

Marian Żurowski, Franz Böckle

"Das Naturrecht im Disput", Franz Böckle, Düsseldorf 1966 : [recenzja]

Prawo Kanoniczne : kwartalnik prawno-historyczny 11/1-2, 339-345

1968

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.

Das Naturrecht im Disput, Herausgegeben von Franz Böckle, Düsseldorf 1966. (Drei Vorträge beim Kongress der Deutschsprachigen Moraltheologen 1965 in Bensberg — Herausgegeben und zur Diskussion gestellt von Franz Böckle)

Dzieło składa się z trzech referatów wygłoszonych w Bensbergu na kongresie moralistów mówiących językiem niemieckim. Poprzedza je wstęp Franza Böckla, który wprowadza czytelnika w poruszaną problematykę oraz sygnalizuje, choć bardzo fragmentarycznie, niektóre głosy w dyskusji. Całość zamykają podsumowania, refleksje i wnioski końcowe tego samego autora.

Na początku podaje on, że wśród problemów związanych z teologią moralną w czasie ostatniego soboru na pierwszy plan wysuwa się świadoma odpowiedzialność jednostek szukających prawdy oraz zagadnienie uprawnień osobistych do wolności. W związku z tym powstaje pytanie: o ile moralność powinna opierać się na naturze i istnieniu człowieka jako człowieka? Dyskusja więc koncentruje się wokół rozumienia pojęcia natury.

Historyczne badania nad pojęciem prawa natury wykazały, że w rozmaitych stadiach kulturalnych było ono rozmaicie rozumiane. Trzeba sobie uświadomić, że zobowiązania moralne determinuje nie tyle obiektywna rzeczywistość, ile zrozumienie przez człowieka tej rzeczywistości i jej sensu. Jeżeli wypracowany system prawa naturalnego nie jest z nią zgodny, nabiera — zdaniem autora — charakteru prawa pozytywnego.

Pierwszy dzień zjazdu był poświęcony badaniom socjologicznym. W omawianym dziele wydrukowano referat Franza Xavera Kaufmanna „*Die Ehe in socialantropologischer Sicht*” str. 15 ns. Rozpoczyna go stwierdzenie, że we wszystkich kulturach i epokach spotykamy się z instytucją małżeństwa. Również wszędzie związki pokrewieństwa promieniują niejako wokół tego związku dwojga ludzi. Struktury społeczne są dalszym rozwinięciem tej podstawowej komórki. Znamienną jest rzeczą, że w olbrzymiej większości społeczeństw, niezależnie od charakteru religijnego czy świeckiego, instytucja ta podlega społecznej kontroli.

Człowiek nie może być rozumiany jedynie z punktu widzenia czysto biologicznego bez zwrócenia uwagi na jego społeczno-kulturalne normy. Jeżeli jakaś wypowiedź o człowieku ma być prawdziwa, to winna się ona opierać na empirycznym sprawdzeniu we wszystkich społecznościach i kulturach, albowiem tę samą funkcję jaką dla

zwierząt stanowi środowisko, dla ludzi spełnia świat kulturalny. Plastyczność i pobudliwość życia nie jest wszędzie taka sama. Jest ona równocześnie szansą i niebezpieczeństwem ludzkiej kultury. Zawartość więc norm dotyczących tego zagadnienia nie może być wszędzie identyczna. Autor ilustruje to na podstawie przeżyć seksualnych. Dlatego też trudno jest określić naturę rzeczy. Np.: można się spotkać w poszczególnych epokach z inną moralnością dla mężczyzn, inną dla niewiast.

Normy moralności muszą mieć fundament, który powinien posiadać uzasadnienie. Czy jednak wystarczy dać je tylko na podstawie teologiczno-metafizycznej dedukcji? Czy te dedukcje można pogodzić z empirycznymi stanami rzeczy? Autor stawia pytanie, czy obecnie metafizyka nie okazuje się niewystarczającą dla udowodnienia normy moralnej? Czy osiągalna jest jakaś teologiczna antropologia z uwzględnieniem historyczno-kulturalnych rozwojów myśli, która by mogła znaleźć przedłużenie filozoficzno-teologiczne? Są to właściwie refleksje autora po odbytej dyskusji.

Istnieje sprzeczność — kończy autor — między uniwersalnym zapotrzebowaniem na absolutną wartość norm moralnych, a relatywizacją dotychczasowego uzasadniania tych norm. Relatywizacja jest prawdopodobnie nie tyle skutkiem rozszerzających się horyzontów sprowadzanym naukami doświadczalnymi, ile raczej wstrząsem metafizycznych przekonań opartych na wierze w szerokich kręgach naszej kultury. Bez tego wstrząsu stan rzeczy zostałby pominięty jako nic nie znaczący.

W drugim dniu zjazdu kongres zajmował się metafizycznym poznaniem, szczególnie pod kątem widzenia jego zależności od obecnego poznania przyrodniczo-naukowego. Referentem był filozof przyrody A. G. M. Van Melsen. Prelekcja jego nosi tytuł: „*Natur und Moral*” (str. 61 ns.). Na wstępie autor zastrzega się, że choć jako filozof przyrody zabiera głos w kręgu moralistów na temat pojęcia natury, to chodzi mu przecież szczególnie o naturę ludzką, a nie o naturę w szerokim przyrodniczym tego słowa znaczeniu. Nie poddaje się też bezpośrednio wpływowi tej teologii moralnej, gdyż tej ostatniej filozofia o tyle przydać się może, o ile wspólne problemy rozwiązuje w sposób autonomiczny. Według niego — teologia nie stanowi żadnej, ani pozytywnej ani negatywnej normy dla nauki ani filozofii. Wręcz odwrotnie, raczej naukę należałoby uznać za negatywną normę w stosunku do teologii.

Stwierdza również, że w dzisiejszym klimacie kultury ludzkiej są dwie tendencje: jedna — zabraniająca mówienia o naturze ludzkiej, ponieważ właściwie ludzkimi są intencjonalność i wolność, oraz druga włączająca człowieka — jako produkt biologicznej ewolucji — w przyrodę. Obydwie tendencje spotykają się w zainteresowanych tą problematyką naukach. Istnieją tam dwa nurty: fenomenologiczny, a także przyrodniczo-naukowy. Jednak i w filozofii są rozbieżności pod względem ujmowania natury ludzkiej. Teologia też nie potrafi rozstrzygnąć tego zagadnienia. To, co ona mówi o naturze i przyrodzie jest tak zimpregnowane przez pojęcia przyrodnicze, że bez pomocy tej dziedziny wiedzy trudno ustalić, co jest teologicznie istotne, a co uwarunkowane czasowo. Dotychczasowe pojęcia oparte są na starożytnych i średniowiecznych pojęciach przyrodniczych.

Oczywiście filozofia jest starszą od nauk przyrodniczych, albowiem

człowiek musiał być świadom samego siebie, zanim mógł rozwijać wiedzę przyrodniczą. Na szczęście zakłada ona w swej metodzie coś istotnego w nauce o człowieku i jego zdolnościach poznawczych. Te milczące założenia są bardziej wymowne aniżeli milczące teorie. Ponadto trzeba zwrócić uwagę, że dzisiejsza wiedza pozwala nam stwierdzić, ilu rzeczy i aspektów jeszcze nie znamy, choć uważano je za już rozwiązane. Trzeba rozważyć więc związek, jaki ma nowe myślenie o człowieku z myśleniem o naturze. Zniesienie granic, które zdawały się być ustanowione ludzkim poznaniem, prowadzi niektórych do konkluzji, że nie ma ludzkiej natury. Ta bowiem ma określone granice, a tymczasem zdołano je przekroczyć.

Obecne możliwości badawcze zwiększyły przestrzeń interwencji człowieka w przyrodę. Zanika w wielu wypadkach różnica między rzeczą naturalną a sztuczną. Witalizm i mechanicyzm stają przed trudnością, jaką im zadaje biochemia. Nie ma tam różnicy między elementami wytworzonymi w naturze, a tymi które wytworzył człowiek w laboratorium. Zanika różnica między organizacją od zewnątrz występująca przy rzeczach technicznych, a organizacją od wewnątrz charakterystyczną dla organizmów żywych. Chemik tych rozróżnień nie wprowadza. Konstatujemy — mówi autor — desakralizację porządku natury.

Człowiek osiąga zdolność nowych rozwojów nie tylko w odniesieniu do przyrody, lecz także do siebie samego. Nie wynika stąd, że wszystko, do czego człowiek jest zdolny, winien czynić. Oczywiście człowiek ma obowiązek rozwijać i aktualizować potencjalne dane natury. Odczytuje to polecenie z rzeczywistości swojej własnej i rzeczywistości przyrody. To zadanie jest już etyczne. Człowiek bowiem poznaje różnice między tym co jest, a tym co mogłoby być; między tym, co powinno być, a co jest.

Etyka zatem — mówi autor — powinna mieć orientację bardziej dynamiczną. Nigdy nie wie człowiek a priori, jakie będą jego przyszłe możliwości. Nie oznacza to bynajmniej relatywizmu, pozostają bowiem niezmiennie te same „prima principia”, według których muszą być wartościowane nowopowstające możliwości w samorealizacji człowieka. To nie relatywizm — lecz rozwój. Już św. Tomasz dawał wytyczne bardzo ogólnikowe, ponieważ był świadomy, że każda bliższa specyfikacja szkodziłaby ich charakterowi jako podstawowych norm. Jest jednak rzeczą jasną, że człowiekowi ani w nauce ani w moralności nie wystarczą normy ogólne. Muszą być one specyfikowane. Statyczny obraz człowieka prowadzi do statycznej etyki, a dynamiczny — do etyki dynamicznej.

Referat trzeci: Jos. Th. C. Arntz, *Die Entwicklung des naturrechtlichen Denkens innerhalb des Thomismus*, str. 87 ns. Autor wykazuje w nim niejednorodny kierunek nawet w rozwoju tomistycznej nauki prawa naturalnego. W jego historycznym ujęciu można rozróżnić zasadniczo cztery koncepcje.

Pierwsza oparta na fizjologicznej naturze człowieka — to co „natura omnia animalia docuit” — jest pojmowaniem zaczerpniętym od Ulpiana.

Druga ufundowana na: „ratio ut natura”, jak uczy Wilhelm z Auxerre i św. Tomasz.

Trzecia oparta o metafizyczną naturę człowieka, a rozważająca rzeczywistość, która musi być dana, by można mówić o człowieku w każdej historycznie sytuacji i stanie.

Czwarta, stosowana przez moralistów z końca ubiegłego oraz początku obecnego stulecia, wypływająca z psychologicznej natury człowieka.

W zakończeniu Franz Böckle, w rozdziale *Rückblick und Ausblick*, str. 121 ns, wyciąga z poprzednich rozważań i dyskusji pewne konsekwencje i snuje refleksje. Nasuwa mu się pytanie, jaki związek zachodzi między prawem naturalnym a etyką teologiczną, którą chce się rozumieć na podstawie objawionego słowa Pisma św.? Co ma do powiedzenia chrześcijaństwo i Kościół oraz teologia na temat prawa naturalnego?

Sposób, w jaki Apostołowie konkretyzowali posłannictwo o zbawieniu człowieka, staje się pramodelem dla posłannictwa Kościoła po wszystkie czasy. Kościół powinien w pełni realizować przykazanie miłości będące sumą Ewangelii — posłannictwa moralnego Chrystusa — na wszystkich stopniach kulturalnego rozwoju, w rzeczywistości, w jakiej człowiek się znajduje, w jego konkretnych, socjalnych warunkach. To musi stanowić punkt wyjścia jakichkolwiek rozważań na temat prawa naturalnego.

W myśl przekonań teologicznych, że w Chrystusie objawione zostało coś istotnego o człowieczeństwie, Kościół nie może zaprzestać walki o prawdziwy obraz człowieka w świecie. Nie jest zadaniem Kościoła — według autora — tworzyć konkretne socjalne wzorce, ani — ustanawiać ład społeczny, gospodarczy i prawny, któryby uchodził za jedyną chrześcijańską koncepcję. Misja Jego ogranicza się do konieczności krytycznego badania wszystkich humanizmów w świetle idei Boga. Każdy bowiem człowiek przez swoje powołanie przedstawia wartość absolutną.

Konkretne formułowanie nakazów jest procesem historycznym, który rozpoczął się w pierwotnym Kościele. Zadanie to nie zostało zakończone. Niebezpieczeństwo jednak tkwi w pewnych postulatach moralnych przedstawionych jako niezmiennie, a uwarunkowanych jedynie jakimiś historycznymi pojęciami. Te ostatnie bowiem mogą nie odpowiadać obecnemu stanowi rzeczy.

Granice postawione Kościołowi leżą w wierności nauce Chrystusa i Ewangelii. Według autora nieomylność gwarantowana asystencją Ducha św. nie dotyczy formułowania pojęć pochodzących z prawa naturalnego, ani filozoficznego pojmowania tego prawa. Autor uważa, że większość obecnie dyskutowanych wskazań czy praw moralnych Kościoła, nie można uważać za prawdy nieomylnie poznane. Interpretacja autentyczna prawa natury dokonana przez Urząd Nauczycielski Kościoła domaga się jak największego uszanowania, ale nie wymaga — jego zdaniem — wewnętrznego potwierdzenia. W końcu autor dochodzi do wniosku, że to, co nie jest nieomylnie, może okazać się kiedyś błędne. Z czasem i sam Kościół dojdzie do przeświadczenia, o konieczności skorygowania takiej postawy, ponieważ wielu katolików ma przekonania różne od oficjalnej doktryny. Poznanie prawdy jest według niego poznaniem całego Ludu Bożego. Poznanie bowiem nie dokonuje się w pokoju naukowym teologa moralnego, ale w sercach wierzącego Ludu Bożego.

Mając przed oczyma całokształt książki, trudno obronić się przed wrażeniem, że redaktor tego opracowania wpięrow postawił sobie cel, do którego zamierzał dojść, a potem dopiero dobierał do tego odpowiednie artykuły i argumenty. Wprawdzie celu tego w sposób oczywisty nie przedstawił, jednak z wielu jego wypowiedzi łatwo to wywnioskować.

Pracę naukową można między innymi prowadzić w dwojaki sposób: albo podejmować systematycznie badania i wyciągać z nich konkretne, logicznie wypływające wnioski, albo postawić sobie pewną tezę, a następnie zbierać potrzebne argumenty. Metoda pierwsza bardziej broni przed pewną autosugestią i tendencyjnością w interpretowaniu wyników, używając drugiej bardzo łatwo jest narazić się na niebezpieczeństwo jakiegoś dostosowania zebranego materiału do potrzeby, względnie na pominięcie pewnych badań lub przemilczanie faktów, które nie są wygodne. Wymaga ona bardzo daleko idącej ostrożności i roztropności, ażeby nie naciągać faktów do wytyczonego sobie celu. Drugi sposób postępowania, o ile można mieć wrażenie, zastosował autor książki.

Problemem tak bardzo dzisiaj dyskutowanym przez wielu etyków i moralistów — to sprawa etyki małżeńskiej. Na przeszkodzie dojścia do pożądanego dla wielu autorów wniosków stoją dotychczasowe sformułowania prawa naturalnego. W tej materii do pewnego stopnia słusznie podnosi się zastrzeżenia odnośnie niektórych sformułowań opartych na przestarzałych pojęciach przyrodniczych i socjologicznych, które niewątpliwie należy skorygować. Dlatego słusznym jest twierdzenie, że człowiek nie może być rozumiany jedynie z punktu widzenia czysto biologicznego, bez zwrócenia uwagi na jego społeczne uwarunkowanie i kulturalne środowisko. Nie budzi także wątpliwości twierdzenie F. X. Kaufmanna o plastyczności i ułomności podnieć, które są równocześnie szansą i niebezpieczeństwem ludzkiej kultury oraz o konieczności brania pod uwagę konkretnych warunków i środowiska, w jakim człowiek żyje. Czy jednak wnioski wyciągnięte z tych założeń na str. 55 nie idą zbyt daleko odnośnie do sprzeczności między potrzebą absolutnych norm moralnych, a relatywizacją dotychczasowych dowodów? Czywistą jest rzeczą, że należy uwzględniać wyniki wiedzy doświadczalnej, ale czy istotnie w tej chwili zachodzi jakiś kopernikański zwrot?

Niewątpliwie należy przyznać rację autorowi następnego referatu A. G. M. Van Melsenowi, gdy chodzi o usunięcie z dotychczasowych pojęć o naturze człowieka przestarzałych, starożytnych czy też średniowiecznych pojęć przyrodniczych. Słusznie należy mieć na uwadze fakt, że wiedza o człowieku stale się rozwija i dochodzą do niej coraz to nowe elementy, które niejednokrotnie przekreślają nieprzekraczalne — jak się poprzednio wydawało — granice.

Z drugiej jednak strony nie wszystkie osiągnięcia wiedzy przyrodniczej są aż tak pewne, by można je w całości uznać jako ostateczne, albowiem niejednokrotnie filozofowie przyrody skłonni są przyjmować niejedne teorie lub nawet hipotezy jako ostatecznie do wniosków filozoficznych. Przecież nie kto inny, tylko dzisiejsi przedstawiciele nauk przyrodniczych potwierdzają fakt, że raz po raz należy nie tylko hipotezy ale nawet teorie zmieniać na korzyść nowych ujęć, dzięki lepszemu poznaniu tych elementów, które poprzednio nie były uwzględniane. Dlatego nie wszystkim jeszcze sformułowaniom naukowców można przyznać wartość niezbitych tez upoważniających

do wyprowadzania z nich ostatecznych wniosków. Mogą to być tezy robocze, ale w wielu wypadkach nie ostateczne.

Człowiek osiąga zdolność nowych rozwojów i nowych przemian. Sam potrafi je dokonać. Byt ludzki nie jest statyczny lecz dynamiczny. Te prawdy nie budzą wątpliwości, ale czy z tego można wyciągnąć wnioski, że cała etyka ma pozostać otwarta ze względu na stałą „samorealizację człowieka”? Czy cała natura ludzka ulega przemianie? Sam autor uznaje niezmiennność podstawowych zasad („prima principia”).

Przyroda potrzebuje człowieka, ażeby się ujawnić. Celem jej bowiem jest — między innymi — to, co człowiek może z niej zrobić. Z tego jednak nie wynika, że wszystko, co człowiek może dokonać, powinien zrealizować. Ale czy można się zgodzić ze zdaniem Franza Böckla — wypowiedzianym w związku z referatem filozofa przyrody — że pojęcie „natura” i „natura ludzka” nie mają całkowitych danych faktycznych, lecz jedynie dane możliwości i dlatego etyka powinna zostać otwartą? Czy to nie jest uogólnienie zbyt szerokie? Przecież w odniesieniu do prawa naturalnego nie chodzi o wyłączną interpretację rzeczywistości, nawet „widzianej przez pojmującego ją ducha”. Autor sam mówi, że nie doświadczenie jest normatywne, lecz zrozumienie rzeczywistości. To jednak nie wystarcza, mowa tu przecież o określeniu powinności w sferze intelektualno-wolitywnej — przede wszystkim moralnej.

Najwięcej zastrzeżeń budzić mogą podsumowania końcowe F. Böckla, „*Im Dialog mit der Welt*” str. 145 ns. Stwierdza tam autor, że nie jest dziełem Kościoła ustanawiać jakieś konkretne socjalne wzorce, ani przedstawiać jakiś ład społeczno-gospodarczy czy prawny. Kościół nie zajmuje się rozpracowywaniem systemów prawno-gospodarczych i prawno-społecznych — to oczywiste, ale czy istotnie nie ma On nic do powiedzenia, jeśli się weźmie pod uwagę aspekt moralny tych zagadnień? Czy można powiedzieć, że zadanie Kościoła ogranicza się do badania wszystkich humanizmów w świetle idei Boga? Czy to nie jest stwierdzenie zbyt zacieśnione?

Ponadto autor często używa pojęcia Kościoła w znaczeniu hierarchii. Czy jednak nie powinien po soborze traktować koncepcji Kościoła jako społeczności ze swoistą strukturą a odrębnie mówić o Jego Urzędzie Nauczycielskim? Te pojęcia się przeplatają, brak jednakowej pojęciowo terminologii.

Autor za bardzo ogranicza kompetencje Urzędu Nauczycielskiego Kościoła i teologów. Czy istotnie w Objawieniu staro- i nowotestamentowym nie ma zawartych pewnych norm moralnych, które są bardziej szczegółową interpretacją prawa naturalnego? Czy wówczas Urząd Nauczycielski Kościoła i Teologia nie ma nic do powiedzenia? Oczywiście należy brać pod uwagę wyniki nauk doświadczalnych, przyrodniczych, ale wyniki pewne w znaczeniu wyżej wyjaśnionym i starać się je zsynchronizować z tym, co daje Objawienie. Koryguje się w ten sposób pojęcia pomocnicze czerpane z dawnej wiedzy dla wyjaśnienia prawd ludziom ówczesnym. Czy autor nie zna wypowiedzi soborowych z „*Gaudium et Spes*” o uprawnieniach człowieka, rodziny, narodów, np. nr: 26, 29, 42, 50, 65, 69, 75. Dekretu „*Dignitatis humanae*” nr 1, 6; Deklaracji „*Gravissimum educationis*” nr 1.?

Domaganie się uwzględnienia wszystkich elementów wiedzy naturalnej, całościowego rozpatrywania człowieka jest zbyt jednostronne. Sam problem rozwiązać można jedynie wówczas, gdy obok wzięcia

pod uwagę osiągnąć wiedzy eksperymentalno-przyrodniczej zostanie on całościowo ujęty w świetle Objawienia bez pominięć i przemilczeń. Wtedy dopiero można mówić o rzetelnym stosunku do sprawy. Każde jednostronne akcentowanie problemu musi doprowadzić kiedyś do wypaczenia. Dlatego tak bardzo podkreślany przez autora element subiektywnego poznania prawd i norm postępowania przez wiernych. wspomniany pod koniec wniosków, budzi zastrzeżenia. Trudno aprobować przekonanie indywidualne, które nie opierają się na całości danych odnoszących się do problemu. Nie sposób przyjąć, by tylko w sercach wierzącego Ludu Bożego szukać właściwego rozwiązania. Czy w dziedzinie prawa naturalnego Urząd Nauczycielski Kościoła ma być jedynie świadkiem Objawienia z pominięciem Jego kompetencji interpretowania go?

A zatem z punktu widzenia filozofa prawa należy w podsumowaniach i w wyciąganiu wniosków — z pewnych chociażby słusznych spostrzeżeń — być bardzo i jak najbardziej ostrożnym:

- 1° ze względu na to, że wielu danych otrzymywanych od wiedzy przyrodniczej nie można jeszcze uważać za zupełnie pewne, ponieważ są teoriami czy nawet tylko hipotezami, które będą musiały ustąpić jeszcze lepszemu poznaniu.
- 2° Nie tak łatwo jest od razu zanalizować i wyciągnąć ostateczne wnioski z elementów Objawienia staro i nowotestamentowego.
- 3° Ponadto uznawanie orzeczeń Urzędu Nauczycielskiego Kościoła za przepisy dyscyplinarne jest zbyt pochopne.

Co innego bowiem jest badanie przyrody, środowiska społeczno-kulturalnego i ich coraz lepsze poznawanie — samo w sobie słuszne i dobre — a co innego wyciąganie od razu wniosków natury normatywnej moralnej. Korektura dotychczasowego porządku moralno-normatywnego musi opierać się na fundamentach pewnych, a to nie jest zadaniem łatwym.

Marian Żurowski

Uwagi do recenzji Ks. Jana Zubki o dziele Ks. Mariana Myrchy pt. Prawo karne, Kara, t. II, Warszawa 1960 — „Prawo kanoniczne” nr 1—2/1967 s. 380—389.

W „Prawie kanonicznym” nr 1—2/1967 ukazała się recenzja ks. Jana Zubki nt. dzieła ks. Mariana Myrchy pt. Prawo karne, Kara, t. II, W-wa 1960. Recenzja ta — *salva reverentia* dla jej Autora — zdaje się zawierać pewne nieścisłości budzące zastrzeżenia i wymagające sprostowania.

Oto najważniejsze z nich:

1) Na str. 381 (w. 21—22 od góry) przy omawianiu winy koniecznej do zaciągnięcia kar l. s. Recenzent pisze: „*Ma być zatem w najwyższym stopniu wina umyślna (perfectissimus dolus), a nie tylko culpa — wina nieumyślna*”.

Stwierdzenie to zdaje się sugerować, jakoby prawodawca w każdym wypadku do zaciągnięcia kary l. s. wymagał „*dolum perfectissimum*”. A przecież są ustawy, w których prawodawca nie przewiduje „*dolum plenissimum*” przy wymiarze kar l. c., lecz wystarczy wina w dużym stopniu (*dolus*). Por. kan. 2229 § 3.

2) Wśród wyjątków, które zwalniają od kar l. s., jeśli ustawa