

Remigiusz Sobański

Przedmiot normy kanonicznej

Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne 21, 19-30

1988

Artykuł został 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.

KS. REMIGIUSZ SOBAŃSKI

PRZEDMIOT NORMY KANONICZNEJ

I. PROBLEM

Norma prawna to reguła zachowania zakodowana w prawie stanowionym lub zwyczajowym. Jej przedmiotem jest zachowanie się osób wskazanych w normie w sytuacjach nią określonych. Z normą kanoniczną mamy do czynienia wtedy, gdy tę regułę zachowania można za pomocą interpretacji wyprowadzić ze źródeł prawa kościelnego, tzn. gdy prawo to umożliwia ustalenie normy dla odnośnego przypadku. Nie dla wszystkich przypadków daje się ustalić normę kanoniczną. Co więcej, w życiu religijnym, obejmującym przecież całą egzystencję ludzką, nie wszystkie sytuacje poddają się regulacji normatywnej. Zakres zachowań jest znacznie szerszy i głębszy niż te, z którymi wiążą się dające się uchwycić skutki społeczne, czyli prawne. Ponadto z faktu, że jakieś zachowanie da się uregulować (tzn. ująć w normę prawną), nie wynika jeszcze konieczność czy celowość takiej regulacji. Stąd pytanie o przedmiot normy kanonicznej.

Pytanie to stawiamy w sposób zasadniczy. Rozważań teoretycznych nie należy odrywać od praktyki kościelnej ani od historycznego doświadczenia kanonicznego. Dla wyjaśnienia naszego zagadnienia istotne znaczenie ma właśnie to, co w życiu Kościoła faktycznie doznaje regulacji prawnej. Mało płodny byłby pogląd, że coś podlega lub nie podlega regulacji kanonicznej dlatego, że jest lub nie jest obejmowane prawodawstwem w społeczności politycznej. Takie podejście wykluczałoby z góry jakąkolwiek wewnętrzną specyfikę normy kanonicznej i zakładałoby, że norma kanoniczna to po prostu norma jak „każda” inna norma prawna. Nie znaczy to, by dla kanonistyki problematyka normy prawnej miała być obojętna albo by kanoniści mogli pozostawać obojętni wobec problemów normy prawnej poruszanych w literaturze prawniczej, znaczy natomiast, że problemy normy kanonicznej — w tym wypadku jej przedmiotu — nie można traktować poprzez sito uznanej w danym kręgu kulturowym teorii normy prawnej. Konieczność takiej zróżnicowanej postawy podyktowana jest nie tylko rozbieżnością poglądów, jakie spotykamy w literaturze zajmującej się złożoną przecież problematyką normy prawnej, lecz swoistymi determinantami życia Kościoła, którego wycinek ujmuje norma kanoniczna.

Pytanie o przedmiot normy kanonicznej jest — w świetle poczynionego wyżej rozróżnienia — równoznaczne z pytaniem o przedmiot regulacji ustawowej w Kościele. Jak daleko mogą i powinny sięgać dyspozycje prawne w Kościele?

Jakie są kryteria, wedle których życie wspólnoty kościelnej ujmuję się w normy?

Pytanie o zasięg regulacji ustawowych jest ważne ze względu na ogólny charakter ustaw, które nie dają wskazań określonego, indywidualnemu adresatowi w sytuacji, w jakiej aktualnie się znalazł lub przynajmniej przewiduje, że się znajdzie, lecz zawierają dyspozycje dla sytuacji hipotetycznych, przewidywanych i powtarzających się, ujętych w ustawie w sposób ogólny. Ustawa postuluje określony, jednolity sposób zachowania się, objęte nią obszary zostają więc z góry wtłoczone w pewne ramy i wyjęte spod możliwości swobodnego, indywidualnego ukształtowania.

Problem zastosowania do ustaw (i równorzędnych im aktów prawnych), tj. do działań podejmowanych świadomie jako akty prawotwórcze. Zastrzeżenie to jest potrzebne, gdyż wskazania mających kształtować życie wspólnoty i postępowanie wiernych udziela Kościół nie tylko w postaci ustaw. Przełożeni kościelni kierują bowiem Kościołem, wykonując władzę ustawodawczą czy władzę wykonawczą, lecz również (a raczej przede wszystkim) sprawując władzę nauczania, Enuncjacjaom władzy nauczycielskiej przyznaje się wprawdzie implikacje prawne, nie pojmując się ich jednak jako aktów ustawodawczych.

Zwracając uwagę na różnicę między władzą ustawodawczą (mieszczącą się według k. 135 § 1 we władzy przełożenia) a władzą nauczania, musimy jednak pamiętać, że obydwie sprawowane są przez te same podmioty. Nie chodzi więc w naszym problemie o akty dokonane w oparciu o różne kompetencje, lecz o stojący u ich podstaw świadomość działania jako organu prawodawczego lub nauczającego.

We współczesnej literaturze problem sprowadza się do pytania, czy można (należy) ustawa kościelną nakładać obowiązki o charakterze religijnym lub (oraz) etycznym. Opinie autorów wcale nie są jednolite. Nie odosobniony jest pogląd, że normy etyczne i religijne nie potrzebują proklamacji w formie ustaw¹. Niektórzy twierdzą wręcz, że akty religijne w ogóle nie są i nie mogą być przedmiotem regulacji prawnej². Na przeciwnym biegunie dostrzega się ścisły związek między wiarą i prawem. Z Objawienia wynika bowiem określony porządek prawny Kościoła, a prawdy wiary domagają się odpowiedniego postępowania wiernych, którego ustalenie i głoszenie należy do misji Kościoła. Wtedy więc, gdy przełożony kościelny stwierdza, co w świetle wiary należy czynić lub czego zaniechać, występuje on w roli prawodawcy³.

II. UJĘCIE STRUKTUR PODSTAWOWYCH

Już samo wskazanie powyższych przeciwnych stanowisk ujawnia, że tkwią za nimi różniące się koncepcje prawa w Kościele. Dokonany wśród nich wybór ustawia całą optykę prawa kościelnego. Prowadzony wywód to wtedy tylko rozwinięcie przyjętych założeń. By uniknąć takiego apriorycznego ukierunkowania, nie wolno przyjmować za punkt wyjściowy określonej koncepcji prawa, a następnie pytać się, co podlega pod regulacje ustawowe, lecz trzeba sięgnąć

¹ Np.: M. Katscher, *Die Rolle des Gesetzgebers in der Kirche. Überlegungen im Hinblick auf die Revision des kirchlichen Gesetzbuches*, w: *ius Populi Dei*, Misc. R. Bidagor, Roma 1972, 1, 473.

² Na przykład: P. Huizing, *Reichweite und Grenzen des positiven Rechts im Vergleich zur Sittlichkeit*, w: J. G. Ründel, *Recht und Sittlichkeit*, Freiburg (Szw.)-Freiburg-Wien, 1985, 112 n.

³ G. May, *Das Glaubensgesetz*, w: *ius sacrum. Festschrift K. Mörsdorf*, München-Paderborn-Wien 1969, 349-372.

do miejsca i sensu działalności ustawodawczej w Kościele. Uzasadnia się ona samym darem wspólnoty Bosko-ludzkiej, wzywającym tych, którzy go przyjęli, do dawania świadectwa. Jest to świadectwo miłości Bożej doznawanej przez ludzi i wzywającej, świadectwo powołania ludzkości do jedności w Bogu, której Kościół — wspólnota ludzi scalonych łaską — jest zapoczątkowaniem i znakiem. Kościół — przekonany, że „jest w Chrystusie niejako sakramentem, czyli znakiem i narzędziem wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem i jedności całego rodzaju ludzkiego” — wyjaśnia „swoim wiernym i całemu światu naturę swoją i powszechne posłannictwo” (LG 1). Proklamuje więc siebie jako aktualizację wydarzenia zbawczego, jako wspólnotę tych, którzy doznali łaski i wezwani są, by być dla ludzkości przypomnieniem i znakiem jej powołania. Głosi siebie nie jako centrum czy cel historii, lecz jako załączek i na rzędzie zbawienia. Jako wpisane w historię wydarzenie — nie ekskluzywne, ale jednak prawdziwe — udzielającej się łaski Bożej Kościół określa sam siebie. Świadom własnych niedoskonałości i niepowodzeń precyzuje swoje „my”, w nasłuchu na łaskę i w jej odbiorze, w ciągłym wysiłku odpowiadania na wezwanie Boże. To „my” Kościoła ulega ciągłemu kształtowaniu, jest skazane na permanentną odnowę w dialektyce łaski Bożej i oporności ludzkiej, ale właśnie ten dynamiczny proces ma swoją podstawę w udzielonej łasce Bożej, co dało początek komunikacji łaski wśród ludzi. Ludzie wciągnięci w komunikację łaski uważają się za lud powołany przez Boga, wiedzą, że tworzą spojony wiarą organizm Chrystusa.

Dla wyjaśnienia wewnętrznej natury tego organizmu, jego struktur i zasad funkcjonowania sięga się po rozmaite obrazy, rysowane już przez autorów biblijnych⁴ i Ojców Kościoła. Z rozwojem nauk społecznych spożytkowuje się w służbie przepowiadania także wypracowane przez nie pojęcia⁵. Nie chodzi przy tym o wtłoczenie rzeczywistości kościelnej w schematy socjologiczne ani o jej redukcję do zjawiska dającego się całkowicie i adekwatnie ująć tymi pojęciami⁶, lecz o możliwie komunikatywne wyjaśnienie tej rzeczywistości o protegowanie aktywności społecznej, w której ma miejsce komunikacja wiary.

Właśnie te cele uzasadniają przedstawienie podstawowych struktur Kościoła, a więc określenie ludzi go tworzących, charakteru zachodzących między nimi relacji, zasad jego funkcjonowania. Wszystko to należy do treści przepowiadania Kościoła. Przedmiotowo są to jego podstawowe struktury prawne. Podejmując więc postawione pytanie o przedmiot prawodawstwa kościelnego, trzeba na samym początku stwierdzić, że jest nim ujęcie fundamentalnych struktur wspólnoty, czyli ujęcie konstytucji Kościoła.

We współczesnych społecznościach politycznych podstawowy porządek osób oraz fundamentalne zasady funkcjonowania ujmuje się w ustawie konstytucyjnej czy zasadniczej, impuls do wydania ustaw konstytucyjnych dały dwa wydarzenia: osiągnięcie niepodległości przez Stany Zjednoczone Ameryki Północnej oraz rewolucja francuska. Uchwalenie konstytucji, było się początkowo z doniosłymi wydarzeniami politycznymi, jak osiągnięcie niepodległości, upadek lub restauracja jakiejś formy państwowej, zmiana ustroju społeczno-politycznego⁷. Ustawa konstytucyjna

⁴ Por. LG 6.

⁵ W. Weber, *Wenn aber das Satz schal wird... Der Einfluß sozialwissenschaftliche Weltbilder auf theologisches und kirchliches Sprechen und Handeln*, Würzburg 1984; K. M. Daiber, Th. Luckmann, *Religion in den Gegenwartsströmungen der deutschen Soziologie*, München 1983.

⁶ O nieadekwatności naszych pojęć trzeba pamiętać nie tylko wówczas, gdy mówimy o Bogu, lecz także wtedy, kiedy wychodząc od tajemnicy miłości Bożej przedstawiamy wywołującą z niej historię zbawienia, realizowaną przez gromadzenie wiążących w Kościele wiary. Por. LG 2.

⁷ R. Sobański, *Wpływ idei konstytucyjnych narozwój struktur kościelnych*, „*Prace Kanoniczne*” 20 (1977) nr 1-2, 41-51.

w tych sytuacjach nie tylko konstytuowała stan faktyczny, lecz miała utrwalić osiągnięte zdobycze, często zresztą na drodze kompromisów ustalających grę i rolę grup o nieraz przeciwnych interesach⁸. W ustawach konstytucyjnych określa się więc formę (ustrój) państwa, kodyfikuje prawa obywateli, ustala sposób sprawowania władzy, jej podział i kompetencje najwyższych organów, reguluje procesy prawotwórcze. Tym samym ustawa konstytucyjna przybiera charakter nadrzędny w stosunku do wszystkich innych ustaw obowiązujących w państwie: ich tworzenie musi odbywać się zgodnie z konstytucją, ich normy nie mogą kolidować z zasadami wyłożonymi w konstytucji. W hierarchii norm te, które zawarte są w konstytucji, zajmują miejsce naczelne.

Dodajmy, że hierarchia norm nie zawsze znajduje formalny wyraz w ustawie konstytucyjnej czy zasadniczej. Już w 1215 r. król Jan bez Ziemi zagwarantował baronom angielskim nie tylko poszanowanie ich przywilejów, lecz także respektowanie pewnych praw zasadniczych. W XVI w. zdomowało się w Anglii pojęcie praw podstawowych (fundamental laws), podobnie jak na kontynencji znano prawa podstawowe (leges fundamentales) Świętego Imperium Rzymskiego⁹.

Ustrój państwa znajduje więc swój wyraz w prawie niekoniecznie w formie ustawy konstytucyjnej¹⁰. Pośrednio określa się go w różnych ustawach przez ustalenie praw i obowiązków obywateli i organów władzy, a także przez określenie formalności niektórych aktów prawnych czy przez przyjęcie różnych zasad prawa (np. karnego czy procesowego). Bez ustawy konstytucyjnej obeszło się też państwo rzymskie¹¹. Ustawy konstytucyjne w nowożytnym znaczeniu zostały zainspirowane filozofią Monteskiusza postulującego podział władzy na ustawodawczą, wykonawczą i sądową. Wprowadzenie takiego podziału w praktykę społeczną wymagało ustalenia zakresu poszczególnych władz, a więc podstawowych regulacji prawnych, wyprzedzających działalność prawotwórczą, administracyjną i sądową. To uczyniło ustawy konstytucyjne wysoce przydatnymi.

Kościół katolicki nie ma ustawy konstytucyjnej. Pod wpływem filozofii oświecenia i w reakcji na kanonistykę józefińską rozwinęła się nauka kościelnego prawa publicznego, zapoczątkowana w XVIII w. w tzw. szkole wüzburgskiej i rozkwitająca w uczelniach kościelnych zwłaszcza po roku 1870. Zajmowała się ona Kościołem jako społecznością, w szczególności zaś jego władzą. Czyniła to jednak w sposób defensywny i apologetyczny. Miała na celu głównie uzasadnienie niezależności władzy kościelnej od państwowej¹². Chociaż nauka ta przedstawiała Kościół *ratione status*, to jednak w jej łonie nie mogła zakiełkować idea kościelnej ustawy konstytucyjnej, gdyż ta wiąże się z podziałem władzy, który trudno było pogodzić z hierarchicznym ustrojem Kościoła. Sugestia, by skodyfikować taką ustawę w Kościele, pojawiła się później w innym kontekście. Mianowicie w związku z pracami nad odnową *Kodeksu prawa kanonicznego* papież Paweł VI w przemówieniu z 20.11.1965 r. zwrócił uwagę na diskutowane zagadnienie, czy należałoby skodyfikować fundamentalny, wspólny dla całego Kościoła kodeks zawierający jego prawo konstytucyjne¹³. Główny motyw takiej sugerowanej kodyfikacji to stworzenie wspólnej bazy ustawowej dla prawa Kościoła Wschodniego i Kościoła Zachodniego. Dodatkowe racje, jakie podnoszono — a te właśnie wysuwały się u niektórych autorów na pierwszy plan — to zabezpieczenie praw jednostki w Kościele oraz właściwe rozumienie stałości i zmienności prawa¹⁴. Zamysł kodyfikacji kościelnego prawa fundamentalnego wywołał rozległe echo w literaturze, zaś kolejne schematy spotkały się z oceną

⁸V. Onida, *Lo „Schema Legis Ecclesiae Fundamentalis” e l’esperienza del costituzionalismo moderno, w: Legge e Vangelo. Discussione su una legge fondamentale per la Chiesa*, Brescia 1972, 174.

⁹V. Onida, dz.cyt.

¹⁰Jest rzeczą paradoksalną, że tradycje konstytucjonalistyczne wywodzą się z Anglii, która do dziś nie zna ustawy konstytucyjnej.

¹¹Constitutiones w Rzymie to nazwa oznaczająca od połowy drugiego stulecia akty prawotwórcze cesarzy.

¹²R. Sobański, *Kościół jako podmiot prawa*, Warszawa 1983, 24-33.

¹³„Acta Apostolicae Sedis” 57 (1965) 985.

¹⁴R. Sobański, *Refleksje o kościelnym prawie fundamentalnym*, „Śl. Studia Hist. Teol.” 5(1972)43-57.

nader krytyczną. Ponieważ znaczne partie ze schematu prawa fundamentalnego (np. o prawach i obowiązkach wiernych, o kolegium biskupów) znalazły się w ogłoszonym w 1983 r. *Kodeksie prawa kanonicznego*, trzeba przyjąć, że Kościół (na razie?) zrezygnował z kodyfikacji ustawy konstytucyjnej. Normy, które kwalifikują się jako konstytucyjne (lub mówiąc inaczej: fundamentalne), znajdują się mniej lub bardziej rozproszone — w kodeksie.

Forma, w jakiej podstawowe struktury Kościoła znajdują swój wyraz prawny, jest historycznie uwarunkowana. Mogłaby to być ustawa konstytucyjna czy zasadnicza, może to nastąpić przez określenie warunków włączenia się do wspólnoty i udziału w niej, praw i obowiązków wiernych (które razem wzięte dają obraz pozycji prawnej), czynników decydujących o pozycji prawnej, modalności działań, przez które aktualizuje się Kościół. W usystematyzowanej działalności prawodawczej (w prawie dekretów) porządkowano materiał w kolejnych księgach iudex, iudicium, clerus, connubia, crimen, w pierwszym kodeksie oparto się na schemacie personae, res, actiones, w obecnym przyjęto jako podstawę — w sposób zresztą wysoce niekonsekwentny — trojakią zadanie Kościoła. W kodyfikacjach tych normy fundamentalne są rozproszone. Często podaje się je w postaci realnych definicji legalnych, umieszczonych na początku odnośnego tytułu i niejako uzasadniających bazujące na nich normy szczegółowe¹⁵. O hierarchii norm zaznaczonej w kodeksie można mówić jedynie w tym sensie, że o niektórych stwierdza się w nim, iż są one z prawa Bożego. Ustalenie hierarchii norm należy przeto do interpretacji, zwracającej przy tym uwagę zarówno na przedmiot, jak i na sformułowanie przepisu. Zagadnienie hierarchii norm (a także więc pytanie, które z norm zaliczyć do fundamentalnych) relatywizuje się, gdy zważymy, że w spójnym systemie prawnym normy się zająbiają, a najbardziej nawet podstawowe wydaje się nie w celach deklaracyjnych czy dla abstrakcyjnie pojętej perfekcyjności systemu, lecz z racji praktycznych (co odnośnie do prawa kanonicznego sprowadza się do budowania wspólnoty kościelnej)¹⁶. Te cele praktyczne powodują też, że w konkretnym prawodawstwie nie tylko nie zawsze rozróżnia się między normami podstawowymi i wtórnymi szczegółowymi (ustala się normy, które uważa się za konieczne), ale wydaje się normy szczegółowe, chociaż podstawowe zostały jeszcze nie ogłoszone. Na przykład na soborze nicejskim uchwalono kanony dyscyplinarne, mimo że kompetencje prawodawcze soborów nie były wtedy jeszcze ujęte w normy prawne — kompetencja soboru była w tym wypadku oczywista i nie wymagała uzasadnienia ani utrwalenia prawnego.

Uwarunkowania historyczne dotyczą więc również promulgacji norm podstawowych odnoszących się do ustroju Kościoła. Nie ulega jednak wątpliwości, że normy te stanowią przedmiot prawodawstwa. Zgoda panuje też co do tego, że prawodawstwo może (lub powinno) objąć dyscyplinę kościelną. Ale co należy rozumieć przez dyscyplinę kościelną? W tej kwestii zachodzi duża rozbieżność poglądów, zająbiająca się zresztą o zróżnicowanie zdań co do spraw podpadających pod regulacje prawne. Można tu łatwo wpaść w błędne koło: dyscypliną jest to, co jest prawnie ustalone, zaś to co jest prawnie ustalone, jest dyscypliną.

¹⁵ R. Sobański, *Nowy Kodeks Prawa Kanonicznego jako zjawisko kościelne i prawne, w: Duszpasterstwo w świetle nowego Kodeksu Prawa Kanonicznego*, red. J. Syryjczyk, Warszawa 1985, 24-43, 38 nn.

¹⁶ Ten cel powoduje zresztą, że w prawie — zwłaszcza kościelnym — spotykamy dużo deklaracji o charakterze nieraz zasadniczym i w formie uroczystej, co się wiąże z kształtującą świadomością funkcją prawa.

Można by w tym miejscu odwołać się do rozróżnienia między przepisami konstytucyjnymi i dyscyplinarnymi. Pierwsze tworzą instytucje prawne lub ustalają zdolność prawną, drugie postulują określone zachowanie się. Stwierdzenie, że przepisy dyscyplinarne bazują na konstytucyjnych, nie zbliża nas do odpowiedzi na postawione pytanie, gdyż chodzi w nim właśnie o przedmiot regulacji dyscyplinarnych, a ponadto dotyczy ono również przepisów konstytucyjnych (np. jakie przynioły osoby należy uwzględnić przy określaniu zdolności prawnej).

III. PRAWNY WALOR ZACHOWAŃ RELIGIJNYCH I ETYCZNYCH

Dla naświetlenia naszego problemu pomocne wydaje się przypomnienie, że przełożony kościelny kieruje wspólnotą nie tylko przez stanowienie prawa. On głosi wiarę, uświadamia wiernym jej wzywający charakter, inspiruje praktykę wiary. Wszystko to czyni różnymi formami, nie od razu i nie zawsze ujmując przekaz w formę ustawy¹⁷. „Opisuje” on i „przepisuje” wezwanie Boże, które skierowane jest do człowieka, a więc zakłada możliwość podjęcia i realizacji, licząc się zarazem ze słabością ludzką i niepowodzeniem człowieka. To doświadczenie fiaska nie powinno jednak zaćmić ani rozmyć samego wezwania¹⁸. Przepowiadanie zmierza zawsze do wywołania oddźwięku na wezwanie Boże, nie tracąc z oczu doświadczenia ograniczoności i zawodności ludzkiej. Ten realizm nie może wszakże prowadzić do kompromisu, lecz wymaga jeszcze klarowniejszego przekazu, wsparcia odbiorców, by nie popadli w rezygnację, i wspomaganie ich przy podejmowaniu decyzji. Porozumienie w wierze osiąga się nie za cenę kompromisu, lecz we współpracy przepowiadających i słuchających. Słuchacz słowa nie jest jego biernym receptorem, gdyż od pierwszego aktu wiary stał się jej podmiotem i swoją wiarą oddziałuje na kształt wiary we wspólnocie, co znajduje echo w jej przepowiadaniu. Ponadto wpływa na przepowiadanie przez pytania, wątpliwości, krytykę, weryfikację teoretyczną i praktyczną. Wnosi on w przepowiadanie własny kontekst życiowy. W tym egzystencjalnym kontekście słuchających przepowiadanie znajduje swój sens, z niego udziela się odpowiedzi na wezwanie Boże. Ta świadoma i wolna odpowiedź jest możliwa dopiero wtedy, gdy przepowiadanie zyskało akceptację, tzn. gdy słuchacz odnalazł siebie w przepowiadanej wspólnocie. Akceptacja wynikającego z objawienia obrazu człowieka, istoty obdarowanej i wezwanej, staje się podstawą solidarności wierzących. Są oni zgodni co do samego powołania do ciągłego kształtowania tego obrazu we własnej, historycznej egzystencji, co do szukania odpowiedzi na wezwanie wedle swej najlepszej wiedzy i woli. Aczkolwiek decyzje podejmuje każdy osobiście, to przecież dochodzi do nich nie w izolacji, lecz we wspólnocie wierzących i zmagających się o sprostanie wierze.

Właśnie ta solidarność w wierze pozwala przełożonym komunikować się z wiernymi także za pomocą działalności ustawodawczej. Nie tylko stwierdzają prawo, gdy mówią o samej wspólnocie wiążącej jako dar, ale też stanowią je, gdy przepowiadają wspólnotę w realia egzystencji. Pod tę stwierdzającą czy

¹⁷ Na przykład nierozzerwalność małżeńska czy udział w liturgii niedzielnej są przedmiotem zwyczajnego nauczania, a nie tylko odnośnych kanonów.

¹⁸ K. Demmer, *Das Verhältnis von Recht und Moral im Licht kirchlicher Dispenspraxis*, „Gregorianum” 56 (1975) 697.

stanowiącą prawo działalność podpada zasadniczo to wszystko, co należy do treści przepowiadania, a dotyczy zachowania się wiernych. Jeśli bowiem przełożony kościelny w ramach przepowiadania wiary określa jakiś sposób zachowania się, to czyni to w przekonaniu, że tak właśnie należy się zachować. Na zachowanie to składają się postawy religijne, etyczne, społeczne. Więzy międzyosobowe w Kościele opierają się na wyrażonej w znakach sakramentalnych wierze, mają więc charakter religijny, a weryfikują się w wyznawaniu wiary i w praktyce miłości — stąd nierozdzielność aspektu społecznego od religijnego i etycznego. Udzielające łaski i konstytuujące Kościół znaki sakramentalne są przecież też wyrazem postawy religijnej chrześcijanina i jego decyzji moralnych. Stąd stwierdzenie w *Konstytucji dogmatycznej o Kościele*, że „święta i organicznie ukształtowana natura społeczności kapłańskiej aktualizuje się przez sakramenty i przez cnoty” (11, 1). Dlatego od samych początków krystalizowania się prawa kościelnego wkracza ono w rejony moralności i obejmuje zachowania, które dziś uznajemy za ściśle religijne¹⁹.

Nie można w tym kontekście nie zwrócić uwagi na to, że stosunek prawa do moralności kształtuje się w prawie kościelnym inaczej niż w państwowym²⁰. Zarówno jedno, jak i drugie pozostaje w odniesieniu do wartości moralnych i powinno je odzwierciedlać. W prawie państwowym chodzi jednak przede wszystkim o zagwarantowanie bezkolizyjnej komunikacji między ludźmi oraz o zabezpieczenie pokoju społecznego. Ze względu na te cele prawo państwowe koncentruje się na pewnym minimum etycznym, mocąym liczyć na akceptację w pluralistycznym społeczeństwie. Jest niejako wypadkową wspólnych, na danym etapie uznawanych wartości moralnych, usiłuje też wprowadzić kompromis między rozbieżnymi przekonaniem moralnymi, licząc się przy tym z faktycznymi możliwościami ludzkimi, nastawia się na osiągalną przeciętność i dostosowuje się do niej. W ten sposób za cenę podwójnego kompromisu państwo chroni jednak wartości moralne i gwarantuje obywatelom konieczną przestrzeń wolności. Dzięki temu samo prawo nabiera cech etycznych, aczkolwiek nie operuje kategoriami moralnymi i opiera się na konwencjonalnej bazie etycznej.

Ta redukcja regulacji ustawowej do — minimalnej, wyznaczonej ze względu na pokojową komunikację społeczną — bazy konwencjonalnej idzie w parze z totalizmem prawa na obszarze nim objętym. Przestrzeganie prawa jest kontrolowane i egzekwowane — czy to sankcją nieważności w prawie cywilnym, czy to karą w prawie karnym. Prawo państwowe zostawia duże pole życia społecznego poza sobą, nie ingerując w nie i nie wpływając na sposób zachowania się obywateli. Na obszarze natomiast objętym wymaga stanowczo zgodności zachowania z przepisami.

Cele społeczne przyświecające prawodawstwu przesądzają też o obszarze, na które ono wkracza. Mogą to być tylko takie obszary, na których prawo jest w stanie służyć założonym celom, czyli okazuje się funkcjonalne. Właśnie

¹⁹ „Dziś” znaczy w tym wypadku: od czasów, gdy w wyniku ukształtowania się *societas christiana* nastąpił rozdział kościelnej świadomości religijnej i prawnej. Ponieważ ani prawo średniowiecznej *societas Christiana* ani potrydenckie prawo Kościoła pojmowanego w kanonistyce jako status *sui generis* nie mogło nie liczyć się z konstytutywnym znaczeniem porządku moralnego w Kościele, ostały się takie instytucje, jak forum wewnętrzne, kary *laetae sententiae*, dyspozycje dotyczące np. przystępowania do Eucharystii. Programowy rozdział prawa i moralności postuluje rezygnację z tych instytucji w prawie kościelnym. Odrębnym pytaniem jest oczywiście spójność tych instytucji z innymi normami kodeksu.

²⁰ Szerzej na ten temat m.in. K. D e m e r, dz. cyt., 681 nn.

funkcjonalność decyduje o granicach regulacji ustawowej lub też — odwrotnie — o wejściu na tereny leżące dotychczas poza prawem. Prawo zaś jest funkcjonalne dopóty, dopóki można mu zapewnić skuteczność. Na nieskuteczność zaś skazane jest prawo nie wsparte możliwością kontroli jego przestrzegania, a także prawo, które nie licząc się z realiami mierzy zbyt wysoko, i wreszcie prawo nie mogące odwołać się do akceptacji propagowanych i chronionych przez nie wartości. Brakuje wtedy prawu owej kompromisowej, konwencjonalnej bazy. Brakowi akceptacji można zaradzić przez represje. Prawo osiąga wtedy skuteczność represyjną, byłaby to jednak skuteczność patologiczna²¹, prowadząca do terroru społecznego i kompromitacji prawa.

Obszary regulowane prawem przesuwają się: z niektórych prawo ustępuje lub zadawała się regulacjami bardziej ogólnymi czy wręcz zasadniczymi deklaracjami²², kiedy indziej znów wkracza na nowe obszary lub staje się bardziej szczegółowe na już objętych. Podobnie jak „wycyfywanie” się prawa nie jest jedynie gestem prawodawcy, lecz następuje w wyniku wątpliwości co do jego funkcjonalności (a to wskutek skurczenia się bazy, na której ono się opiera), tak też progresja ustawodawstwa zakłada w odnośnej dziedzinie lub w danym zakresie spraw jakąś konwencjonalną bazę, na której zbliżyły się i zharmonizowały akceptowane oceny etyczne i przekonania społeczne. Społeczeństwo oczekuje wtedy regulacji prawnych, przez osiągnięty konsens przygotowuje grunt pod nie²³.

W odróżnieniu od państwowego prawo kościelne nie opiera się na bazie konwencjonalnej, gdyż ma ono swoje łożysko w przepowiadaniu Kościoła: jest prawem wspólnoty scalonej wiarą w Chrystusa i głoszącej Chrystusa. Stanowiąc prawo, przełożony kościelny nie może wycyfywać się z tego, do czego wzywa wiernych jako nauczyciel wiary. Z drugiej jednak strony może wchodzić jako ustawodawca jedynie na te tereny, które obejmuje nauczaniem wiary. Poza nimi brak mu kompetencji. Tylko przepowiadaniem uzasadniają się kościelne normy prawne, są wszakże jedną z form przepowiadania, tzn. wykonywania misji budowania Bosko-ludzkiej wspólnoty. Formułując normy prawne, przełożony kościelny dokonuje wyboru wśród form przepowiadania. Form tych nie traktuje zresztą alternatywnie. Jeśli sięga po formy prawne, to nie dlatego, że brak mu innych środków przepowiadania i za przemocą ustaw chciałby ustanowić jakieś konieczne minimum, jakby z ustępstwa przed słabością ludzką. Jeśli zaś nie sięga po formy prawne, to nie jakoby rezygnował z proklamacji powinności religijnych oraz etycznych i z wzywania wiernych do odpowiednich zachowań.

Ponieważ ustawodawca formułuje normy w sposób ogólny, może nimi objąć tylko te zachowania religijne i etyczne, które dadzą się uogólnić i stypizować. Ten fakt zacieśnia zasięg ustawodawstwa w porównaniu z innymi formami przepowiadania. Ze względu bowiem na to, że wezwanie Boże obejmuje człowieka w całej jego egzystencji, przepowiadanie znajduje rezonans w przeszerzeniach życia tak szerokich i w przeżyciach tak głębokich, że wykraczają one

²¹ Tak m.in. G. K. Kramer, *Integrative und repressive Wirksamkeit des Rechts*, „Jahrbuch f. Rechtssoziologie und Rechtstheorie” 3 (1972) 255 (Zur Effektivität des Rechts, Hrg. M. Rehbinde, H. Schelsky).

²² Na przykład deklaracje praw podstawowych. Szerzej na ten temat P. Noll, *Gründe für die soziale Unwirksamkeit von Gesetzen*, „Jahrbuch f. Rechtssoziologie und Rechtstheorie” 3 (1972) 259-269 (Zur Effektivität des Rechts).

²³ Można tu dla przykładu wskazać na postulaty regulacji prawnych, wysuwane wspólnie przez sfery medyczne.

poza ramy tego, co da się uogólnić i ująć w sposób typowy dla norm ustawowych.

Fakt, że postawa religijna ma własny, indywidualny kształt, nie oznacza jednak, że ona w ogóle nie poddaje się uogólnieniu i typizacji, ani też, że uogólnienie takie odziera ją z cech indywidualnych, dążąc do włóczenia jej w narzucone schematy. Postawę tę bowiem zajmuje wierny w solidarności ludzi wierzących, we wspólnocie czci **Bożej**, modlitwy, miłości. Za własną postawę chrześcijanin odpowiada osobiście i indywidualnie, ale nie jest on osamotniony. Każdy wierny szlifuje swą postawę religijną, lecz dokonuje się to we wspólnocie — w niej dochodzi się do wiary, wymienia doświadczenia religijne, w niej wierni na wzajem się podtrzymują, pocieszają, napominają. Wierny ubogaca wspólnotę własnym przeżyciem religijnym i własną praktyką miłości, ale sam również jest inspirowany i podtrzymywany przez współwyznawców, zarówno przez pasterzy, jak i przez innych braci. Jego osobiste decyzje są wspierane solidarnością wierzących, wspólnota dźwiga też osobistą odpowiedzialność każdego wiernego. Solidarność ta wynika ze wspólnoty obdarowania łaską i ze świadomości wspólnego, chrześcijańskiego powołania. Rodzi ona odpowiedzialność wszystkich wiernych za kształt wspólnoty. Stąd właśnie „styl” wspólnoty, uznawany przez wiernych jako odpowiednia w danych okolicznościach odpowiedź na wezwanie Boże, jako obowiązująca **chrześcijan** postawa. Ta postawa — religijna, społeczna, etyczna — daje się ująć i wyrazić w formie obowiązującego prawa. Nie chodzi tutaj o określenie jakiegoś minimum chrześcijańskiego czy wyśredkowanie przeciętności, lecz o ujęcie zachowań, które wspólnota uznaje za swoje w przekonaniu, że nimi daje świadectwo łasce i czytelną odpowiedź na wezwanie Boże. Świadectwo to dają wszyscy wierni, a każdy z nich w ciągu całego swojego życia, mamy więc do czynienia z sytuacjami powtarzającymi się i podległymi ujęciu w reguły ogólne.

Prawne ujęcie, uznawanych przez wspólnotę za swoje, zachowań religijnych uzasadnia się tym bardziej faktem, że są one znakiem udzielającej się łaski Bożej. Prawo nie „ujmuje” łaski, podobnie jak żadna wypowiedź o łasce nie jest jej „ujęciem”, lecz wyrażeniem wiary Kościoła. Jest to wiara w wolę Bożą, **powołującą** ludzi do wspólnoty z Nim i między sobą. Zawiera ona przekonanie o obecności Boga wśród ludzi i o **misji** Kościoła dawania świadectwa tej obecności. Świadectwo jest nieodłączne od wspólnoty, ona konkretyzuje się w ciągłym świadectwie zawsze trwającej, niezmiennej woli zbawienia. Świadectwo każdego wiernego znajduje w wierze wspólnoty swoją legitymację; w wierze wspólnoty identyfikuje się i weryfikuje wiara każdego wiernego. Wiara poszczególnego wiernego suponuje więc artykulację wiary wspólnoty i jej wspólnotową praktykę, która z kolei odtwarza się i **konkretyzuje** w zachowaniach wiernych. Wierny staje się w ten sposób uczestnikiem przekazu wiary.

Przekaz ten **dokonuje** się przede wszystkim przez głoszenie słowa i sprawowanie sakramentów. Są to **czynności**, o których Kościół jest przekonany, że przez nie wyraża się działanie Ducha Świętego uświęcającego wiernych i scalającego wspólnotę. Podmiot tych czynności jest podmiotem działania Kościoła, w nich solidarność wierzących najmocniej dochodzi do głosu. Poddają się one ujęciu prawnemu, które jest tym samym — ze względu na ich znaczenie dla konstytuowania się Kościoła — samookreśleniem się wspólnoty. Dotyczy to przede wszystkim głoszenia słowa i sprawowania sakramentów. Ujęcie prawne nie wyczerpuje towarzyszącej tym działaniom głębi przeżyć i związanej z nimi **postawy życiowej**, nie może jednak ignorować faktu, że czynności te **wyrastają** — powinny wyrastać — z odpowiedniego, osobistego zaplecza religijnego

i etycznego wierzących. Właśnie dlatego prawo kościelne posługuje się nie tylko określeniami „ważny” — „nieważny”, lecz także „godziwy” — „niegodziwy”. Siega więc do kwalifikacji etycznych w mierze, w jakiej postawy etyczne dają się stypizować. Taka etyczna kwalifikacja w prawie znajduje swe uzasadnienie w świadomości wspólnoty i ma z kolei na celu kształtowanie tej świadomości. W przepisach posługujących się taką kwalifikacją i wchodzących ewidentnie na tereny moralności szczególnie wyraźnie zaznacza się wzywający charakter prawa kościelnego oraz poszanowanie wolności wiernego. Są one właściwie apelem skierowanym do wiernych i stwierdzeniem przekonania wspólnoty. Właśnie apele i deklaracje zajmują w prawie kościelnym dużo miejsca²⁴.

IV. KRYTERIA REGULACJI USTAWOWEJ

Z faktu jednak, że postawy religijne i moralne poddają się ujęciu prawnemu, nie wynika konieczność ani też nawet celowość ujęcia ich w normy prawa. Nie przesądza o tym także to, że określona postawa odpowiada wierze i jest przez przepowiadanie Kościoła zalecana. Faktycznie nie wszystkie zalecenia i wskazania przełożonych kościelnych — także tych, którzy sprawują władzę prawodawczą — zostają objęte ustawodawstwem, i to również wtedy, gdy wskazane postawy poddają się uogólnieniu i typizacji. Nasuwa się więc pytanie o racje i kryteria ustalania norm kanonicznych odnoszących się do zachowań religijnych i etycznych wiernych.

Autorzy krytykujący ujmowanie prawem kanonicznym obowiązków religijnych czy moralnych i uważający, że ten sektor prawa kościelnego należy już do historii, uzasadniają swoje stanowisko przez wskazanie na rozwój świadomości wiernych oraz ich dojrzałość religijną powodującą, że prawo nie pełni już tej funkcji wychowawczej, jaką mu przypisywano w czasach, gdy większość wiernych „nie umiała czytać ani pisać”²⁵.

W poglądzie takim tkwi słuszne stwierdzenie, że normy prawne w interesującym nas tu zakresie są historycznie uwarunkowane, trudno natomiast zgodzić się z postulatem ich zasadniczej eliminacji z prawa kościelnego²⁶. W naszym zagadnieniu uwarunkowania historyczne dotyczą przede wszystkim funkcjonalności norm kanonicznych. Najoczywistszym sprawdzianem funkcjonalności normy jest jej skuteczność. O skuteczności normy możemy mówić nie dopiero

²⁴ Warto przypomnieć, że deklaracje zajmują także w pozakościelnym ustawodawstwie poważne miejsce. Wydaje się bowiem nieraz ustawy, które formułują ideały społeczne, nie precyzując sposobu ich realizacji. Deklaruje się w nich najczęściej pewne prawa podstawowe oraz zasady ustroju. Mają one charakter programowy i symboliczny, służą pedagogice społecznej i ogólnemu ukierunkowaniu życia, często też po prostu propagandzie (P. Noll, dz. cyt., 261 nn.). Nie brak wprawdzie głosów przeciwnych posługiwaniu się przez prawo kościelne kategorią „godziwy — niegodziwy”, ale zajmując takie stanowisko zapoznają fakt, że norma prawna jest w pierwszym rzędzie oceną i stwierdzeniem akceptowanego lub ganionego zachowania się (P. Bockelmann, *Einführung in das Recht*, München 1975, 22). Samo jednak uznanie miejsca w prawie dla określenia godziwości lub niegodziwości zachowań ludzkich nie daje jeszcze odpowiedzi na pytanie, kiedy i jakie zachowania należy tak określać w prawie.

²⁵ Tak R. Huizing, dz. cyt., 113 nn.

²⁶ Postulat taki traci z oczu czynniki konstytutywne wspólnoty, wyznaczające dyscyplinę kościelną. Normami kanonicznymi nie przepisuje się, w co należy wierzyć, nie narzuca się wiary, nie konstruuje obcych relacji religijnej stosunków prawnych. Wręcz przeciwnie, właśnie wiara, i to w konkretnym, historycznym kształcie, stwarza podstawę relacji międzyosobowych ujętych w prawie i norm ujmujących jej międzyosobową komunikację.

i tylko wtedy, gdy jest przestrzegana, lecz gdy na to przestrzeganie można liczyć i gdy wskutek tego norma motywuje do wskazanego w niej zachowania²⁷. Ponieważ przełożony kościelny motywuje do określonego zachowania całym swoim przepowiadaniem, motywacyjną funkcjonalność norm kanonicznych trzeba widzieć w kontekście całego przepowiadania.

Funkcjonalność normy zakłada najpierw, że jest ona merytorycznie uzasadniona, to znaczy, że ze względu na dobro (czyli budowanie) wspólnoty wskazane w niej zachowanie należy w określonych przez nią sytuacjach uważać za obowiązujące wiernych. Przekonanie to żywi prawodawca, ale liczy na to, że również wierni, do których norma jest skierowana, podzielają to przekonanie albo że przynajmniej przesłanki i racje normy są w świetle wiary wystarczająco przejrzyste (co odnosi się może jedynie do norm bliskich wierze, a więc tych, które wydają się konieczne dla zachowania tożsamości wspólnoty). Merytoryczna zasadność stanowi istotny element słuszności normy, ale nie jedyny. Na słuszność składają się jeszcze dalsze racje, które uzasadniają ogłoszenie normy i decydują o jej funkcjonalności²⁸.

Norma prawna jest słuszna wtedy, gdy reguluje zachowanie społecznie „ważne”. Nie każde społecznie uchwytnie (akty zewnętrzne!) zachowanie ma takie znaczenie, by „zasługiwało” na regulację prawną czy jej wręcz wymagało. Zwłaszcza z tego punktu widzenia wyraźnie manifestuje się historyczność prawa. Prawodawca musi nieraz stawiać opór tendencjom prywatyzującym, nie dość liczącym się ze społecznym wymiarem religii, z drugiej jednak strony powinien wystrzegać się zakusów obejmowania zachowań nieistotnych dla tożsamości, a nawet „stylu” wspólnoty. Brak wtedy racji dla ich generalizowania.

Na funkcjonalność ustawy wpływa właściwe jej ogólne ujęcie nieograniczonej liczby wypadków. Dzięki temu mocno ukazuje społeczny walor zachowań wiernych, staje się czynnikiem identyfikacji społecznej. Regulując zachowanie wiernych, chce zapobiec zachowaniom, które godziłyby w solidarność wiernych, ale zarazem też pobudzać do zachowań solidarnych. Norma daje tym zachowaniom społeczne oparcie, co jednak nie może obejmć się bez zakreslenia ich granic. Dla funkcjonalności normy ważne jest odpowiednie rozegranie napięcia między odgraniczającą i mobilizującą funkcją normy.

W świetle powyższego trzeba uznać za zasadniczo funkcjonalne normy dotyczące zachowań wiernych istotnych dla tożsamości wspólnoty. W pierwszym rzędzie są to zachowania związane wprost z głoszeniem słowa i sprawowaniem sakramentów. Tak więc ze względu na znaczenie Eucharystii w życiu Kościoła nie wystarczają przepisy nakładające na duszpasterzy obowiązek jej sprawowania, lecz nasuwa się konieczność ujęcia w prawo obowiązków wiernych do udziału w niej²⁹. Ujmując go nie może prawodawca pozostać ślepy na fakt, że grzech ciężki narusza wspólnotę z Panem i godzi w Kościół. Tym samym pojęcie grzechu znalazło drogę do ustawodawstwa kościelnego. Nie ustala się przez to „normy świętości” ani nie dekretuje grzechu, lecz wyciąga wnioski ze wspólnotowego waloru zachowań wiernych w mierze, w jakiej dadzą się one zobie-

²⁷ E.A. Kramer, dz. cyt., 253.

²⁸ Nie całe prawo znajduje ujęcie w ustawach. Niecelowe byłoby ogłoszenie ustaw nie mających szans na przestrzeganie, z drugiej strony nie zawsze jest celowe ujęcie w ustawach praw oczyszczających.

²⁹ Połowiczne byłoby prawo, które nakazywałoby duszpasterzom sprawowanie Eucharystii i ewent. zachęcanie wiernych do udziału w niej, jeśli nie zaznaczyłoby ono odnośnego obowiązku po stronie wiernych. Jedni i drudzy pozostają przecież we wzajemnej relacji prawnej.

ktywizować i uogólnić³⁰. W normie kanonicznej znajdują wyraz oczekiwania wspólnoty dotyczące zachowań wiernych w określonych **sytuacjach**.

Zachowania **etyczne** mogą być kanonicznie normowane tylko wtedy, gdy norma rzeczywiście znajduje uzasadnienie w wierze Kościoła. Ich **normatywność** bowiem zostaje przez prawo stwierdzona, a nie nałożona. Bez tej wewnętrznej normatywności nie byłoby racji dla ich uogólnienia i typizacji. Dopóki istnieją wątpliwości co do wewnętrznej normatywności jakiegoś — przynajmniej w określonych **sytuacjach** — zachowania etycznego, dopóty nie można ująć go w normę kanoniczną. Jeśli natomiast uznano, że pewne zachowanie etyczne ma podstawę w wierze Kościoła, nie może być uzasadnienia dla zachowania odmiennego. Powiązanie jakiegoś zachowania etycznego z wiarą jest przedmiotem poznania teologicznego. Podlega przeto prawidłowościom tego poznania. Jego historyczny charakter — łącznie z historycznie uwarunkowaną **funkcjonalnością norm kanonicznych** — rzutuje na historyczny charakter norm kanonicznych.

DE OBIECTO NORMAE CANONICAE **QAESTIONES**

Summarium

De ambitu legis ecclesialis quaestio **ponitur**. Auctores dissentiunt cum de obligationibus religiosis et natura sua moralibus **legibus** amplectendis disceptatur. Problema sequentibus passibus evolvitur: Primo in mentem revocatur officium Ecclesiae **communionem** praedicandi quae fidelibus ad aedificationem data est. In praedicatione gratiae communionis structura fundamentalis Ecclesiae **ostenditur**. Hac de causa structura haec Ecclesiae fundamentalis obiectum **legum ecclesialium** praebet, quod non in codificata lege fundamentalis (incepta codificationis legis talis haud prospera erant) sed in canonicis toto in Codice dispersis **invenitur**.

Dein valor ecclesialis et — consequenter — canonicus praxis in re religiosa et morali demonstratur. Enucleatur contextus **socialis** decisionis moralis uniuscuiusque fidelium. Analysi subicitur differentia inter basim ethicam iuris civilis et iuris ecclesialis. **Ius** Ecclesiae praedicationi eius devinctum **manet**, ex quo tarnen non sequitur **totum** obiectum praedicationis legibus amplectendum esse. Postremo de criteriis codificationis sermo est. Inter alia haec sunt: **efficacitas** legis quae apta est ad **fideles** motivandos, pondus obiecti, ipsius connexio **cum fide** praedicanda.

³⁰ Elementy obiektywne nie wyczerpują oczywiście pojęcia grzechu. Znaczeniu elementów subiektywnych usiłuje się w prawie uczynić zadość przez takie określenia, jak „uporczywie”, które z kolei też są próbą obiektywizacji. O trudnościach wynikających dla ustawodawstwa i dla praktyki prawnej Kościoła z napięcia między obiektywnymi i subiektywnymi elementami grzechu pisze: K. Lüdicke, „Auch ich verurteile dich nicht...”. *Aufgabe und Grenzen des Kirchenrechts am Beispiel der Eucharistiezulassung*, w: *Im Dienst von Kirche und Staat. Im memoriam C. Holböck*, Hrsg. F. Pototschnig, A. Rinnerthaler, Wien 1985, 497-517 (Kirche und Recht 17). Wobec napięcia tego staje jednak nie tylko prawo kościelne, lecz całe przepowiadanie Kościoła. Por. J. G. Ziegler, *Vom Gesetz zum Gewissen*, Freiburg-Basel-Wien 1968, (QD 39).