

**Jerzy Bajda, Andrzej F. Dziuba, Jan
Pryszmont, Tadeusz Sikorski, Jan
Wichrowicz**

Biuletyn teologicznomoralny

Collectanea Theologica 53/2, 89-105

1983

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

BIULETYN TEologicZnomoralny

Zawartość: I. WYPOWIEDZI STOLICY APOSTOLSKIEJ. 1. Jan Paweł II w Azji — wątki moralne przemówień. — 2. Z problematyki etycznej choroby i śmierci. Raport Papieskiej Komisji „Cor Unum”. II. SPRAWOZDANIA. 1. Z deontologii lekarskiej. Symposium w Bydgoszczy. — 2. Sprawiedliwość i kara. Kongres „Societas Ethica”. III. Z NOWSZYCH PUBLIKACJI. 1. Świadcstwo Ojców Kościoła w sprawie powtórnym małżeństw chrześcijan rozwiedzionych. — 2. Przypisywany św. Augustynowi i św. Tomaszowi pogląd na prostytucję*.

I. WYPOWIEDZI STOLICY APOSTOLSKIEJ

1. Jan Paweł II w Azji — wątki moralne przemówień

(AAS 73, 1981, nr 5)

Nie trzeba specjalnie podkreślać, że każda z serii przemówień Jana Pawła II obfituje w treści teologicznomoralne. Papież zabiera głos zawsze świadom swej misji ewangelizacji, która jest przede wszystkim służbą; jej zaś istotą jest wierność Chrystusowi, Kościołowi i człowiekowi (przemówienie do biskupów w Manili, 17.II.81, *Since my arrival*, s. 319—324; do wychowawców i twórców 18.II.81, *It is a joy*, s. 325—329).

„Głosząc Jezusa Chrystusa jako wiekuistego Syna Bożego i Zbawiciela świata, Kościół nie ma innego celu jak być wiernym misji powierzzonej mu przez jego Boskiego Założyciela” (do Chińczyków w Manili, 18.II.81, *I find it very*, s. 348). „Misja Kościoła i papieża jest związana ze zbawieniem człowieka: całej istoty ludzkiej, konkretnej osoby, która spełnia swoje wieczne powołanie w doczesnej historii, wśród określonych powiązań społecznych” (do dyplomatów w Manili, 18.II.81, *I have come*, s. 350—352).

Służba człowiekowi z punktu widzenia jego zbawienia obejmuje więc także troskę o konkretną sytuację człowieka, na ile oznacza ona (sytuacja) afirmację lub zagrożenie godności samego człowieczeństwa. „Kościół pragnie ocalenia człowieka w jego człowieczeństwie i w jego nadprzyrodzonym przeznaczeniu” (do mieszkańców Tondo, 18.II.81, *Kay tindi*, s. 335—339). Ta powinność ciążyąca na Kościele ma charakter etyczny: „Bronić ludzkiej godności ludzi biednych i ich nadziei przyszłości, nie jest jakimś luksusem dla Kościoła, ani oportunistyczną strategią, ani środkiem zdobywania popularności mas. To jest obowiązek Kościoła, ponieważ właśnie Bóg pragnie, aby wszyscy ludzie prowadzili życie odpowiadające godności, którą ich obdarował” (*tamże*, s. 338). Podobne zasady rozwija papież w przemówieniu do plantatorów trzciny cukrowej (20.II.81, *Grace to You*, s. 373—380). Godność ludzka i potrzeba jej obrony wynika właśnie z religijnego przeznaczenia i powołania życia ludzkiego (s. 374).

Wychodząc z powyższych założeń papież poświęca sporo uwagi obronie godności rodziny, małżeństwa i życia ludzkiego, zwłaszcza przychodzącego dopiero na świat. W przemówieniu do małżonków chrześcijańskich (w Caebu, 19.II.81, *Finding myself*, s. 362—367) ukazuje godność i wartość życia ludzkiego na tle tajemnicy Chrystusa — Odkupiciela (s. 364), podkreślając

* Redaktorem niniejszego biuletynu jest ks. Jan P r y s z m o n t, Warszawa.

zwłaszcza świętość życia. Znajdujemy tu w formie skondensowanej głównie idee rozwinięte potem w adhortacji *Familiaris Consortio*. Jan Paweł II ponownie potępia niszczenie życia ludzkiego w łonie matki, ukazując wielostronny charakter zła, jakie jest popełniane w tego rodzaju czynie. Powołuje się na szereg dotychczasowych wystąpień swoich na ten temat i cytuje obszerny fragment homilii wygłoszonej w Nowym Targu 8.IV.79 (s. 365—366). Piętnuje także błędy etyczne dotyczące płciowości ludzkiej: hedonizm i permisywizm seksualny. Ukazuje sakrament jako źródło moralności małżeńskiej (s. 366).

Poszanowanie godności ludzkiej jest także istotnym fundamentem postępu ludzkiego w skali światowej (w Hiroshimie, do uczonych, 25.II.81, *How can I*, s. 420—428). Etyki nie można jednak traktować formalnie jako środka do osiągnięcia spodziewanych korzyści: człowiek powinien być miłowany i afirmowany ze względu na swe człowieczeństwo (s. 425—426). Także więc w polityce nie ma miejsca na etykę relatywistyczną. Jedynie afirmując człowieka jako człowieka można autentycznie pomagać do postępu i przywrócenia sprawiedliwości w świecie. Temat ten nieustannie powraca w przemówieniach Jana Pawła II, nadając charakterystyczną cechę azjatyckiej pielgrzymce obecnego papieża. Nie jest to w żadnym razie etyka naturalistyczna; papież odwołuje się ustawicznie do Ewangelii i z niej czerpie natchnienie do rysowania wizji nowego świata.

Do najbardziej ulubionych wątków ewangelicznych w tym kontekście należy temat ubóstwa, błogosławieństwo ubóstwa. Sam Chrystus kładzie swą pieczęć na ubóstwie człowieka i czyni je znakiem swej solidarności z człowiekiem. Niemal całe przemówienie do mieszkańców Tondo jest głosem Ewangelii ubóstwa, dając przepiękną egzegezę tekstu ewangelicznego. Pojęcie ubóstwa wychodzi tu daleko poza kategorie socjologiczno-ekonomiczne i uzyskuje sens religijny, teologiczny, a nawet mistyczny. Ubóstwo staje się niemal synonimem postawy ewangelicznej, otwartej ku Bogu, gotowej przyjąć Chrystusa i dzielić się Jego bogactwami z całą ludzkością. Można tu mówić o zasadniczym przekroczeniu płaszczyzny moralno-ascetycznej w interpretacji ewangelicznego ubóstwa (*Kay tindi*, s. 336—337).

Tak głęboko i uniwersalnie widziana istota ubóstwa dostarcza motywów i przesłanek dla podjęcia całościowej rewizji stosunków społecznych i dla zaproponowania sprawiedliwych rozwiązań problemów ogólnoswiatowych. Mądrość ewangelicznego ubóstwa jest pouczeniem dla bogatych i biednych, przypominając, że prawdziwą siłą człowieka jest jego moralna łączność z ludźmi, a jego godność i wielkość nie opiera się na stanie posiadania, lecz na tym, kim człowiek jest i czym zdolny jest dzielić się z innymi. Wszyscy dlatego mają szansę być ubogimi w duchu. „Ubogim w duchu jest ten bogaty człowiek, który nie spocznie, dopóki brat lub siostra pozostają uwikłani w niesprawiedliwość i bezsilę. Ubogim w duchu jest ten, kto dźwierży polityczną władzę i pamięta, że jest ona dana wyłącznie dla wspólnego dobra i który nie przestaje przeznaczać zasobów w celu organizowania wszystkich działów społeczeństwa stosownie do wymagań godności i równości, która jest wrodzonym prawem każdego mężczyzny, kobiety i dziecka, które Bóg powołał do istnienia” (s. 338).

Papież przestrzega przed ideologiami, które oddzielają politykę od moralności, a sprawy doczesne od rzeczywistości duchowej. Odrzuca więc przemoc i zasadę nienawiści. Proponuje natomiast jako jedyną drogę ku wyzwoleniu „drogę miłości i braterstwa” (s. 339). Droga do przemiany świata poprzez przemianę serc jest czymś właściwym chrześcijaństwu. Kościół nie wierzy w automatyczną moc schematów ustrojowych ani w siłę panujących. „Raczej odwołując się do Chrystusa, usiłuje doprowadzić do przemiany serc i umysłów, aby człowiek mógł zobaczyć siebie w pełnej prawdzie swego człowieczeństwa” (*I have come*, s. 350).

Zrozumienie pełnej prawdy człowieczeństwa rzuca światło na godność pracy i na drogę dochodzenia do pełnej sprawiedliwości w zakresie stosunków pracy. Ważne pouczenia na ten temat znajdują się w przemówieniu

Grace to You. Jest ono jakby zwięzłą antycypacją encykliki *Laborem exercens*, ponieważ zawiera zasadnicze elementy etyki oraz teologii pracy ludzkiej (s. 377—378). Naczelną zasadą jest prymat osoby ludzkiej oraz prymat pracy jako twórczości osobowej w stosunku do wszystkich wartości skończonych (ekonomicznych). To, co papież głosi Filipińczykom, ma zastosowanie do wszystkich narodów: „Uważać człowieka za kryterium wszelkiej działalności społecznej oznacza oddać się przekształceniu wszelkiej niesprawiedliwej sytuacji bez niszczenia tego, co trzeba ocalić: społeczeństwa opartego na braterstwie, sprawiedliwości i miłości. Przemoc nigdy nie może być środkiem rozwiązywania społecznych konfliktów. (...) Ażeby zbudować prawdziwie ludzkie społeczeństwo na Filipinach, każdy mężczyzna i kobieta musi opowiedzieć się za sprawiedliwością i miłością, przeciwko egoizmowi i nienawiści. Wybierzcie ludzką godność, a do was należeć będzie lepsza przyszłość” (s. 379). Podobne akcenty znajdujemy w homilii do rolników i robotników w Legaspiæ (21.II.81, *The readings of today's*, s. 384—388).

Potrzebę zachowania prymatu wartości moralnych i duchowych jako fundamentu postępu narodów, akcentuje papież także w synnym orędziu do ludów Azji (21.II.81, *It is with*, s. 391—398). Azja nie powinna bezkrytycznie przejmować wzorów i modeli wypracowanych przez kraje jednostronnie faworyzujące rozwój technologiczny i ekonomiczny. Azji trzeba dopomóc, ale nie na drodze popierania partykularnych interesów handlowych i politycznych pewnych państw. „Sprawiedliwość i słuszność domagają się, aby każdy naród, a także wspólnota międzynarodowa jako całość przyjęła swoją część odpowiedzialności za rozwój Azji w prawdziwej międzynarodowej solidarności. Taka solidarność jest oparta na fakcie, że wszystkie narody posiadają równą godność i razem tworzą wspólnotę o wymiarach światowych. Ażeby zachować tę solidarność, konieczne jest podjęcie odważnych decyzji oraz należy stworzyć odpowiednie struktury organizacyjne, które wprowadziłyby nowy ład w stosunkach międzynarodowych jako warunek dla prawdziwego rozwoju wszystkich narodów. Takiej solidarności pragną wszystkie narody, jednakże szczególne prawo takiej solidarności posiadają te narody, których sama godność oraz istnienie jest zagrożone” (s. 395).

Jest czymś rewolucyjnym głoszenie takich zasad dzisiejszemu światu, którego polityka jest tak głęboko przeniknięta ideami machiawelizmu

Z głębokim zainteresowaniem odnosi się papież do zagadnień rolnictwa. Podkreśla zasadę powszechnego przeznaczenia ziemi i jej podporządkowanie zasadzie życia godnego człowieka. Powołując się na swe poprzednie wypowiedzi, poczynawszy od Meksyku, podsumowuje: „Wszystkim im przekazałem to samo orędzie: że ziemia jest darem Boga dla całej ludzkości, darem powierzonym przez Stwórcę, darem Boskiej Miłości. W swej bezinteresownej miłości Bóg nie tylko stworzył mężczyznę i kobietę, lecz dał im także ziemię, aby życie ludzkie mogło być podtrzymywane przez ich pracę. Od początku i dla dobra wszystkich Bóg zamierzył to współdziałanie ziemi i pracy w taki sposób, aby pełna godność człowieka mogła zawsze być chroniona i rozwijana” (*Grace to You*, s. 376). Papież broni także duchowych wartości związanych z tradycyjną kulturą wsi (*The readings of*, s. 384).

W wystąpieniach papieża nie ma nic z polityki: jest to jedynie wołanie o obronę istotnych wartości ludzkich i chrześcijańskich — wartości, od których zależy istnienie świata: przede wszystkim rodziny chrześcijańskiej kultury i podstawowych praw ludzkich (do prezydenta i rządu Filipin, 17.II.81, *There is no hiding*, s. 329—334). Rola czynnika moralnego, jako tego, od którego zależy dziś w sposób zdecydowany ocalenie ludzkości, została wyjątkowo mocno zaakcentowana w przemówieniu do naukowców w Hiroshimie (25.II.81, *How can I*, s. 420—428). Papież nie ukrywał niebezpieczeństw grożących w wyniku pozostawienia nauki i techniki samej sobie (s. 421) i wołał: „Zaiste, nadszedł czas dla naszego społeczeństwa, a zwłaszcza dla świata nauki, by uświadomić sobie, że przyszłość ludzkości zależy, jak nigdy dotąd, od wspólnych, moralnych wyborów”. — „Obecnie groźba wisi nad całą pla-

netą. Ten fakt powinien w końcu zmusić każdego do podstawowej refleksji moralnej: odtąd ludzkość może przetrwać jedynie dzięki sumieniu i polityce przenikniętej rozważą moralną". „Będziemy budować pokój poprzez budowanie bardziej ludzkiego świata” (s. 422).

Należy ocalić prymat kultury ducha i miłości (s. 422—423) oraz równowagę w samej ludzkiej kulturze (s. 425), odrzucając trzy groźne pokusy. Pierwszą pokusą jest rozwijanie nauki i techniki wyłącznie dla nich samych, idąc za tym, co jest „technicznie możliwe”. Drugą pokusą jest podporządkowanie rozwoju technicznego zasadzie korzyści ekonomicznej, jak też nieustannej ekspansji ekonomicznej, w służbie ideologii „posiadania”. Trzecią jest podporządkowanie wszystkich możliwości naukowo-technicznych zdobywaniu i utrzymaniu władzy oraz manipulacji narodami celem ich opanowania i eksploatacji (s. 425).

Tak więc warunkiem przywrócenia dzisiejszemu światu ludzkiego piętna jest powrót do najgłębszej prawdy o człowieku, powrót do etyki ewangelicznej, powszechna mobilizacja sumień.

ks. Jerzy Bajda, Warszawa

2. Z problematyki etycznej choroby i śmierci Raport Papieskiej Komisji „Cor Unum”

Postęp nauki znajduje coraz szersze odbicie w praktyce lekarskiej, także w traktowaniu osób ciężko chorych i umierających. Ta sfera życia ludzkiego stwarza jednak problemy i pytania natury teologicznej i etycznej. Wśród dokumentów Kościoła dających pewne wskazania w tych kwestiach należy odnotować, interesujący także teologa moralistę, raport Papieskiej Rady „Cor Unum”, *Quelques questions d'éthique relatives aux grands malades et aux mourants* (Conseil Pontifical Cor Unum, Cité du Vatican 1981, s. 25). Warto dodać, że wspomniana Rada wydała wcześniej kilka innych dokumentów o zbliżonej tematyce, np. *Actions de Santé pour une promotion Humaine. Nouvelle orientation des Services de Santé en fonction des Actions primaires de Santé* czy *Activités de l'Église dans le domaine de la Santé*.

Po krótkim wprowadzeniu raport omawia ogólnie tzw. zagadnienia podstawowe życia, śmierci, cierpienia i kwestię środków leczniczych. Nikomu nie można z dowolną swobodą dysponować własnym życiem, a tym bardziej życiem cudzym — stwierdza dokument. Życie stanowi fundament podstawowych praw osoby ludzkiej. Śmierć natomiast ukazana została jako przerwanie egzystencji człowieka w jego ciele i moment połączenia się z Chrystusem. Dlatego każdy człowiek ma prawo do śmierci ludzkiej i godnej. Najwyższym natomiast kryterium w stosowaniu środków leczniczych jest życie jako wartość.

Po tych uwagach ogólnych dokument podejmuje zagadnienie eutanazji. Termin ten jest bardzo nieprecyzyjny i wieloznaczny. Istotne jest zatem określenie czynów i decyzji, które faktycznie nie są eutanazją, choć często je za nią uważa się. Należałoby, podkreśla raport, terminem tym określać czyny mające położyć kres życiu chorego (nauka Piusa XII).

Stosowanie środków znieczulających w ostatniej fazie choroby, to następna grupa poruszonych zagadnień. Została tu podniesiona najpierw kwestia różnych sposobów ulżenia w cierpieniu, zwłaszcza tych o najmniejszym ryzyku skutków wtórnych. Istnieje jednak możliwość zastosowania tzw. centralnych środków znieczulających, lecz konieczna jest ich wszechstronna znajomość (działania i skutków). W odpowiedzi na pytanie, czy wolno pogryźć chorego w stan braku świadomości, nadal wiążące jest stanowisko wyrażone przez Piusa XII w przemówieniu na IX Kongresie Włoskiego Towarzystwa Anestezjologicznego w dniu 24.II.1957 r. Raport też mocno podkreśla konieczność obecności drugiego człowieka przy cierpiącym.

Następnie poruszono problematykę śmierci biologicznej. Stwierdza się,

iz definicja śmierci należy do kompetencji wiedzy medycznej. Mimo to zauważa się, iż pewne środowiska lekarskie pragnęłyby, aby Kościół wydał orzeczenie oficjalne z wiążącą mocą na temat uznania śmierci człowieka, gdy śmierć biologiczna została skonstatowana. Odnośnie etycznej oceny zabiegów w przypadku śmierci klinicznej obowiązująca jest nauka zawarta w przemówieniu Piusa XII do przedstawicieli Instytutu Genetyki Grzegorza Mendla z 24.XI.1957 r.

Szóstą grupę tematyczną poświęcono w raporcie porozumieniu się z umierającymi. Dokument „Cor Unum” zwraca najpierw uwagę na prawo do prawdy. W tej kwestii istotna jest całość przygotowania do śmierci, a także odpowiedzialność otoczenia w tym momencie życia. Ważna jest także misja kapłana. Natomiast odnośnie do postaw społeczeństwa wobec śmierci można dostrzec duże zróżnicowanie między Zachodem a społeczeństwami w innych regionach świata.

Odpowiedzialne spełnianie zadań przez służbę zdrowia zakłada niezbędną znajomość deontologii lekarskiej — stwierdza raport. Następnie podkreśla wagę wyboru terapii, w której idzie o decyzję odrzucającą lub przyjmującą określone leczenie. Jeden ze szczególnych problemów stwarza stosowanie tzw. terapii ciężkiej (wymagającej narzędzi i technologii bardzo wyuczynionych i kosztownych), z którą łączy się kwestia wyboru osób, którym można udostępnić tego rodzaju leczenie.

Mówiąc o pielęgniarzach i pielęgniarkach dokument podnosi głównie wagę ich odpowiedzialności, która szczególnej próbie jest poddana ze względu na poczucie obowiązku płynącego z własnego sumienia, jak i powinności współpracy z lekarzami. Dla jej właściwego ukształtowania istotne jest wychowanie etyczne w szkołach pielęgniarstwa, a w tym także kształcenie personelu do zajęcia należytej postawy wobec ciężko chorych i umierających.

W końcu raport dotyczy odpowiedzialności rodziny i społeczeństwa za ciężko chorych i ludzi umierających. Ważne jest wychowanie do cierpienia i śmierci, zwłaszcza w rodzinie. Wreszcie raport zadaje pytanie, jaki jest stosunek między społeczeństwem a rodziną oraz jak przedstawia się ten problem od strony ustawodawczej i w zakresie wychowania.

Wydaje się, iż nawet tak pobieżne spojrzenie na prezentowany raport ukazuje bogactwo podjętych tematów i problemów. Zgodnie ze swym charakterem dokument ten stanowi raczej systematyzację i przypomnienie nauki Kościoła w poruszanych kwestiach etyki odnoszących się do ciężko chorych i umierających. Wyrósł on z czysto praktycznego zapotrzebowania zgłaszanego przez lekarzy, prawników, teologów moralistów i wszystkich tych, którzy stykają się na co dzień z ciężko chorymi i umierającymi. Autorzy raportu mają na uwadze dotychczasowe wypowiedzi magisterium Kościoła, a zwłaszcza Piusa XII oraz deklarację Kongregacji do Spraw Nauki Wiary *O eutanazji*. Dokument „Cor Unum” powinien więc zainteresować, oprócz teologów moralistów, także szerokie grono pracowników służby zdrowia.

ks. Andrzej F. Dziuba, Gniezno-Warszawa

II. SPRAWOZDANIA

1. Z deontologii lekarskiej

Symposium w Bydgoszczy

Autentyczna przysięga kapłanów Hipokratesa brzmiała: „...nie podam swojemu pacjentowi trucizny, ani niewieście środka poronnego”. Mając na uwadze te słowa oraz deontologię lekarską rozumianą jako naukę o powinnościach zawodowych lekarza i etyce lekarskiej, zorganizowano symposium pt. *Przerywanie ciąży a deontologia lekarska*, które odbyło się w dniu 14.III.1981 r. w Bydgoszczy w auli Wydziału Lekarskiego Gdańskiej Akademii Medycznej.

Pierwszej części, na której wygłoszono sześć referatów-wprowadzeń przewodniczył prof. dr hab. med. Adam Bilikiewicz.

Pierwszy referat pt. *Niektóre skutki biologiczne, demograficzne i społeczne antynatalistycznej postawy społeczeństwa, rodzin, kobiet* przedstawił doc. dr hab. med. Michał Troszyński. Wskazał na wielość i wewnętrzne powiązania czynników, które odgrywają rolę w podejmowaniu decyzji macierzyńskich. Są to zwłaszcza: ogólny system wartości, stosunek do wielkości rodziny, możliwości planowania w rodzinie, skuteczność planowania rodziny, płodność, wychowanie i postawy oraz czynniki tła demograficznego, a wśród nich wpływ grup społecznych. Metody ograniczające urodzenia spowodziły do dwóch: kontrola płodności przy pomocy metod naturalnych oraz antykoncepcja. Dość dużo uwagi poświęcił powikłaniom wynikłym z zabiegu przerywania ciąży. Szczególnie podkreślił różnego rodzaju zakażenia, które jego zdaniem, następują po każdym zabiegu.

Drugi mówca, lek. med. Ewa Foersterling, podjęła temat: *Postawa współczesnego lekarza wobec zagadnienia wartości życia*. Lekarz jest uwarunkowany tendencjami we współczesnym świecie, które na marginalnym miejscu stawiają wartości humanistyczne. Ostatecznie powinien on jednak pozostać i pytać się czy jest nadal tym, na którym spoczywa obowiązek ochrony zdrowia i życia? W znaczeniu negatywnym zaś, czy jako lekarz nie szkodzi temu zdrowiu lub życiu?

Następnie o. dr Karol Meissner OSB omówił *Psychologiczne i etyczne problemy przerywania ciąży*, ze szczególnym zwróceniem uwagi na aspekt psychoterapeutyczny. Zdaniem prelegenta przerywanie ciąży nie jest zabiegiem lekarskim. Budzi sprzeciw m.in. dlatego, iż wykonywane jest wyłącznie na życzenie pacjentki. Wśród źródeł przerywania ciąży o charakterze społecznym wymienić należy m. in. poczucie bezsensu ludzkiego życia, traktowanie dziecka jako zagrożenie, np. fizyczne, społeczne czy psychiczne oraz dezintegrację psychoseksualną więzi między mężczyzną i kobietą. Natomiast skutki psychologiczne zabiegu, podkreślił bardzo wyraźnie Meissner, nie dotyczą tylko samej kobiety.

Mecenas Przemysław Kłosiwicz przedstawił zagadnienie prawnej ochrony dziecka nienarodzonego. Prawo cywilne polskie nie przyznaje *expressis verbis* zdolności prawnej dziecku poczętemu, a jeszcze nie urodzonemu. Istnieje jednak bardzo wiele przepisów, które poczęte dziecko określają jako „istotę ludzką” i pośrednio chronią ją. Podobnie sprawa przedstawia się w przepisach prawa międzynarodowego czy wielu konwencjach. Mówca podkreślił, iż szczególnie wnikliwego rozważenia wymagają sankcje karne w stosunku do kobiety i w stosunku do lekarza przeprowadzających zabieg.

Doc. dr hab. med. Włodzimierz Fijałkowski zaprezentował temat *Antykoncepcja czy naturalne planowanie rodziny: różnica środków czy odmiennosć dróg*. Wyraźnie podkreślił potrzebę podjęcia działań kształtujących postawę odpowiedzialnego rodzicielstwa. Naturalne planowanie rodziny nie jest innym środkiem, lecz odmienną drogą spojrzenia i przeżywania płciowości własnej i partnera. Idzie o przywrócenie należytych praw myśleniu, które można nazwać ekologicznym w miejsce głęboko zakorzonego myślenia antykoncepcyjnego.

Ostatnim głosem w ramach wprowadzenia do dyskusji było wystąpienie doc. dr hab. med. Wiesława Szymańskiego, który scharakteryzował zagadnienie planowania rodziny, przerywanie ciąży i antykoncepcję w woj. bydgoskim. Prelegent podał wiele danych statystycznych z tej dziedziny. Wyraźnie podkreślił potrzebę fachowej wiedzy o macierzyństwie. Wymagana ona jest także od lekarzy, u których w tym zakresie można nierzadko dostrzec nawet poważne niedociągnięcia.

Po wprowadzeniach odbyła się dyskusja, którą prowadził doc. dr hab. med. W. Fijałkowski. Oprócz prelegentów głos zabrało około 20 osób reprezentujących różne środowiska, głównie studenckie, dziennikarskie, prawnicze, teologiczne, a zwłaszcza medyczne. W dyskusji ze szczególnym naciskiem wskazywano na potrzebę odpowiedniego wychowania w zakresie

życia seksualnego. Wychowanie to musi być prowadzone kompleksowo i na wszystkich etapach rozwoju człowieka. Istotne jest także ukazywanie całej prawdy w zakresie skutków jakie powoduje przerywanie ciąży, i to nie tylko w odniesieniu do samej kobiety. W środowisku lekarskim w tej materii zauważa się zbyt szerokie rozumienie pojęcia „wskazania lekarskie”.

W sympozjum wzięło udział ok. trzysta osób, przedstawiciele różnych zawodów i specjalności, w tym grupa studentów z kilku ośrodków akademickich w kraju. Pozytywnie należy ocenić dobór prelegentów, którzy reprezentując różne specjalności przedstawili w miarę pełen obraz omawianej problematyki. Mimo zwięzłych i syntetycznych wystąpień potrafili oni ukazać wieloaspektowość zagadnienia przerywania ciąży, zwłaszcza w świetle deontologii lekarskiej. Warto jeszcze dodać, iż ukazały się już drukiem akta prezentowanego sympozjum, i bliżej zainteresowanych tą kwestią można do nich odesłać (*Przerywanie ciąży a deontologia lekarska. Materiały sympozjum*, Bydgoszcz 1981, s. 59).

ks. Andrzej F. Dziuba, Gniezno-Warszawa

2. Sprawiedliwość i kara Kongres „Societas Ethica”

Doroczny kongres międzynarodowego towarzystwa naukowego „Societas Ethica” w r. 1981 odbył się w Salzburgu w dn. 7—11 września w gmachu diecezjalnego ośrodka kształcenia (Bildungshaus). Zgromadził on pokaźną liczbę członków towarzystwa; Polskę tym razem reprezentowali: dr Anna Buczek, ks. doc. dr Helmut Juros i ks. doc. dr Jan Pryszyński. Tematem obrad kongresu było zagadnienie *Sprawiedliwość i kara*. W problematykę obrad wprowadził zwięźle prof. dr Jarl Hemberg z Lund, przedstawiając niektóre aspekty zagadnienia. Poruszył on mianowicie problem uzasadnienia kary, stwierdzając przy tym, iż wydaje się, że rozróżnienie między uzasadnieniem deontologicznym i teleologicznym jest jeszcze do utrzymania i nie utraciło swojej aktualności. Natomiast problem kary w aspekcie proporcjonalności do wykroczenia obecnie jest raczej ujmowany inaczej niż dawniej, gdyż za punkt wyjścia na ogół przyjmowano *ius talionis*. Nie można też problematyki kary w sposób właściwy naświetlić bez rozpatrzenia kwestii odpowiedzialności. Zagadnieniem natomiast charakterystycznym dla nowoczesnej dyskusji w tym względzie jest problem resocjalizacji. Zdaniem prelegenta, problem ten winien znaleźć odpowiednie naświetlenie także od strony teologii. Należy przy tym wyjść od pojęcia kary w Nowym Testamencie i od ujęć w historii dogmatów, by dać odpowiedź na zasadnicze pytanie: czy chrześcijańska antropologia stwarza podstawy do specjalnej teorii kary i jej uzasadnienia?

Pierwszy referat pt. *Kara, odpowiedzialność i wolność* wygłosił prof. dr Robert Heeger z uniwersytetu w Utrechcie. Zajął się głównie próbą ukazania podstaw odpowiedzialności sędziego, wydającego wyrok orzekający o karze sądowej oraz określenia stopnia wolności przy podejmowaniu decyzji przez niego. Twierdzenia prelegenta można sprowadzać do czterech zasadniczych: 1. Przede wszystkim należy ustalić, czy postępowanie oskarżonego nosiło charakter wykroczenia (*delictum*) i o ile było ono przeciwne normie zakazującej tego rodzaju czynu (*Rechtswidrigkeit*). 2. Trzeba orzec, czy postępowanie oskarżonego rzeczywiście zasługuje na karę, przy czym ważnym elementem jest to, czy można oskarżonemu imputować winę także od strony subiektywnej. Ustalenie tego, że ktoś zasługuje na karę jest zasadniczym założeniem poprzedzającym wymierzenie kary. 3. Szczególnie znaczenie przy wymierzaniu kary posiada ustalenie, o ile czyn oskarżonego był rozmyślnie podjęty lub też stanowił świadome zaniedbanie (*Haftbarkeitsverantwortung*). 4. Wreszcie czynnikiem, którego pominąć nie można, jest zdobycie przekonania, czy oskarżony działał dobrowolnie, tj. czy nie podlegał przymusowi fizycznemu lub naciskowi moralnemu (*Fähigkeitsverantwortung*).

Zasadniczą wagę dla problematyki kongresu miał referat dr Alberto Bondolfiego z Instytutu Etyki Społecznej w Zurychu pt. *Teorie kary i uzasadnienia prawa karnego*. Prelegent wyszedł od trudności istniejących w etyce w odniesieniu do problemu uzasadnienia kary. Wskazał on na zasadnicze przemiany, jakie zaszły w tej dziedzinie. Po krótkim rysie historycznym poddał analizie poszczególne teorie. Wyróżnił on mianowicie tzw. teorię absolutną, w której kara jest pojmowana jako automatycznie należne i proporcjonalne zadośćuczynienie za przestępstwo oraz teorie relatywne, które uzasadniają karę osiągnięciem pewnym celów (Bondolfi ideę tę dostrzega u św. Tomasza, powołując się na S. th., 2—2, q. 68, a. 1.), takich, jak uczynienie przestępcy nieszkodliwym, odstraszenie przed wykroczeniem, resocjalizacja osoby dopuszczającej się wykroczenia. Jest rzeczą oczywistą, że wszystkie te cele wzajemnie się uzupełniają.

Bondolfi stwierdził, że przejście od teorii absolutnej do relatywnych w uzasadnianiu kary jest charakterystyczne dla czasów nowożytnych i zachodzi równoległe z procesem sekularyzacji (zagadnienie się rozpatruje, *etsi Deus non daretur*), przy czym proces ten bywa często przedstawiany jako proces humanizacji i to zarówno w płaszczyźnie teorii, jak i praktyki. Bez-krytyczny optymizm, z jakim się spotykamy w tych teoriach, zdaniem prelegenta, stawia pod znakiem zapytania wiele ich twierdzeń. Tezę o problematyczności tych teorii poparł Bondolfi tzw. strukturalnym badaniem historii i tezami stąd wyprowadzonymi przez M. Foucaulta, który zajmował się zagadnieniem przejścia od kary cielesnej stosowanej głównie w średniowieczu do współczesnej organizacji więziennictwa oraz stwierdzeniami tzw. *Labeling-Theorie*. Zgodnie z tą ostatnią teorią optymistyczne przekonanie o stałym polepszaniu i humanizacji prawa karnego i stosowania kary nie jest w pełni uzasadnione m.in. choćby ze względu na negatywne nastawienie społeczeństwa wobec przestępców. Stąd wniosek Bondolfiego, iż samego przejścia od absolutnych do relatywnych teorii uzasadnienia kary nie można uważać za przejaw postępu i humanizacji, już chociażby ze względu na duże różnicowanie procesu i jego kompleksowość. Dlatego, zdaniem prelegenta, proces ten wymaga dalszych wnikliwych badań.

Bondolfi zaproponował też pewne konkluzje o charakterze teologicznym. Przy ich formułowaniu nie można tracić z oczu dwóch zasadniczych ujęć z tradycyjnej katolickiej teologii moralnej: scholastycznej średniowiecznej teorii kary, jako „kary w świecie doczesnym”, omawianej w zakresie cnoty sprawiedliwości, oraz ujęcie w potrydenckiej teologii moralnej, która kładła nacisk na prawo i przykazania. W tej ostatniej prelegent upatruje niebezpieczeństwo „ideologizacji”, w wyniku której wola Boża często w sposób nieodróżnicowany bywa obiektywizowana. Niesie to ze sobą niebezpieczeństwo, iż sąd Boży i ludzkie wymierzanie kary bywają określane tymi samymi terminami i używa się też podobnych pojęć przy stosowaniu kary przez państwo lub przez autorytatywnych i samowolnych prawodawców. W protestantyzmie natomiast była rozwijana nauka o dwóch królestwach, zgodnie z którą państwo występuje jako obrońca porządku przez Boga ustanowionego i jest uprawomocnione do wykonywania swej władzy, aby ten porządek utrzymać.

W odróżnieniu od ujęć opartych na powyższych ideach w argumentacji używanej przy uzasadnianiu kary winno się lepiej, zdaniem prelegenta, uwydatnić chrześcijańską treść (*Qualität*) i stosowność moralno-religijną. Ma to służyć osłabieniu ideologizacji w pojmowaniu kary głównie jako zadośćuczynienia i teorii o wszechmocy państwa. Bondolfi postulował także, by bardziej precyzyjnie formułować myśli o suwerenności Boga, a mówiąc o resocjalizacji, tak bardzo dzisiaj popularnej, nie należy pomijać wymiaru winy, a co za tym idzie, i pojęcia grzechu. Te kategorie bowiem nie tylko nie utrudniają resocjalizacji, lecz przeciwnie, implikując m.in. pojęcie odpowiedzialności, spełniają ważną rolę nie tylko w odniesieniu do przestępcy, lecz także do jego ofiary i społeczeństwa.

Chrześcijanin bowiem nie tylko powinien unikać zbyt łatwego przerzucania winy na kozła ofiarnego, lecz również dążyć do wspólnotowego pojednania, zwłaszcza w perspektywie pojednania, dla którego najgłębsze podstawy daje nam ofiara Chrystusa i Jego krzyż.

Teologicznie umotywowane dążenie do reformy prawa karnego winno mieć na względzie działania na rzecz wzajemnego uznania i zrozumienia między skazanym, personelem wymiaru sprawiedliwości i opinią publiczną. Chrześcijanin uznając, że sam jest *simul iustus et peccator* (w tej idei prelegent widzi specyfikę chrześcijańskiej reformy prawa karnego) winien nie tylko widzieć w więźniu bliźniego, lecz także realizować to w życiu, dążąc do tego, żeby m.in. usunąć z „rytuału izolacji i etykietowania” to, co jest niepotrzebne zarówno w samych zakładach karnych, jak i poza nimi.

Ważnym epizodem w obradach salzburskiego sympozjum była dyskusja panelowa, w której na podium wystąpiło czterech profesorów, którzy zaprezentowali swoje poglądy w postaci wprowadzających stwierdzeń.

Prof. dr Waldemar Molinski, znany z interesujących publikacji na temat kary, moralista z Wuppertalu, przedstawił następujące tezy: 1. Każdy człowiek (zarówno przestępca, jak i poszkodowany) ma prawo do pełnego ludzkiego rozwoju. Karę należy zatem pojmować jako zgładzenie winy, które ma prowadzić do pojednania ze społeczeństwem. 2. Kary stosowane przez państwo mają służyć zwalczaniu przestępstw i resocjalizacji ukaranego. Ściśle należy przestrzegać proporcjonalności kary (*Verhältnismässigkeit*): tzn. wymierzać tylko tak wysoką, jak to jest konieczne; nie może ona powodować większego zła (*Unrecht*), aniżeli to, które skazany wyrządził. 3. Stosowanie kary jako ochrona społeczeństwa jest usprawiedliwione tylko w takim wymiarze, jakiego wymaga ta ochrona. Odbywanie kary winno prowadzić do pojednania ze społeczeństwem, a także mieć na uwadze naprawienie wyrządzonej krzywdy, o ile tylko to jest możliwe. 4. Z pozycji etyki należy uznać za błędną zasadę prawną, iż na bezprawne stosowanie przemocy (ze strony przestępcy) należy odpowiedzieć większą przemocą (ze strony społeczeństwa), gdyż z doświadczenia wiadomo, iż to zwykle prowadzi do eskalacji przemocy.

Prof. dr P. I. Roscam Abbing z Groningen (Holandia) wyszedł od następujących twierdzeń: 1. Aspołeczne postępowanie zakłóca stosunki między przestępcą i społeczeństwem i słusznie jest przez prawo zakazane. 2. Celem prawa karnego jest odbudować należyte stosunki między przestępcą i poszkodowanym, a w każdym wypadku ze społeczeństwem. Inne cele odgrywają rolę drugorzędną. 3. Humanizacja w stosowaniu kary winna brać pod uwagę przestępcę głównie jako osobę, mając na względzie jej ograniczoną w płaszczyźnie zarówno indywidualnej, jak i społecznej; przy tym na prewencję, wymierzanie kary i resocjalizację należy patrzeć w ich ścisłym ze sobą powiązaniu.

Dr Albert Stein, profesor prawa kościelnego na Wydziale Teologii Protestantckiej Uniwersytetu Wiedeńskiego, rozpoczął od następujących tez: 1. Istnieje duża trudność w przedstawieniu w sposób wyczerpujący sensu kary w jej wymiarze społecznym. 2. Istnieje szeroki wachlarz możliwości stosowania kar (kara śmierci, pozbawienie wolności, kary pieniężne), które są uwarunkowane historycznie. Wszystkie one mają swoje pozytywne i negatywne strony. 3. Nowy Testament podkreśla z jednej strony naszą solidarność z więźniami, z drugiej jednak (w listach apostołskich) prawo organów państwowych do nakładania kary.

Wypowiedź dr. Wolfganga Waldsteina, profesora prawa rzymskiego z Uniwersytetu Salzburskiego, można streścić w następujący sposób: 1. Stosowność odpowiednich środków karnych można określić tylko z punktu widzenia sensu i celu kary, które są nierozdzielnie związane z istotą człowieka i z porządkiem prawnym. Zło kary jest bezpośrednim odwetem za naruszenie porządku prawnego i musi być odpowiednio dostosowane do cha-

rakteru tego przekroczenia. 2. Celem kary jest zadośćuczynienie za przekroczenie prawa, dopiero drugorzędne znaczenie mają prewencja, resocjalizacja itp. 3. Kara tak winna być stosowana, by nie naruszać godności człowieka, lecz także odpowiadać ciężkości przestępstwa. Do tego potrzebny jest należyte przygotowany personel.

Wyżej przedstawione wątki z obrad kongresu ukazują dość wyraźnie, jak poważny ładunek treści udostępniły one uczestnikom. A przecież na całość spotkania złożyły się jeszcze dyskusje na plenum, szereg interesujących wypowiedzi w długiej dyskusji panelowej, prace grup roboczych, a także kilka dłuższych wypowiedzi do dyskusji przedstawionych pisemnie.

Na marginesie kongresu nasuwa się też kilka refleksji. Niewątpliwie unaocznili on wielką złożoność problematyki kary. Problematyka ta dawniej, w ujęciach teologicznych i prawnych, bywała nieraz traktowana w sposób niepozabawiony uproszczenia; najnowsze badania i dyskusje ujawniły szereg wymiarów i aspektów, dotychczas przeoczanych lub niedocenianych należyście.

Przy tym jednak powstać może pytanie, czy podejście do tej problematyki z pozycji rozmaitych ideologii, a także odwoływanie się do modnych teorii nie było niekiedy również przyczyną pewnego zagubienia się w zbytnim i nie zawsze realistycznym teoretyzowaniu. Przykładem tego na kongresie mógł być np. ostatni etap dyskusji panelowej, w którym doszło do dość znamiennej sporu na temat samego pojęcia kary. Oczywiście należy pamiętać, że brali w niej udział teologowie rozmaitych wyznań, a także prawnicy holdujący różnym teoriom. A przecież taka rozbieżność i wielorakość w opiniach teoretyków powiększa jeszcze problemy dla praktyki, która sama w sobie napotyka na duże trudności.

Nieodpartym też staje się wniosek o konieczności pogłębionego spojrzenia na problematykę kary. Dotyczy to także teologii, która winna podchodzić do zagadnienia w sposób możliwie pełny, nie tylko od strony teologicznej, lecz także uwzględniać dane nauk prawnych i doświadczalnych, zwłaszcza psychologii i pedagogiki.

Interesującym elementem w życiu „Societas Ethica” w 1981 r. była tygodniowa wycieczka grupy członków towarzystwa i pod jego egidą do Związku Radzieckiego odbyta bezpośrednio przed kongresem. Miała ona głównie charakter naukowy o bogatym programie. Nawiązano liczne kontakty, złożono m.in. wizyty w Instytucie Marksizmu i Leninizmu oraz Komitecie dla spraw Pokoju w Moskwie. Odbyło się spotkanie z profesorami Wydziału Filozoficznego (przede wszystkim etyki) Uniwersytetu im. M. Łomonosowa w Moskwie oraz pracownikami Katedry Filozofii Uniwersytetu im. V. Kapsukas-Mickievičiusa w Wilnie. Uczestnicy wycieczki odwiedzili też zakłady teologiczne, mianowicie prawosławne Seminarium Duchowne i Duchowną Akademię w Zagorsku pod Moskwą oraz katolickie Seminarium Duchowne w Kownie, odbywając spotkania z wykładowcami i studentami. Miało też miejsce spotkanie z przedstawicielem Seminarium Duchownego w Rydze, przedstawicielami innych wyznań chrześcijańskich, m.in. z ewangelicko-luterańskim arcybiskupem Rygi J. Matulisem. Wrażenia z podróży przekazane podczas kongresu wzbudziły żywe zainteresowanie wśród innych członków towarzystwa.

ks. Jan Pryszmont, Warszawa

III. Z NOWSZYCH PUBLIKACJI

1. Świadełstwo Ojców Kościoła w sprawie powtórnych małżeństw chrześcijan rozwiedzionych

Gdy na IV sesji Soboru Watykańskiego II melchicki biskup E. Zoghby, powołując się na świadectwo Ojców Kościoła oraz wielowiekową dyscyplinę prawosławia, zaproponował zgromadzeniu rozważenie możliwości ponownego małżeństwa dla osób niewinnie opuszczonych przez męża czy żonę, głos jego

wywołał w auli konsternację. Na tle katolickiej doktryny *de absoluta indissolubilitate matrimonii rati et consummati* czynił wrażenie wniosku nader problematycznego i przeto nie zdecydowano się na włączenie go do porządku obrad. Biskupi zareagowali nań jedynie głosem kard. Ch. Journeta, który miał stanowić nie tylko odpowiedź Soboru na kłopotliwą propozycję, ale i przyczynić się do uspokojenia zelektryzowanej wnioskiem opinii publicznej¹. Interwencja melchickiego hierarchy zwróciła wszakże uwagę teologów na konieczność bliższego zajęcia się żywotnym problemem i zweryfikowania, w pierwszym rzędzie, dotychczasowej wiedzy o nierozzerwalności małżeństwa i jej praktycznych następstwach.

Z obszernej już w tym zakresie bibliografii chcemy tu wynotować studia, jakie od 1965, tj. od zakończenia soboru powstały w odpowiedzi na pytanie: czy Kościół epoki patrystycznej dopuszczał ewentualność rozwodów i nowych związków? Różny charakter tych opracowań — od ściśle naukowych do popularyzatorskich — a zwłaszcza odmiennosc i ciężar prezentowanych w nich stanowisk skłaniają do zasygnalizowania ich w układzie, który by, obok zwiększonej informacji o treściach tekstów, umożliwił podstawowe rozeznanie się w zainicjowanych przez nie kontrowersjach.

Stan zagadnienia do r. 1965 i zarazem sytuację, w której zapoczątkowane zostały nowe badania w tym przedmiocie dobrze obrazują obie wzmiankowane interwencje soborowe — bp. Zoghby i kard. Journeta. Pełne teksty jednego i drugiego przemówienia podają *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, vol. IV: *Periodus Quarta*, Pars III: *Congregationes Generales*, Typis Polyglottis Vaticanis 1977, s. 45—47 i 58—60.

W analizie tych wystąpień, reprezentatywnych dla chrześcijaństwa Wschodu i Zachodu, uwagę zwracają przede wszystkim racje, jakie skłoniły Zachód do zakwestionowania wiarogodności wschodniej dyscypliny dopuszczającej powtórne związki w oparciu o domniemane, jak sądzono w Kościele łacińskim, świadectwa patrystyczne. Zdaniem kard. Journeta prawo rozwodowe Kościoła wschodniego jest szczególną adopcją przepisów prawa cywilnego z czasów cesarza Justyniana (529—565). Odwoływanie się do klauzuli Mateuszowej (19,9; 5,32) nastąpiło później celem podparcia tekstem ewangelicznym normy, którą usankcjonowano bez wyraźnej więzi z Ewangelią. To zaważyło również na interpretacji tekstów patrystycznych — apriorycznej i stronniczej.

Posoborową debatę na temat stanowiska pierwotnego Kościoła względem powtórnych małżeństw chrześcijan rozwiedzionych otworzył amerykański autor, zwawca wschodniego prawa kanonicznego, V. J. Pospishil. W pracy *Divorce and remarriage* (New York 1967), która przyniosła mu międzynarodowy rozgłos, podjął się obrony śmiałej tezy, że Kościół, na mocy władzy kluczy, mógłby w pewnych przypadkach zezwalać rozwiedzionym na zawarcie powtórnych związków. Książka jest dziełem historyka, który nie stawiając sobie wprawdzie ambicji ściśle naukowych, odwołuje się dość szeroko do źródeł i daje intrygujący przegląd decyzji kościelnych w sprawach rozwodowych od wczesnej epoki chrześcijaństwa do Soboru Trydenckiego.

W tym, co dotyczy epoki patrystycznej, Pospishil wyznaje, iż świadectwa Ojców zarówno wschodnich, jak i zachodnich nie upoważniają do rozstrzygnięcia w sposób całkowicie pewny, czy Kościół pierwotny przyjmował *extrinsecam indissolubilitatem matrimonii*, czy też nie. Przytacza niemniej teksty, mające dowodzić faktu, że wielu Ojców zezwalało na ponowne małżeństwa mężów zdradzonych przez żony, lecz nie odwrotnie.

Praca Pospishila doczekała się rychło licznych tłumaczeń, ale i wzbu-

¹ Obszernie omawiam oba głosy w artykule *Interwencja melchickiego biskupa Eliasza Zoghby na Soborze Watykańskim II w sprawie powtórnych małżeństw chrześcijan rozwiedzionych*. W druku w „*Studia Theologica Varsoviensia*”.

dziła ostre sprzeciwy. Przede wszystkim jednak, po wspomnianych interwencjach soborowych, stała się dodatkowym i żywym impulsem do wzmożenia badań nad sensem znanych skądinąd, jakkolwiek niejasnych stwierdzeń piaszy kościelnych pierwszych wieków chrześcijaństwa.

Mimo to, nowe publikacje także nie zdołały rozproszyć narosłych w tym względzie wątpliwości. Wykładane w nich opinie podzieliły nawet autorów w sprawach istotnych, a kontrowersje między nimi nie złagodziły ostrości różnic. Czy zatem teolog, który podejmuje zapytania, jakie dziś narosły wokół problemu małżeństw rozwiedzionych, nie może na razie uzyskać niezbędnych w tej mierze naświetleń historycznych, tym konieczniejszych, że w rachubę wchodzi pogląd Kościoła epoki patrystycznej? Wydaje się, że takie przypuszczenie byłoby, mimo wszystko, przesadne.

Dwa głównie nazwiska należałoby wziąć pod uwagę jako niezbędne odniesienia i wskaźniki linii spornych: nazwisko francuskiego jezuitę H. Crouzela i włoskiego autora G. Ceretiego. Pierwszy od lat bezpośrednio posoborowych niemal wyłącznie zajął się omawianą tu kwestią i w mnogich już publikacjach na ten temat wytrwale dowodzi, że treści pism Ojców Kościoła nie upoważniają do złagodzenia obowiązującej na Zachodzie dyscypliny w przedmiocie nierozzerwalności więzi małżeńskiej. Cereti natomiast, pod koniec lat siedemdziesiątych, dał mocny wyraz interpretacjom zgoła odmiennym tychże pism, utrzymując, że między II a V wiekiem znana była w chrześcijaństwie praktyka, o której pamięć zagubiła się później w Kościele łacińskim, a która polegała na przywracaniu do wspólnoty wierzących osób żyjących w powtórnych związkach bez obowiązku opuszczenia współmałżonka, o ile wszakże odbyły nałożoną im przez Kościół pokutę. Jedno i drugie stanowisko zdobyło sobie szereg zwolenników i ten stan rzeczy, w przybliżeniu, utrzymuje się do dziś, jakkolwiek pozycja Crouzela wskutek liczebności prac tego autora, skrupulatności przeprowadzonych w nich rozmowań i rozległej wiedzy znanego jezuitę zachowuje pewną przewagę nad pozycją konkurencyjną.

Główne studium Crouzela w tym zakresie stanowi pokaznych rozmiarów, recenzowane już u nas, dzieło *L'Eglise primitive face au divorce*, Paris 1971, 410 s. Poprzedziły je szczegółowe badania kwestii, ogłaszane w naukowych periodykach teologicznych: *Séparation et remariage selon les Pères anciens*, Gregorianum 47(1966)472—496; *Les Pères de l'Eglise ont-ils permis le remariage après séparation?*, Bulletin de Littérature Ecclésiastique 70(1969)3—43; *Nuove nozze dopo il divorzio nella Chiesa primitiva. A proposito di un libro recente*, La Civiltà Cattolica 121(1970)455—463; 550—561 (krytyka książki Pospishila); *Le canon 10 (ou 11) du concile d'Arles de 314 sur le divorce*, Bulletin de Littérature Ecclésiastique 72(1971)128—131. Po opublikowaniu wzmiankowanej książki i wraz z rozwojem dyskusji wokół problemu małżeństw chrześcijan rozwiedzionych ukazały się dalsze, bardziej znaczące artykuły Crouzela z tej samej dziedziny: *Le texte patristique de Matthieu 5,32 et 19,9*, New Testament Studies 19(1972—73)98—119; *Le mariage des chrétiens aux premiers siècles de l'Eglise*, Esprit et Vie 83(1973)3—13; *Deux textes de Tertullien concernant la procédure et les rites du mariage chrétien*, Bulletin de Littérature Ecclésiastique 74(1973)3—13; *Le remariage après séparation pour adultère selon les Pères latins, tamże* 75(1974)189—204; *A propos du concile d'Arles: faut-il mettre „non” devant „prohibentur nubere” dans le canon 10 (ou 11) du concile d'Arles de 314 sur le remariage après divorce, tamże*, 25—40; „Selon les lois établies par nous”: Athénagore, Supplique, chap. 33, tamże 76(1975)213—217; *Divorce et remariage dans l'Eglise primitive. Quelques réflexions de méthodologie historique*, Nouvelle Revue Théologique 98(1976)891—917; *Un nouvel essai pour prouver l'acceptation des secondes nocces après divorce dans l'Eglise primitive*, Augustianum 17(1977)555—565 (artykuł skierowany przeciw teom Ceretiego).

We wszystkich wymienionych publikacjach Crouzel, w odniesieniach szczegółowych czy mniej lub więcej ogólnych, niezmiennie dochodzi do wnio-

sku, że żaden z autorów chrześcijańskiej literatury pierwszych pięciu wieków nie wypowiedział się wyraźnie na rzecz powtórnych małżeństw po umotywowanej zdradzie separacji. Jedyne wyjątkiem stanowi Ambrozjaster, który zresztą występował jako egzegeta, a nie jako świadek dyscypliny kościelnej.

Dwie nadto sprawy zwracają uwagę w ustaleniach Crouzela, szczególnie ważne z punktu widzenia dzisiejszych dyskusji nad zagadnieniem małżeństw osób rozwiedzionych. W pierwszym rzędzie sprawa słownictwa, jakim Ojcowie posługiwali się celem określenia prawnych skutków grzechu cudzołóstwa dla więzi małżeńskiej. Crouzel wyrzuca komentatorom tekstów patrystycznych, dotyczących zwłaszcza klauzuli Mateuszowej, że pojęciom „zerwania” czy „rozwiązania”, które ówczesnie oznaczały ustanie wspólnoty życia, przydają sens według współczesnego rozumienia tych terminów, tzn. rozwodu, a zatem i możliwości zawarcia powtórnego związku.

Francuski jezuita czyni następnie rozróżnienie o wyjątkowej doniosłości praktycznej między nierozzerwalnością małżeństwa a tolerancją ponownych związków nielegalnych. I stwierdza, że chociaż Kościół pierwotny zdecydowanie odrzucał, jako niedozwolone przez Ewangelię, zawieranie powtórnych małżeństw, to jednak niekiedy, w rzadkich przypadkach w odniesieniu do chrześcijan żyjących w takiej sytuacji stosował miarę pobłażliwości.

G. Cereti, który spośród przeciwników tez Crouzela zaznaczył się w sposób najbardziej chyba przekonujący, ogłosił wyniki swych badań w obszernej pracy książkowej *Divorzio, nuove nozze e penitenza nella Chiesa primitiva*, Bologna 1977, 416 s. Kilka lat wcześniej ujawnił je w zaczątkowej postaci w ogólniejszym studium na temat nierozzerwalności małżeństwa: *Matrimonio e indissolubilità. Nuove prospettive*, Bologna 1971, 446 s., zwłaszcza w części II, *La misericordia per i matrimoni falliti*, s. 133—307. W rachubę należałoby wziąć także jego artykuł *Un problema ermeneutico: come è stata intesa la indissolubilità del matrimonio nei primi secoli della Chiesa?*, *Testimonianze* 161—162(1974)23—40 oraz polemikę z Crouzelem: *Prassi della Chiesa primitiva ed assoluzione ai divorziati risposati*, *Rivista di Teologia Morale* 9(1977)461—474. Do stanowiska Ceretiego przyłączył się, upowszechniając jego tezy w języku francuskim, Ch. Munier w opracowaniu *Divorce, remariage et pénitence dans l'Eglise primitive*, *Revue de Science Religieuse* 51(1978)97—117.

O ile jednak z tej grupy autorów Cereti najwnikliwiej potraktował problem stosunku pierwotnego Kościoła do powtórnych małżeństw osób rozwiedzionych, o tyle wszczęcie debaty w tym względzie na gruncie europejskim było dziełem J. Moingta, który w bardzo śmiałym, jak na ówczesny czas, artykule *Le divorce pour motif d'impudicité (Matth 5,32; 19,9)*, *Recherches de Science Religieuse* 56(1968)337—384, próbował wykazać, że niejedni Ojcowie w imię miłosierdzia zezwalali niewinnie opuszczonym mężom na zawarcie ponownego związku. Danymi wczesnych pism chrześcijańskich wspierał tym samym praktykę prawosławia znaną pod nazwą *oikonomia*. Surowa krytyka tego stanowiska ze strony Crouzela nie onieśmieliła zainteresowanych nim pozytywnie specjalistów nie będących historykami, lecz mogących, dzięki swym kompetencjom w własnych dziedzinach wiedzy przyczynić się do naświetlenia zawilego problemu. I tak z poparciem dla tezy Moingta przyszedł znany kanonista J. Bernhard w artykule *Les Pères ont-ils autorisé le mari abandonné à contracter un nouveau mariage?*, w: *La Chiesa dopo il Concilio*, t. II, Milano 1972, 207—231, jakkolwiek w kilku szczegółach, dotyczących interpretacji tekstów, zajął odmienne niż Moingt stanowisko.

W podobnym kierunku poszli dwaj inni autorzy: E. Bellini, *La Chiesa antica e il divorzio*, *Scuola Cattolica* 100(1972)163—177; *Separazione e nuovo matrimonio nelle Chiesa antica*, tamże, 103(1975)376—385 oraz B. Honings, *I Padri latini e l'indissolubilità del matrimonio cristiano*, *Contributo alla teologia sulla clausula matteana*, *Lateranum* 62(1976)70—101.

Wypada wreszcie wspomnieć o interesującym studium porównawczym też ogłoszonych w pracach na omawiany temat: G. Pelland, *Le dossier patristique relatif au divorce*, Science et Esprit 24(1972)285—312; 25(1973)99—113, w którym autor trafnie, jak się wydaje godzi ze sobą antagonistów z obu grup, głównie Crouzela i Moingta. To jednak, co dotyczy tego ostatniego, w równej mierze zachowuje wartość w odniesieniu do ogłoszonej parę lat później pozycji Ceretiego. Pelland proponuje przyjąć, iż przy obecnym stanie wiedzy patrystycznej niepodobna wiarogodnie utrzymywać, jakoby Ojcowie Kościoła, nawet niektórzy tylko, zakładali możliwość wyjątków od zasady nierozzerwalności małżeństwa. W pewnych natomiast przypadkach, w imię miłosierdzia tolerowali istnienie powtórnych związków w łączności ze społecznością Kościoła.

ks. Tadeusz Sikorski, Warszawa-Łódź

2. Przypisywany św. Augustynowi i św. Tomaszowi pogląd na prostytutkę

Przy moralnej ocenie prostytutki wymienia się często św. Augustyna i św. Tomasza z Akwinu jako tych czołowych przedstawicieli nauki chrześcijańskiej, którzy mieli pozytywnie ustosunkować się do tego występku. I tak np. w podręczniku Bernarda Häringa CSsR, *Nauka Chrystusa. Teologia moralna*, t. I (tłum. i oprac. ks. Jarosław Klenowski, Poznań 1962, s. 246) czytamy: „od czasów św. Augustyna wielu uczonych teologów uważało za dozwolone pod pewnymi warunkami prawne regulowanie, a przez to i prawną »tolerancję« kontrolowanej prostytutki, w wypadku gdy nie zachodzi obawa fałszywego mniemania, że występek się aprobuje i gdy nie zachodzi niebezpieczeństwo jego wzrostu”.

Podobnie ks. Włodzimierz Okoński napisał, że „nawet św. Augustyn tłumaczy w pewnym sensie istnienie domów publicznych, wychodząc z założenia, że nie wszyscy ludzie są na poziomie życia chrześcijańskiego i nie wszyscy usiłują opanować swe zmysły i najniższe pożądania” (*Wielka tajemnica*, Londyn 1957, s. 110).

Jeżeli zaś chodzi o św. Tomasza, to swoistego streszczenia jego myśli na temat prostytutki dokonał Mikołaj Kozakiewicz. W swej książce *O miłości prawie wszystko* (Warszawa 1962) tak dosłownie stwierdził: „Prostytucja należy do społeczeństwa — pisał św. Tomasz z Akwinu — jak kloaka do najwspanialszego pałacu. Prostytucja odpowiada kloace w pałacu; gdyby się ją usunęło, cały pałac zacząłby cuchnąć.

W tych kilku słowach »anielski doktor« zawarł całą teorię prostytutki. Teoria ta nie tylko stara się wyjaśnić sens istnienia prostytutki na tym »celowo« i »doskonale« urządzonym świecie, ale również usprawiedliwia jej istnienie, ochronną i zabezpieczającą funkcję wobec nietykalnego świętego małżeństwa monogamicznego” (s. 83).

Nieco dalej podobnie zaznaczył, że w średniowieczu prostytutkę w „gruncie rzeczy tolerowano w myśl przekonania, które sformułował św. Tomasz z Akwinu że prostytutka jest kłapą bezpieczeństwa chroniącą świętość i nietykalność sakramentalnej instytucji małżeństwa” (s. 86).

I wreszcie zestawiając obok siebie obydwóch interesujących nas doktorów Kościoła tak napisał: „Wyłącz nierządnicę ze spraw ludzkich — mówił św. Augustyn — a wszystkich wzburzysz żądzami. Uważam, że rację miał św. Tomasz z Akwinu usprawiedliwiając istnienie prostytutki. Istotnie w warunkach klasowego społeczeństwa, przy patriarchalnym małżeństwie, z jego monogamicznymi obostrzeniami, prostytutka była niezbędnym uzupełnieniem systemu małżeństwa, w którym obowiązywała dla kobiet »uczciwych« surowo przestrzegana zasada dziewictwa przed ślubem i równie surowo strzeżona zasada wierności po ślubie” (s. 89).

B. Häring udokumentował swoje powyższe stwierdzenie odwołaniem

się do dialogu *O porządku* (ks. II, rozdz. 12) św. Augustyna i *Sumy teologicznej* (2—2, q. 10, a. 11) św. Tomasza z Akwinu. Natomiast W. Okoński i M. Kozakiewicz nie podali żadnego odnośnika po przedstawieniu stanowiska św. Augustyna i św. Tomasza. Wprawdzie można by to usprawiedliwić popularnym charakterem ich książek, ale istota sprawy leży w tym, że samo wspomniane przedstawienie wydaje się zawierać dużo fałszu. Aby się o tym przekonać, wystarczy zbadać sprawę źródłowo.

Dość odległym w czasie, ale bardzo cennym wkładem w to badanie był artykuł Abélarda Dugré SJ, *La tolérance du vice d'après saint Augustin et saint Thomas* (Gregorianum 6, 1925, 442—446). Wykazał on bowiem przekonująco, że uznawanie św. Augustyna i św. Tomasza za zwolenników usprawiedliwiania prostytucji nie posiada wystarczającego uzasadnienia. Doktorzy ci bowiem nie zajmowali się prostytucją jako taką i nie sformułowali względem niej wyraźnego swojego stanowiska. Dzieła zaś i teksty, na które się zwykło w tym względzie powoływać, przedstawiają dość skomplikowane zagadnienie.

I tak, gdy chodzi o św. Augustyna, wskazuje się tylko na tekst wzięty z jego dialogu *O porządku* (ks. II, rozdz. IV, 12). Tymczasem dialog ten napisał Augustyn w 386 roku jako jeszcze katechumen i tym samym nie obeznany należycie z pełną nauką chrześcijańską.

Poza tym we wskazanym miejscu św. Augustyn usiłuje jedynie wykazać, że dzięki Opatrzności Bożej we wszechświecie panuje przedziwny porządek, którego nie narusza nawet dokonujące się zło, a w tym i zjawisko prostytucji. Mówi o tym wyraźnie sam tytuł rozdziału: *Zło, które Bóg włączył w porządek rzeczy, jest elementem harmonizującym z całością*. Inaczej mówiąc, zło, którym jest także prostytucja, nie niszczy harmonii świata, a nawet ukazuje na swój sposób tę harmonię, o ile tylko pozostaje we właściwym sobie miejscu. Jak wynika z kontekstu, na równi z nierządnicami i stręczycielkami stawia tu św. Augustyn istnienie w społecznościach głupców i katów, a w samym człowieku — wstydliwych części ciała. Można się oczywiście spierać co do słuszności takiego zestawienia, ale zasadnicza myśl św. Augustyna co do nienaruszania przez zło ustalonego przez Boga porządku we wszechświecie wydaje się dość oczywista i do tego wyłączna.

Dodajmy jeszcze, że omawiany tekst Augustynowy jest bardzo często zniekształcany. I dlatego warto go przytoczyć w całości wprost z samego dialogu: „Czy jest coś bardziej brudnego, bardziej niegodziwego, bardziej haniebnego i bezecnego od nierządnic, stręczycielek i innych plag tego rodzaju? Ale usuń nierządnicę ze społeczeństwa, jaki zamęt wytworzą wtedy wszędzie żądze cielesne; umieść je na miejscu znacznych matron — okryjesz się hańbą i niesławą. Tak więc ta kategoria kobiet wie dzie, jeśli chodzi o obyczaj, życie w najwyższym stopniu nieczyste; jednak prawa porządku wyznaczają jej określone stanowisko, chociaż najmarniejsze, jakie być może” (tłum. Józef Modrzejewski, w: Św. Augustyn, *Dialogi filozoficzne*, t. I, Warszawa 1953, s. 188).

Wynika z tego tekstu niedwuznacznie, że prostytucję uważa Augustyn za moralnie złą. Absolutnie jej nie zaleca jako jakiegos bezwzględnie koniecznego lekarstwa. Usiłuje jedynie pogodzić ten występek z utrzymywanym przez Opatrzność porządkiem we wszechświecie. Samej jednak jako takiej nie osądza. Nie wypowiada się też na temat odpowiedzialności za tolerowanie jej.

To, że św. Augustyn uznawał prostytucję za godny potępienia występki, wynika wyraźnie z następującego wywodu, zawartego w jego *Państwie Bożym*: „Sam uczynek, z... lubieżnej żądzy zdziałany, nie tylko we wszelkich porubstwach czy gwałtach, kiedy to pożądane są kryjówki dla uniknięcia sądów ludzkich, lecz także przy użyciu nierządnic — co jest dozwolonym bezwstydem przez państwo ziemskie — choć się popełnia rzecz nie zabronioną żadnym prawem państwa takiego, a więc nawet dozwolona i niekaralna rozpusta unika wzroku ludzkiego. Publiczne domy rozpusty

bywają zakładane w miejscach ustronnych; łatwiej udało się bezwstydomi usunąć zakazy prawa, niż bezczelności usunąć osłony tej sromoty" (ks. XIV, rozdz. 18. Z łac. przetł. ks. Władysław Kubicki, t. II, Poznań 1934, s. 383).

Nazwanie tu przez Augustyna prostytucji sromotą, dozwołonym przez państwo ziemskie bezwstydem i niekaralną rozpustą ukazuje pełną dezaprobatę dla tego występku, którego absolutnie nie mógł on jakoś zalecać czy uważać za usprawiedliwiony u ludzi, którzy nie usiłują opanowywać swoich zmysłów i pożądań.

Za klasyczny tekst św. Tomasza mający sankcjonować prostytucję uważa się urywek z dziełka *De regimine principum*, ks. IV, rozdz. 14, n. 1073. Można go w ten sposób przetłumaczyć: „Arystoteles odrzuca w tym względzie zdanie Platona, ponieważ mniejszym złem jest cielesne współżycie z kobietami niż popadnięcie w haniebne zbrodnie. Stąd Augustyn mówi, że prostytutka spełnia to w świecie co brudna woda obciążająca okręt na morzu, albo kloaka w pałacu: »Usuń prostytutkę z świata, a napełnisz go sodomią«. I z tej to właśnie przyczyny tenże Augustyn mówi w 14 księdze *Państwa Bożego*, że państwo ziemskie uczyniło korzystanie z nierządnic dozwołoną brzydotą”.

Tekst ten jednak nie jest Tomaszowy. Pochodzi bowiem z tej części dziełka, której autorem jest nie św. Tomasz, lecz Ptolomeusz z Luki. Jak bowiem wykazała krytyka, ściśle Tomaszowy tekst kończy się już na ks. II, rozdz. 4, n. 846. Przerwał on pisanie tego dziełka dlatego, że młody książę, dla którego je przeznaczył, umarł. Ptolomeusz z Luki zaś, który później podjął się dokończenia tego dziełka, nie okazał się wiernym uczniem Tomasza. W swojej części bowiem m.in. sprzyja republikańskiemu ustrojowi państwa, podczas gdy Akwinata uznawał za najlepszą monarchię. Pełnił też wiele błędów, których w żadnej mierze nie dałoby się pogodzić z rzetelnością i logiczną zwartością wywodów św. Tomasza. Ponadto przypisywany tu tekst św. Augustynowi poważnie różni się od przytoczonego wyżej oryginału. W dosłownym i pełnym brzmieniu nie udało się go dotychczas nikomu odnaleźć w jakimś dziele św. Augustyna. Wreszcie porównanie prostytutki z kloaką i ściekiem jest parafrazą zupełnie obcą św. Tomaszowi. Podobnie wyraz „sodomia” w ogóle nie występuje w słownictwie św. Augustyna.

A co można wyczytać na temat prostytucji w prawdziwych Tomaszowych tekstach? Znajdują się one w jego *Sumie teologicznej*. W żadnym z nich jednak nie ma mowy o prostytucji jako takiej, lecz służy ona tylko jako pewne naświetlenie rozważań na inne tematy.

Dla całości odwołajmy się najpierw do 1—2, q. 96, a. 2. Wyjaśnił tu bowiem św. Tomasz, że prawo ludzkie nie zawiera zakazów co do wszystkich czynów złych, ale ma na względzie tylko takie, zabronienie których jest bezwzględnie konieczne dla społeczeństwa z racji łączących się z nimi groźnych szkód. A poza tym wystrzeżenie się ich jest możliwe do zrealizowania przez ogół ludzi. Znaczy to zatem, że mogą istnieć takie czyny moralnie złe, których prawa państwowe w ogóle nie uwzględniają.

W 1—2, q. 101, a. 3, ad 2 św. Tomasz utrzymuje, że Pan Bóg dlatego dopuścił w Starym Testamencie niewypełnianie w całości zbyt licznych przepisów obrzędowych, aby przez to uchronić naród wybrany przed bałwochwalstwem i pychą. Podał tu więc Akwinata tylko ogólną zasadę tolerowania mniejszego zła dla uniknięcia większego, bez żadnej aluzji do prostytucji.

Aluzję tę znajdujemy natomiast w 2—2, q. 10, a. 11. I dlatego jest to szczególnie ważny dla nas tekst. Należy jednak podkreślić, że i w nim nie chodzi o prostytucję jako taką, ale o odpowiedź na pytanie, czy można tolerować obrzędy niewierzących. Brzmi on w ten sposób:

„Rządy ludzkie wypływają z rządów Bożych i mają je naśladować. Bóg zaś, choć jest wszechmocny i najlepszy, dopuszcza jednak, by na świecie

działo się jakieś zło, które mógłby ukrócić, (ale nie czyni tego) by jego ukrócenie nie zniszczyło większych dóbr, a także by nie pociągnęło za sobą gorszego zła. Tak więc zwierchnicy, sprawujący rządy nad ludźmi, słusznie tolerują niektóre zło po to, by nie przekreślić większego dobra, lub by nie wyszło z tego większe zło; jak to mówi św. Augustyn: »Usuń nierządnicę od spraw ludzkich a obudzisz wszystkie namiętności«. Tak więc, choć niewierzący grzeszą swoimi obrzędami, można to tolerować” (tłum. Pius Bełch OP, w: św. Tomasz z Akwinu, *Wiara, Suma teologiczna*, t. 15, London 1966, s. 138).

Możemy zatem stwierdzić, że Akwinata godzi się tu na tolerowanie prostytucji w myśl ogólnej zasady, że czasem należy pogodzić się z mniejszym złem dla uniknięcia większego lub niezaszkodzenia dobru. Niemniej nie przestaje ona być dla niego złem. Trzeba też pamiętać, że powołuje się on tu — bez podania własnej oceny — na tekst św. Augustyna, co do którego poczyniliśmy już pewne zastrzeżenia. I dlatego wymaga on oględnego potraktowania.

O tym, jak św. Tomasz faktycznie pojmował prostytucję, można się dowiedzieć jeszcze z dwóch innych tekstów. Pierwszy z nich znajduje się w 2—2, q. 32, a. 7 c. i ad 2. Odpowiadając mianowicie na pytanie, czy można dawać jałmużnę z nieuczciwego zysku, Akwinata uznaje za jeden z rodzajów takiego zysku ten, który otrzymują kobiety uprawiające prostytucję. Nazywa go nawet zyskiem hańbiącym. Niemniej samo otrzymanie go jako zapłaty nie jest według niego niesprawiedliwe i nieprawe. I dlatego prostytutki mogą go zatrzymać i dawać z niego jałmużnę. Nie wolno im natomiast „z takiego dochodu składać ofiary lub darów na ołtarz, bo to wywołałoby wzburzenie i byłoby niezgodne z szacunkiem należnym dla miejsca świętego” (tłum. ks. Andrzej Gładzowski, w: św. Tomasz z Akwinu, *Miłość, Suma teologiczna*, t. 16, London 1967, s. 162).

Samą natomiast prostytucję nazwał św. Tomasz w tym tekście czynem hańbiącym i przeciwnym prawu Bożemu. Trudno więc jest przypuścić, by mógł on ją w kogokolwiek usprawiedliwiać.

Drugi wspomniany tekst Tomaszowy zawiera odpowiedź na drugi zarzut w 2—2, q. 62, a. 5. Chodzi tu mianowicie o obowiązek oddawania zabranych komuś rzeczy. Doktor Anielski wyjaśnia m.in., że jeśli zapłata prostytutki nie łączy się z jakimś oszustwem lub podstępem, prostytutka ta nie ma obowiązku dokonywania restytucji. Niemniej sama prostytucja jest grzechem, czyli czymś niedozwolonym.

Tyle mniej więcej można wyczytać na temat prostytucji u św. Tomasza.

Podsumowując powyższe zestawienia trzeba stwierdzić, że wyszczególnieni doktorzy Kościoła nigdzie nie oceniają pozytywnie prostytucji. Uważają jedynie, że istnienie jej nie narusza harmonijnego porządku we wszechświecie, a władze świeckie ją tolerują, by nie zaszkodzić większemu dobru w społeczeństwie lub nie spowodować w nim większego zła. Wbrew więc przedstawionym na początku twierdzeniom niektórych autorów nie znajdujemy u nich jakiejś pełnej teorii w odniesieniu do prostytucji ani usprawiedliwienia jej niskim poziomem życia moralnego niektórych chrześcijan lub ochroną dla świętości małżeństw monogamicznych.

Wziąwszy to wszystko pod uwagę trzeba zaniechać powoływania się na św. Augustyna i św. Tomasza jako na zwolenników czy tym bardziej propagatorów prostytucji.

o. Jan Wichrowicz OP, Kraków