom bioetycznym w ujęciu prawosławnym). H.T. ENGELHARDT, *The Foundations of Christian Bioethics*, Lisse i in.: Swets & Zeitlinger Publishers, 2000.

„życia w Chrystusie”³³. Tego typu podejście dzielają greccy teologowie moralści, m.in. Mantzaridis, który pisze:

Jakakolwiek etyka, która nie jest ufundowana na osobie Chrystusa, nawet jeśli odwołuje się do Jego nauczania, nie może być uznana za chrześcijańską. Etyka chrześcijańska wyprowadza człowieka poza granice jakiegokolwiek etyki ludzkiej. Za swój cel stawia nie polepszenie lub doskonalenie człowieka na poziomie psychologicznym lub socjalnym, lecz jego określenie się jako osoby, która staje się ikoną swego Stworzyciela. Cel ten jest możliwy do zrealizowania, gdy etyka otwiera się na życie duchowe, na ontologię nowego stworzenia³⁴.

Petrà twierdzi, że fundamenty antropologiczne tego typu etyki zostały wypracowane w XIX i XX wieku przez filozofów rosyjskich (Władimira Sołowjowa, Mikołaja Bierdiajewa, Siergieja Bułgakowa, Siemiona Franka). Ich grono uzupełnia o dwóch teologów greckich, którzy szczególnie przyczynili się do nowego rozumienia pojęcia osoby i etyki; są nimi Christos Yannaras i Ioannis Zizoulas. Szczególnie bliski jest mu Yannaras, który w centrum swej myśli etycznej umieścił pojęcie etosu. Swoją pierwszą ważną książkę (*Wolność etosu*) Yannaras pisał w Paryżu w 1968 roku. Centralny problem współczesnego kryzysu moralnego upatrywał w kontestacji, która była reakcją na kulturę, podporządkowującą prawdę o osobie ludzkiej zewnętrznym i instytucjonalnym wymaganiom socjalnym, religijnym i kulturalnym. Według Yannarasa, tylko w Chrystusie możemy być prawdziwą osobą, być we wspólnocie, być w miłości, dlatego „prawdziwy etos formuje się koniecznie jako etos miłości, etos wolności poza prawem (podam tutaj przykład historyczny jurodiwych), etos liturgiczny, królewski, kapłański, profetyczny, eucharystyczny”³⁵. Nie miał na myśli jedynie sposobu działania, jak jest to powszechnie przyjęte, lecz sposób bycia: „etos manifestuje, czym pierwotnie jest człowiek, jako obraz Boży, czyli jako osoba”³⁶. Jest to sposób egzystencji na obraz i podobieństwo. Obraz jest dany człowiekowi, podobieństwo zostało jednak utracone w wyniku upadku. Różnica między obrazem i podobieństwem stanowi przestrzeń wolności człowieka. Dla Yannarasa upadek, podobnie jak dla Heideggera i Sartre’a, których czytał w tamtym okresie, ma wymiar nie tylko moralny, lecz przede wszystkim ontologiczny. Wcielenie Słowa jest jedyną możliwością ustanowienia na nowo autentyczności etosu: „człowiek może stawać się osobą, uczestnicząc w sposób osobowy w naturze ludzkiej, która tylko Chrystusowi została całkowicie dana”³⁷. Tę wizję

³³ B. PETRÀ, *L'etica ortodossa...*, s. 69.

³⁴ B. PETRÀ, *L'etica ortodossa...*, s. 70. Cytat pochodzi z napisanej po grecku książki „Etyka chrześcijańska”. Podobny pogląd wyraża Ch. Yannaras: „etyka, szczególnie etyka chrześcijańska, ale również w ogóle etyka, albo jest etyką kościelną, albo w ogóle nie jest etyką” (tamże, s. 101).

³⁵ B. PETRÀ, *L'etica ortodossa...*, s. 35.

³⁶ Cyt. za: B. PETRÀ, *L'etica ortodossa...*, s. 56.

³⁷ Cyt. za: B. PETRÀ, *L'etica ortodossa...*, s. 63.

uzupełnia później Zizoulas, pisząc o etosie, który koniecznie zakłada bycie z innymi we wspólnocie kościelnej.

Takie rozumienie etyki jest, z jednej strony, dużo szersze niż etyka autonomiczna, niebiorąca pod uwagę danych Objawienia. Z drugiej strony, nie można jej sprowadzić jedynie do teologii moralnej, która zajmuje się działaniem człowieka. Etyka dla tych autorów, już w samej swej nazwie, musi być etyką chrześcijańską.

V

Druga teza, postawiona przez włoskiego teologia, wskazuje na ścisły związek teologii prawosławnej z nauczaniem ojców Kościoła. Temat ten już był wspomniany i nie budzi on raczej kontrowersji. Cały czas się powtarza, że prawosławna teologia oparta jest na patrystyce³⁸. Jej związku z Tradycją nie można jednak ograniczyć jedynie do tradycji dogmatycznej. Teologia moralna staje przed wyzwaniem interpretacji nauczania etycznego zawartego w świętych kanonach, które zostały usankcjonowane autorytatywnie przez siedem soborów powszechnych i stały się częścią oficjalnego dziedzictwa kanonicznego całego prawosławia. W odczucia prawosławia nie są one zwykłymi zasadami prawnymi.

Warto zacytować tutaj charakterystykę kanonów podaną przez greckiego kanonistę Dimitrija Salachasa:

W koncepcji wschodniej prawo pojmuje się jako zasadę 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 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 patrystyczną³⁹.

Powaga świętych kanonów stanowi najwyższy autorytet, który nie przewiduje zmian zasad moralnych przyjętych przez sobór. Tutaj pojawia się jednak problem, ponieważ mija 1200 lat, a prawosławie nie zwołuje soboru powszechnego. Ten

³⁸ Petrà twierdzi, że „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. [...] 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” (B. PETRÀ, *Prawosławna teologia moralna...*, s. 10).

³⁹ D. SALACHAS, *Il Codice delle chiese orientali*, „Il regno — attualità”, 2 (1990), s. 51. Por. B. PETRÀ, *Prawosławna teologia moralna...*, s. 11.

istniejący związek w świętych kanonach między najwyższym autorytetem magisterialnym a wyraźną zależnością historyczną powoduje głęboki rozdźwięk, niezadowolenie zarówno teologów moralistów prawosławnych, jak też hierarchii prawosławnej⁴⁰. Zarówno teolodzy, jak i hierarchowie stają przed koniecznością interpretacji kanonów, które nie są przestrzegane od wielu wieków (zakaz święcenia na kapłana przed 30 rokiem życia), lub przed koniecznością znalezienia w starożytnych kanonach odpowiedzi na problemy, które zrodziła współczesna cywilizacja (zapłodnienie *in vitro*)

Prawosławie nie posiada „żywego magisterium”, dlatego kwestia zmienności i historyczności jest rozwiązywana w inny sposób niż w teologii katolickiej. Dotykamy w tym miejscu problemu poruszonego w trzeciej tezie, która głosi, że być może nie istnieje prawosławna teologia moralna, ale jedynie prawosławni teolodzy moralisci. Różnorodność stanowisk uderza każdego, kto przypatruje się teologii prawosławnej. W przestrzeni moralności szczególnie widać to na przykładzie stosunku prawosławia do antykoncepcji. „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”⁴¹. Pod koniec lat siedemdziesiątych w greckim Kościele prawosławnym sukcesywnie ukazywały się artykuły prezentujące przeciwne punkty widzenia na temat antykoncepcji. Znany grecki spowiednik i moralista, archimandryta Christoforos G. Stawropulos, pisze:

Dyskretne milczenie świętych synodów i świętych Ojców na temat tego poważnego problemu, jak wierzymy, nie jest przypadkowe. Przeciwnie, to milczenie akcentuje w osobliwy sposób nienaruszalny charakter łoża małżeńskiego i zwraca uwagę spowiednikowi na rozważenie tej sprawy bez uciekania się do aplikacji prawa w regulacji szczegółów życia małżonków. Ponieważ w Kościele prawosławnym w całości, wraz ze wszystkimi jego patriarchatami i wszystkimi Kościołami autokefalicznymi, nie istnieje jedna pewna i określona linia kanoniczna w określaniu reguł oraz praw w kwestii prokreacji, spowiednik podczas sprawowania sakramentu jest wezwany do tego, by wybrać rozwiązanie tego problemu zgodnie z okolicznościami⁴².

Przeciwnie stanowisko prezentuje natomiast P. Demetropulos, odrzucający wszelkie metody planowania rodziny:

Grecki Kościół Prawosławny [...] w naszych czasach, w których ujawnił się również u nas problem kontroli urodzeń, oficjalnie nie wypowiedział się na ten temat. [...] Zgodnie z zasadniczą linią nauczania, uważamy, że metody, nie wyłączając tych, które

⁴⁰ B. PETRÀ, *Prawosławna teologia moralna...*, s. 11.

⁴¹ B. PETRÀ, *Prawosławna teologia moralna...*, s. 12. Por. mój artykuł: *Problematyka antykoncepcji w tradycji prawosławnej*, „Studia Oecumenica”, 10 (2010), s. 123–141.

⁴² Cyt. za: B. PETRÀ, *La contraccezione nella tradizione ortodossa*, s. 54.

korzystają z naturalnych okresów niepłodnych kobiety, jeśli służą uniknięciu poczęcia, są etycznie nie do przyjęcia⁴³.

Co ciekawe, obaj autorzy, zarówno Stawropulos, jak i Demetropulos, opublikowali swoje artykuły w oficjalnym periodyku Greckiego Kościoła Prawosławnego. Jak zauważa Petrà, to interesujący przykład tego, co wydaje się charakterystyczne dla wielu dziedzin teologii prawosławnej⁴⁴.

Petrà twierdzi, że czymś najbardziej koniecznym jest dążenie do tego, by wśród teologów prawosławnych powstała *community of discourse*, postulowana przez Harakasa. Dyskurs zmusza do hermeneutyki źródeł i do wyraźniejszej konfrontacji z zarzutami. Innymi słowy, poprzez tworzenie się *community of discourse* wzrasta racjonalna świadomość doświadczenia i wymiany myśli. Jeśli tego typu wspólnota nie będzie się tworzyła, teologia prawosławna będzie nadal sprawiała wrażenie kolekcji głosów monologujących, a nie prowadzących dialog w poszukiwaniu koherencji wiary prawosławnej⁴⁵.

Ostatnia teza sformułowana przez włoskiego teologa zwraca uwagę na kluczowe znaczenie ekonomii kościelnej dla tożsamości prawosławnej teologii moralnej. Pojęcie ekonomii kościelnej jest powiązane z terminem *akribeia* (ścisłość). Grecki teolog Ioannis Kotsonis tak ją charakteryzuje:

Podczas gdy „ścisłość” oznacza wierne przestrzeganie kanonów (poczynając od „świętych kanonów” do różnego rodzaju przepisów kościelnych), to „ekonomia” ma miejsce wtedy, gdy z racji konieczności, względnie wyższego dobra poszczególnej osoby lub całego Kościoła, kompetentnie i w pewnych okolicznościach, dopuszcza się zniesienie ścisłości, czasowo lub stale, chociaż pobożność i czystość dogmatów pozostają jednocześnie nienaruszone⁴⁶.

Problem pojawia się w momencie aplikacji ekonomii kościelnej. Jednym z przykładów zastosowania jej w życiu moralnym może być kwestia używania antykoncepcji. Polski prawosławny teolog ks. Henryk Paprocki jednoznacznie i krótko odpowiada na pytanie internautki Magdy: „Czy antykoncepcja (»naturalna« jak i »sztuczna«) jest grzechem?” — „Nie jest grzechem”⁴⁷. Wydaje się, że odpowiedź

⁴³ Cyt. za: tamże, s. 55.

⁴⁴ Zob. tamże, s. 55.

⁴⁵ Zob. B. PETRÀ, *Prawosławna teologia moralna...*, s. 15–16. W ramach tworzenia tej wspólnej dyskusji Petrà postuluje zajęcie się takimi pojęciami jak struktura działania ludzkiego, różnica między czynem wolnym i niewolnym oraz sumienie. Jak widzimy, wraca do tematów poruszanych jeszcze w XVI wieku przez prawosławnych teologów uformowanych pod wpływem katolickiej scholastyki.

⁴⁶ I. KOTSONIS, *Problèmes de l'Economie ecclésiastique*, Gembloux 1971, s. 182. Por. B. PETRÀ, *Prawosławna teologia moralna...*, s. 13.

⁴⁷ Wypowiedź zamieszczona na oficjalnej stronie internetowej cerkiew.pl w dziale „Pytania i odpowiedzi” (http://www.cerkiew.pl/index.php?id=pr_odpowiedzi&faq=435).

ta może rodzić zdziwienie nie tylko u katolika. Jak słusznie zauważa Petrà, przy aktualnym stanie nauczania etycznego,

zastosowanie ekonomii często sprawia wrażenie, że ma się do czynienia raczej z czystym i prostym ustępstwem w obliczu rzeczywistości niż 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 wyważeniu „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 społecznym⁴⁸.

Sama koncepcja ekonomii kościelnej jest zawsze aktem wspólnotowym, jak sama nazwa wskazuje — kościelnym. Dlatego nie jest możliwa również autoekonomia. Sam zainteresowany nie może jej zastosować wobec siebie. Harakas jasno określa sposób aplikowania ekonomii:

Znaczący aspekt naszej dyskusji stanowi nie tylko fakt, że ekonomia jest pewną formą *decision making*, ale że jest zawsze działaniem kościelnym, nigdy decyzją czysto osobistą. Synod biskupów, spowiednik, duszpasterz konsultujący się ze swym biskupem, wspólnota monastyczna mogą zdecydować „ze względu na ekonomię” (*kat'oikonomian*), lecz nigdy pojedynczy chrześcijanin, szczególnie w odniesieniu do siebie samego⁴⁹.

VI

Petrà, podsumowując swoje rozważania na temat prawosławnej etyki, zauważa, że nadal pozostaje ona wyzwaniem dla samych teologów. Problemy takie jak: tożsamość etyki prawosławnej, interpretacja kanonów, aplikacja ekonomii kościelnej, kwestia tworzenia *community of discourse*, wciąż pozostają żywo dyskutowane w środowisku prawosławnym, szczególnie w Stanach Zjednoczonych i Europie Zachodniej. Dopiero na bazie tych rozważań można postawić pytania o współczesne wyzwania moralne, takie jak: antykoncepcja, zapłodnienie *in vitro*, zmiana płci, ekologia, sprawiedliwość społeczna itp.

Charakterystyka prawosławnej moralności zaproponowana przez Jana Pryszmonta w dużej mierze pozostaje aktualna. Teologia wschodnia czuje niechęć do poznania dyskursywnego i nie ma tak dokładnie rozbudowanego aparatu naukowego w postaci określeń, rozróżnień, podziałów itp. I nie tylko nie ufa w tym stopniu rozumowi, lecz wręcz głosi, że Bóg — a w jakiejś mierze i człowiek, też

⁴⁸ B. PETRÀ, *Prawosławna teologia moralna...*, s. 15.

⁴⁹ S.S. HARAKAS, *Toward Transfigured Life...*, s. 225, cyt. za: B. PETRÀ, *L'etica ortodossa...*, s. 56.

będący misterium — jest dla niego niedostępny⁵⁰. Mimo wszystko potrafi ona wejść w żywą dyskusję prowadzoną we współczesnym świecie i zachować przy tym swą specyfikę, co dobitnie ukazują wszystkie prace Basilia Petry. Odniosłem jednak wrażenie, że tworzenie *community of discourse* w przestrzeni polskiej teologii prawosławnej pozostaje jeszcze dla nas wyzwaniem, ponieważ nie udało mi się odnaleźć wypowiedzi, które byłyby odpowiedzią na cztery tezy postawione przez Basilia Petrę prawie dwadzieścia lat temu.

L'ÉGLISE ORTHODOXE DEVANT LE DÉFI DE LA THÉOLOGIE MORALE

R É S U M É

La théologie morale orthodoxe reste toujours un domaine peu présent dans la littérature théologique polonaise. Or, les défis moraux qui se dressent devant le christianisme dans le monde contemporain nous obligent à aborder cette problématique aussi bien dans le cadre du dialogue œcuménique.

L'article traite de l'histoire de la présence de la théologie morale orthodoxe dans les œuvres catholiques. Il est possible d'y distinguer trois périodes. La première englobe les œuvres antérieures à la deuxième guerre mondiale et se caractérise par une attitude comparative. Les œuvres soulignent la différence entre l'éthique catholique et l'éthique orthodoxe. La seconde période a commencé avec le renouveau apporté par le Concile Vatican II et se caractérise par une attitude œcuménique ; les auteurs tendent alors à souligner les ressemblances. La troisième période ne fait que commencer dans la littérature polonaise. Elle a pour but une analyse critique de la théologie morale orthodoxe elle-même.

L'article est basé essentiellement sur les œuvres du théologien italien Basilio Petrà. Pour considérer la théologie morale orthodoxe de façon critique l'auteur préconise l'analyse des questions suivantes : les sources de la théologie morale, avec une prise en considération particulière de l'interdépendance entre la liturgie et l'éthique ; la relation entre la théologie morale et l'autorité ecclésiale ; la question de « l'économie ecclésiale » ; une nouvelle compréhension de la théologie morale comme d'une éthique qui n'est par une éthique autonome mais bien une éthique chrétienne de par sa nature.

Ces sujets, étudiés de façon critique, ont pour vocation de servir à créer une *communauté de discours* dans le sein de la théologie orthodoxe, *ce n'est qu'alors que cette éthique pourra entrer en dialogue avec d'autres confessions et sera à même de soulever les défis du monde moderne.*

⁵⁰ J. PRYSZMONT, *Mysł prawosławna a odnowa katolickiej teologii moralnej*, s. 258.