

Kazimierz Nasiłowski

Znaczenie wyrażenia "ordynacja fałszywa" w świetle przepisów Dekretu Gracjana

Prawo Kanoniczne : kwartalnik prawnohistoryczny 25/1-2, 73-107

1982

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.

KS. KAZIMIERZ NASIŁOWSKI

ZNACZENIE WYRAŻENIA „ORDYNACJA FAŁSZYWA” W ŚWIELE PRZEPISÓW DEKRETU GRACJANA

Treść: Wstęp — I. Znaczenie przymiotnika „fałszywy” — II. Znaczenie wyrażenia „ordynacja fałszywa” — 1. Znaczenie określenia „ordynacja fałszywa” w świetle odmiennych opinii kartagińskiej i rzymskiej — 2. Znaczenie wyrażenia „fałszywe włożenie ręki” według wypowiedzi Innocentego I — 3. Znaczenie wyrażenia „fałszywe ordynacje” w orzeczeniu Grzegorza VII.

Wstęp

W tekstach autorytatywnych zamieszczonych w Dekrecie Gracjana obok określeń i sankcji dyskwalifikujących wprost samą osobę kapłana¹ spotykamy również wyrażenia i sankcje dyskwalifikujące przede wszystkim ordynowanie (ordinatio, ordinationes) duchownych czyli ich ustanawianie²

Obydwa te rodzaje dyskwalifikacji często określa się w sposób do tego stopnia ogólny, surowy i bynajmniej dla nas nieoczywisty, iż rodziły się dawniej, a i dziś powstają lub mogą powstawać wątpliwości, czy w określeniach tych i sankcjach nie chodzi o nieważność samego sakramentu kapłaństwa, którego udzielenie nazywano również mianem ordynowania. Ponadto wspomniane dyskwalifikacje swym bezwzględnym charakterem odbiegają znacznie od dyskwalifikacji dzisiaj używanych. Stają się one tym mniej zrozumiałe, im bardziej odступujemy od terminologii kiedyś stosowanej oraz im mniej uwzględniamy historię przemian instytucjonalnych, które w znamienny sposób wpływały lub wpływają na kształtowanie się odrębności terminologicznych.

Spośród wielu dawnych, dyskwalifikujących ordynowanie duchownych określeń i sankcji, których znaczenie budzi niemałe wąt-

¹ Zagadnienia te omówiono w artykułach: Ks. K. Nasiłowski, *Odsądzanie duchownych od kapłaństwa w tekstach źródłowych Dekretu Gracjana*, Prawo Kanoniczne 24 (1981) nr 1—2; tenże, *Napiętnowanie duchownych i pozbawianie ich kapłaństwa według kanonów Dekretu Gracjana*, tamże, nr 3—4.

² Uzasadnienie stosowania określeń „ordynacja, ordynowanie” i „instytuowanie” podano w artykule: Ks. K. Nasiłowski, *Dwuaspektowe traktowanie instytucji kapłaństwa w kościelnych przepisach prawnoadministracyjnych zawartych w Dekrecie Gracjana*, Prawo Kanoniczne 23 (1980) nr 3—4 s. 11—12, 27.

pliwości na skutek braku dostatecznego, a nawet niekiedy błędnego naświetlenia ich w literaturze kanonistycznej, i to zarówno pod względem metodologicznym, terminologicznym, jak i rzeczowym, należy wymienić wyrażenie „ordynacja fałszywa — ordinatio falsa”, którym zajmujemy się obecnie.

Skoro zaś rzetelnej wiedzy o instytucjach kościelnych, ich charakterze i oddziaływaniu nie da się zdobyć inaczej, jak tylko na podstawie pełnej, pozbawionej luk znajomości znaczenia wyrazów i ich dziejów, to każde opracowanie z zakresu terminologii zasługuje na szczególną uwagę. Dopiero bowiem trafne naświetlenie tej dziedziny wiedzy może stanowić oparcie dla szerszych, solidnych uogólnień.

W celu więc przynajmniej częściowego wypełnienia istniejących braków najpierw przedstawimy znaczenie przymiotnika „fałszywy” w odniesieniu zarówno do kapłanów, dzieci Bożych i uczniów Chrystusa, jak i do chrztu, Eucharystii i pokuty, a następnie zajmujemy się wyjaśnieniem wyrażenia „ordynacja fałszywa”.

I. Znaczenie przymiotnika „fałszywy — falsus”

Św. Cyprian (200/210—258)³ powołuje się na przykład Chrystusa, który aż do dnia swej męki okazywał cześć kapłanom, mimo że Go nie uznali i zatracili bojaźń Bożą. W ten sposób Chrystus uczył nas pokory nazywając kapłanem nawet tego, o którym wiedział, że jest bluźniercą. Skoro zaś Zbawiciel żywił szacunek dla fałszywych kapłanów (falsi sacerdotes), tym samym dał nam przykład, jak lojalnie i w pełni należy czcić kapłanów prawdziwych (veri sacerdotes)⁴.

Z przytoczonej wypowiedzi nasuwa się nieodparcie wniosek o złożoności pojęcia kapłaństwa według Cypriana. Rozróżnia on bowiem kapłanów fałszywych od kapłanów prawdziwych. Przy tym, w oparciu o przykład Zbawiciela, mianem kapłanów fałszywych bynajmniej nie określa całkowitego braku kapłaństwa. Nie da się bowiem przyjąć, że Chrystus czcząc starotestamentowe kapłaństwo honorował w nim występki bluźnierstwa. Okazywał więc

³ Poruszone tu zagadnienia, dotyczące opinii Orygenesesa, Cypriana i Augustyna, omawiamy szerzej w osobnych, przygotowanych do druku opracowaniach.

⁴ D. XCIII c. 25 — Cyprian ok. r. 256: „...Iesus Christus...usque ad passionis diem seruauit honorem pontificibus et sacerdotibus quamuis illi nec timorem Dei, nec agnitionem Christi seruassent... Humilitatem nos humilis docuit, sacerdotem adhuc appellans, quem sciebat esse sacrilegum...Que omnia ab eo ideo facta sunt humiliter atque patienter, ut nos humilitatis ac patientiae haberemus exemplum. Docuit enim sacerdotes ueros legitime et plene honorari, dum circa falsos sacerdotes ipse talis extitit...”.

należy szacunek dla samej świętej instytucji kapłaństwa. Czciliwe kapłaństwo oparte na sakralnym namaszczeniu mimo tego nawet, że kapłaństwo duchowe, oparte na moralności osobistej kapłana, zasługiwało na najwyższą dezaprobatę.

Mówiąc o danym przez Chrystusa przykładzie lojalnej i pełnej czci, przynależnej kapłanom prawdziwym czyli w tym przypadku nie bluźnierczym, Cyprian wskazuje tym samym na niepełną, gdyż ograniczoną do samego kapłaństwa instytucjonalnego, cześć przynależną nawet kapłanom bluźnierczym i fałszywym.

Nie da się więc przyjąć, że Cyprian w swym określeniu fałszywego kapłana nie pozostawił miejsca na uznanie prawdziwości kapłańskiego namaszczenia czyli samego sakramentu kapłaństwa.

Nieco inaczej przedstawia się sprawa z kapłańskimi czynnościami heretyków. Cyprian bowiem powiada, że jeśli uważa się za pogan i publicznych grzeszników osoby przynoszące hańbę Kościołowi, to o wiele bardziej należy poczytać za buntowników i nieprzyjaciół tych wszystkich, którzy ustanawiają fałszywe ołtarze, niedozwolone (illicita) kapłaństwa, świętokradcze ofiary i dopuszczają się wszelkiego wiarołomstwa (adulteria), o których wiadomo, że odstąpili od miłości i jedności Kościoła. Wszystko więc, cokolwiek robią heretycy, jest cielesne (carnale), puste (czcze, daremne — inane) i fałszywe do tego stopnia, że nie powinniśmy uznawać niczego z tego, co oni czynią⁵.

Z jednej bowiem strony jest tu mowa o nieuznawaniu wszelkich czynności kapłańskich dokonywanych przez heretyków odłączonych od Kościoła, których kapłaństwo określono jako niedozwolone (illicitum). Ani jednak nieuznanie czyjegoś kapłaństwa i czynności z nim związanych ani nazwanie kapłaństwa niedozwolonym nie musi oznaczać całkowitej ich nieważności. Ponadto przytoczone wypowiedzi Cypriana dotyczą wrogiego stosunku heretyków do Kościoła i składania przez nich ofiar w sposób świętokradczy. Odnoszą się więc do relacji: kapłan — Kościół, i kapłan — jego osobista godność moralna. Jak zaś wspomniano wyżej, Cyprian wyraźnie stwierdza, że sam Chrystus okazał cześć bluźnierczemu kapłanowi starotestamentowemu, a więc uczcił w nim coś z posiadanego jednak przezeń kapłaństwa. Na koniec trzeba

⁵ C. I q. 1 c. 70 — tekst tego kanonu zebrano z różnych listów Cypriana, jak również z odprawionego przez niego w r. 256 Synodu Kartagińskiego: „§ 1...Si enim qui ecclesiam uiolant ethnici, et publicani habentur, multo magis rebelles et hostes, falsa altaria, et illicita sacerdotia, et sacrificia sacrilega et omnia adulteria fingentes, inter ethnicos et publicanos necesse est ut computentur, quos omnes constat a karitate atque unitate ecclesiae catholicae recessisse. Ergo omnia, quaecumque faciunt heretici, carnalia sunt, inania et falsa, ita ut nichil eorum, que illi gesserint, a nobis probari debeat”.

podkreślić, że Cyprian nazywa cielesnymi, daremnymi lub pustymi czynności kapłańskie dokonane przez odstępców od Kościoła. Jest jednak oczywiste, że w sakramencie chrztu i kapłaństwa zarówno sama woda i sakralny olej, jak i polanie lub namaszczenie nimi, są czymś materialnym i cielesnym. Dlaczegoż by więc z sakramentalnego kapłaństwa nie mogło pozostać poza Kościołem coś cielesnego pomimo braku pożytku duchowego?

Z drugiej jednak strony, jeśli uwzględnimy że Cyprian uznawał chrzest, a więc konsekwentnie i kapłaństwo udzielone przez heretyków poza Kościołem za całkowicie nieważne i nakazywał chrzczyć powtórnie heretyków ochrzczonych poza Kościołem, wtedy nie tylko sam przymiotnik „fałszywy”, ale i pozostałe określenia użyte przez Cypriana nabierają znaczenia pełnej i całkowitej negacji sakramentów udzielonych poza Kościołem katolickim.

Okazuje się z tego, że sakrament kapłaństwa przyjęty w Kościele katolickim uznawano za ważny mimo nawet niegodziwości kapłana lub jego odstępstwa od Kościoła. Kapłan jednak odłączony od Kościoła nie mógł ważyć udzielać żadnych sakramentów. W pierwszym więc przypadku przymiotnikiem „fałszywy” wyrażono tylko częściową nieważność sakramentów, gdyż ograniczoną do zakresu niegodziwości moralnej kapłana lub wadliwości jego instytuowania. W drugim natomiast przypadku, mianowicie pozakościelnego udzielania sakramentów, przymiotnikiem „fałszywy” określono całkowitą ich nieważność.

Skoro zaś „fałszywe” przeciwstawia się „prawdziwemu”, na podstawie którego można również dojść do pełniejszego zrozumienia tego, co określono mianem fałszywego, nie od rzeczy będzie zająć się zbadaniem znaczenia przymiotnika „prawdziwy”.

I tak św. Augustyn (354—430) utrzymuje, że aby ktoś był prawdziwym kapłanem, powinien być przyodziany nie tylko w sakrament (kapłaństwa), lecz również i w sprawiedliwość (Ps 132,9) czyli w świętość. Skoro zaś kapłan będący prześladowcą Chrystusa, jak Kajfasz, nie jest prawdziwy lub prawdomówny (verax), lecz przewrotny i fałszywy (perversus et fallax), a mimo to z racji posiadanego sakramentu jest kapłanem, także i to, co daje, jest prawdziwe, jeśli nie daje swego, lecz Boże. Należy bowiem rozróżnić pomiędzy występkiem (vitium) człowieka a prawdą Chrystusową oraz między obyczajami złych ludzi a sakramentami Bożymi, między świętością kapłańskiego życia a świętością sakramentu czyli namaszczenia.

Św. Augustyn uzasadnia swoje twierdzenie przykładem Saula czczonego przez Dawida. Jeśli bowiem przyjmiemy, że Saul nie posiadał świętości sakramentu czyli namaszczenia, powstaje pytanie, co czcił w nim Dawid. Jeśli natomiast przyjmiemy, że Saul był niewinny, trzeba zapytać, dlaczego Dawid prześladował niewin-

nego. Dylemat ten Augustyn wyjaśnia w ten sposób, że Dawid czcił Saula za jego życia i pomścił go po jego śmierci ze względu na namaszczenie sakramentalne, nie zaś z powodu niewinności lub świętości życia, której Saul nie posiadał⁶.

Według więc Augustyna można kogoś nazwać kapłanem pod względem sakramentu kapłaństwa, nie można zaś go nazwać kapłanem pod innym względem, mianowicie moralnym czyli z racji niegodnego sposobu życia. W przytoczonych bowiem stwierdzeniach Augustyna, wypowiedzianych zarówno w sposób zasady jak i ilustrującego ją przykładu, przejawia się oparte na Piśmie św. i głęboko zakorzenione w tradycji kościelnej wieloaspektowe pojmowanie kapłaństwa. Przede wszystkim bowiem rozróżniono tu między kapłaństwem sakramentalnym, czyli niejako cielesnym, a kapłaństwem pojętym w znaczeniu duchowym, mającym na względzie świętość osoby duchownej. Przy tym obie wskazane tu relacje, a więc: kapłan — jego sakrament kapłaństwa i kapłan — jego świątobliwy sposób życia, zostały tak mocno podkreślone, iż nie uważa się kogoś za kapłana zarówno ze względu na brak sakramentu kapłaństwa, jak i ze względu na brak osobistej świętości.

Jak widzimy, wieloaspektowe pojęcie kapłaństwa siłą rzeczy narzuca przymiotnikom „prawdziwy” i „fałszywy” pełne lub ograniczone znaczenie w zależności od tego, czy twierdzenie lub zaprzeczenie odnosi się do wszystkich, czy tylko do niektórych elementów wchodzących w skład tego pojęcia.

Przedstawiona tu wieloaspektowość pojęć przejawia się w dziełach Augustyna nie tylko w odniesieniu do kapłaństwa duchownych, ale obejmuje daleko szerszy zakres. I tak Doktor Kościoła wykazuje na podstawie Pisma św., że ludzi pobożnie żyjących nazywa się dziećmi Bożymi. Tych samych zaś ludzi, mających jednak później żyć bezbożnie i umrzeć w swej bezbożności, na podstawie uprzedniego poznania (praescientia) nie nazywa się dziećmi Bożymi. Można więc nazwać kogoś dzieckiem Bożym tylko ze względu na aktualne posiadanie łaski, choć ze względu na brak wytrwania w niej nie należy on do Boga. Gdy więc tych, którzy nie wytrwali w łasce, nazywa się dziećmi Bożymi, nie orzeka się nic innego, jak tylko to, że z powodu braku wytrwania nie byli oni dziećmi Bożymi nawet wówczas, gdy przynależeli do odrębnego stanu (professione) i korzystali z nazwy dzieci Bożych, i to nie dlatego, jakoby symulowali sprawiedliwość, ale z tego powodu, że w niej nie wytrwali. Sam Chrystus powiedział, że niektórzy z jego uczniów nie wierzą. Wiedział bowiem od początku, którzy wierzą i kto go wyda. I dlatego wielu uczniów odeszło od niego. A przecież Ewangelista (J 6, 60—66) nazywa ich

⁶ C. I. q. 1 c. 87 — Augustyn (†430).

uczniami Chrystusowymi. Ani jednak według Ewangelisty ani według Augustyna nie byli oni prawdziwymi uczniami mimo że takimi być się wydawali i tak zostali nazwani. Nazywa się bowiem wybranymi, uczniami Chrystusowymi i dziećmi Bożymi tych, których uważa się za pobożnie żyjących. Dopiero wtedy jednak naprawdę są takimi, jakimi się ich nazywa, jeśli trwają w tym, ze względu na co zostali tak nazwani. Jeśli zaś nie pozostaną w tym, w czym być zaczęli, nieprawdziwie są tak nazywani, ponieważ nie są tym, ze względu na co tak się ich nazywa⁷.

Według więc Augustyna w zależności od różnych aspektów pojęcia kapłaństwa ten sam przymiotnik „prawdziwy — verus”, a konsekwentnie i przymiotnik „fałszywy — falsus”, podobnie jak słowo „jest — est” i słowo „nie jest — non est”, nabiera odmiennego znaczenia. Można bowiem powiedzieć o kimś, że jest on kapłanem lub nie jest nim, że jest kapłanem prawdziwym lub fałszywym w zależności od tego, czy kapłaństwo rozważa się pod względem posiadanego lub nie posiadanego sakramentu kapłaństwa czy tylko pod względem posiadania lub nieposiadania łaski sakramentalnej.

Wniosek ten można zilustrować również na przykładzie chrztu, Eucharystii i pokuty. Co się tyczy chrztu, Lanfrank (†1089) utrzymuje, że prawdziwy chrzest polega nie tyle na obmyciu ciała, ile na wewnętrznej wierze⁸. Jak widać, wzięto tu pod uwagę dwojaki aspekt chrztu, jeden ściśle rytualny i sakramentalny, drugi zaś przede wszystkim moralny. Jest też oczywiste, że wyrażeniem „prawdziwy chrzest” objęto nie tylko sakrament, lecz i skuteczność sakramentu.

Podobnie twierdzi się o Eucharystii. Powiedziano bowiem, że Ciało Chrystusa, które przyjmujemy z ołtarza, jest tylko figurą. To samo zaś Ciało i Krew Chrystusa jest wówczas prawdą, gdy wewnętrznie wierzymy w nie jako prawdziwe⁹. Nie ulega wątpliwości, że i tu chodzi zarówno o sam sakrament, jak i o jego skutek. To bowiem, co jest ofiarą składaną na ołtarzu, nazwano wyraźnie Ciałem Chrystusa czyli sakramentem Eucharystii. Ciało Chrystusa nazwano jednak figurą, ponieważ sam fakt jego istnienia bynajmniej nie oznacza jeszcze, iż udziela ono komuś łaski. Wprawdzie do Eucharystii należy udzielanie łaski, mimo to jednak o pełnej prawdziwości tego sakramentu może być mowa dopiero wtedy, gdy powoduje on w duszy skutek przez wiarę. Z tego jednak bynajmniej nie wynika, że Eucharystia złożona w ofierze na

⁷ D. IV dp. c. 8 — Augustyn.

⁸ D. IV dc. c. 150 — Lanfrancus (†1089), *De sacram. adv. Berengarium*, c. 14 — Podobnie wypowiada się Augustyn w *trakt. 80 do J. w. 13*.

⁹ D. II dc. c. 79 — tekst o nie ustalonym pochodzeniu; zob. uwagę Friedb. do inskrypcji tego kanonu.

ołtarzu i przyjmowana choćby przez największego grzesznika, czyli w sposób niegodny, jest nieprawdziwa, a to dlatego, że nazwano ją przecież Ciałem Chrystusa.

Lanfrank powiada, że postać i podobieństwo są nazwami tych samych rzeczy, które istniały i poprzednio, to jest chleba i wina. Stąd modlimy się we Mszy św. i mówimy: „Prosimy, Panie, niech Twoje sakramenty spełnią w nas to, co zawierają, abysmy w prawdzie przyjęli to, czego obecnie dokonujemy pod postacią rzeczy”. Prosi więc kapłan, aby Ciało Chrystusa urzeczywistniane pod postacią chleba i wina zostało przyjęte w oczywistej wizji takim, jakim jest naprawdę. Lanfrank zaznacza, że pod mianem Ciała i Krwi Pańskiej niektórzy nie bez słuszności rozumieją samą ich skuteczność, to jest odpuszczenie grzechów¹⁰.

Rozróznilo więc tu między postaciami chleba i wina a Ciałem i Krwią Chrystusa ukrytą pod tymi postaciami, oraz między Ciałem i Krwią Chrystusową a przyjęciem ich w łasce czyli uznaniem ich w pełni za takie, jakimi są naprawdę. Same więc postaci chleba i wina nie są sakramentem. Stają się nim dopiero razem z tym, co zawierają, czyli z Ciałem i Krwią Chrystusa. Jest to prawda sakramentu, którą możnaby nazwać obiektywną. Tak zaś pojęty sakrament spełnia w nas to, co zawiera, lub nie spełnia, w zależności od tego, czy przyjmujemy go takim, jakim jest naprawdę, to jest prawdziwe Ciało i Krew Chrystusa. W ten sposób wspomniana prawda obiektywna staje się lub nie staje naszą prawdą subiektywną czyli przyjmujemy prawdę lub jej nie przyjmujemy. Przyjęcie zaś tej prawdy lub jej nieprzyjęcie oznacza skuteczność lub nieskuteczność sakramentu Eucharystii. Dopiero skuteczność Eucharystii jest pełną, urzeczywistnioną w nas prawdą o tym sakramencie. Prawdziwość bowiem Eucharystii nie urzeczywistnia się w pełni w człowieku przyjmującym ten sakrament bez wiary czyli niegodnie. W takim bowiem człowieku Eucharystia nie może być tym, czym rzeczywiście jest w sobie — łaską. Rozróznilo więc obiektywną prawdziwość Eucharystii, niezależną od przyjmującego ją człowieka, od prawdziwości subiektywnej od niego zależnej, polegającej na aprobowaniu przez wewnętrzną wiarę obiektywnej prawdziwości Eucharystii. Zakres przede wszystkim lub nieprawdziwości Eucharystii jest dwojaki. Można go bowiem rozważać albo w odniesieniu do istniejącego lub nie istniejącego sakramentu albo w odniesieniu do jego skutków czy to w szafarzach tego sakramentu czy to w osobach go przyjmujących.

Nie inaczej przedstawia się sprawa w odniesieniu do ofiar. Orygenes (185—254) bowiem twierdzi, że ofiara złożona w

¹⁰ D. II dc. c. 34 — Lanfrancus, *Contra Berengarium*, c. 20.

sposób podstępny nie jest miła Bogu. Ofiara natomiast prawdziwa i szczerą sprawia Bogu przyjemność¹¹. Ofiara więc złożona oszukańczo nie jest ani prawdziwa ani szczerą. Jest przeto fałszywa. Jest jednak ofiarą mimo tego nawet, że nie odnosi pożądanego skutku, gdyż Orygenes określa ją mianem ofiary. Jest oczywiście, że nieprawdziwość ofiary odnosi się do ofiarnika.

Również z określenia prawdziwej pokuty mianem pokuty całkowitej, tj. odprawionej za wszystkie występki bez wyjątku, bynajmniej nie wynika, że pokuta fałszywa, a więc częściowa czyli odprawiona za niektóre tylko wykroczenia, nie jest pokutą. Pokutę bowiem częściową uważa się za nieprawdziwą, ponieważ nie otrzymuje się przez nią łaski. Sam przecież Zbawiciel poucza nas, że należy oczyścić się ze wszystkich przestępstw. Każdego bowiem z tych, których uzdrowił, obdarzył całkowitą wolnością. Zresztą byłoby oznaką niegodziwej niewierności spodziewać się połowicznego przebaczenia od tego, który jest samą sprawiedliwością¹².

Nie ulega wątpliwości, że także w statucie Synodu Rzymskiego odprawionego w r. 1078¹³ mianem „pokuty fałszywe — falsae poenitentiae” nie określono pokut żadnych, a więc nie istniejących, ale nazwano tak pokuty częściowe, odprawione tylko za niektóre grzechy, czyli pokuty pozbawione zbawczego skutku. Miano pokuty fałszywej podobnie zrozumiano w kanonie 22 Soboru Laterańskiego II z r. 1139¹⁴ i w D. III dp. c. 35, którego treść opiera się na głosie zwyczajnej do Kpł 10, 16.

Prawdziwość jednak pokuty ze względu na jej bardziej skomplikowany charakter, gdyż uzależniony co do ważności sakramentu i od jurysdykcji, ocenia się w sposób znacznie odmienny od prawdziwości innych sakramentów. Nie wdając się przeto w szersze dociekania pragniemy jedynie zwrócić uwagę na to, że i określenie pokuty mianem fałszywej jest pojęciem złożonym, bynajmniej nie pod każdym względem wskazującym na zupełny jej brak.

Jak z przytoczonych przykładów wynika, znaczenie przymiotników „prawdziwy” lub „fałszywy” ma bardzo często zasięg ściśle ograniczony i nie można go dowolnie rozszerzać z jednego zakresu na drugi zarówno gdy idzie o kapłaństwo, jak i inne sakramenty. Z drugiej jednak strony przy ocenie sankcji i wyrażen dyskwalifikujących jest nie tylko korzystne, ale i ze wszech miar konieczne uwzględnianie podobieństwa zachodzącego na tej samej płaszczyźnie i w tym samym zakresie nawet pomiędzy różnymi

¹¹ D. III dp. c. 34 — jak podają Korektorzy, w kanonie przytoczono tekst z glosy zwyczajnej i z dzieła Orygenesesa.

¹² D. III dp. c. 42 — *De vera et falsa poenit.*, c. 9 no. 24 — dzieło apokryficzne przypisane Augustynowi.

¹³ D. V dp. c. 6 — kan. 6 Syn. Rzym. z r. 1078.

¹⁴ D. V dp. c. 8 — kan. 22 Sob. Later. II z r. 1139.

sakramentami, a więc gdy idzie albo o samą prawdziwość lub nieprawdziwość sakramentu albo o samą jego skuteczność, oczywiście z tym założeniem, że nieważność każdego sakramentu nie powoduje żadnego skutku sakramentalnego. Wspomniana bowiem wieloaspektowość pojęć przejawia się często, zarówno w prawie powszechnym jak i partykularnym, nie tylko w odniesieniu do kapłaństwa, ale również i w odniesieniu do innych sakramentów, tworząc oparty na Piśmie św. i tradycji scharmonizowany system teologiczny, którego poszczególne stwierdzenia i zakresy w konsekwentny sposób nawzajem się przenikają.

Na tej podstawie z uznania czyjegoś sakramentu kapłaństwa za prawdziwy lub fałszywy można wnioskować również o sakramentalnej prawdziwości lub nieprawdziwości przynajmniej niektórych innych sakramentów, jak np. konsekracji Eucharystii dokonanej przez tegoż szafarza. Podobnie z uznania skutku sakramentu kapłaństwa za prawdziwy lub fałszywy czy to w odniesieniu do samego szafarza czy do osób przyjmujących ten sakrament niegodnie można wnioskować o skutkach innych sakramentów przez te osoby szafarowanych lub przyjmowanych. Poprawność bowiem tego rodzaju analogicznego wnioskowania przy interpretowaniu sankcji i wyrażen pozornie w sposób bezwzględny i ogólny dyskwalifikujących sakramenty bardzo często uzasadnia szczegółowe określenie dyskwalifikacji przedmiotu. W ocenie więc wspomnianych dyskwalifikacji decydujące znaczenie mają uściślenia przedmiotu zawarte w tekście lub kontekście orzeczeń, o które w danym przypadku chodzi, a nie sam ogólny charakter określeń dyskwalifikujących, wyrażonych za pomocą przymiotników „prawdziwy — fałszywy” lub im podobnych. Ogólnie bowiem wyrażona dyskwalifikacja zazwyczaj bywa zacieśniona i ograniczona w treści orzeczenia tylko do niektórych części składowych, wchodzących w pełny zakres pojęcia sakramentu. Z tak zaś ograniczonej negacji sakramentu nie można wysnuwać wniosku o całkowitym jego zaprzeczeniu.

II. Znaczenie wyrażenia „ordynacja fałszywa”

1. Znaczenie określenia „ordynacja fałszywa — *ordinatio falsa*” w świetle odmiennych opinii kartagińskiej i rzymskiej

Jak już wspomniano według propagowanej przez św. Cypriana (200/210—258), biskupa Kartaginy, oraz przez pozostających pod przemożnym jego wpływem biskupów okolicznych całkowicie nieważny jest chrzest, a więc i inne sakramenty udzielone przez heretyków poza Kościołem katolickim nawet według wymaganej formy. Za ważny natomiast uważano chrzest przyjęty w Kościele katolickim nawet pomimo późniejszego odłączenia się

odeń osoby ochrzczonej. Zgodnie z tymi zasadami należało chrzcić na nowo nawróconych heretyków, ochrzczonych poza Kościołem. Nie chrzczono zaś powtórnie tych, którzy po przyjęciu chrztu w Kościele odłączyli się odeń a następnie doń powrócili.

Wynika z tego, że również święcenia udzielone poza Kościołem katolickim Cyprian uważał za w ogóle nie istniejące. I przeciwnie, święcenia przyjęte w Kościele, na wzór chrztu tamże otrzymanego, biskup kartagiński uznawał za ważne także i poza Kościołem, chociaż do tego stopnia pozbawione skutku, iż kapłan schizmatycki lub heretycki mimo otrzymania sakramentu kapłaństwa nie mógł ważne udzielić żadnego sakramentu poza Kościołem.

Jak się więc okazuje, określenia „fałszywy kapłan — falsus sacerdos” i „fałszywa ordynacja — falsa ordinatio”, stosowane przez zwolenników opinii kartagińskiej do stwierdzenia dyskwalifikacji kapłanów i ich ordynacji, nie zawsze oznaczają brak sakramentu kapłaństwa. O nieważnym udzielonym sakramencie kapłaństwa można je rozumieć tylko wtedy, gdy odnoszą się do ordynowania poza Kościołem katolickim. Gdyby zaś wspomniane wyrażenia odnosiły się do udzielenia święceń w Kościele katolickim, można by je interpretować jedynie w znaczeniu nieważności instytuowania na urządzie kościelnym lub w znaczeniu niegodności moralnej czy to przyjmującego święcenia czy to ich udzielającego.

Oprócz opinii kartagińskiej istniała opinia rzymska, autorytatywnie propagowana przez papieży, według której chrzest, a więc i święcenia kapłańskie udzielone z zachowaniem wymaganej formy zarówno w Kościele katolickim, jak i poza nim, uznawano za ważne co do sakramentu.

Znamienne jednak, że Cyprian, który kwalifikując kapłaństwo kładł duży nacisk na prawomocność instytuowania duchownych i wymagane od nich przymioty moralne, nie uwypuklił różnicy zachodzącej między sakramentem i jego skutkiem. Brak ten wytknął mu św. Augustyn. Stwierdził on mianowicie, że niektórym wybitnym biskupom, wśród których wyróżnił się św. Cyprian, dlatego wydawało się, iż u schizmatyków i heretyków nie może istnieć ważny chrzest Chrystusowy, ponieważ nie rozróżniali oni sakramentu od jego skutku polegającego na uwolnieniu z grzechów i na prostocie serca. Z tego powodu uważali oni, że u heretyków nie ma również i samego sakramentu¹⁵.

Nie będzie chyba przesadą stwierdzenie, że opinia kartagińska była zbyt ogólna i teologicznie nie dopracowana. Nie da się bowiem zaprzeczyć, że zawiera ona wszystkie elementy dokładnie później rozróżnione przez Augustyna, a prawdopodobnie — przy-

¹⁵ D. IV dc. c. 41 — August., *De bapt. c. Donat*, V c. 20 no 28.

najmniej w jakimś stopniu — i przez zwolenników przeciwnej opinii rzymskiej, na co jednak z powodu braku źródeł nie mamy wystarczających, bezpośrednich dowodów. Przecież to Cyprian twierdził, że wszystko jest cielesne, cokolwiek czynią heretycy¹⁶, a więc i sakramenty, których udzielają. Myśl tę rozwinął św. Augustyn wprowadzając rozróżnienie pomiędzy cielesnymi sakramentami, udzielanymi ważnie również przez szafarzy odłączonych od jedności Ciała Chrystusowego, mogącymi także poza Kościołem posiadać formę religijną, a niewidzialną mocą duchową (virtus) sakramentów, której brak heretykom¹⁷.

Oprócz więc złożonego znaczenia przymiotnika dyskwalifikującego „fałszywy — falsus” oraz określeń jemu podobnych, opartych na złożonym pojęciu rozpowszechnionych wówczas tzw. święceń relatywnych, również z odmiennych opinii o ważności sakramentów udzielanych poza Kościołem można wyprowadzić argument uzasadniający różne znaczenie wspomnianych przymiotników dyskwalifikujących czy to samego kapłana czy to jego święcenia.

Według bowiem opinii rzymskiej wyrażenia „fałszywy kapłan, fałszywa ordynacja — falsus sacerdos, falsa ordinatio” mogą jedynie dyskwalifikować kapłaństwo duchowe czyli określać niegodny stan moralny duchownego lub jego nieważne instytuowanie w jakimś Kościele partykularnym. Nigdy zaś nie mogą oznaczać nieważności sakramentu kapłaństwa udzielonego zarówno w Kościele, jak i poza nim, gdyż według tej opinii w obydwóch przypadkach święcenia udzielone z zachowaniem wymaganej formy są jednakowo ważne co do sakramentu.

Według zaś opinii kartagińskiej wspomniane wyrażenia mają takie samo znaczenie — czyli ograniczone do stwierdzenia nieważności instytuowania na urządzie lub braku przymiotów moralnych kapłana — jedynie w odniesieniu do święceń udzielonych w Kościele katolickim. Te same jednak wyrażenia dyskwalifikujące kapłana lub jego święcenia udzielone poza Kościołem oznaczają całkowitą nieważność, a więc zarówno sakramentu święceń, jak i instytuowania i kapłaństwa duchowego.

Dlatego w celu dokonania poprawnej oceny tych określeń należy pilnie zwracać uwagę na to, czy tekst źródłowy rzeczywiście zależy od wspomnianej opinii kartagińskiej czy od opinii rzymskiej, w odmienny sposób dyskwalifikujących święcenia udzielone poza Kościołem. Ponadto, jak już wspomniano, trzeba też uwzględnić określenie przedmiotu, którego wyrażenia dyskwalifikujące dotyczą, mianowicie czy w danym przypadku chodzi o święcenia czy o instytuowanie duchownego na urządzie kościelnym

¹⁶ Zob. wyżej, przyp. 5.

¹⁷ C. I q. 1 c. 49 — August., *Sermo 71* no 32; por. C. I q. 1 s. 48.

czy na koniec o sam niegodziwy sposób życia kapłana. W każdym bowiem z tych przypadków przymiotnik „falszywy” może obejmować różny zakres nieważności.

2. Znaczenie wyrażenia „falszywe włożenie ręki” według wypowiedzi Innocentego I

Do ordynacji dokonywanej przez potępionych czyli skazanych wyrokiem potępiającym heretyków szeroko ustosunkowuje się papież Innocenty I (402—417)¹⁸. Stwierdza on mianowicie, że ilekroć mówi się, iż ordynowani (ordinati) przez heretyków przez takie włożenie ręki (manus impositio) mają zranioną głowę, to tam, gdzie została zadana rana (vulnus), należy zastosować lekarstwo (medicina), przez które można by ją uzdrowić. Uzdrawienie jednak rany nie może się obyć bez blizny (cicatrix). Tam zaś, gdzie konieczny jest środek pokutny (penitentiae remedium), urząd ordynacji (ordinationis honor) nie może mieć miejsca. Jeśli bowiem — jak czytamy (Lb 19,22) — kto się dotknie nieczystego, będzie i sam nieczysty (immundus), to w jaki sposób zostanie mu przydzielone to, co zwykła otrzymywać niewinność (puritas)? Przeciwnie, twierdzi się, że ten, kto utracił urząd (honorem), urzędu (honorem) nadać nie mógł, ani nikt nie mógł od niego czegoś otrzymać (rozumie się: z tego urzędu; KN), ponieważ w dającym nie było niczego (rozumie się: z tego urzędu; KN), co mógłby on przyjąć. Zgódźmy się więc, że na pewno jest prawdą, iż nie mógł on dać tego, czego sam nie posiadał. Natomiast z całą pewnością przez fałszywe (niesprawiedliwe lub nikczemne) włożenie ręki (per pravam manus impositionem) przekazał on potępienie (wyrok skazujący — damnationem), które posiadał. I nie widzę — powiada papież — możliwości, w jaki sposób miałby przyjąć urząd (honorem) ten, kto stał się współnikiem potępionego, a więc skazanego za ciężkie przewinienie. Powiadają jednak, że prawdziwe i sprawiedliwe błogosławieństwo udzielone przez legalnego biskupa (vera et iusta legitimi sacerdotis benedictio) znosi wszelką wadę (vitium) spowodowaną przez fałszywca (wadliwego lub występnego szafarza — vitioso). Otóż, gdyby tak było, należałoby dopuścić do ordynacji (ad ordinationem) świętokradców (sacrilegi) oraz winnych wszelkich przestępstw, ponieważ mniemano by, że przez błogosławieństwo ordynacji (per benedictionem ordinationis) oczyszcza się zbrodnie lub występki (crimina vel vi-

¹⁸ Orzeczenie Innocentego I wyjaśniono w artykułach: Ks. K. Nasiłowski, *Odsądzanie duchownych od kapłaństwa*, art. cyt. s. 91—97; tenże, *Napiętnowanie duchownych*, art. cyt. s. 22—25, 54. Ze względu jednak na nieco odmienny aspekt zagadnienia wypowiedź papieską musimy bardziej szczegółowo omówić w tym opracowaniu.

tia). Nie byłoby jednak wtedy miejsca na pokutę (poenitentia), ponieważ ordynacja (ordinatio) mogłaby sprawić to, czego zwykle dokonywać długie zadośćuczynienie. Tymczasem jest prawem naszego Kościoła, by przychodzącym od heretyków (venientibus ab haereticis), jednak tam (ważnie) ochrzczonym, przydzielać przez włożenie ręki (per manus impositionem) jedynie wspólnotę ze świeckimi i żadnego z nich nie wynosić nawet na niewielki urząd duchowny (in clericatus vel exiguum subrogare honorem; in clericatus officium: C) ¹⁹.

W przytoczonym orzeczeniu papieskim jest mowa o heretykach, o włożeniu ręki, urzędzie duchownym, o wadzie i potępieniu, o przyjmowaniu heretyków do Kościoła, o wpływie świętości i niegodziwości duchownych na przyjmowane przez nich lub posiadane kapłaństwo. W takim kontekście papież określa „włożenie ręki” dokonane przez heretyków poza Kościołem jako fałszywe (prava manus impositio, non vera et iniusta illegittimi sacerdotis benedictio). Nасuwa się przeto pytanie, czy nie chodzi tu o nieważne udzielenie sakramentu święceń przez heretyków z powodu odłączenia ich od Kościoła. Jak bowiem wspomniano wyżej, Cyprian utrzymywał, że nawet poza Kościołem nie traci się chrztu udzielonego w Kościele, natomiast nie można udzielić ważnie chrztu, a więc i święceń kapłańskich, poza Kościołem. W celu więc znalezienia właściwej odpo-

¹⁹ C. I q. 1 c. 18 — Innocenty I w r. 415: „Ventum est ad terciam questionem, que pro sui difficultate longiorem exigit disputationem. Cum nos dicimus ab hereticis ordinatos, uulneratum per illam manus impositionem habere caput, ubi uulnus infixum est, medicina est adhibenda, qua possit recipere sanitatem. Que sanitas post uulnus secuta sine cicatrice esse non poterit, atque ubi penitentiae remedium necessarium est, illic ordinationis honorem locum habere non posse. Nam sicut legitur (Num 19, 22), qui tetigerit immundum immundus erit, quomodo ei tribuetur quod munditia et puritas consuevit accipere? § 1. Sed contra asseritur, eum qui honorem amisit, honorem dare non posse, nec illum aliquid accepisse, quia nichil in dante erat, quod ille posset accipere. Acquiescamus, et uerum est certe, quia quod non habuit dare non potuit. Dampnationem utique, quam habuit, per prauam manus inpositionem dedit, et qui particeps factus est dampnati, quomodo debeat honorem accipere inuenire non possum. § 2. Sed dicitur uera et iusta legitimi sacerdotis benedictio auferre omne uitium, quod a uitioso fuerat iniectum. Ergo si ita est, applicentur ad ordinationem sacrilegi, atque omnium criminum rei, quia benedictione ordinationis crimina uel uitia putentur auferri; nullus sit penitentiae locus, quia id potest prestare ordinator, quod longa satisfactio prestare consueuit. Sed nostrae lex ecclesiae est, uenientibus ab hereticis, qui tamen illic baptizati sunt, per manus inpositionem laicam tantum tribuere communionem, nec ex his aliquem in clericatus uel exiguum subrogare honorem”. — por.: C. I q. 1 c. 17, c. 73 (teksty Innocentego I) c. 97 i c. 98 (teksty Augustyna) oraz C. XXIV q. 1 c. 30 (tekst Innocentego I).

wiedzi na pytanie, czy Innocenty I orzekł nieważność sakramentu święceń udzielonego przez heretyków, należy kolejno wyjaśnić, o jakich heretyków w orzeczeniu papieskim chodzi, jak trzeba rozumieć fałszywe „włożenie ręki”, utratę urzędu duchownego i będącą jej przyczyną wadę lub występki oraz omówić wpływ, jaki według papieża niegodziwość moralna duchownego wywiera na dyskwalifikację ordynacji. Na koniec wydaje się rzeczą pożyteczną przedstawić wypowiedź papieża Urbana II o opinii Innocentego I dotyczącej sakramentów.

Co się tyczy osób objętych dyskwalifikacją, to w piśmie papieskim jest mowa o heretykach, których określono bliżej jako potępionych czyli skazanych orzeczeniem lub wyrokiem potępiającym, i jako przychodzących od heretyków do Kościoła katolickiego. Nie ulega wątpliwości, że nie chodzi tu o heretyków ukrywających się w społeczności kościelnej, ale o heretyków formalnie od Kościoła odłączonych.

Mogli jednak przychodzić do Kościoła heretycy świeccy, którzy albo nigdy w Kościele nie byli, a poza Kościołem otrzymali jedynie chrzest, albo tacy, którzy zostali ochrzczeni w Kościele, a następnie odeń odstąpili.

Przychodzących do Kościoła świeckich, zarówno ochrzczonych w Kościele, jak i poza nim, nie wolno było święcić w Kościele, bo papież nakazuje przyjmować ich tylko do wspólnoty świeckich. Zakaz przeto udzielania takim heretykom ordynacji, błogosławieństwa, błogosławieństwa ordynacji lub włożenia ręki, pojętych w znaczeniu udzielania święceń, nie ulega najmniejszej wątpliwości. Według bowiem Innocentego tylko czystych można dopuścić do „urzędu ordynacji”. Tymczasem tacy „dotknęli się” nieczystego heretyka współuczestnicząc w jego potępieniu. Wypowiedź więc papieska wskazuje na rozciągnięcie zakazu zarówno na nadanie urzędu, jak i na udzielenie święceń.

Mogli też przychodzić do Kościoła heretycy duchowni i to trojakiemu rodzaju. Tacy mianowicie, którzy święcenia kapłańskie otrzymali w Kościele katolickim, a następnie odeń odstąpili, lub tacy, którzy poza Kościołem przyjęli święcenia kapłańskie i to od heretyckich ordynatorów albo konsekrowanych kiedyś w Kościele, którzy potem odeń odstąpili, albo ordynatorów wyświęconych już poza Kościołem.

Zgodnie z postanowieniem papieskim nie należy ani promować na wyższy stopień święceń ani powierzać urzędów kościelnych ani dopuszczać do stanu duchownego w Kościele wszystkich wymienionych duchownych heretyckich odłączonych od Kościoła i potępionych. Wszyscy oni bowiem zostali objęci ogólnym określeniem „przychodzący od heretyków”. A właśnie takich nakazano przyjmować jedynie do wspólnoty świeckich w Kościele. Zresztą

papież nie wprowadza żadnego rozróżnienia pomiędzy heretykami wyświęconymi w Kościele a wyświęconymi poza nim, albo między heretykami wyświęconymi przez ordynatorów konsekrowanych w Kościele a heretykami, którzy otrzymali święcenia od ordynatorów konsekrowanych poza Kościołem, lecz traktuje ich jednakowo.

Jak więc widzimy, wypowiedź papieska dotyczy w s z y s t k i c h duchownych heretyckich skazanych orzeczeniem lub wyrokiem potępiającym i odłączonych od Kościoła. Dyskwalifikacja jednak ordynacji orzeczona przez Innocentego I odnosi się również i do utraty urzędu kościelnego przez duchownych nie odłączonych wprawdzie od Kościoła, ale skazanych wyrokiem potępiającym. Papież mówi bowiem o utracie urzędu kościelnego i niemożności nadania go nie tylko z powodu odłączenia od Kościoła, ale również i z powodu wyroku potępiającego. Wyrokiem zaś takim skazywano nie tylko heretyków, ale również i i n n y c h w y s t ę p n y c h, zarówno świeckich jak i duchownych, nie odłączonych od Kościoła.

Tak więc w odniesieniu do przyjmowania święceń w Kościele lub w sprawowaniu tamże posługi kapłańskiej, poza różnym rodzajem przestępstw, według Innocentego I nie ma żadnej różnicy w dyskwalifikowaniu zarówno duchownych katolickich potępionych za ciężkie przewinienia, jak i duchownych heretyckich odłączonych od Kościoła i potępionych za występki herezji.

Gdybyśmy przyjęli, że w omawianym postanowieniu papieskim chodzi o orzeczenie nieważności święceń, to jednakowe traktowanie zarówno duchownych katolickich, którzy przyjęli święcenia w Kościele od biskupów skazanych wyrokiem potępiającym za ciężkie przewinienie i złożonych z urzędu, jak i duchownych heretyckich odłączonych od Kościoła i również potępionych, oraz tych, którzy przyjęli święcenia w Kościele, jak i wyświęconych już poza Kościołem czy to przez ordynatorów konsekrowanych w Kościele czy poza nim, zmuszało by nas do jednakowego uznania za nieważne święceń przyjmowanych lub posiadanych przez w s z y s t k i c h wymienionych duchownych czy to katolickich czy heretyckich.

Nie da się jednak przyjąć, że Innocenty I uznawał za nieważne święcenia przyjęte w Kościele z rąk ordynatorów skazanych za ciężkie przewinienie wyrokiem potępiającym i złożonych z urzędu, ani że uznawał za nieważne poza Kościołem święcenia udzielone w sposób kanoniczny w Kościele. W takim bowiem przypadku, sam będąc przedstawicielem opinii rzymskiej, łagodniejszej od kartagińskiej, papież wyrażałby osąd s u r o w s z y od cyprianowego. Cyprian przecież utrzymywał, że nawet poza Kościołem nie traci się sakramentu chrztu, a więc i sakramentu święceń przyjętych w Kościele katolickim. Skoro więc nie można przypisać Innocentemu opinii o utracie poza Kościołem święceń udzielonych w Kościele, nie

można mu również przypisać orzeczenia nieważności święceń udzielonych poza Kościołem i to zarówno przez ordynatorów konsekrowanych w Kościele, jak i poza nim, gdyż — jak powiedzieliśmy — papież obejmuje wszystkich tych heretyków swoją decyzją i traktuje ich jednakowo.

W orzeczeniu papieskim jest mowa o „włożeniu ręki” przez heretyków na ordynowanych przez nich, o „fałszywym (niesprawiedliwym lub nikczemnym) włożeniu ręki” przez heretyków, o „prawdziwym i sprawiedliwym błogosławieństwie udzielonym przez legalnego biskupa”, rozumie się katolickiego, o „błogosławieństwie ordynacji” udzielonym również przez takiego biskupa, oraz o „włożeniu ręki”, przez które przyjmuje się przychodzących od heretyków jedynie do wspólnoty ze świeckimi w Kościele, a więc o tzw. włożeniu ręki rekonyliatorskim czyli pojednawczym.

Należy podkreślić, że „prawdziwemu i sprawiedliwemu błogosławieństwu udzielonemu przez legalnego biskupa” katolickiego i udzielonemu przezeń „błogosławieństwu ordynacji” przeciwstawiono „włożenie ręki przez heretyków na ordynowanych przez nich, które określono jako „fałszywe (nieprawiedliwe lub nikczemne) — prava manus impositio” i — jak wynika z samego przeciwstawienia — jako „nieprawdziwe i niesprawiedliwe błogosławieństwo udzielone przez nielegalnego biskupa”.

Wyrażenia dyskwalifikujące święcenia udzielone poza Kościołem nie mogą stanowić podstawy do twierdzenia, że Innocenty I uznawał za nieważny sakrament kapłaństwa przyjęty przez heretyków odłączonych od Kościoła. W orzeczeniu bowiem papieskim mówi się wyraźnie o fałszywym włożeniu ręki i pośrednio o nieprawdziwym, czyli fałszywym, i niesprawiedliwym błogosławieństwie udzielonym przez biskupa, rozumie się heretyckiego. A przecież, jak wspomniano wyżej, współczesny Innocentemu I św. Augustyn utrzymywał w oparciu o Pismo św., że fałszywy jest nawet ten kapłan, który mając sakrament kapłaństwa nie posiada sprawiedliwości czyli świętości. Odłączonego od Kościoła biskupa papież uważa za nielegalnego. W podobny jednak sposób w wielu tekstach źródłowych, których tu wymienić nie sposób, określa się również biskupa katolickiego wskazując na niezgodność z prawem czyli niekanoniczność jego postępowania lub instytucjonowania na urządzie i jednocześnie wyraźnie lub pośrednio uznając jego sakramentalne kapłaństwo. Nie brak też przepisów kościelnych zabraniających nie tylko ponawiania chrztu lub bierzmowania²⁰, ale również i święceń²¹. Nawet uroczyste

²⁰ D. IV dc. c. 108 — August.; D. V dc. c. 8 — kan. 27 Synodu w Chalons-sur-Saône z r. 813.

²¹ D. IV dc. c. 107 — kan. 38 Syn. Kartag. III z r. 397; C. I q. 1 c. 97 — August., *Contra epist. Parmeniani*, II c. 13; D. LXVIII c. 1 — pap. Grzeg. w r. 592.

przywrócenie przy ołtarzu szat liturgicznych kapłanom po zniesieniu ich depozycji mimo łudzącego podobieństwa z udzieleniem święceń bynajmniej nie oznacza powtórnego udzielenia sakramentu kapłaństwa²². W świetle ciągłej, wywodzącej się od najdawniejszych czasów i opartej na Piśmie św. tradycji o nieutralności sakramentalnego kapłaństwa²³, trudno przyjąć, by Innocenty I wyrażał autorytatywnie odmienne zasady w przedmiocie tak ważnym, jak sakrament kapłaństwa.

Ponadto należy pamiętać, że w rozpowszechnionym w czasach Innocentego I systemie święceń relatywnych miano „ordynacji” wyrażało pojęcie złożone, obejmujące i udzielenie święceń i instytuowanie duchownego na konkretnym urzędzie kościelnym. Obydwoh zaś tych aktów dokonywano zazwyczaj łącznie. W tym stanie rzeczy ogólnie wyrażona dyskwalifikacja tego rodzaju święceń nie musiała się odnosić do obydwóch tych elementów składowych. Wskazuje na to dokładne najczęściej sprecyzowanie przedmiotu czyli jednego ze składowych elementów ordynacji, którego dana dyskwalifikacja dotyczy. Podobnie przedstawia się sprawa i w orzeczeniu Innocentego I.

Za tym, że w analizowanym przez nas orzeczeniu Innocenty I bynajmniej nie opowiada się za nieważnością sakramentu kapłaństwa udzielonego poza Kościołem, świadczy fakt, iż przedmiotem papieskiej wypowiedzi jest utrata urzędu, a nie święceń. Papież stwierdza bowiem, że ten, kto utracił urząd duchowny, nie może go innym nadać przez „fałszywe (nikczemne lub przewrotne) włożenie ręki — per pravam manus impositionem”.

Papież określa urząd niekiedy ogólnie, mianowicie pojedynczym mianem „urzędu — honoris”, niekiedy zaś precyzuje go w słowach: „urząd ordynacji — ordinationis honor” lub „urząd duchowny — clericatus honor”. Kopista — w rękopisie oznaczonym przez Friedberga, w jego wydaniu Dekretu Gracjana, literą C — słowa Innocentego zabraniającego przychodzących od heretyków „wynosić nawet na niewielki urząd duchowny — in clericatus vel exiguum subrogare honorem” zastąpił łatwiejszym dla naszego rozumienia wyrażeniem „in clericatus officium”.

Zarówno w Dekrecie Gracjana, jak i w zbiorach poprzednich, spotykamy wiele przepisów, w których jest mowa o utracie urzędów kościelnych. Tracą zaś urzędy nie tylko heretycy odłączeni od Kościoła, ale również i występnii duchowni pozostają-

²² C. XI q. 3 c. 65 — kan. 28 Syn. Toled. IV z r. 633. — Spotykamy wprawdzie w przekazach źródłowych kilka przepisów mówiących o reordynowaniu, które omawiamy na innym miejscu. Tu wystarczy zaznaczyć, że przepisy te bynajmniej nie osłabiają naszych dowodów.

²³ Zob. np. K. Nasilowski, *De sacerdotio ex sententia Origenis generatim explicato*, Apollinaris LIII (1980) 3—4 s. 407—414.

cy nadal w Kościele. Urząd duchowny traci się przez odjęcie go albo przez usunięcie ze stanu duchownego (określane między innymi w słowach: nie uznawać kogoś za duchownego; nie zaliczać kogoś do liczby duchownych; wykreślić kogoś z katalogu kapłańskiego) albo przez odstępstwo od Kościoła lub wyłączenie zeń i wydanie wyroku potępiającego.

Również i w orzeczeniu papieskim nie chodzi o urząd w znaczeniu sakramentalnego stopnia święceń, ale o urząd duchowny w ogólności, oparty na instytucowaniu duchownego i jego przynależność do stanu duchownych w Kościele. Nie można też uznać utożsamienia urzędu z sakramentem święceń na podstawie wyrażenia „urząd ordynacji”, skoro miano ordynacji w systemie święceń relatywnych oznaczało pojęcie złożone, obejmujące i udzielenie święceń i instytucowanie duchownego na konkretnym urządzie kościelnym.

Wprawdzie papież powiada ogólnie, że ordynator heretycki nie mógł przekazać ordynowanym przez siebie, gdyż i sam nic nie posiadał, co mógłby dać innym, to jednak słowa te odnoszą się bezpośrednio nie do samej ordynacji pojętej w znaczeniu święceń, ale do urzędu przysługującego duchownym na podstawie i święceń i instytucowania (ordinationis honor) lub do urzędu przysługującego duchownym (clericatus honor) z racji ich przynależności do stanu duchownego.

W uzasadnieniu swego orzeczenia papież powołuje się na obowiązujące wówczas prawo kościelne, zakazujące przychodzącym do Kościoła heretykom, zarówno świeckim jak i duchownym, powierzać urzędy kościelne nawet niewielkie. Wynika stąd, że niekiedy nadawano im różne urzędy, mniejsze lub większe, nie wykluczając nawet promowania na stopień prezbitera lub biskupa. Oznacza to, iż niżsi od papieża hierarchowie uznawali święcenia udzielone w herezji za ważne. Snadź i sam papież Innocenty I uznawał je za ważne, jeśli oczywiście — podobnie jak chrzest — zostały udzielone według wymaganej formy sakramentalnej, skoro przychodzącym do Kościoła duchownym heretyckim zabronił powierzania urzędów duchownych, bynajmniej nie stwierdzając nieważności samego aktu liturgiczno-sakramentalnego dokonanego poza Kościołem, ani nieważności czynności sakramentalnych wykonywanych przez tak wyświęconego kapłana nawet po przyjęciu go do Kościoła. Ponadto w przypadku uznania za nieważny sakramentu kapłaństwa przyjętego poza Kościołem położenie tak wielkiego nacisku na utratę urzędu budziło by uzasadnioną wątpliwość, czy rzeczywiście sam sakrament jest nieważny. W tym stanie rzeczy orzeczenie papieskie było by niezrozumiałe i miało by się z celem.

Nie można też zasugerować się przypuszczeniem, jakoby papież

pod mianem „honoru” rozumiał urząd sakramentalny i stwierdzając jego utratę nie potrzebował uzasadnić nieważności liturgiczno-sakramentalnego aktu święceń udzielanych poza Kościołem. Papiież bowiem, jak powiedzieliśmy, był propagatorem łagodniejszej od kartagińskiej opinii rzymskiej o ważności sakramentów udzielanych przez heretyków. Ponadto rozróżnienie pomiędzy sakramentalnym i nieutralnym urzędem a urzędem niesakramentalnym, polegającym na utracalnym uprawnieniu do sprawowania wszelkich czynności kapłańskich, nawet sakramentalnych, znane było już Orygenesowi²⁴. Przekazy zaś źródłowe z okresu zarówno przed Innocentym I, jak i bezpośrednio po nim dostarczają nam wiele przykładów stosowania w praktyce tego rozróżnienia i pozbawiania urzędów kościelnych wszelkiego rodzaju duchownych, a nawet przywracania ich na te urzędy bez orzekania utraty święceń lub ich ponawiania.

O charakterze wyrażonej w sposób ogólny dyskwalifikacji, o której mowa, decyduje bliższe jej określenie i jednocześnie ograniczenie ujawnione w treści przepisu. Oto bowiem w orzeczeniu papieskim jest mowa o wadzie spowodowanej przez wadliwego ordynatora.

Wspomniana wada może oznaczać brak formy wymaganej przy udzielaniu święceń. Wadę taką można usunąć jedynie przez powtórne udzielenie święceń w sposób poprawny. W orzeczeniu papieskim nie wspomniano jednak ani słowem o wadach spowodowanych pominięciem formy wymaganej przy udzielaniu święceń. Wprawdzie wadę ordynacji spowodowaną przez potępionego heretyka odłączonego od Kościoła związane z fałszywym (przewrotnym lub nikczemnym) włożeniem ręki, to jednak sprecyzowano ją dokładniej przez przypisanie jej „fałszywemu (wadliwemu lub występniemu) szafarzowi sakramentu — vitium a vitioso iniectum”. Wskazano tym samym na niegodny stan moralny szafarza sakramentu. Podobnie charakteryzuje się wadę w innych źródłach kościelnych²⁵.

Jak więc według innych orzeczeń, tak samo i według wypowiedzi Innocentego I wada, o której mowa, tkwi nie w samej formie udzielanych święceń, ale w osobie heretyckiego ordynatora, co oznaczono pośrednio w słowach „biskup nielegalny” i „niesprawiedliwe błogosławieństwo”. Miana te dotyczą zarówno wady w instytuowaniu na urządzie, jak i stanu moralnego czy to ordynatora czy ordynowanego. Stosuje się je bowiem do określenia

²⁴ Tamże.

²⁵ D. LXXXII c. 3 — pap. Syrycjusz w r. 385; D. LVI c. 5 — Hieronim w r. 393; D. LVI c. 4 — Jan Złotousty (344/354—407); D. LVI c. 3 — August. (†430), *De bono coniug.*, c. 18; D. XLVI c. 7 — *Stat. eccl. ant. (w. V) c. 42*; C. I q. 1 c. 117 i c. 28 — pap. Grzeg. w r. 595 i 599.

zarówno heretyków, jak i występnych katolików, i oznaczają one to samo, co wyrażenie „niekanoniczny”, czyli nie taki, jakiego wymagają przepisy kościelne. Podkreślono bowiem, że w przypadku heretyków chodzi o „niesprawiedliwe” błogosławieństwo i o „nielegalnego” biskupa. Z tak zaś udzielonym „błogosławieństwem” i z takimi biskupami — jak świadczą liczne przekazy źródłowe — spotykamy się również i w Kościele katolickim. Chodzi tu bowiem między innymi o przeszkody do święceń czyli zakazy udzielania święceń osobom niegodnym lub niezdatnym według przepisów prawa²⁶. Zakazy te mają jedynie charakter zabraniający, a nie unieważniającego i dotyczą stanu prawnego, np. kompetencji jakiegoś biskupa do udzielania święceń, jak i stanu moralnego zarówno święcących jak i święconych.

W orzeczeniu papieskim stwierdzono, że ten, kto utracił urząd duchowny, nie może go innym nadać, lecz przez „fałszywe” (nikczemne lub przewrotne) włożenie ręki” przekazuje jedynie potępienie (damnatio), które zaciągnął. Potępienie, o którym mowa, stanowi formalną przyczynę utraty urzędu duchownego i jednocześnie przeszkodę uniemożliwiającą ważne jego nadanie. Faktyczną zaś podstawę potępienia stanowią nie święcenia udzielone lub przyjęte przez występnych, lecz wszelkie ciężkie, popełnione przez nich przestępstwo.

Mianem bowiem potępienia (damnatio, condemnatio)²⁷, określano wyrok lub orzeczenie skazujące za występek herezji²⁸, jak i za inne ciężkie przestępstwa popełnione w Kościele zarówno przez osoby świeckie, jak i duchowne²⁹. Potępieniu czyli orzeczeniu lub wy-

²⁶ D. LVII c. un. — kan. 12 Syn. Neocezarejskiego z r. 314; D. XXVI c. 4 Ambrosius (339—397), *De officiis*, c. 50; D. L c. 68 — kan. 2 Syn. Toled. I z r. 400; D. XXVI c. 3 — pap. Innocenty I w r. 414; D. LV c. 6 — tenże w latach 402—417; D. LI c. 2 — tenże w latach 402—417; D. XXVI c. 2 — August. (†430), *De bono coniug.*, c. 21; D. L c. 55 — Stat. eccl. ant. (w. V), c. 84—85; D. XXXVI c. 1 — pap. Gelazy w r. 494; D. LIV c. 12 — tenże; D. LV c. 2 — kan. 3 Syn. Orleań. IV z r. 524; D. LV c. 13 — pap. Pelag. II, w latach 555—560; D. XXXVI c. 10 — pap. Grzeg. w r. 592; D. XLVIII c. 2 — tenże, w r. 599; D. LIV c. 5 — kan. 73 Syn. Toled. IV z r. 633; C. VI q. 1 c. 17 — Pseudoizydor (847—852).

²⁷ C. XVIII q. 2 c. 10 — kan. 8 Sob. Chalced. z r. 451; D. XV c. 3 — pap. Gelazy (492—496); zob. jednak notę Friedb. do inskrypcji tego kanonu; C. I q. 3 c. 10 — Grzeg. W. (540—604); por. C. I q. 1 c. 7 — kan. 3 Syn. Toled. VIII z r. 653.

²⁸ C. I q. 7 c. 21 — pap. Leon I w r. 447; D. XV c. 3 — pap. Gelazy (492—496); C. I q. 1 c. 6 — tenże w r. 494; D. XV c. 2 — pap. Grzeg. I w r. 591; C. I q. 7 c. 5 — pap. Leon IV ok. r. 850.

²⁹ D. XCII c. 6 — kan. 28. Syn. Ancyr. z r. 314; C. IX q. 2 c. 6 — kan. 13 Syn. Antioch. z r. 332; zasługuje na uwagę, że w tłumaczeniu Hiszp. tego kanonu użyte słowo damnatus (potępiony) Korektorzy w dokładniejszym, podanym przez nich przekładzie zastą-

rokowi skazującemu winnego przeciwstawiano uwolnienie winnego czy podsądnego (absolutio)³⁰. Miana potępienia używa się zamiennie z mianem depozycji duchownych³¹ lub z ekskomunikacją albo klątwą (anathema). Klątwę określaną jako potępienie (damnatio) nakładano zarówno za występki herezji³², jak i za inne przestępstwa³³.

Duchownych potępionych czyli skazanych wyrokiem lub orzeczeniem za ciężkie przewinienia pozbawiano zazwyczaj na stałe urzędów kościelnych, usuwano ich ze stanu duchownego, nierzadko zsyłano na pokutę do klasztoru. Nie orzekano jednak tym samym utraty przez występnych duchownych sakramentu kapłaństwa, ani nieważności święceń udzielonych wbrew wspomnianemu wyrokowi, ani nieważności innych czynności sakramentalnych dokonanych w oparciu o posiadane święcenia.

Również Innocenty I sprawę duchownych heretyckich rozpatruje w związku z popełnionym przez nich występkiem. Omawiając bowiem sprawę ordynowania duchownych przez heretyków odłączonych od Kościoła i potępionych papież stwierdza w oparciu

pili słowem depositus (deponowany); C. XXI q. 5 c. 3 — kan. 6 Syn. Kartag. z r. 401; C. XI q. 3 c. 9 — kan. 29 Syn. Kartag. z r. 419; C. XXVII q. 1 c. 33 — August. (†430), *De bono viduit.*, c. 28; C. XXVI q. 2 c. 8 — tenże, *Confes.*, IV. 3; C. XXVII q. 1 c. 35 — kan. 27 Syn. w Orange z r. 441; C. XXVII q. 1 c. 1 — kan. 104 Stat. eccl. ant. (w. V); C. XXXIII q. 2 c. 1 — kan. 25 Syn. w Agde z r. 506; C. XV q. 8 c. 3 — kan. 10 Syn. Toled. z r. 655; C. XXIII q. 8 c. 30 — kan. 6 Syn. Toled. z r. 675; C. II q. 6 c. 11 — pap. Grzeg. IV w r. 833; C. II q. 1 c. 5 i C. IX q. 3 c. 19 — Pseudoizyd. (847—852); C. III q. 9 c. 4 — tekst Pseudoizydora przejęty z 10 sesji Sob. Chal. z r. 451; C. III q. 9 c. 6 — tekst Pseudoizydora przejęty z Dz. 25, 16; C. II q. 5 c. 19 — Capit. Aquisgran. (863) c. 36, tekst podstawiony; C. II q. 1 c. 17 — fragm. zaginionego listu pap. Stefana V z r. 887; D. IV dc. c. 122 — tekst nie zidentyfikowany,

³⁰ C. XI q. 3 c. 40 — kan. 28 Syn. Epaon. z r. 517.

³¹ C. I q. 1 c. 110 — z listu pap. Mikołaja II (1059—1061) relacjonującego uchwały Syn. Rzym. z r. 1059.

³² Jak np. wynika z porównania następujących tekstów: C. I q. 1 c. 6 — pap. Gelazy w r. 494; C. XXIV q. 2 c. 6 — z sesji 1 V-go Sob. z r. 553; C. I q. 1 c. 22 — kan. 3 Syn. w Braga z r. 572; D. XVI c. 6 — z 4 sesji Sob. Nic. II z r. 787.

³³ D. XXX c. 2 — c. 16 Syn. w Gangra z lat 325—370; D. XXX c. 3 — kan. 14 tegoż syn.; D. XXX c. 4 — kan. 10 tegoż syn.; D. XXX c. 15 — kan. 12 tegoż syn.; C. XX q. 3 c. 3 — kan. 7. Sob. Chal. z r. 451; C. XXXVI q. 2 c. 1 — kan. 27 tegoż sob.; C. XXII q. 5 c. 19 — tekst przejęte z kan. 2 Syn. Toled. II z r. 527 i z kan. 8 Syn. Toled. XVI z r. 693; C. XXXVI q. 2 c. 5 — pap. Grzeg. II na Syn. Rzym. w r. 721; C. XXVI q. 7 c. 15 — kan. 42 Syn. Turoń. III z r. 813; C. XXXVI q. 2 c. 4 — Capit. Hludovici (817), c. 23; C. XI q. 1 c. 22 — Pseudoizydor (847—852); C. XXXI q. 1 c. 4 — kan. 4 Syn. Trybur. z r. 895; D. I dc. c. 25 — Ben. Lev., II, 202.

o Pismo św., że do urzędów duchownych należy dopuszczać tylko czystych i nienaganych. Papież zwalcza opinię niektórych, utrzymujących że „prawdziwe i sprawiedliwe błogosławieństwo udzielone przez legalnego biskupa”, rozumie się katolickiego, znosi wszelką wadę spowodowaną przez występного szafarza (*vitium a vitioso iniectum*). W takim bowiem przypadku — powiada papież — należałoby dopuścić do ordynacji świętoknadców onaz wilnych wszelkich innych przestępstw, ponieważ błogosławieństwo ordynacji oczyszczało by zbrodnie lub występki i zastępowało by zadośćuczynienie. Tymczasem według prawa kościelnego przychodzących od heretyków należy przyjmować jedynie do wspólnoty świeckich w Kościele.

Nie ulega więc wątpliwości, że przedmiotem kwestii rozstrzyganej przez papieża jest dylemat, czy duchownych heretyckich przychodzących do Kościoła można przyjmować do stanu duchownego czy tylko do stanu świeckiego w Kościele. Uzasadniając nakazane prawem kościelnym przyjmowanie heretyków, zarówno świeckich jak i duchownych, tylko do stanu świeckiego papież używa opartego na Piśmie św. argumentu, że nie wolno ordynować, a więc ani udzielać święceń ani powierzać urzędów kościelnych wszelkim przestępcom, jak świętokradcom i winnym różnych innych ciężkich przestępstw.

Papież przyrównuje ordynowanych przez heretyków poza Kościołem do ludzi mających zranioną głowę. Rana zaś wymaga lekarstwa czyli pokuty i nawet po odzyskaniu zdrowia pozostawia bliznę. Nie można zaś ordynować tych, którzy muszą odprawiać pokutę. Chodzi tu przede wszystkim o pokutę publiczną, gdyż i występki odłączenia od Kościoła jest w tym przypadku publiczny. A przecież prawo kościelne zabrania ordynować, a więc święcić, jak i utrzymywać na urzędzie kościelnym osoby występne odprawiające pokutę publiczną. Zakazuje także dopuszczać ich do spełniania funkcji kapłańskich. Czytamy bowiem w Piśmie św. (Lb 19, 22), że kto dotknie się nieczystego, będzie nieczysty. A przecież ten, kto odłączył się od Kościoła, jak i ten, kto współuczestniczy w jego posłudze religijnej jest nieczysty. Jak więc zezwolić występniemu i heretykom na udzielanie im tego, czego zwykło się udzielać niewinnym? Zakazem, opartym na obowiązującym prawie powszechnym Kościoła, objęto zarówno udzielanie im święceń i nadawanie urzędu, jak i samo powierzenie urzędu kościelnego. W sprawie bowiem niedopuszczania do święceń i urzędów duchownych papież nie wprowadza żadnego rozróżnienia pomiędzy ciężkimi wykroczeniami popełnionymi w Kościele a występkiem odszczepieństwa, lecz pod tym względem traktuje je w podobny sposób. Nie daje więc żadnego powodu do zasadniczo odmiennej oceny święceń udzielonych poza Kościołem od święceń udzielonych

przez występnych ordynatorów lub przyjętych przez występnych ordynowanych w Kościele. Jak skazani wyrokiem potępiającym za ciężkie przewinienie duchowni katoliccy, tak i duchowni heretyccy, odłączeni od Kościoła, tracą urząd kościelny a nawet i przynależność do stanu duchowego w Kościele.

Nic więc dziwnego, że zajmując się sprawą przyjmowania heretyków do Kościoła papież nie tylko do nich stosuje argumentację: kto utracił urząd (honorem), urzędu nadać nie może, i ordynowany przez niego nic z urzędu nie przyjmuje, ponieważ i ordynator go nie ma. Ordynowany bowiem jako współuczestnik w występkach ordynatora przejmuje od niego jedynie potępienie i jako współnik potępionego nie może otrzymać urzędu. Miejsce więc posiadanego urzędu zajmuje niejako potępienie i tym samym urząd ten znosi. Potępienie zaś takie czyli skazanie surowym wyrokiem odnosi się przede wszystkim do występnej osoby duchownego, a nie do samego sakramentu kapłaństwa ważnie przezeń posiadanego. Dotyczy więc stosunku: duchowny — jego istytuowanie i osobista godność moralna, a nie relacji: duchowny — jego ważny sam w sobie sakrament święceń. Jak bowiem powiedziano, Innocenty uznaje za ważny chrzest, a więc konsekwentnie i sakrament kapłaństwa, udzielony poza Kościołem z zachowaniem wymaganej formy. Papież pozwala bowiem przyjmować ochrzczonych poza Kościołem do wspólnoty ze świeckimi w Kościele jedynie przez pojednawcze włożenie ręki, a więc bez ponawiania chrztu. Innocenty I powołuje się przy tym na obowiązujące prawo kościelne zabraniające przyjmowania heretyków do stanu duchownego w Kościele, co bynajmniej nie oznacza, by nie można było stosować wyjątków ze względu na specjalne okoliczności. Jak bowiem można się przekonać z przekazów źródłowych, wyjątków tego rodzaju było wiele i to już nawet w epoce Innocentego I.

Jak widzimy, problem rozstrzygany przez Innocentego I bynajmniej nie dotyczy ważności lub nieważności święceń udzielonych poza Kościołem katolickim, ale ogranicza się do pytania, czy wyświęconym przez heretyków i przychodzącym do Kościoła można powierzać urzędy kościelne czy nie, czy można ich przyjmując do stanu duchownego w Kościele, czy nie. Papież nawet zakłada ważność sakramentu kapłaństwa udzielonego poza Kościołem, gdyż inaczej nie musiałyby rozwodzić się nad kwestią powierzania urzędów kościelnych osobom przychodzącym od heretyków do Kościoła, jeśli nie uznawał by ich za duchownych.

Jak wspomnieliśmy wyżej, w orzeczeniu papieskim nie może być mowy o utracie urzędu (honor, ordinationis honor) pojętego w znaczeniu święceń czy konsekracji biskupiej między innymi i dlatego, że nawet według surowszej opinii kartagińskiej, propagowanej przez

Cypriana, nie traci się chrztu, a więc i święceń udzielonych w Kościele, chociaż nie można ich ważnie udzielić poza Kościołem. Innocenty I zaś nie wprowadza żadnego rozróżnienia między duchowymi heretyckimi przychodzącymi do Kościoła, lecz o wszystkich nich bez wyjątku twierdzi, że utracili swój urząd i wobec tego poza Kościołem innym nadać go nie mogli. Papież zabrania przyjmować do stanu duchownego w Kościele wszystkich tych heretyków.

Fakt, że Innocenty I zgodnie z tradycją rzymską reprezentował pogląd odmienny od opinii Cypriana dotyczącej ważności sakramentów udzielanych poza Kościołem, wyraźnie potwierdza papież Urban II (1088—1099). Odpowiadając bowiem na pytanie, czy należy korzystać ze święceń i innych sakramentów w sprawowanych przez przestępców, jak np. cudzołózców, Urban II rozróżnia między szafarzami sakramentów nie odłączonymi od Kościoła przez schizmę lub herezję, czyli niegodnymi katolikami, a schizmatykami i heretykami znajdującymi się poza Kościołem.

Święcenia i inne sakramenty udzielone przez przestępców nie odłączonych od Kościoła papież uznaje — z powołaniem się na współczesnego Innocentemu I św. Augustyna — za święte i godne czci. Zaznacza jednak, że papież Mikołaj i Grzegorz nakazali powstrzymać się od słuchania Mszy św. odprawianej przez takich kapłanów, a to w celu przywołania ich do pokuty i tym samym nie zezwalania innym na popełnianie podobnych grzechów. Papież stwierdza przy tym, również z powołaniem się na św. Augustyna, że sakramenty takie zachowują godność własnej mocy, lecz dla sprawujących je lub przyjmujących, z wyjątkiem przyjęcia chrztu lub Komunii w niebezpieczeństwie śmierci, stanowią przeszkodę (obex) do tego stopnia, iż stają się oni prawdziwymi bałwochwalcami, gdyż zakazano im w kanonach zarówno sprawowania, jak i świadomego przyjmowania takich sakramentów.

Co się zaś tyczy sakramentów sprawowanych przez schizmatyków i heretyków będących poza Kościołem, to ponieważ zostali oni odłączeni od Kościoła, Urban II utrzymuje, że według tradycji Ojców Pelagiusza, Grzegorza, Cypriana, Augustyna i Hieronima mają one wprawdzie formę sakramentów, lecz nie wywierają skutku swej mocy, jeżeli odłączeni od Kościoła lub ci, którzy od nich sakramenty przyjęli nie zostali przyjęci przez włożenie ręki (rozumie się rekoncyliacyjne; KN) do jedności katolickiej.

Następnie papież przypomina, że Kanony apostołskie (kan. 45—47), św. Cyprian i razem z nim osiemdziesięciu biskupów nazywają chrzest udzielony przez heretyków obmyciem diabelskim (lavacrum diaboli). Z tego powodu papież Stefan i Korneliusz oraz

św. Augustyn surowo piętnują Cypriana i wspomnianych biskupów i twierdzą, że uznaje się (*ratum esse*) za ważny chrzest udzielony według zwyczaju kościelnego czy to przez heretyka czy przez schizmatyka.

Urban II uznaje tę opinię za słuszną, ponieważ co innego bierze się pod uwagę we chrzcie, co innego zaś w pozostałych sakramentach. Chrzest bowiem i według porządku (*ordine*) jest pierwszy i bardziej konieczny. Mającego bowiem wkrótce umrzeć wspomaga się wpierw chrztem, niż Komunią Ciała Pańskiego lub innymi sakramentami. A gdy nie ma katolika, lepiej jest przyjąć sakrament chrztu od heretyka, niż przepaść na wieki. Według Urbana II tego orzeczenia wspomnianych papieży Korneliusza (251—253) i Stefana (254—257) oraz Augustyna (354—430) trzymają się papież Syrycjusz (384—399), Innocenty (402—417), Leon (440—461), Anastazy II (496—498) i Grzegorz W. (540—604) oraz cały Kościół katolicki³⁴.

Jak widzimy, Urban II wyraża powszechną opinię Kościoła katolickiego o ważności sakramentów, wyprzedzając daleko czasy Innocentego I, którego też uważa za jej zwolennika. Według zaś tej opinii nie tylko sakrament chrztu, ale i sakrament kapłaństwa udzielony zgodnie z wymaganą formą zarówno przez niegodnych szafarzy katolickich, jak i przez schizmatyków lub heretyków będących poza Kościołem jest ważny. Urban II bowiem nie rozpatruje kwestii ważności tych sakramentów, ale ją zakłada, odpowiadając na pytanie, czy można przyjmować zarówno święcenia, jak i inne sakramenty nie tylko z rąk niegodnych katolików, ale również schizmatyków i heretyków znajdujących się poza Kościołem. Papież stwierdza wyraźnie, że sakramenty udzielone przez niegodnych katolików są ważne, ale istnieją zakazy kościelne przyjmowania sakramentów od szafarzy winnych ciężkich wykroczeń.

Według Urbana II ważny jest również sakrament chrztu lub kapłaństwa czy Eucharystii sprawowany przez schizmatyków i heretyków odłączonych od Kościoła bez względu na to, czy zostali oni wyświęceni w Kościele czy poza nim. Papież bowiem nie różni między szafarzami wyświęconymi w Kościele i wyświęconymi poza Kościołem, lecz mówi ogólnie o schizmatykach i heretykach odłączonych od Kościoła. Stwierdza wprawdzie, że sakramenty przez nich udzielone aczkolwiek zachowują formę sakramentów, to jednak nie wywierają skutku swej mocy, jeśli szafarze lub przyjmujący od nich sakramenty nie zostali przyjęci przez pojedyncze włożenie ręki do jedności katolickiej. Jak można się przekonać z wielu przepisów kościelnych pochodzą-

³⁴ D. XXXII c. 6 (druga część kanonu, po dictum Gracjana) — Urban II (1088—1099).

cych z różnego czasu, nie chodzi tu o nieważność sakramentu posiadanego lub udzielanego przez szafarza odłączonego od Kościoła, lecz tylko o brak skutku takiego sakramentu czyli łaski uświęcającej działającej w specjalny sposób w Kościele.

Urban II wspomina dalej o napiętnowaniu Cypriana zarówno przez papieży, jak i przez św. Augustyna za to, że nie uznawał chrztu udzielonego nawet według formy katolickiej przez schizmatyków lub heretyków odłączonych od Kościoła. Opinię rzymską Urban II uznaje za słuszną. Na pytanie, czy można przyjmować sakramenty od schizmatyków i heretyków będących poza Kościołem, Urban II odpowiada, że w niebezpieczeństwie śmierci i braku katolika można przyjąć chrzest, który jest przecież bardziej konieczny do zbawienia niż Komunia Ciała Pańskiego lub inne sakramenty. A więc Komunii św. i innych sakramentów nie należy przyjmować od odłączonych od Kościoła nie dlatego, że są one nieważne, ale dlatego, że nie są tak konieczne do zbawienia jak chrzest. Papież uznaje sakrament Eucharystii sprawowany poza Kościołem za ważny choćby i z tego względu, że nazywa go Komunią Ciała Pańskiego. Skoro zaś ważny jest poza Kościołem sakrament Eucharystii, to również ważny jest sakrament kapłaństwa, od którego konsekracja chleba i wina jest przecież całkowicie uzależniona. Z wyjątkiem przyjęcia chrztu w niebezpieczeństwie śmierci papież nie zaleca przyjmowania innych sakramentów poza Kościołem katolickim, czyni to nie ze względu na ich nieważność, lecz — jak powiedziano — ze względu na brak łaski uświęcającej przyznanej specjalnie Kościołowi.

Na koniec wśród papieży opowiadających się za opinią o ważności sakramentów udzielanych przez schizmatyków i heretyków odłączonych od Kościoła Urban II wymienia Innocentego I. W oparciu więc o autorytatywne świadectwo Urbana II nie można uważać Innocentego I za zwolennika opinii kartagińskiej, propagowanej przez Cypriana. Wynika z tego, że zgodnie z tradycją rzymską wyznawaną przez Innocentego I jego wyrażenia odnoszące się do heretyków odłączonych od Kościoła; „falszywe i niesprawiedliwe błogosławieństwo udzielone przez nielegalnego biskupa” oraz „falszywe (niesprawiedliwe lub nikczemne albo przewrotne) włożenie ręki” bynajmniej nie oznaczają nieważności sakramentu kapłaństwa udzielonego według formy katolickiej nawet bez względu na to, czy święcenia otrzymano w Kościele czy poza Kościołem.

W orzeczeniu Innocentego I jest mowa o nieprzyjmowaniu do stanu duchownego przychodzących do Kościoła katolickiego heretyków, zarówno świeckich jak i duchownych. Zezwolono natomiast na przyjmowanie ich do wspólnoty ze świeckimi w Kościele. Chociaż zezwolenie to jest podobne do opinii Cypriana, któ-

ry również utrzymywał, że takich heretyków można dopuścić jedynie do wspólnoty świeckich w Kościele, to jednak obydwie opinie bardzo różnią się między sobą. Jak bowiem powiedziano, według opinii kartagińskiej święcenia udzielone w Kościele katolickim są ważne co do sakramentu tak samo jak chrzest, nawet mimo tego że wyświęcony w Kościele stał się później heretykiem odeń odłączonym, lecz zostają pozbawione wszelkiej skuteczności do tego stopnia, iż poza Kościołem nie można ważne udzielić ani chrztu ani święceń. Według więc opinii kartagińskiej w hipotetycznym przypadku dopuszczenia do stanu duchownego kapłanów wyświęconych poza Kościołem należałoby ich święcić na nowo.

Według zaś opinii rzymskiej, utrzymywanej również i przez Innocentego I, udzielenie święceń w takim przypadku było by niedopuszczalne i wystarczyłoby prawomocne instytuowanie na urządzie kościelnym przychodzącego z herezji duchownego.

3. Znaczenie wyrażenia „ordynacje fałszywe” w orzeczeniu Grzegorza VII

Gdy papież Innocenty I nazwał fałszywymi i niesprawiedliwymi ordynacje dokonane przez heretyków odłączonych od Kościoła, to papież Grzegorz VII na Synodzie Rzymskim w r. 1078 określił jako fałszywe ordynacje udzielane w sposób świętokupczy, a więc szafowane i przyjmowane przez heretyków, za jakich wówczas świętokupców uważano.

Zanim zajmiemy się określeniem „ordynacje fałszywe — ordinationes falsae” w orzeczeniu Grzegorza VII, nie od rzeczy będzie wspomnieć o ustawodawstwie kościelnym odnoszącym się do święceń udzielanych lub przyjmowanych w sposób świętokupczy, bezpośrednio poprzedzającym to orzeczenie.

Otóż na odprawionym w r. 1059 Synodzie Rzymskim, którego uchwały przytacza papież Mikołaj II (1059—1061), podano ogólną zasadę, według której zgodnie z kanonami kościelnymi należy pozbawić własnego stopnia (a proprio gradu decident) zarówno duchownych wyświęconych w sposób świętokupczy, jak i ich ordynatorów. W wyjaśnieniu tej ogólnej zasady wyszczególniono, że podobnie należy odsunąć od urzędu przyjętego w sposób niewłaściwy (ab officio male accepto removeantur) wyświęconych w sposób świętokupczy przez szafarzy nie będących świętokupcami. Przyjmującym natomiast święcenia w sposób nie świętokupczy, jednak z rąk świętokupców, ze względu na czasową konieczność pozwolono miłosiernie pozostać na urządzie po uprzednim włożeniu ręki³⁵.

³⁵ C. I q. 1 c. 107 — z listu pap. Mikołaja II, w którym papież

Gdyby zaś ktoś świadomie pozwolił się konsekrować przez świętokupcę, zarówno na konsekratorze, jak i na konsekrowanym zaciąży taki sam wyrok potępienia i obydwaj mają odprawiać pokutę po deponowaniu i pozbawieniu ich własnej godności (*propria dignitate*)³⁶. Co się zaś tyczy zachowania przyjętej godności, nie wolno okazywać świętokupcom żadnego miłosierdzia, lecz według sankcji kanonicznych i dekretów Ojców świętych należy ich całkowicie potępić i deponować³⁷.

Za tym, że przytoczone tu sankcje, wymierzone przeciwko udzielającym i przyjmującym święcenia w sposób świętokupczy, nie dotyczą ważności takich święceń, przemawiają następujące argumenty:

Sankcją pozbawienia własnego stopnia objęto zarówno wyświęconych w sposób świętokupczy, jak i ich ordynatorów. Ordynatorzy ci mogli jednak przyjąć konsekrację bez zastosowania świętokupstwa, a więc na pewno ważnie, a dopiero z biegiem czasu mogli stać się świętokupcami. Sankcja jednak pozbawienia własnego stopnia dotyczy również i ich. Mimo to nie oznacza ona sakramentalnej nieważności konsekracji przyjętej przez takich ordynatorów, gdyż została skierowana przeciwko świętokupczemu, a nie kanonicznemu udzieleniu święceń. Skoro zaś ta sama sankcja pozbawienia własnego stopnia nie oznacza sakramentalnej nieważności święceń udzielonych i przyjętych w sposób nie świętokupczy, a więc kanoniczny, to nie może jej oznaczać także w odniesieniu do święceń udzielonych w sposób świętokupczy. Inaczej bowiem sankcja ta wywierałaby taki sam skutek w skrajnie przeciwnych przypadkach. Fakt taki, gdyby rzeczywiście miał miejsce, wymagałby bliższego wyjaśnienia przez ustawodawcę. Tymczasem takiego wyjaśnienia brak. Przeciwnie, rozciągnięcie tej sankcji na ordynatorów, którzy sami zostali konsekrowani kanonicznie, innych natomiast wyświęcili w sposób świętokupczy, pozwala przyjąć, że nie dotyczy ona sakramentalnej ważności lub nieważności ani jedyń ani drugich święceń, ale jest zwykłą sankcją dyscyplinarną.

Taka interpretacja znajduje uzasadnienie w samej treści omawianego postanowienia. Przyjmujących bowiem święcenia w sposób świętokupczy z rąk szafarzy nie będących świętokupcami nakazano „podobnie” odsunąć od urzędu otrzymanego w niewłaściwy sposób. A więc „pozbawienie własnego stopnia” oznacza pozbawienie urzędu przez deponowanie.

relacjonuje uchwały Synodu odprawionego w r. 1059 (Gracjan przytoczył w kanonie raczej treść, niż słowa).

³⁶ C. I q. 1 c. 109 — z tegoż listu Mikołaja II.

³⁷ C. I q. 1 c. 110 — tamże.

Przyjmującym natomiast święcenia w sposób nie świętokupczy, ale z rąk świętokupców, pozwolono pozostawać na otrzymanym urzędzie. A więc święcenia udzielone nawet przez ordynatorów świętokupców są ważne co do sakramentu. Cała przeto sprawa obraca się wokół sprawowania lub niesprawowania urzędu kapłańskiego.

Pozwolenia udzielono „miłosiernie”. Stwierdzono więc tym samym, że dotyczy ono zakresu dyscyplinarnego, a nie sakramentalnego. Odnosi się ono mianowicie do osób, a nie do sakramentu, względem którego okazywanie miłosierdzia było by nie do przyjęcia.

Pozwolenie pozostania na urzędzie zostało jednak uwarunkowane koniecznością czasową, a więc po jej ustaniu wygasa i samo pozwolenie. Uwarunkowanie udzielenia pozwolenia pozostania na urzędzie czasową koniecznością i uzasadnienie go zastosowaniem miłosierdzia wskazuje na wyjątkowy charakter takiego pozwolenia, nie naruszający obowiązującej nadal ogólnej zasady pozbawiania urzędów kapłańskich tych osób, które przyjęły święcenia w sposób świętokupczy lub z rąk świętokupczych ordynatorów.

Według postanowienia synodalnego zarówno świętokupczy konsekратор, jak i przyjmujący święcenia, który zdaje sobie sprawę z tego, że otrzymuje je od świętokupcy, podlegają jednakowej karze depozycji i pozbawienia własnej godności lub „pozbawienia własnego stopnia” czyli urzędu. Przyjmującym zaś święcenia w sposób nie świętokupczy, ale jednak z rąk świętokupców, ze względu na czasową konieczność pozwolono pozostać na objętym urzędzie. Mamy tu więc przykład stopniowania kar w zależności od osobistej winy poszczególnych osób. Gdyby przeto w sankcji wymierzonej przeciwko udzielaniu lub przyjmowaniu święceń w sposób świętokupczy rzeczywiście chodziło o nieważność sakramentu kapłaństwa, tego rodzaju stopniowanie kar było by w ogóle niemożliwe. Nie można bowiem stopniować lub ograniczać uczestnictwa w kapłaństwie duchownych temu, kto tego sakramentu nie posiada.

Wprawdzie zaznaczono, że przyjmującym święcenia w sposób nie świętokupczy, lecz z rąk ordynatorów świętokupców, pozwala się pozostać na urzędzie po uprzednim włożeniu ręki, ale nie można przeoczyć różnych rodzajów „włożenia ręki”, o których wspomina już św. Augustyn³⁸. O przyjmowaniu heretyków świeckich do wspólnoty kościelnej przez rekoncyliacyjne włożenie ręki wspomina też Innocenty I, o czym już wyżej była mowa.

³⁸ C. I q. 1 c. 74 — August. (†430), *De bapt. c. Donat.*: „Manus inpositio non, sicut baptismus, repeti non potest. Quid enim est aliud, nisi oratio super hominem?”

Na uwagę zasługuje fakt, że w uzasadnieniu omawianych tu sankcji zamieszczonych w postanowieniach Synodu Rzymskiego powołano się aż dwukrotnie na zgodność z kanonami kościelnymi i sankcjami kanonicznymi oraz dekretami Ojców. Świadczy to o zasadniczej jednolitości dyscypliny stosowanej względem udzielających i przyjmujących święcenia w sposób świętokupczy. I trudno było by nie wierzyć ustawodawcy, że tak pojmował nakładane tradycyjnie na świętokupców sankcje, jak sam je stosował. Nie ma przeto żadnych powodów do utrzymywania, że sankcje wymierzone przeciwko świętokupczemu udzielaniu i przyjmowaniu święceń pociągały za sobą ich sakramentalną nieważność.

Jak można wnosić na podstawie często wydawanych w tym przedmiocie przepisów, udzielających święcenia w sposób świętokupczy było sporo, a ponadto sam występki symonii nie zawsze był jawny. Gdyby więc święcenia takie uznawano za nieważne co do sakramentu, ryzykowano by nieważność nie tylko samych święceń, ale stawiano by również pod znakiem zapytania inne sakramenty, sprawowane przez duchownych wyświęconych w sposób świętokupczy, a więc i nieważnie. Poznane zaś fakty świętokupczych święceń wymagały by naprawy zarówno przez stosowanie sakramentalnej reordynacji, jak i przez powtórne udzielanie innych sakramentów sprawowanych przez nieważnie wyświęconych kapłanów. W tym stanie rzeczy krzewił by się w Kościele nieład nie do opanowania i to w sprawach największej wagi, bo udzielania sakramentów. Tymczasem w tekstach autorytatywnych zamieszczonych w Dekrecie Gracjana brak wzmianek o powtarzaniu święceń przyjętych w sposób świętokupczy.

Ponadto, skoro według przytoczonej wyżej wypowiedzi Innocentego I święcenia udzielone przez heretyków poza Kościołem katolickim uznawano za ważne, to nie ma podstawy do twierdzenia, że uznawano za nieważne święcenia szafowane przez świętokupców, a więc heretyków — za takich bowiem ich uważano — przy najmniej jawnie nie odłączonych od Kościoła.

Po tym wyjaśnieniu powracamy do zapowiedzianego wyżej orzeczenia papieża Grzegorza VII, wydanego na Synodzie Rzymskim odprawionym w r. 1078. Otóż papież ten osądził jako fałszywe (*ordinationes falsae*) nie tylko ordynacje udzielone lub przyjęte w sposób świętokupczy (*simoniace*), ale również ordynacje dokonane bez wyrażenia zgody przez kler i lud albo nie zatwierdzone przez kompetentną władzę kościelną (*quae ab his, ad quos consecratio pertinet, non conprobantur*)⁹³.

⁹³ C. I q. 1 c. 113 — pap. Grzeg. VII na Syn. Rzym. w r. 1078 „*Ordinationes, que interueniente pretio uel precibus, uel obsequio alicui personae ea intentione impenso, uel que non communi consensu*

Wyrażenie zgody przez kler i lud (*testimonium cleri et populi consensus*) miało przede wszystkim na celu zabezpieczenie przyjmowania do stanu duchownego osób godnych pod względem moralnym. Uzależnienie zaś wyboru duchownego od zatwierdzenia przez kompetentną władzę kościelną obok dopilnowania dostępu do stanu duchownego osobom posiadającym przymioty wymagane przez prawo miało głównie na celu zabezpieczenie legalności instytuowania na urzędzie kościelnym. Stąd ustanowienie duchownego bez zgody kompetentnej władzy kościelnej, nawet pomimo braku innych wad, uznawano za nielegalne i pozbawione wszelkiej mocy prawnej. A ponieważ w systemie tzw. święceń relatywnych aktów wyboru przez kler i lud oraz zatwierdzenia przez kompetentną władzę kościelną dokonywano zazwyczaj jednym ciągiem czyli łącznie z udzieleniem święceń (*manus impositio, ordinatio, consecratio*), często wszystkie te akty razem wzięte nazywano ordynacją, konsekracją lub włożeniem ręki, a więc mianem najważniejszego aktu czyli święceń. Stąd też nic dziwnego, że wady tylko niektórych aktów, jak np. wybór osoby niegodnej lub nielegalne instytuowanie na urzędzie kościelnym określano przez dodanie do uogólnionego pojęcia „ordynacji” lub „włożenia ręki” przymiotników dyskwalifikujących. W ten sposób doszło do stosowania określeń: fałszywe i niesprawiedliwe włożenie ręki, fałszywe błogosławieństwo, ordynacja fałszywa i im podobnych, które jednak nie oznaczają nieważności sakramentu kapłaństwa.

Również Grzegorz VII we wspomnianym orzeczeniu mianem „fałszywych” nazywa ordynacje wadliwe zarówno pod względem moralnym, jak i formalnym czyli odnoszącym się do niewłaściwego wyboru lub nielegalnego instytuowania duchownych. Sankcja ta jednak w żaden sposób nie odnosi się do ważności sakramentu kapłaństwa. Orzeczenie bowiem papieskie dotyczy stosunku: kapłan — jego moralność osobista, kapłan — Kościół partykularny, dla którego duchowny został ustanowiony, i kapłan — jego władza kościelna, bynajmniej zaś nie odnosi się do relacji: kapłan — jego ważne lub nieważne święcenia. Staje się to tym bardziej oczywiste, jeśli uwzględnimy fakt, że o tak wyświęconych papież powiada, iż „wchodzą” nie przez bramę czyli nie przez Chrystusa, lecz są złodziejami i grabieżcami. Wyświęceni więc w sposób świętokupczy „wchodzą” jednak w coś. Skoro zaś to „wejście” nie może odnosić się do prawomocnego instytuowania opartego o zatwierdzenie władzy kościelnej, to należy je rozumieć o ważne, acz niegodziwie przyjętym sakramencie kapłaństwa.

cleri et populi secundum canonicas sanctiones fiunt, et ab his, ad quos consecratio pertinet, non conprobantur, falsas esse diiudicamus, quoniam qui taliter ordinantur non per ostium, id est per Christum, intrant, sed, ut ipsa ueritas testatur, fures sunt et latrones.

Jak bowiem nazwanie święceń udzielonych i przyjętych w sposób świętokupczy mianem „ordynacji fałszywych” tak i określenie w ten sposób wyświęconych mianem „złodziei i grabieżców” w niczym nie pomniejsza sakramentalnej ważności samych święceń. Mianem bowiem „fałszywych” papież określił ordynacje ważne co do sakramentu kapłaństwa, aczkolwiek nieważne co do instytuowania na urządzie i niegodziwe z powodu moralności duchownego zasługującej na nagane.

Ordynacje dokonane w sposób świętokupczy podobnie ocenia Urban II na Synodzie odprawionym w Piacenza w r. 1095. Papież powiada bowiem, że podtrzymuje litościwie (*sustinemus misericorditer ordinationes*) ordynacje przyjęte przez tych, którzy nie zdawali sobie sprawy z tego, że otrzymują je z rąk świętokupczych szafarzy, jeśli jednak tak ordynowanych zaleca chwałebny sposób ich życia. Konsekrację natomiast przyjętą świadomie od świętokupczych szafarzy papież nazywa ekssekracją i orzeka za całkowicie nieważną lub bezskuteczną (*omnino irrita*)⁴⁰.

Gdy więc Grzegorz VII nazwał fałszywymi ordynacje (*ordinationes falsae*) udzielone w niewłaściwy sposób, to Urban II określił je mianem „konsekracji całkowicie nieważnej — *consecratio omnino irrita*” lub mianem „ekssekrowania — *execrari*”. Wszystkie jednak te określenia mają tu podobne znaczenie. Jak bowiem przymiotnik „fałszywy” oznacza nieprawdziwość, tak przymiotnikiem „*irrita*” określa się nieważność, bezskuteczność lub daremność. I jak Grzegorz VII określił nieważne instytuowanie duchownego oraz brak przymiotów moralnych, tak również uczynił i Urban II. Papież ten przeciw uzależnił uznanie ordynacji lub konsekracji udzielonej w sposób niegodziwy od przymiotów moralnych ordynowanego, w szczególności zaś od tego, czy wiedział on, że otrzymuje święcenia od świętokupców.

Wprawdzie papież konsekrację taką nazywa ekssekrowaniem, ale czyni to tylko w odniesieniu do tego, kto zdawał sobie sprawę, że otrzymuje ją z rąk świętokupczych ordynatorów. A więc o znaczeniu słowa ekssekrowanie decyduje nie samo przyjęcie konsekracji, lecz świadomość i zgoda na jej niegodziwe przyjęcie czyli moralność konsekrowanego. Jeśli zaś uwzględni się fakt, że przyjęcie kapłaństwa uświęca czyli konsekruje przyjmu-

⁴⁰ C. I q. 1 c. 108 — kan. 3 i kan. 4 Synodu odprawionego w Piacenza w r. 1095: „*Si qui a symoniacis non symoniace ordinati sunt, siquidem probare potuerint se, cum ordinarentur, nescisse eos symoniacos esse, et tunc pro catholicis habebantur in ecclesia, tallium ordinationes sustinemus misericorditer, si tamen eos laudabilis uita commendat. Qui uero scienter se a symoniacis consecrari (imo execrari) permiserint, eorum consecrationem omnino irritam esse decernimus*”.

jącego ten sakrament, łatwo zrozumieć, że niegodziwe jego przyjęcie bynajmniej osoby nie uświęca, lecz wprost przeciwnie, pozbawia ją nawet posiadanego przedtem uświęcenia. Chodzi więc o skutek sakramentu i jego duchowy pożytek. Nic więc dziwnego, że papież konsekrację przyjętą niegodziwie pod względem moralnym nazywa ekssekrowaniem.

Określenia sankcyjne Urbana II nie dotyczą więc ważności sakramentu kapłaństwa, lecz jedynie świętości kapłańskiego życia i uświęcenia przez przyjęcie sakramentu kapłaństwa czyli jego skuteczności. Urban II powiada bawiem, że „podtrzymuje litościwie — sustinemus misericorditer” takie ordynacje. Jeśli zaś podtrzymuje, to uważa, że one istnieją. Nie można przecież podtrzymać tego, czego nie ma. Papież podtrzymuje „litościwie” takie ordynacje. Litość zaś można okazać człowiekowi występniemu lub błędzącemu, nie zaś sakramentowi. Gdyby bowiem papież zamierzał okazać litość sakramentowi, to wszystkie niekanoniczne ordynacje musiałyby uznać za ważne.

Podtrzymując miłosiernie ordynacje tych duchownych, którzy nie wiedzieli, że otrzymują je z rąk świętokupczych szafarzy, papież orzeka jednocześnie, iż konsekracja przyjęta ze świadomością, że udzielają jej świętokupczy ordynatorzy, jest całkowicie nieważna — omnino irrita. Wyrażenie „konsekracja całkowicie nieważna” przeciwstawiono tu określeniu „ordynacja litościwie podtrzymana”. Już z samego tego przeciwstawienia wynika dobitnie, że nie chodzi tu o dziedzinę sakramentalnej ważności ordynacji, ale o jej aspekt moralno-prawny. Określenie „konsekracja całkowicie nieważna” oznacza niezatwierdzenie jej przez papieża, podobnie jak to ma miejsce przy przyjmowaniu święceń bez zgody kompetentnej władzy kościelnej. Chodzi więc o brak wchodzący w zakres instytuowania. Papież powiada, że konsekracja taka jest całkowicie nieważna, ale to bynajmniej nie oznacza nieważności sakramentu, lecz tylko bezwzględną odmowę zatwierdzenia takiej konsekracji czyli zastosowanie w pełni rygoru prawa, podczas gdy do nie zdających sobie sprawy, że przyjmują święcenia z rąk świętokupczych szafarzy, papież pozwala stosować miłosierdzie. Rygor prawa — miłosierdzie: oto relacja świadcząca o rozstrzygnięciu sprawy w zakresie dyscypliny kanonicznej. Podstawę zaś takiego rozstrzygnięcia stanowi ocena moralności osób przyjmujących święcenia z rąk świętokupczych ordynatorów. Ani słowem natomiast nie wspomniano o liturgiczno-sakramentalnym akcie udzielania święceń.

Jak z tego wynika, zarówno sankcja Grzegorza VII: ordynacje fałszywe, jak i sankcja Urbana II określającego święcenia symoniaczne jako całkowicie nieważne i nazywającego je ekssekracją

dotyczą tego samego zakresu, mianowicie moralności święcących i święconych, dyscypliny kanonicznej i instytuowania, natomiast w żaden sposób nie przesądzają nieważności sakramentu kapłaństwa.

Na Soborze Laterańskim I odprawionym w r. 1123 zakazano konsekrować na biskupa kandydata wybranego w sposób niekanoniczny. Zakaz ten, podobnie jak w ustawodawstwie poprzednim zakaz udzielania lub przyjmowania święceń w sposób świętokupczy, obwarowano sankcją depozycji wymierzonej zarówno przeciwko konsekratorowi, jak i konsekrowanemu⁴¹. Sankcje więc wymierzone przeciwko udzielającym lub przyjmującym święcenia w sposób świętokupczy, mimo że określano takie święcenia mianem fałszywych lub nieważnych, podobnie jak sankcje nakładane na duchownych za inne ciężkie występki, mieszczą się w granicach depozycji. Piętnują jedynie niezgodną z przepisami kanonicznymi osobistą niegodziwość moralną duchownych lub nielegalność ich instytuowania, które to instytuowanie orzekają albo za zupełnie nieważne i nieistniejące albo wyjątkowo pozwalają je tolerować w sposób ograniczony do nadzwyczajnych potrzeb i okoliczności.

Przedstawione tu, ograniczone znaczenie zarówno przymiotnika „fałszywy”, jak i określenia „fałszywe” lub „nieważne ordynacje” należy mieć na uwadze przy interpretowaniu sankcji karnych nakładanych na duchownych w dawnym ustawodawstwie kościelnym.

De ordinatione in auctoritatibus Decreti Gratiani falsa appellata

Quaestio disputatur, utrum vocabulis in auctoritatibus Decreti Gratiani contentis et sanctionibus his: benedictio falsa, non vera manus impositio et ordinatio falsa, quae ad sacerdotes constituendos referuntur, ipsum quoque ordinis sacramentum nullum idque prorsus omni vi destitutum esse statuatur et sanciat necne.

In prima disputationis parte nomina adiectiva falsus et non verus variis nominibus substantivis apposita, ut pontificibus et sacerdotibus, filiis Dei, discipulis Christi nec non Eucharistiae, sacrificiis et poenitentiae, saepe easdem notiones, quia compositas, partim tantum, non autem penitus negare demonstratum est.

In secunda vero disputationis huius parte de benedictione, manus impositione et ordinatione sive falsa sive non vera neque iusta vocata agimus. Horum autem vocabulorum et sanctionum significatio cum sententiae Cypriani tum textuum Innocentii I, Gregorii VII et Urbani II analysi diligenter peracta eaque, ubi opus erat, aliis auctoritatibus quovis modo ad idem problema spectantibus illustrata explicatur. Quibus omnibus sive enuntiatis sive sanctionibus malos mores clericorum eorumque inhonestam vitam detestatione dignam vel in officio ecclesiastico non legitime factam idcirco omni prorsus vi

⁴¹ D. LXII c. 3 — kan. 10 Sob. Later. II z r. 1123.

destitutam institutionem, non autem ipsum ordinis sacramentum nullum significatum esse concludimus. Sive igitur interpretationi sanctionum Decreti Gratiani rite peragenda sive inveteratis hac in re erroribus emendandis et corrigendis hanc disputationem adiumento futuram esse speramus.