

WOJCIECH SURÓWKA
Sankt Petersburg (Rosja)

PROBLEMATYKA ANTYKONCEPCJI W TRADYCJI PRAWOSŁAWNEJ

I

Ogarnęło mnie niesłychane zdumienie, kiedy zobaczyłem, jak 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”¹. Wydaje się, że odpowiedź ta może rodzić zadziwienie nie tylko u katolika. Sam problem jest na tyle złożony, że nie wystarczy skwitować go prostą odpowiedzią: nie jest grzechem. Na początek przyjrzyjmy się, co na temat antykoncepcji możemy znaleźć w polskiej, lub przetłumaczonej na język polski, literaturze prawosławnej.

Całościowo temat małżeństwa opisał w książce z 1975 roku znany amerykański teolog rosyjskiego pochodzenia John Meyendorff. W dwóch miejscach wspomina o antykoncepcji, za każdym razem odnosząc się wprost do praktyki Kościoła rzymskokatolickiego:

„W ostatnich czasach nauczanie rzymskokatolickie zaleca okresową wstrzeмиęźliwość, ale zakazuje środków antykoncepcyjnych, takich jak «pigułka». Czy istnieje jednak rzeczywista różnica pomiędzy środkami antykoncepcyjnymi, które określa się «sztucznymi» i tymi, które uważa się za «naturalne»? Czy wstrzeмиęźliwość jest czymś naprawdę «naturalnym»? Czy jakkolwiek medyczna kontrola ludzkich funkcji nie jest «sztuczną»? Czy dlatego powinna być potępiona jako grzeszna? I w końcu poważne pytanie teologiczne: czy wszystko, co «naturalne» jest koniecznie dobre? (...) Czy nauka nie jest zdolna uczynić zrodzenia potomstwa bardziej ludzkim przez jego kontrolę, tak jak kontroluje się żywność,

¹ Zamieszczone na stronie [Cerkiew.pl](http://www.cerkiew.pl/index.php?id=pr_odpowiedzi&faq=435) w dziale „Pytania i odpowiedzi”. http://www.cerkiew.pl/index.php?id=pr_odpowiedzi&faq=435.

środowisko czy zdrowie? Bezpośrednie potępienie kontroli narodzin nie daje zadowalających odpowiedzi na te pytania”².

Poszukując odpowiedzi na postawione przez siebie pytania, autor przede wszystkim podkreśla, że w myśleniu o antykoncepcji należy wyjść od zupełnie innego rozumienia małżeństwa, niż to, które znajdziemy w teologii katolickiej. „Zasadniczo kryzys, który zaistniał w świecie rzymskokatolickim w wyniku papieskiej encykliki «*Humanae vitae*», wiąże się z czymś więcej niż tylko z zagadnieniem regulacji poczęć. Jest on wynikiem określonej uprzednio filozofii małżeństwa i odpowiedzialności w małżeństwie”³. Zdaniem autora, katolicka filozofia małżeństwa jest związana z ideą prawnego kontraktu, natomiast prawosławna koncentruje się przede wszystkim na Eucharystii, która jest więzią jedności małżonków. Drugą składową odpowiedzi stanowi wolność małżonków w wyborze konkretnych metod planowania rodziny.

„Nigdy nie było praktyką Kościoła dawanie wskazań moralnych przez głoszenie standardowych formuł o znaczeniu uniwersalnym w kwestiach, które wymagają osobowego aktu sumienia. Istnieją formy regulacji poczęć, które będą do przyjęcia, a nawet niezbędne dla pewnych par małżeńskich, podczas gdy inne pary będą ich unikać. W szczególności jest to prawda o «pigułce»”⁴.

Autor pozostawia decyzję o stosowaniu lub nie „pigułki” samym małżonkom, ponieważ współżycie jest tak intymną sferą życia ludzkiego, że nie powinno się w nią wchodzić z oficjalnymi orzeczeniami Kościoła. Meyendorff zdaje się pomijać tę prawdę, że każda decyzja moralna wymaga osobowego aktu sumienia, więc jak – zgodnie z tym, co pisze – miałyby wyglądać nauczanie prawosławnych pasterzy. Decyzję o korzystaniu ze środków antykoncepcyjnych pozostawia małżonkom, po uprzedniej konsultacji z duchownym.

Inne podejście do antykoncepcji wydaje się prezentować Stanley Harakas, jeden z najbardziej wpływowych moralistów prawosławnych⁵. W artykule z 1984 roku autor dwukrotnie wspomina o etyce życia małżeńskiego. Po raz pierwszy omawiając problemy dotyczące życia seksualnego, po raz drugi – w związku z problemami bioetycznymi. Omawiając problemy dotyczące życia seksualnego, odrzuca możliwość związków pozamałżeńskich (zdrada, cudzołóstwo), aborcji, związków homoseksualnych i jakiegokolwiek nadużycia w zachowaniach seksualnych. O antykoncepcji jednak nie wspomina. Omawiając kwestie bioetycz-

² J. MEYENDORFF, *Małżeństwo w prawosławiu. Liturgia, teologia, życie*, Lublin 1995, 73, Por. SAWA (HRYCUNIAK), *Prawosławne pojmowanie małżeństwa*, Białystok 1994; P. EVDOKIMOV, *Sakrament Miłości. Tajemnica małżeństwa w świetle tradycji prawosławnej*, Białystok 2007.

³ J. MEYENDORFF, *Małżeństwo w prawosławiu*, 14.

⁴ *Tamże*, 74.

⁵ S. HARAKAS, *Kościół prawosławny wobec kwestii moralnych*, w: *Prawosławie. Światło wiary i źródło doświadczenia*, red. K. i J. LEŚNIEWSKY, Lublin 1999, 257-280.

ne, podzielił je na dwie podgrupy: zagadnienia dotyczące „ochrony życia” oraz zagadnienia dotyczące „przekazywania życia”. W pierwszej kategorii mieszczą się takie problemy, jak: przydział niewystarczających zasobów medycznych, prawa pacjenta, eksperymenty na ludziach, aborcja, wykorzystywanie dzieci, transplantacja organów, eutanazja, problem terminalnie chorych, itd. O wiele bardziej interesujące jest to, co znajdujemy w drugiej kategorii: sztuczne zapłodnienie, sztuczna inowulacja, zapłodnienie *in vitro*, sterylizacja, doradztwo genetyczne oraz inżynieria genetyczna. Autor wprost nie wymienia antykoncepcji również w tej drugiej grupie problemów (za wyjątkiem sterylizacji, która może być potraktowana jako antykoncepcja). Problem antykoncepcji, lub szerzej mówiąc planowania urodzeń, nie został wprost omówiony w tym artykule. Czytając tekst ma się wrażenie, że kwestia polityki, praw człowieka i AIDS, bardziej zajmuje autora niż antykoncepcja. Ogólne stanowisko Kościoła prawosławnego we wszystkich tych kwestiach zostało sformułowane w następujący sposób:

„Wspólnym mianownikiem wszystkich diskutowanych spraw jest wielki szacunek i troska Kościoła o życie człowieka jako dar Boga. Prawosławie skłania się do zajęcia konserwatywnej postawy wobec powyższych kwestii, dostrzegając w nich wymiar świętości oraz odnosząc je do wartości transcendentnych. Głęboki szacunek dla życia ludzkiego jest niezbędny, by powstrzymać tych, którzy mogliby je zniszczyć. Osoba ludzka od samego momentu poczęcia jest zależna od innych w swoim życiu. Istnieje we wspólnocie istot żywych i znajduje się w relacji do źródła życia, Boga Trójjedynego, który życie daje, kształtuje i prowadzi do spełnienia. Etyka prawosławna charakteryzuje się nachyleniem ku życiu, szanuje i czci życie każdej osoby jako dar Boży, który domaga się rozwoju i doskonalenia”⁶

W ten sposób samo konkretne pytanie o antykoncepcję niknie w ogólnej teorii akceptacji i ochrony życia.

Po lekturze obu autorów można odnieść wrażenie, że teologia prawosławna ogranicza się do milczenia na temat antykoncepcji (Harakas) lub pozostawia tę kwestię sumieniu małżonków (Meyendorff). Aby dokładniej zapoznać się ze złożonością tej problematyki, warto sięgnąć do opublikowanej w 2009 r. książki włoskiego teologa Basilio Petrà *Antykoncepcja w tradycji prawosławnej*⁷. Autor

⁶ S. HARAKAS, *dz. cyt.*, 276.

⁷ B. PETRÀ, *La contraccezione nella tradizione ortodossa*, Bologna 2009, Basilio PETRÀ ur. 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 na Papieskim Instytucie Wschodnim „Orientale”, Akademii „Alfonsiana” i 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 1991-1992; *La coscienza nello Spirito: per una comprensione cristiana della coscienza morale*, Milano 1993; *Provvidenza e vi-*

w swych badaniach ogranicza się głównie do tradycji greckiego Kościoła prawosławnego i jego zachodnioeuropejskiej diaspory. Książka została podzielona na cztery części. W pierwszej omawia źródła prawosławnej teologii moralnej, a następnie przechodzi do przedstawienia stanowiska tradycji kanonistycznej i pastoralnej. Centralnym punktem książki jest przedstawienie dyskusji teologicznej wywołanej ogłoszeniem encykliki *Humanae vitae*. W ostatniej części znajdziemy wypowiedzi prawosławnych teologów z ostatnich lat XX i początku XXI wieku.

II

B. Petrà zwraca uwagę na fakt, iż pierwszym problemem, z którym stykamy się w teologii prawosławnej, jest jej stosunek do tradycji pierwotnego Kościoła. Orzeczenia pierwszych siedmiu soborów i teksty Ojców Kościoła tworzą nienaruszalny fundament całej prawosławnej teologii, w tym również teologii moralnej. Gdy przyjrzymy się jednak temu, co na temat antykoncepcji mówią źródła patrystyczne, okaże się, że nie znajdziemy dużej ilości tekstów. Pomimo małej ilości świadectw, Ojcowie Kościoła jednomyślnie uznają prokreację za cel zjednoczenia seksualnego małżonków⁸. Tę powszechnie przyjętą opinię podważył zupełnie niedawno jeden z czołowych przedstawicieli francuskiego prawosławia J.-C. Larchet⁹. Podzielił on Ojców Kościoła wypowiadających się na temat antykoncepcji na dwie grupy. W pierwszej umieścił zwolenników jednoznacznego powiązania celu współżycia małżeńskiego z prokreacją i wykluczających przy tym zdecydowanie antykoncepcję. Do tej grupy zaliczył spośród Ojców greckich: Klemensa Aleksandryjskiego, Justyna, Orygenesesa, Maksyma Wyznawcę i Jana Damasceńskiego. Natomiast z tradycji zachodniej wymienia: Minuncjusza Feliksa, Hieronima, Ambrożego i Grzegorza Wielkiego. W drugiej grupie pisarzy Larchet umieścił tych, których pozycja byłaby zgodna z praktyką antykoncepcji. Autorzy ci obok prokreacji jako podstawowego celu małżeństwa wymieniają również chęć uniknięcia rozwiązłości (*porneia*). Odwołują się oni do nauczania św. Pawła z listu do Koryntian (1 Kor 7,10). Czołowym przedstawicielem tego stanowiska, byłby zdaniem Larchet'a, Jan Chryzostom. Argumentacja Chryzostoma opiera się na przekonaniu, że współżycie małżonków nie może mieć na celu jedynie prokreacji, ponieważ ojcostwo możemy osiągnąć również na dro-

ta morale nel pensiero di Basilio il Grande, Roma 1983; *La Chiesa dei Padri: breve introduzione all'Ortodossia*, Bologna 1998; *La penitenza nelle chiese ortodosse: aspetti storici e sacramentali*, Bologna 2005; *Prete sposato per volontà di Dio?: saggi su una Chiesa a due polmoni*, Bologna 2004; ostatnia książka *L'etica ortodossa: storia, fonti, identità*, opublikowana w Asyżu w 2010 roku, jest podsumowaniem jego wieloletnich badań z zakresu etyki prawosławnej.

⁸ Por. B. PETRÀ, *La contraccezione nella tradizione ortodossa*, 26.

⁹ J.-C. LARCHET, *Pour une éthique de la procréation. Éléments d'anthropologie patristique*, Paris 1998.

dze czysto duchowej. W takim razie, specyficznym celem małżeństwa będzie, wspomniana przez św. Pawła, chęć uniknięcia rozwiązłości. Larchet podsumowując swoje badania, pisze:

„Jeśli uznamy, że specyficznym celem małżeństwa jest prokreacja i uniknięcie rozwiązłości, i jeśli pierwszy z elementów jest drugorzędny i właściwie niekonieczny, nie ma żadnych przeciwwskazań, aby współżyli małżonkowie, o których wiadomo już wcześniej, że będą bezpłodni (wdowy, okres ciąży). Tak oto Jan Chryzostom, odcinając się od reprezentantów nurtu rygorystycznego, o którym wcześniej była mowa, pisze: «Nikt nie może zarzucać komuś, że nieprawnie wchodzi w stosunki ze swoją żoną w podeszłym wieku». Wydaje się więc, że w zasadzie nie ma nic przeciwnego praktyce antykoncepcji w przypadku małżonków, jeśli umożliwiony jest drugi cel przez nich praktykowany niezależnie od pierwszego”¹⁰.

Larchet nie koryguje swojej opinii nawet pod wpływem innych tekstów Jana Chryzostoma, w których wyraźnie biskup Konstantynopola sprzeciwia się praktykom stosunków przerywanych. Możemy powiedzieć, że zarysowane przez Larchet’a dwie tendencje w teologii Ojców Kościoła w jakimś sensie charakteryzują podejście wczesnego Kościoła do sprawy antykoncepcji. Jan Chryzostom pomógł zwrócić uwagę na fakt, że obok prokreacji istnieje jeszcze drugi cel małżeństwa, którym jest uniknięcie rozwiązłości. Słabość koncepcji Larchet’a wynika z faktu, że nie czyni on różnicy pomiędzy intencjonalnym pozbawianiem się nasienia, a stosunkami seksualnymi małżonków, którzy bez własnej intencji pozostają bezpłodni. Można powiedzieć, że niezależnie od badań Larchet’a, prawosławie przyjmuje stanowisko Ojców Kościoła jako jednoznacznie negatywne w stosunku do antykoncepcji.

Opinia wypracowana w okresie patrystycznym przetrwała niezmienną właściwie przez cały okres Bizancjum. Jak twierdzi Petrà, autorzy z tamtego okresu nie wnieśli w zasadzie nic nowego do jej rozwoju. Obok licznych orzeczeń soborowych i synodalnych, Petrà cytuje interesujące świadectwo ksiąg penitencjarnych z tamtego okresu. W pierwszym znany nam penitencjarzu bizantyjskim, czytamy:

„Kobiety powinny być sprawdzone pod kątem tych rzeczy bardziej niż mężczyźni, ponieważ właśnie one uciekają się do aplikowania leków i płynów magicznych, które są przerażające, kiedy się o nich wspomina, nie mówiąc już o ich użyciu. Uciekają się do różnego typu zabójstw, albo w momencie poczęcia, albo podczas porodu. Niektóre z nich prawie każdego miesiąca dokonują zabójstwa, jak zgodnie z tym, co wcześniej napisałem mogłem się o tym przekonać: jest to nędzne zabójstwo dokonywane każdego miesiąca za pomocą jakiegoś zioła. Jak już powiedziałem, konieczne jest staranne przepytanie kobiet. Po tym jak zostaną przepytane, podobnie jak mężczyźni, z ich grzechów, pyta się je o następujące rzeczy: ile dzieci zabiła i w jaki sposób, w szczególności należy przepytać

¹⁰ Por. J.-C. LARCHET, *Pour une éthique de la procréation*, 60.

wdowy i mniszki. (...) Dokonywać zabójstwa każdego miesiąca za pomocą jakiegoś zioła jest czymś najbardziej rujnującym i śmiertelniejszym ze wszystkich rzeczy. Dlatego będzie ekskomunikowana aż do śmierci, jeśli nie zaprzestanie tych praktyk¹¹.

Na uznanie w przytoczonym fragmencie zasługuje świadomość, jaką posiadali w IX wieku chrześcijanie na temat aborcyjnego działania środków antykoncepcyjnych. Porównując ten fragment z opinią Meyendorffa, widać, że w XX wieku gdzieś tę świadomość zagubiono. Rozstrzygnięcia moralne zamieszczone w penitencjarzu weszły do dziedzictwa kanonicznego prawosławia, w efekcie czego od IX do XIX wieku opinia ta stopniowo rozprzestrzeniła się i do dziś jest traktowana jako posiadająca autorytet. Kanoniści prawosławni rozróżniali pomiędzy aborcją i antykoncepcją, lecz nie może być wątpliwości, że wystarczająco jasno i zdecydowanie odrzucali środki antykoncepcyjne używane przez kobiety. Nie dopuszczali również możliwości stosunku przerywanego („grzech Onana”). Opinia ta została w pełni potwierdzona w XIX wieku przez największych prawosławnych moralistów tamtych czasów¹².

III

Nowożytna dyskusja na temat antykoncepcji w teologii prawosławnej zrodziła się jako reakcja na orzeczenia Kościołów rzymskokatolickiego i anglikańskiego. W 1930 roku papież Pius XI ogłosił encyklikę *Casti connubi*, w której odrzucił wszelką ludzką formę ingerowania w przekazywanie życia¹³. Zdecydowana wypowiedź Watykanu była odpowiedzią na deklarację złożoną kilka miesięcy wcześniej przez uczestników VII Konferencji Anglikańskiej w Lambeth.

¹¹ B. PETRÀ, dz. cyt., 31. Por. M. ARRANZ, *I penitenziali bizantini. Il Protokanonarion o Kanonarion primitivo di Giovanni Monaco e Diacono e il Deuterokanonarion o „Secondo Kanonarion” di Basilio Monaco*, Roma 1993, 180-181.

¹² B. PETRÀ przytacza dzieło J. ZHISHAMANA, *Das Eherecht des orientalischen Kirche*, Wien 1864.

¹³ „Wielu ośmiela się nazywać je [potomstwo] przykrym ciężarem małżeństwa i poleca wystrzegać się go starannie, nie przez uczciwą wstrzeźliwość (która za zgodą obojga małżonków także w małżeństwie jest dozwolona), lecz gwałceniem aktu naturalnego. (...) Ale nie ma takiej przyczyny, choćby najbardziej ważnej, która by zdołała z naturą uzgodnić i usprawiedliwić to, co samo w sobie jest naturze przeciwne. Otóż akt małżeński z natury swej zmierza ku płodzeniu potomstwa. Działa zatem przeciw naturze i dopuszcza się niecnego w istocie swej nieuczciwego czynu ten, kto spełniając uczynek, świadomie pozbawia go jego skuteczności. (...) Małżeństwo bowiem i używanie go obejmuje jeszcze drugorzędne cele, jak wzajemną pomoc, wzajemną miłość i uśmierzenie pożądliwości. Do tych celów wolno małżonkom dążyć, jeśli tylko przestrzegają prawidłowości owego aktu i podporządkowują go celowi pierwszemu” *Casti connubi*, „Wiadomości Archidiecezjalne Warszawskie” 21 (1931), 57-95. http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/pius_xi/encykliki/casti_connubi_31121930.html

Jako pierwsi uznali oni antykoncepcję za mniejsze zło¹⁴. Obie wypowiedzi wywołały w Grecji szereg reakcji polemicznych. W wyniku toczącej się na łamach prasy dyskusji w 1933 roku ujrzała światło dzienne książka Serafima Papakostasa na temat problemu kontroli urodzeń. Książka w znaczący sposób wpłynęła na treść ogłoszonej w 1937 roku encykliki Świętego Synodu Grecji podpisanego przez arcybiskupa Aten i 55 metropolitów greckich. Tekst encykliki nie ograniczał się jedynie do podania stanowiska Kościoła prawosławnego na temat antykoncepcji, lecz omawiał szeroki kontekst kwestii kontroli narodzin. Stanowisko biskupów prawosławnych w tej materii jest jednoznaczne: „antykoncepcja na poziomie fizycznym jest całkowitą «degeneracją gatunku», na poziomie moralnym niszczy harmonię współżycia małżonków, otwiera ich na wzajemny brak zaufania i potencjalny rozwód, jest «wadą przeciw naturze»”¹⁵. Przesłanie encykliki greckiego synodu jest więc zbieżne ze stanowiskiem wyrażonym przez Piusa XI. Synod, stając na stanowisku zgodnym z tradycją sięgającą czasów apostoelskich, nie podaje niestety żadnych odniesień do tekstów Ojców Kościoła. Ich istnienie przyjmuje za coś oczywistego, niewymagającego udowadniania.

Petrà przekonująco dowodzi, że książka Papakostasa zawiera wiele analogii z encykliką Piusa XI. Wpływ jest tutaj wyraźny. Jako potwierdzenie swojego stanowiska podaje on przede wszystkim teksty, potępiające jednocześnie antykoncepcję i aborcję. Jak już wcześniej zostało to powiedziane, tekstów mówiących jedynie o antykoncepcji zachowało się niewiele. Papakostas odwołuje się do kilku fragmentów z dzieł Klemensa Aleksandryjskiego i Bazylego Wielkiego. Jednak prawdziwy fundament patrystyczny stanowią nie teksty Ojców greckich, lecz dzieła Augustyna z Hippony. Cytuje on dwa teksty, które zdaniem uczonych, stały się kamieniem węgielnym zachodniej teologii małżeństwa i prokreacji. Co ciekawe, są to te same fragmenty, do których odwołuje się papież w encyklice *Casti connubi*¹⁶. Papakostas, powołując się na Augustyna, tradycyjnie odrzucanego

¹⁴ „Tam, gdzie jest wyraźnie odczuwalny moralny obowiązek ograniczenia lub uniknięcia rodzicielstwa, o wyborze metody powinny rozstrzygać zasady chrześcijańskie. Podstawową i oczywistą metodą jest pełna abstynencja od stosunku (tak długo, jak to konieczne), żyjąc w dyscyplinie i samokontroli w mocy Ducha Świętego. Niemniej jednak w tych przypadkach, gdzie istnieje wyraźnie odczuwany moralny obowiązek ograniczenia lub uniknięcia rodzicielstwa, a równocześnie istnieją moralne powody wykluczające całkowitą wstrzeźliwość, Konferencja wyraża zgodę na zastosowanie innych metod, pod warunkiem, że odbywa się to w świetle tych samych zasad chrześcijańskich”. THE LAMBETH CONFERENCE, *Resolutions from 1930*, <http://www.lambethconference.org/resolutions/1930/1930-15.cfm>.

¹⁵ B. PETRÀ, *dz. cyt.*, 34.

¹⁶ „Rozpustne to okrucieństwo, albo raczej okrutna rozpusta zapędza się nieraz tak daleko, że używa trucizn przeciw zapłodnieniu, a gdy zawiodą, niweczy jakimisź środkami poczęty płód w łonie i spędza go. Wołają tacy ludzie, by potomstwo już ginęło, nim jeszcze żyć zaczęło, lub, gdy już było w żywocie, wołają je zabić, niż mu pozwolić ujrzeć światło. Jeśli oboje są takimi, nie są małżonkami, a jeśli od początku takimi byli, współżycie ich nie było małżeństwem, lecz nie-

przez Wschód, stwierdza, że jedynym uprawnionym środkiem kontroli urodzeń jest wstrzemięźliwość. Dla kogoś, kto nie jest chrześcijaninem takie rozwiązanie sprawy jest niemożliwe, ponieważ tylko chrześcijanin doświadcza łaski Bożej. Nie jest również bez znaczenia fakt, że wstrzemięźliwość jest Darem Ducha Świętego. Jak stwierdza Petrà, jest prawdopodobne, że Papakostas pisząc te słowa, miał przed oczami słynny tekst encykliki *Casti connubi*, mówiący o tym, że Bóg nie nakłada na człowieka rzeczy niemożliwych i nie pozostawia człowieka bez odpowiedniej pomocy łaski, kiedy ten chce poddać się prawu.¹⁷

Łatwo zauważyć zbieżność poglądów Papakostasa i biskupów greckich z głównymi założeniami papieskiej encykliki. Pozycja Papakostasa potwierdzona w oficjalnej encyklice z 1937 roku, została następnie przejęta przez autorów podręczników teologii moralnej. Dokument ten jest chyba najważniejszym punktem odniesienia dla badania oficjalnego nauczania prawosławia na temat antykoncepcji. W ślad ze Kościołem prawosławnym w Grecji poszły inne wspólnoty. Po zakończeniu drugiej wojny światowej w roczniku Archidiecezji Grecko-Prawosławnej Ameryki Północnej i Południowej możemy znaleźć oficjalne stanowisko tamtejszych biskupów na temat antykoncepcji:

„W odniesieniu do samych narodzin, jak również ich kontroli, stanowisko Kościoła grecko-prawosławnego jest następujące (...) jeśli małżonek lub żona nie pragną posiadać potomstwa powinni powstrzymać się od wszelkich stosunków małżeńskich dopóki nie będą mogli mieć dzieci, i wtedy będą mogli zjednoczyć się seksualnie powierzając się wewnątrznie i jedynie wszechwiedzy Boga. Użycie środków antykoncepcyjnych w celu zapobiegnięcia narodzin dziecka jest zakazane i potępione bez jakichkolwiek zastrzeżeń przez Kościół grecko-prawosławny”¹⁸.

Wśród teologów prawosławnych poruszana tematyka dotychczas nie cieszyła się wielkim zainteresowaniem. Z niewielu głosów na ten temat, na uwagę zasługuje artykuł opublikowany w 1966 roku przez Emilianosa z Kalabrii. Podkreśla

rzędem. Jeśli zaś nie oboje są takimi, powiem wprost: albo ona jest poniekąd nałożnicą męża, albo on cudzołoży z żoną swoją.” (*Rom.*, III, 8.)

¹⁷ „W jakichkolwiek okolicznościach małżonkowie mogą zawsze za łaską Bożą w stanie swoim żyć uczciwie i czystość małżeńską zachować bez owych niecznych występków. Niezachwianie bowiem trwa prawda nauki chrześcijańskiej, orzeczona przez urząd nauczycielski Soboru Trydenckiego: «Niech nikt nie przychyła się do owego zuchwałego zdania, odrzuconego przez Ojców pod groźbą wyklęcia, że człowiek usprawiedliwiony przykazań Bożych przestrzegać nie może. Bóg bowiem rzeczy niemożliwych nie nakazuje, a nakazując coś, upomina, abyś czynił, co zdołasz, uprosił sobie, czego nie zdołasz, a On pomoże, byś zdołał» (Conc. Trident. sess. VI, cap. 11). Tę samą prawdę ponownie i uroczyście ogłosił i zatwierdził Kościół, potępiając kacerstwo Janseniusza, który dobroć Boga bluźnierczo zaczepić się ośmielił twierdzeniem: «Niekótre przykazania Boże przerastają obecne siły ludzi, pragnących i usiłujących je spełnić w stanie usprawiedliwienia: brak im również łaski, dzięki której przykazania stałyby się wykonalnymi»” *Const. Apost. Cum occasiane, die 31 Maii 1653, prop. 1.*

¹⁸ B. PETRÀ, dz. cyt., 43.

on, że teologia prawosławna powinna bardziej zwrócić uwagę „na intencję niż na sam fakt biologiczny”¹⁹. Artykuł ten pozostał jednak bez echa w środowisku prawosławnych teologów. Szkoda, że tak się stało, ponieważ zwracał on uwagę na intencję małżonków, czego zabrakło w dokonanej przez Larchet’a ocenie tekstów Jana Chryzostoma.

IV

Sytuacja diametralnie zmieniała swe oblicze po opublikowaniu encykliki *Humanae vitae*. Prawosławni hierarchowie bardzo szybko wystąpili z protestem przeciw tego typu orzeczeniom. Jednak patriarcha Atenagoras w wysłanym do Watykanu telegramie pisał: „Jesteśmy z Wami we wszystkim zgodni i życzymy wszelkiej pomocy Bożej w kontynuowaniu Waszej misji w świecie”, a w kilka dni później dla agencji France Press powiedział: „Jestem zupełnie zgodny z papieżem. Paweł VI nie mógł wyrazić się inaczej. Jest to w interesie egzystencji rodziny i narodów”²⁰. Również metropolita Leningradu Nikodem w jednym z wywiadów dla francuskiej prasy powiedział, że jakakolwiek forma sztucznej kontroli urodzeń jest nie do zaakceptowania jako „związana z grzechem i wyrzutami sumienia”²¹. Jak widać encyklika wywołała różne reakcje. Sam Atenagoras w rozmowie z O. Clément modyfikuje swoją ocenę encykliki, twierdząc, że papież nie mógł powiedzieć inaczej, ponieważ istnieje pewna tradycja wypowiedzi Watykanu, jednak „dla nas nie ma problemu. Zostawiamy to wszystko sumieniu i prowadzeniu przez spowiednika lub ojca duchowego”²². Wydaje się, że patriarcha Atenagorasowi chodziło raczej o obronę papieża, niż samej encykliki. To zróżnicowanie reakcji na encyklikę jest ważne, ponieważ ono właśnie wywołało falę zainteresowania problematyką antykoncepcji wśród prawosławnych teologów.

Wśród oficjalnych wypowiedzi Kościołów prawosławnych po 1968 roku na szczególną uwagę zasługuje list synodu Kościoła Greckiego z 1978 roku. Powodem napisania listu najprawdopodobniej było odrzucenie tematyki kontroli urodzeń przez komisję przygotowującą sobór panprawosławny. Kościół Grecki czuł się przymuszony do dania odpowiedzi spowiednikom i organizacjom laickim. Metropolita Nikodemos, referując treść encykliki, przypomniał nauczanie encykliki z 1937 roku, a następnie przedstawił współczesne problemy Kościoła. Postawił dwa pytania: czy jest możliwa do przyjęcia chrześcijańska idea antykoncepcji w małżeństwie? Jak oceniać z punktu widzenia chrześcijańskiego taką propozy-

¹⁹ *Tamże*, 44.

²⁰ *Tamże*.

²¹ *Tamże*, 45.

²² *Tamże*.

cję kontroli urodzeń? Odpowiadając na pierwsze pytanie, zajmuje stanowisko biskupów z 1937 roku, potwierdzając, że jedynie wstrzemięźliwość jest możliwą formą kontroli urodzeń. Pojawia się jednak pytanie: czy również wstrzemięźliwość okresowa jest dopuszczalna? Za takim stanowiskiem wymienia trzy racje: taka wstrzemięźliwość jest zawsze czasowa; nie wyklucza ona poczęcia jako takiego; nie ingeruje w akt małżeński za pomocą czegoś нефизjologicznego. Przeciw wymienia następujące argumenty: doświadczenie spowiedzi pokazuje, że taka wstrzemięźliwość jest połączona często z innymi, нефизjologicznymi metodami; jeśli zdarzy się poczęcie nieplanowane, wielu nie ma sił, by sprzeciwić się pokusie dokonania aborcji. Odrzuca jednak zdecydowanie „pigułkę”. Zauważa, że tradycyjnie trudności w wypadkach wątpliwych są dwojakiego typu: ekonomiczne lub zdrowie matki. Ze zdziwieniem konstatuje fakt, że w czasach obfitości materialnej i coraz lepszej opieki zdrowotnej, zwiększa się niechęć w stosunku do poczęcia. W końcu metropolita prezentuje serię problemów duszpasterskich związanych z wykluczeniem z uczestnictwa w sakramentach małżonków, którzy używają środków antykoncepcyjnych. Nie daje on jasnej odpowiedzi na pojawiające się pytania, zauważa jedynie, że wielu spowiedników ucieka się do idei ekonomii (przykładowo, pozwala na przystąpienie do sakramentu Komunii raz lub dwa razy w roku dla tych, którzy chcieliby mieć dzieci, jeśli zależałoby to tylko od nich, a współmałżonek jest przeciwny). Hierarchia natomiast może wskazać na kryteria takiej ewentualnej ekonomii. Zdaniem Nikodemososa, należy jednak pamiętać o tym, że „otwarcie «małej furtki» może spowodować utratę kontroli nad sytuacją”²³. List kończy apelem do spowiedników:

„Polecamy synodalnie, aby w związku z tym ważnym problemem, wszyscy byli jednomyślni w tym, co mówią (1 Kor 1,10), w zgodności z linią prezentowaną przez hierarchię (odwołując się do encykliki z 1937 roku) i aby nie oddalali się od tej linii. Mają obowiązek wzbudzać taką postawę, jedyną prawdziwie prawosławną, u penitentów, pouczając ich w wierze i nadziei pokładanej w Bogu, który «nie dozwoli was kusić ponad to, co potraficie znieść, lecz zsyłając pokusę, równocześnie wskaże sposób jej pokonania, abyście mogli przetrwać» (1 Kor 10,13)”²⁴.

Encyklika z 1978 roku jest ostatnią oficjalną wypowiedzią Kościoła prawosławnego i, jak zauważa Petrà, nie ma najmniejszych wątpliwości, co do negatywnej kwalifikacji moralnej, jaką wystawia ona antykoncepcji. W gestii spowiedników pozostawione jest rozstrzygnięcie wypadków wątpliwych, bez określania jakiegokolwiek konkretnej ekonomii w tej materii. Encyklika nie pozostała jednak bez echa w środowisku greckich teologów. Sukcesywnie ukazywały się artykuły z przeciwnymi punktami widzenia na temat antykoncepcji. Znany grecki spowiednik i moralista, archimandryta Christoforos G. Stawropulos, pisze:

²³ *Tamże*, 51.

²⁴ *Tamże*, 52.

„Dyskretne milczenie świętych Synodów i Świętych Ojców na temat tego poważnego problemu, jak wierzymy nie jest przypadkowe. Przeciwnie, to milczenie akcentuje w osobiwy 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 okolicznościami. (...) Niektórzy spowiednicy dopuszczają małżonków, nawet jeśli odrzucają oni poczęcie dziecka, przynajmniej raz w roku w szczególności na święto Paschy do komunii, czyniąc to wyjątkowo w tych przypadkach, kiedy nie istnieje żadne inne usprawiedliwienie dla takiego działania małżonków, którzy konsekwentnie popadają w grzech egoizmu ciała. (...) Należy przyjąć, że Kościół jako matka wszystkich wierzących nie stawia sobie za cel bycia surową dla swoich dzieci, lecz chce być kochającą karmicielką, która swe dzieci przyjmuje, dodaje im odwagi, sił i ich prowadzi”²⁵.

Przeciwnie stanowisko prezentuje natomiast P. Demetropulos, Twierdzi on, że encyklika z 1937 roku została napisana z niewiadomych powodów i wydaje się być zupełnie zapomniana. Równocześnie odrzuca wszelkie metody planowania rodziny:

„Prawosławny Kościół Grecki (...) 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 korzystają z naturalnych niepłodnych okresów kobiety, jeśli służą uniknięciu poczęcia, są etycznie nie do przyjęcia”²⁶.

Obaj autorzy, Stawropulos i Demetropulos, opublikowali swoje stanowisko w oficjalnym periodyku Prawosławnego Greckiego Kościoła. Mamy więc obok siebie zestawione trzy stanowiska: hierarchii, teologów dopuszczających antykoncepcję oraz odrzucających ją zupełnie. Jak zauważa Petrà, „są oni interesującym przykładem tego, co wydaje się być charakterystyczne dla wielu dziedzin teologii prawosławnej w tej kwestii”²⁷.

V

Sytuacja z teologii prawosławnej zaczęła się zmieniać już na początku lat 60. Znamienna może być wypowiedź T. Ware’a, który stwierdza, że „użycie środ-

²⁵ *Tamże*, 54.

²⁶ *Tamże*, 55.

²⁷ *Tamże*.

ków antykoncepcyjnych oraz innych sztucznych środków kontroli urodzeń jest w całości zdecydowanie odradzane przez Kościół prawosławny. Niektórzy biskupi i teolodzy potępiłi w całości stosowanie takich metod. Inni, tym nie mniej, zaczęli niedawno uciekać się do pozycji mniej surowej i utrzymywać, że optymalnym jest pozostawienie problemu dyskrecji każdej z par po zasięgnięciu rady ich ojca duchowego”²⁸. Mamy więc koegzystujące w teologii prawosławnej trzy stanowiska na temat antykoncepcji: dwie encykliki, podpisane przez biskupów, a obok nich dwa stanowiska: jedno – dopuszczające antykoncepcję, drugie – sprzeciwiające się jej zupełnie, a poza tym całą masę szczegółowych problemów. Petrà zauważa, że całość debaty obraca się wokół takich słów, jak: „brak”, „protest”, „pośredniczenie”. Przez „zapomnienie/brak” rozumie on pozycję teologów, stojących na tzw. tradycyjnym stanowisku Ojców Kościoła w stosunku do seksualności. Pod słowem „protest” rozumie postawę jednoznacznie krytyczną wobec tradycyjnego nauczania, natomiast przez „pośredniczenie” – pozycję tych teologów, którzy w zgodzie z własną tradycją próbują wypracować rozwiązania, które byłyby współcześnie do przyjęcia bez negocjowania lub odrzucenia dziedzictwa przeszłości. Jak słusznie zauważa Petrà w artykule sprzed trzydziestu lat „problem antykoncepcji odślania problemy teologii moralnej, która aby pojednać się z dziedzictwem przeszłości wydaje się nie być w stanie skonfrontować się z teraźniejszością, a w przypadkach, w których chce pojednać się z teraźniejszością, wydaje się zmuszona do wzięcia w nawias przeszłości”²⁹

Przypatrzmy się pokrótce kilku wybranym przykładom wyżej wymienionych stanowisk. Przedstawicielem „teologów pośredniczenia” może być znany francuski teolog rosyjskiego pochodzenia Paul Evdokimov. W 1962 roku ukazało się drugie wydanie jego książki z 1944 roku: *Sakrament Miłości. Tajemnica małżeństwa w świetle tradycji prawosławnej*³⁰. Wydanie to znacząco różni się od pierwszego, w którym problematyka antykoncepcji jest właściwie nieobecna (przynajmniej na poziomie używanych terminów). Tym niemniej autor wyraża stanowisko zdecydowanie negatywne wszelkiemu ingerowaniu w relacje małżeńskie. Stwierdza on przykładowo, że „w przypadku zamierzonej sterylizacji, świadomość [małżonków] jest ograniczona do aktu seksualnego; to co było symbolem realności jest wzięte za samą realność. W pewnym sensie, jest to samobójstwo metafizyczne miłości”³¹. Natomiast w 1962 roku pisze już wprost na temat kontroli urodzeń. Staje na pozycji, że decyzja o stosowaniu antykoncepcji jest opcjonalna, w zależności od „wzrostu duchowego” małżonków. „Miłość nie zna

²⁸ T. WARE, *The Orthodox Church*, Harmondsworth 1963, 302. Por. B. PETRÀ, dz. cyt., 58.

²⁹ B. PETRÀ, *Questioni di morale coniugale: posizione ufficiale della chiesa ortodossa*, „Unitas” 34 (1980), 278-279.

³⁰ P. EVDOKIMOV, *Sacrament de l'amour. Le mystère conjugal à la lumière de la tradition orthodoxe*, Paris 1962. Polska edycja jest tłumaczeniem z 1962 roku.

³¹ B. PETRÀ, dz. cyt., 59.

norm moralnych, lecz jedynie wartości normatywne, duchowe, w których królują wolność i natchnienie oraz miłość, która je odkrywa i objawia. (...) Sam Kościół przedstawia elementy wartościujące, lecz nie ucieka się do przymusu. Jego zadanie sprowadza się do uwolnienia człowieka od niewoli, aby uczynić go obywatelem Królestwa”³². Nie jest do końca jasne, jakie „elementy wartościujące” Evdokimov ma na myśli, jak również, w jakim sensie Kościół miałby korzystać z nacisku we wprowadzeniu ich w życie. Dla autora szczytem hierarchii wartości jest „miłość ukrzyżowana”, a ideałem drogi duchowej wstrzemięźliwość.

Podobną pozycją zajmuje P. Struve, który twierdzi, że w prawosławiu poczęcie dziecka wydaje się być drugoplanowym momentem małżeństwa³³. Jego zdaniem, akceptacja naturalnych metod kontroli urodzeń w teologii katolickiej wskazywałaby na przyjęcie teologii „dobrej natury”, co jest bardzo dalekie od prawosławnej koncepcji zbawienia i przemienienia natury dotkniętej wadami grzechu. Struve w swojej teologii, podobnie jak Evdokimov, wychodzi od personalizmu, próbując wyciągnąć z niego konsekwencje dla prawosławia. Opinia Evdokimova i Struvego rozprzestrzeniła się na tyle, że możemy potraktować ją jako charakterystyczną dla grupy „teologów zapośredniczenia”. Do tej grupy możemy zaliczyć również wspomnianego już J. Meyendorffa. W środowisku anglosaskim był on jednym z najbardziej znaczących teologów prawosławnych. Wcześniej związany z Instytutem św. Sergiusza w Paryżu, następnie wykładał przez długie lata w Stanach Zjednoczonych. Jest on przekonany, że katolicyzm został zdominowany przez augustyńską wizję płciowości, cechującą się negatywnym stosunkiem do współżycia seksualnego. Jak zostało to już wspomniane, nie dostrzega różnicy pomiędzy „sztucznymi” i „naturalnymi” metodami antykoncepcyjnymi. O. Clément wspomina słowa Meyendorffa na temat „pigułki”: „Bardziej przeciwne naturze jest zażycie aspiryny, gdy boli mnie głowa”³⁴. Decyzję o użyciu lub nie środków antykoncepcyjnych pozostawia małżonkom, w porozumieniu z ich ojcem duchowym. Zdaniem Meyendorffa, nauczanie potępiające antykoncepcję „nigdy nie zostało zaaprobowane przez cały Kościół prawosławny, nawet jeśli czasem władze Kościołów lokalnych wydawały oświadczenia w tej sprawie identyczne ze stanowiskiem papieża”³⁵

Wspomniani autorzy wychodzą, jak słusznie zauważył Petrà, od personalizmu i starają się pogodzić go z tradycją prawosławną. W tym też wielka ich zasługa, ponieważ byli jednymi z pierwszych, którzy starali się przerzucić pomost pomię-

³² Tamże, 60.

³³ P. STRUVE, *Le control des naissances. Jalons pour une prospective orthodoxe*, „Le Messager Orthodoxe” 17 (1962), 49.

³⁴ B. PETRÀ, *dz. cyt.*, 77.

³⁵ J. MEYENDORFF, *Małżeństwo w prawosławiu*, 74. Podobnie twierdzi G. ZAPHIRIS, którego zdaniem Kościół prawosławny nie promulgował żadnej oficjalnej deklaracji (podczas synodu) na temat stanowiska w kwestii antykoncepcji. Por. B. PETRÀ, *dz. cyt.*, 82.

dzy prawosławiem i współczesną kulturą. Dziedzictwo personalizmu, pod którego wpływem pozostawali członkowie Instytutu św. Sergiusza w Paryżu, przejawia się w kwestii antykoncepcji przede wszystkim uznaniem swobody wyboru małżonków. Zdaniem G. Zaphirisa, jeśli Kościół wypowiedziałby się dokładnie na ten temat, pogwałciłby „fundamentalne pryncypium teologiczne, czyli synergię, współpracę pomiędzy ludźmi i Bogiem w ciągłym stwarzaniu świata”³⁶. Wydaje się, że zależność ta została trafnie uchwycona, lecz niewystarczająco omówiona w książce włoskiego teologa. Zasługuje ona na uwagę i szczegółową analizę, ponieważ stale wzrasta popularność tego stanowiska.

Pozycję „teologów sprzeciwu” chyba po raz pierwszy wyraził zdecydowanie młody Christos Yannaras. W swojej najbardziej znanej książce *Wolność etosu* z 1971 roku, wychodząc od definicji grzechu jako podziału, w zjednoczeniu seksualnym dostrzega możliwość powrót do utraconej jedności. Konsekwencje tego stanowiska prowadzą do stwierdzenia, że „erotyka może posiadać swoje znaczenie również poza prawnym małżeństwem i może stać się momentem pozytywnym i koniecznym dla powrotu ku pierwotnej jedności”³⁷. W tego typu teologii potomstwo wydaje się jedynie ograniczać spontaniczność młodzieńczej, erotycznej miłości. Należy podkreślić, że młody Yannaras, głosząc tego typu poglądy, wystąpił przeciw tradycji własnego Kościoła. Jego zdaniem prawosławna tradycja kanonistyczna uznała współżycie seksualne za coś nieczystego. Dlatego czymś właściwym byłoby odrzucenie tej części tradycji jako „obcej”, wprowadzonej pod presją środowiska zewnętrznego. W rzeczywistości propozycja Yannarasa wychodzi nie tylko poza ramy tradycji prawosławnej, lecz proponuje zupełnie nową wizję ludzkiej płciowości³⁸. W toku sporów i interpretacji wokół tej tematyki z ciekawą propozycją w 1975 roku wystąpił Nikon Patrinos. Uznaje on możliwość antykoncepcji za dar Boży, niezbywalne prawo, które odróżnia człowieka od zwierzęcia. Poza tym antykoncepcja jest zgodna z naturą i znajduje się na przedłużeniu naturalnych mechanizmów reprodukcyjnych³⁹.

Wśród znaczących wypowiedzi teologów greckich należy wziąć jeszcze pod uwagę artykuł metropolity Chrysostomosa-Gerasimosa Zaphirisa na temat aborcji. Przede wszystkim dokonuje jasnego rozróżnienia pomiędzy środkami antykoncepcyjnymi, a aborcyjnymi, z włączeniem środków antynidacyjnych. Dopuszcza jednak stosowanie antykoncepcji, podobnie jak teolodzy personaliści. Sztuczne środki antykoncepcyjne używane przez kobiety przedłużałby jedynie naturalny okres niepłodności, w związku z tym nie stanowią wielkiego proble-

³⁶ G. ZAPHIRIS, *The Morality of Contraception: an Eastern Orthodox Opinion*, „Journal of Ecumenical Studies” 11 (1974), 688. Por. B. PETRÀ, *dz. cyt.*, 82.

³⁷ Por. B. PETRÀ, *dz. cyt.*, 71.

³⁸ W późniejszych tekstach YANNARAS zmienia swoje stanowisko o 180 stopni, twierdząc, że jedynie prokreacja nadaje sens współżyciu. Por. B. PETRÀ, *dz. cyt.*, 89.

³⁹ Por. B. PETRÀ, *dz. cyt.*, 84.

mu moralnego. Jego stanowisko zasługuje na uwagę przede wszystkim dlatego, że jest on pierwszym biskupem, który wygłasza takie poglądy. Po raz pierwszy ktoś z hierarchii opowiedział się za pozostawieniem decyzji o używaniu antykoncepcji małżonkom. Zajęcie stanowiska przeciwnego byłoby jego zdaniem „pełnieniem tego samego błędu pastoralnego, który zrobił nasz siostrzany Kościół katolicki”⁴⁰. W tym samym duchu wypowiada się również bp Stephanos Charalambidis – pasterz diaspory prawosławnej we Francji. Jak zauważa Petrà powtarza on stanowisko sformułowane przez Evdokimova w 1962 roku, stwierdzając:

„Kościół przyjmuje, że istnieją środki «ograniczenia urodzeń», które w pewnych przypadkach mogą zostać zaakceptowane, a w innych zostają uznane za grzech. Z uwagi na troskę duszpasterską i chcąc obronić godność małżonków Kościół prawosławny zawsze troszczy się, aby odpowiedzieć na ich oczekiwania w związku z ich szczególną sytuacją i zgodnie z poziomem ich dojrzałości duchowej”⁴¹.

Podobnie jak u Evdokimova nie jest do końca jasne, jaka zachodzi różnica pomiędzy środkami dopuszczalnymi i tymi, które zostają uznane za grzech. Różnica pomiędzy Evdokimovem i Charalambidisem wyraża się w fakcie, że ten drugi jest biskupem. Jego stanowisko z 1988 roku wskazuje, jak stwierdza Petrà, na coraz bardziej widoczną aprobatę antykoncepcji wśród episkopatu prawosławnego.

VI

Wraz z końcem XX wieku daje się zauważyć stale rosnący konsensus proantykoncepcyjny w środowisku prawosławnym. Charakterystyczną dla tego ruchu może być wypowiedź Williama Basila Zion. W książce na temat seksualności i małżeństwa pisze on, że „rozwój opinii teologicznej przychylniej antykoncepcji w kontekście małżeństwa wśród teologów prawosławnych jest faktem o żywotnej ważności dla naszej problematyki”⁴². Antykoncepcja rozumiana jako współpraca z Bogiem w dziele stworzenia, stanowi rosnącą wciąż przestrzeń dla konsensusu w teologii prawosławnej.

Innym symptomatycznym faktem jest usunięcie przez Kalistosa Ware’a słów na temat potępienia antykoncepcji z kolejnej edycji książki *Kościół prawosławny*. Została już zacytowana wypowiedź biskupa Dioklei z pierwszego wydania z 1962 roku. Stwierdza tam wprost, że „użycie środków antykoncepcyjnych oraz innych sztucznych środków kontroli urodzeń jest w całości zdecydowanie odra-

⁴⁰ Tamże, 94.

⁴¹ S. CHARALAMBIDIS, *Ministeri e carismi nella chiesa ortodossa*, Milano 1994, 106. Por. B. PETRÀ, *dz. cyt.*, 99.

⁴² W.B. ZION, *Eros and Transformation. Sexuality and Marriage. An Eastern Orthodox Perspective*, Lanham–New York–London 1992, 254.

dzane przez Kościół prawosławny. Niektórzy biskupi i teolodzy potępili w całości stosowanie takich metod⁴³. W wydaniu z 1997 roku możemy przeczytać zdanie już zmienione: „W odniesieniu do środków antykoncepcyjnych i innych sposobów kontroli urodzin w Kościele prawosławnym istnieją różne opinie. W przeszłości kontrola urodzin była zdecydowanie potępiana, ale obecnie mniej rygorystyczny pogląd zaczyna przeważać nie tylko na Zachodzie, ale również w krajach tradycyjnie prawosławnych. Wielu prawosławnych teologów i ojców duchowych uważa, że rozsądne użycie środków antykoncepcyjnych w małżeństwie nie jest samo w sobie grzeszne. Ich zdaniem o ilości dzieci i o odstępach, w jakich powinny przychodzić, najlepiej rozstrzygają sami rodzice, kierując się głosem swego własnego sumienia”⁴⁴. Stanowisko Ware’a w ciągu trzydziestu lat przesunęło się w kierunku mniej rygorystycznym. Coraz większą popularność pogląd ten zdobywa wśród episkopatów prawosławnych, szczególnie na Zachodzie.

Ostatnią wypowiedzią prawosławnego hierarchy, którą odnotowuje Petrà, jest wypowiedź metropolity Jeroteosa Vlachos. Podczas wystąpienia w 2002 roku w Atenach w Centrum Wspierania Rodziny na temat „Kościół i problem demograficzny”, nie wspomniał w ogóle o antykoncepcji. Stwierdził jedynie: „Antykoncepcja nie została nawet wzięta pod uwagę, po prostu nie istnieje: znika pomiędzy sztucznym zapłodnieniem a aborcją”⁴⁵.

Dzięki książce Basilio Petrà możemy zapoznać się z historią „problemu antykoncepcji” w tradycji prawosławnej. Bardzo cenne dla dalszych badań nad tą tematyką jest uchwycenie tendencji coraz szerszej aprobaty samego faktu antykoncepcji w środowisku prawosławnych teologów i hierarchów. Po lekturze tej publikacji nasuwa się kilka wniosków. Po pierwsze, należy podkreślić to, co łączy obie tradycje w ich podejściu do moralności i życia seksualnego. Przede wszystkim widać, że współczesna teologia prawosławna posiada jasne kryteria pozwalające na odróżnienie „naturalnych” i „sztucznych” środków antykoncepcyjnych, i że te ostatnie bardzo często są środkami aborcyjnymi lub antynidacyjnymi. Stanowisko wobec aborcji wydaje się być punktem wyjścia dla formułowania jasnych orzeczeń kościoła prawosławnego na temat antykoncepcji. W tej perspektywie jest jasne, że odpowiedź dana przez ks. Paprockiego, cytowana na początku tego artykułu, jest niewystarczająca. Warto również podkreślić, że w wypowiedziach o antykoncepcji akcent został położony na fakcie prywatności samego aktu. Opinie te nie miały charakteru antykatolickiego. Stały się one takimi od momentu opublikowania przez angielskiego konwertytę Ph. Scherrarda krytyki encykliki *Humanae vitae*.

⁴³ T. WARE, *The Orthodox Church*, Harmondsworth 1963, 302; PETRÀ, dz. cyt., 58.

⁴⁴ Za wyd. gos. КАЛЛИСТ (УЭР), *Православная Церковь*, Москва 2001, 307.

⁴⁵ Cyt. za B. PETRÀ, dz. cyt., 117.

Drugim momentem zasługującym na podkreślenie jest próba pogodzenia tradycyjnego prawosławnego nauczania z myślą personalistyczną. W dużej mierze jest to zasługa szkoły paryskiej. Należy jednak podkreślić, że wnioski, do których dochodzą ci autorzy, są diametralnie różne od tych, które możemy znaleźć u katolickich personalistów piszących na ten sam temat. Karol Wojtyła jeszcze jako biskup często podkreślał niezgodność używania środków antykoncepcyjnych z samą zasadą personalistyczną.

Można powiedzieć, że tradycja prawosławna w obecnym momencie jej rozwoju formalnie odrzuca „etos antykoncepcyjny”, czyli styl życia, wykluczający poczęcie dziecka. Równocześnie nie dopuszcza używania środków antykoncepcyjnych o charakterze aborcyjnym. Sama antykoncepcja nie jest postrzegana jako coś dobrego, może być jedynie niesprzeczna z dążeniem do świętości, lecz tylko w niektórych szczególnych okolicznościach.

Zasadniczą trudnością, pojawiającą się podczas lektury książki jest szczególny stosunek teologów prawosławnych do wypowiedzi hierarchii. Prawosławna teologia moralna, podobnie jak cała teologia prawosławna, nie posiada ujednoczonego magisterium. Jak mogliśmy zauważyć, bardzo wiele zależy od osobistych zapatrywań danych teologów. Wydaje się, że teologia ta powinna jeszcze bardziej niż katolicka na nowo podjąć problem własnej tożsamości i roli w Kościele. Na początku lat 80. Petrà rysował następujące zadania stojące przed prawosławną teologią moralną: „powinna ona zdecydowanie określić «swoje» miejsce i stosunek, jaki wiąże ją z nauczaniem (magisterium) molarnym zawartym w dokumentach soborowych i liturgicznych; powinna zająć się poszukiwaniem hermeneutyki własnych źródeł, co do tej pory jeszcze nawet nie zostało rozpoczęte”⁴⁶. Wydaje się, że proces ten ciągle jeszcze trwa.

Jednym z kluczowych momentów tej nowej hermeneutyki będzie problem ciągłości i zmiany, czyli reinterpretacji tradycji. Tutaj możemy dostrzec analogię z sytuacją katolickiej teologii moralnej po *Humanae vitae* – z tą różnicą, że teolodzy katoliccy, jak twierdzi Petrà „nigdy nie stracili z oczu konieczności usprawiedliwienia obu pozycji w całości procesu interpretacji lub reinterpretacji dziedzictwa tradycji”⁴⁷. Teologia prawosławna musi umieć znaleźć harmonijnie wyważone stanowisko. Dzisiaj można mówić raczej o wielu różnych pozycjach teologicznych.

Autorytet wypowiedzi hierarchii w encyklice z 1937 roku nie może być stawiany na równi z *Humanae vitae* Pawła VI. Aby opinia ta została przyjęta przez wszystkich wiernych prawosławnych, musiałby być ogłoszona przez sobór powszechny. Petrà twierdzi, że pozostawienie problemu antykoncepcji indywidualnie

⁴⁶ B. PETRÀ, *Questioni di morale coniugale*, 279.

⁴⁷ *Tamże*.

alnej decyzji małżonków i spowiedników nie powoduje rozdzwienku pomiędzy doktryną a praktyką duszpasterską.

Pytanie o stosunek do antykoncepcji wydaje się ważnym również w dziedzinie ekumenizmu. Stosunkowo rzadko porusza się w dialogu ekumenicznym kwestię etyki lub moralności. Wydaje się, że zasadniczo wszystkie Kościoły i wspólnoty chrześcijańskie przyjmują te same zasady moralne. Kiedy przyjrzymy się bliżej temu problemowi, zauważymy pojawiające się rozbieżności. Często nie pojawiają się one na poziome przyjmowanych zasad, lecz na poziome *praxis*. Przykładowo, jak ma zachować się katolicki duszpasterz w Stanach Zjednoczonych zaproszony na wspólne ekumeniczne nabożeństwo wraz z przedstawicielami wspólnot kościelnych, które oficjalnie nie odrzucają aborcji? Lub inny przykład: jakiej odpowiedzi ma udzielić ksiądz pracujący w Rosji, którego młodzież przekonuje, że antykoncepcja nie jest niczym złym, bo tak uczą ich prawosławni koledzy? Oczywiście, przejaskrawiam te przypadki i nie chcę powiedzieć, że wszystkie wspólnoty protestanckie dopuszczają aborcję, a wszyscy księża prawosławni namawiają do antykoncepcji. Istnieje jednak złożona problematyka moralna, która stanowi również przedmiot dialogu ekumenicznego.

Kardynał Joseph Ratzinger w interesującym podsumowaniu czterdziestu lat dialogu ekumenicznego zwraca uwagę na prymat logosu nad etosem. Zdaniem Ratzingera, we współczesnej kulturze można zauważyć „dążenie do odwrócenia relacji między konsensem i prawdą: nie prawda jest przyczyną konsensu, lecz konsens stanowi jedyną, konkretną, realistyczną instancję decydującą w danym momencie o słuszności i ważności”⁴⁸. Tym samym zostaje odwrócona relacja pomiędzy prawdą i praktyką. Ta ostanina staje się miernikiem prawdy. Tendencja ta przejawia się również w ekumenizmie, w którym *praxis* staje się jego właściwą hermeneutyką. W dowartościowaniu wymiaru etycznego J. Ratzinger dostrzega jednak ważny element. Jego zdaniem, należy koniecznie brać go pod uwagę, ponieważ „najpilniejszym zadaniem dialogu ekumenicznego jest znalezienie odpowiedzi na pytanie, co w tej chwili konkretnie oznacza przykazanie miłości”⁴⁹. Podobne nadzieje w obliczu destrukcji wizji antropologicznej obecnej we współczesnej kulturze wyraża prawosławny biskup Ilarion Alfeev. Stwierdza on, że możliwość „świętego sprzysiężenia” pomiędzy katolicyzmem i prawosławiem przeciw „wojującemu sekularyzmowi” wydaje się być aspektem coraz bardziej dostrzeganym w oficjalnym dialogu ekumenicznym⁵⁰.

⁴⁸ J. RATZINGER, *Aktualna sytuacja ruchu ekumenicznego*, w: TENŻE, *Kościół – pielgrzymująca wspólnota wiary*, Kraków 2005, 237.

⁴⁹ *Tamże*, 240.

⁵⁰ POR. R. MOYNIHAN, *Interview. Towards a Catholic-Orthodox Alliance?*, „Inside the Vatican” 13 (2005), 16-17; B. PETRÀ, *La teologia cattolica e la scoperta dell'Ortodossia nel secolo XX: dal "contatto rinfrescante" alla "santa alleanza"*, „Vivens Homo” 19/1 (2008), 162.

La problematica di contraccezione nella tradizione ortodossa

Riassunto

La problematica della contraccezione non ha ancora trovato il suo posto nella letteratura teologica ortodossa in Polonia. Esistono varie posizioni dei teologi senza una chiara teologia morale ortodossa. Il teologo italiano di origine greca Basilio Petrà ci presenta uno svolgimento storico di questa problematica. Nel suo libro pubblicato l'anno scorso troviamo descritti i fondamenti patristici e canonici della teologia morale ortodossa. La seconda parte del libro contiene una lunga storia della controversia attorno all'enciclica *Humanae vitae* di Paolo VI. Soprattutto i teologi ortodossi greci e quelli dalla diaspora in Occidente in questo caso hanno dato un nuovo stimolo per formare una chiara posizione ortodossa. La terza parte del libro è dedicata alla teologia ortodossa a cavallo dei secoli XX-XXI. Dopo avere esaminato le varie posizioni si può osservare uno sviluppo di un consenso pro-contraccettivo. Da un lato si rifiuta formale la mentalità o ethos contraccettivo e rigetta in principio l'uso di mezzi contraccettivi di tipo abortivo, dall'altro si accetta il fatto di contraccezione in alcune circostanze. Gran parte dei teologi laici e alcuni vescovi lasciano la decisione dell'uso di mezzi contraccettivi agli sposi. Il libro di Petrà ci apre anche una nuova prospettiva nel dialogo ecumenico. Secondo le parole del cardinale J. Ratzinger: "L'urgente compito del dialogo ecumenico è quello di rispondere alla domanda, che cosa concretamente significa in questo momento il comandamento dell'amore"