

Kazimierz Nasiałowski

Sankcja nieważności ordynacji w świetle źródeł prawa kościelnego do połowy V wieku

Prawo Kanoniczne : kwartalnik prawno-historyczny 27/1-2, 145-221

1984

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

**SANKCJA NIEWAŻNOŚCI ORDYNACJI
W ŚWIETLE ŹRÓDEŁ PRAWA KOŚCIELNEGO DO POŁOWY
V WIEKU**

Treść: Wstęp — 1. Znaczenie słów: ordinare, ordinatus, ordinatio — 2. Znaczenie określnika „irritus” — 3. Znaczenie nieważności ordynacji w świetle orzeczeń papieża Korneliusza — 4. Sankcja nieważności ordynacji według Soboru Nicejskiego I — 5. Sankcje nałożone w statutach Synodów Arelateńskich na duchownych nielegalnie migrujących — 6. Sankcje synodalne i soborowe: antiocheńskie, sardyckie, kartagińskie i chalcedońskie — 7. Nieważność ordynacji w świetle orzeczeń Innocentego I — Zakończenie.

Wstęp

Przedmiotem tego opracowania jest znalezienie odpowiedzi na pytanie, czy w okresie objętym tematem sankcja nieważności ordynacji — *ordinatio irrita* — oznacza nieważność sakramentu kapłaństwa czy nie. Ze względu na szczupłe ramy artykułu ograniczamy się do wyjaśnienia jedynie tak sformułowanej sankcji, mimo tego nawet że w okresie święceń relatywnych dyskwalifikowano ordynację także innymi, równoznacznymi z przymiotnikiem „*irrita* — nieważna”, określnikami, jak np. „*vacua*, *inanis* — pusta, daremna”.

Potrzebę tego opracowania uzasadnia fakt, że ze względu na wyjątkowe trudności problemu nagromadziło się w literaturze okresu święceń absolutnych, już niemal od jego zarania, tak wiele błędnych opinii, że nie sposób ich tu przytoczyć ani choćby wliczyć. Dowodnym przykładem z niedawnej przeszłości, ilustrującym pomieszanie pojęć w tej dziedzinie, jest dzieło Sohma, które — mimo tego że ściągnęło na siebie wiele krytycznych uwag — wywiera ujemny wpływ nawet na najnowsze opinie niektórych autorów. Swoją błędną ocenę sankcji nieważności ordynacji, opartą na niewłaściwie uzasadnionej interpretacji licznych tekstów źródłowych i dowolnych założeń, Sohm przeciwstawia poprawnym opiniom niektórych autorów, niekiedy jednak w ogóle nie uzasadnionym lub mylnie uzasadnionym. Chociaż Sohm nie rozwiązał w sposób właściwy poruszanych przez niego problemów i wypaczył pojęcia wielu instytucji a nawet kościelnego systemu prawnego, to jednak słusznie wytknął bezradność niektórym badaczom usiłującym wykazać, że sankcja nieważności ordynacji w

systemie święceń relatywnych nie oznaczała nieważności sakramentu kapłaństwa¹.

Nie ulega wątpliwości, że ten stan rzeczy toruje drogę do krzywdzącej oceny roli ustawodawczej Kościoła. Przyczynia się on bowiem do utwierdzenia starych błędów i jest zarzewiem nowych nieporozumień. Toteż w celu przynajmniej częściowego wypełnienia olbrzymiej luki w poprawnej ocenie sankcji nieważności ordynacji staramy się wykazać, jak należy rozumieć znaczenie tej sankcji w systemie święceń relatywnych. Omawiamy więc najpierw znaczenie czasownika *ordinare*, rzeczownika *ordinatio* oraz określnika *irrita*. Następnie — mając na względzie złożone pojęcie ordynacji w okresie święceń relatywnych, wyrażane często formułą „*ordinatio in ecclesia* — ordynowanie w kościele” — przechodzimy do wyjaśnienia znaczenia sankcji „*ordinatio irrita* — ordynacja nieważna” w oparciu o orzeczenia papieskie, kanony soborowe i synodalne.

1. Znaczenie słów: *ordinare*, *ordinatus*, *ordinatio*

Słowa *ordinare*, *ordinatus* i *ordinatio* są wieloznaczne, toteż z braku również wieloznacznych ich odpowiedników w języku polskim jesteśmy zmuszeni posługiwać się latynizmami: ordynować, ordynowany lub ordynowanie. Czynimy to ze względu na zachowanie odrębnego, brzmieniowo-treściowego odcienia miana „*ordinatio*” w porównaniu z innymi, używanymi zamiennie określeniami, np. z mianem „*constitutio*”.

¹ R. Sohm, *Das altkatholische Kirchenrecht und das Dekret Gracjans*, München—Leipzig 1918, s. 59—61, 64—65, 67, 80, 86, 89, 92—101, 107—109, 112—113, 119, 121, 124—126, 135, 138—139, 147, 180, 204—205, 214, 220—221, 229, 247, 394—397, 403—405, 409—423, 426—450, 454—457, 467—468, 473, 475—479, 498, 520—521, 532 przyp. 15 (fragment dotyczący ustanowienia na nowo diakonem Dajberta), 552—553. Uzasadnienia, na podstawie których dochodzimy do wniosku, że Sohm zupełnie niesłusznie oceniał sankcję nieważności ordynacji i błędnie rozumiał instytucje kościelne okresu święceń relatywnych, podano w artykułach: K. Nasiłowski, *Dwuaspektowe traktowanie instytucji kapłaństwa w kościelnych przepisach prawno-administracyjnych zawartych w Dekrecie Gracjana*, Prawo Kanoniczne 23 (1980) nr 3—4, s. 11—44; tenże, *Odsądzenie duchownych od kapłaństwa w tekstach źródłowych Dekretu Gracjana*, tamże, 24 (1981) nr 1—2, s. 79—121; tenże, *Napiętnowanie duchownych i pozbawianie ich kapłaństwa według kanonów Dekretu Gracjana*, tamże, 24 (1981) nr 3—4, s. 31—76; tenże, *Znaczenie wyrażenia „ordynacja fałszywa” w świetle przepisów Dekretu Gracjana*, tamże, 25 (1982) nr 1—2, s. 73—107; tenże, *Ocena prawna ustanawiania duchownych schizmatycznych i heretyckich w świetle źródeł kościelnych od III do V wieku*, tamże, 25 (1982) nr 3—4, s. 9—78; tenże, *Ustawodawstwo Dekretu Gracjana dotyczące przyjmowania do Kościoła katolickiego duchownych odłączonych*, tamże, 26 (1983) nr 1—2, s. 18—32, 73—78; tenże, *Orzeczenie papieża Urbana II w sprawie diakonatu udzielonego przez heretyków*, tamże 26 (1983) nr 3—4, s. 11—12.

Ordinare — ordynować oznacza: *ordine ponere, disponere, componere, dirigere*, czyli: należyście zaszerzegać, uporządkować według kolejności, ustawiać rządem, ustawić w szeregu według porządku, dysponować, rozporządzać, uporządkować. W ogólności, w sprawach prywatnych, słowo to oznacza: ustalić, według jakiego porządku i według jakiego prawidła należy o czymś traktować lub czegoś dokonywać; stanowić; decydować; ustanowić; postanowić. W szczególności słowo to dotyczy wewnętrznego zarządzania miastem lub krajem i oznacza: rządzić, administrować, zarządzać, zawiadywać czymś, sprawować coś. Przykłady: *ordinare magistratus* oznacza: ustanowić, powołać ludzi do zarządzania rzecząpospolitą. Podobnie *ordinare aliquem* oznacza nadać komuś urząd, powołać kogoś lub przeznaczyć do zarządzania rzecząpospolitą. Słowo *ordinare* oznacza także promować kogoś na jakiś stopień święceń kapłańskich².

Przymiotnik *ordinatus* — ordynowany oznacza tyle, co: *ordine positus, dispositus* — ustanowiony według prawnego porządku, uporządkowany³.

Ordinatio — ordynacja, ordynowanie, oznacza akt porządkowania, ustanowienia (*actus ordinandi*), urządzenie, przeznaczenie (*dispositio*), przydzielenie (*distributio*), zarząd, kierownictwo, administrowanie (*administratio*), stopień święceń, stan, klasę (*ordo*). Określa ono pewną celową współzależność, stosowność lub odpowiedniość członków jakiegoś dzieła chociaż rozważanych osobno, to jednak z uwzględnieniem ich proporcji lub harmonijnego układu w stosunku do całości, jej wielkości, kształtu lub liczby, czyli celowy układ różnych części w pewną całość, ocenianych według pośredniego miernika, polegającego na porównaniu części z całością. W szczególności, w sprawach publicznych, słowo *ordinatio* oznacza: *compositio, administratio, gubernatio* — urządzenie, układ, administrowanie, zarząd. Miana *ordinatio* używa się na oznaczenie ustanawiania duchownych. Pisarze kościelni często posługują się tym mianem na określenie ustanawiania prezbiterów i biskupów. Obecnie jednak na określenie ustanawiania prezbiterów używa się miana *ordinatio* (po polsku: święcenia; po włosku: *ordinazione*), a na określenie ustanawiania biskupów — miana *consecratio* (po polsku: konsekracja; po włosku: *consecrazione*). Mianem *ordinatio* nazywa się także konstytucje i zarządzenia panujących, dotyczące zarządu rzecząpospolitą⁴.

² A e. Forcellini, *Totius latinitatis lexicon*, t. III, Bononiae 1965 (secunda impressio anastatice confecta quartae editionis aa. 1864—1926 Patavii typis mandatae) s. 515.

³ Tamże.

⁴ Tamże.

W tekstach autorytatywnych Dekretu Gracjana słowo *ordinare* (ordynować) oznacza:

1. *Uporządkować swoje sprawy* ⁵.
2. *Dysponować, zarządzać czymś* ⁶.
3. *Uporządkować, ustalić* (strona bierna: *ordinari*) *urzędy kościelne według porządku, tj. według ich stopni i zakresu* ⁷.
4. *Uporządkować, rozporządzić, kierować, zarządzić, rozkazać, rządzić, szafować, organizować* ⁸.
5. *Zarządzać na podstawie publicznego autorytetu kościelnego* ⁹.
6. *Instytuować na urządzie biskupim* ¹⁰.
7. *Nadać niesakramentalny urząd archidiacona, dziekana lub prepozyta; przyjąć święcenia (ordinari) diakańskie albo kapłańskie w stopniu prezbitera*.

Na Soborze bowiem Laterańskim II z r. 1139 nakazano ordynować (*ordinetur*) na archidiacona lub dziekana tylko diakona lub prezbitera. Archidiaconów zaś, dziekanów lub prepozytów nie będących diakonami lub prezbiterami, jeśliby odmówili przyjęcia tych święceń (*ordinari*), polecono pozbawić przyjętego urzędu ¹¹.

Nie ulega wątpliwości, że słowem ordynować (*ordinetur*) oznaczono tu zarówno samo nadanie niesakramentalnego urzędu archidiacona, dziekana lub prepozyta (*praepositus*), jak i samo przyjęcie święceń (*ordinari*) diakańskich lub prezbiterkich. Co innego jest więc ordynować kogoś na archidiacona, dziekana lub prepozyta, czyli nadać mu urząd kościelny, a co innego ordynować kogoś na diakona lub prezbitera, czyli udzielić mu sakramentu święceń. Pierwszy rodzaj ordynacji wchodzi w zakres *hierarchii administracyjno-jurysdykcyjnej*, drugi nato-

⁵ C. VII q. 1 c. 3 (na początku) — Gregorius I, *Epist.* 13, scr. ao. 593.

⁶ C. II q. 5 (zamieszczona po q. 3) c. 9 — Gregorius I, *Epist.* 79, scr. ao. 599; C. VIII q. 5 c. un. — cap. Pseudoisid. (847—852); D. LXIII c. 3 — Anastasius Biblioth. († c. 837), *Hist. tripart.*, lib. VII c. 8.

⁷ D. XXV c. 1 — zob. uwagę Friedberga do inskrypcji tego kanonu.

⁸ Znaczenie takie uzasadnia zamienne użycie słów: *ordinare*, *disponere*, *dispensare*, *administrare* i *gubernare*, w C. IX q. 2 c. 9 — c. 2 Conc. Constantinop. I, hab. ao. 381 (versio Hisp.). Zob. C. XVI q. 1 c. 48 — Gregorius I, *Epist.* 45, scr. ao. 592.

⁹ D. XIX c. 4 — autorstwo kanonu nieznanne. Por. D. II dc. c. 54 — Augustinus, *Epist.* 54 no. 7, scr. ao. 400; C. XVI q. 3 c. 5 — Gelasius (492—496), *Epist.* (czas napisania listu nie jest znany).

¹⁰ D. LXIII c. 24 — Gregorius I, *Epist.* 21, scr. ao. 594. W liście tym jest mowa o wadliwym ustanowieniu (*ordinatus est*) biskupa. Wada ta jednak dotyczy nieprawomocnego nadania urzędu kościelnego biskupowi i bynajmniej nie oznacza nieważności liturgiczno-sakramentalnego aktu udzielenia mu święceń.

¹¹ D. LX c. 3 — c. 10 Conc. Lateran. II, hab. ao. 1139; ap. Mansi 21, 526. Concordat c. 8 Conc. Remensis ap. Ivo *Pan.* VIII, 140.

miast — w zakres *hierarchii święceń*. Z tego zaś, że nakazano pozbawić przyjętego urzędu (honor) archidiacona, dziekana lub prepozyta, tych wszystkich, którzy odmówili przyjęcia wspomnianych święceń (ordinari), okazuje się, że mianem *honor* oznaczono tu urząd niesakramentalny. Ponieważ zaś i święcenia oznacza się w tekstach autorytatywnych mianem *honor*, np. *honor sacerdotii*, przeto wynika z tego, że rozróżniano dwa jakiego rodzaju urzędy: sakramentalny i niesakramentalny. Można więc śmiało zakonkludować, że słowem ordynować (ordinare) oznaczano nadanie zarówno jednego, jak i drugiego urzędu.

8. *Duchownego jednego kościoła przenieść do drugiego kościoła, czyli przypisać go lub zaliczyć lub inkardynować do tego kościoła, albo duchownemu posiadającemu już jeden kościół w formie tytułu powierzyć drugi kościół bądź w formie komendy bądź w formie tytułu.*

Sprawa jednak oznaczania wszystkich tych przypadków słowem „ordinare — ordynować” wymaga szerszych wyjaśnień. I tak papież Grzegorz. I po śmierci Piotra, biskupa diecezji Tarracina, inkardynował do tejże diecezji Agnellusa, biskupa diecezji Fondi, powierzając mu jako biskupowi własnemu (quippe ut sacerdos proprius) diecezji Tarracina nieograniczoną władzę (liberam facultatem) kanonicznego zarządzania nią zarówno gdy chodzi o rzeczy kościelne i majątek, jak i gdy chodzi o zarządzanie klerem i promowanie go (cleri ordinatione promotioneve) oraz o wszystko to, co do niej należy¹². Papież wyraźnie zaznacza, że inkardynuje Agnellusa do diecezji Tarracina w taki sposób, by nie przestał on być również biskupem diecezji Fondi i by nie zaniechał pieczy i zarządu nad nią (curam gubernationemque), ponieważ tak powierza mu zarząd (curam) nad diecezją Tarracina, iż w żaden sposób nie odejmuje mu uprawnień i władzy nad diecezją Fondi (ut Fundensis ecclesiae tibi iura potestatemve nullo modo subtrahamus)¹³.

Gracjan rozumie to zarządzenie papieskie w tym znaczeniu, że jeden biskup może zarządzać (praeesse) dwoma kościołami, czyli dwiema diecezjami powierzonymi mu w formie tytułu, lecz tylko na podstawie prawa specjalnego, a nie prawa ogólnego¹⁴. Korektorzy Rzymscy natomiast utrzymują w swej uwadze do c. 5 C. XXI q. 1, że Gracjan niewłaściwie zrozumiał decyzję Grzegorza I. Toteż w celu wyjaśnienia tej sprawy zajmujemy się najpierw przedstawieniem opinii Gracjana w omawianym

¹² C. XXI q. 1 c. 5 — Gregorius I, *Epist.* 13, scr. ao. 593.

¹³ C. XXI q. 1 c. 6 — tamże. Zob. uwagę Korektorów do tego kanonu.

¹⁴ Dictum Gracjana do c. 5 C. XXI q. 1: „Potest etiam utriusque tamquam titulum (Ed. Romana: *titulatae*) praeesse, sed iure speciali, non communi”.

przedmiocie, a następnie podamy opinię Korektorów Rzymskich wraz z jej krytyczną oceną w świetle zasad prawa obowiązujących w czasach Grzegorza I.

W dyktach wprowadzających do C. XXI (q. 1) i do q. 1 C. XXI Gracjan posługuje się wyrażeniami dwojakiego rodzaju, mianowicie „*in duabus ecclesiis conscribi* — zostać przypisanym do dwóch kościołów”¹⁵ i „*duabus ecclesiis connumerari* — zostać zaliczonym do dwóch kościołów”¹⁶. Nie ulega więc wątpliwości, że Gracjan obejmuje tymi terminami wszystkie podobne wyrażenia zawarte w q. 1 C. XXI, jak np. zostać zaliczonym (*connumerari*) do dwóch kościołów, zostać umieszczonym w jednym kościele (*locari*; c. 1), zostać przypisanym do kościoła (*conscribi*; c. 2), mieć kościoły (*retinere, tenere*; c. 3), zarządzać kościołami (*praesidere*; c. 4), inkardynować (*cardinalem constituere*), biskup własny (*sacerdos proprius*), być biskupem jakiegoś kościoła (s. 5—6).

Przed wszystkim terminami „przypisać” i „zaliczyć” Gracjan obejmuje inkardynowanie duchownego do dwóch kościołów, polegające na zleceniu zarządu jednego z nich w formie tytułu, drugiego zaś w formie komendy¹⁷. Gracjan bowiem przytacza zarządzenie papieża Leona IV, który zezwolił duchownym na posiadanie w tej formie dwóch kościołów¹⁸. Następnie Gracjan zamieszcza postanowienie kan. 5 Synodu w Agde z r. 506, zabraniające zarządzania dwoma klasztorami przez jednego opata¹⁹.

Ponadto wspomnianymi terminami „przypisać” i „zaliczyć” Gracjan obejmuje otrzymanie dwóch kościołów w formie tytułu. Jak bowiem powiedziano, stwierdza on w dictum do c. 5 C. XXI q. 1, że jedna osoba może zarządzać dwoma klasztorami lub dwiema diecezjami i to w formie tytułu, lecz tylko na podstawie prawa specjalnego, a nie ogólnego. W uzasadnieniu tego stwierdzenia Gracjan przytacza wzmiankowane wyżej zarządzenie Grzegorza I o ustanowieniu biskupa diecezji Fondi, Agnellusa, biskupem diecezji Tarracina²⁰. W dictum zaś po c. 6 C. XXI q. 1, a więc w zakończeniu całej q. 1 C. XXI, Gracjan konkluduje, że nikt nie może zarządzać dwoma kościołami w formie tytułu, lecz tylko jednym z nich w formie komendy, drugim

¹⁵ Dictum wprowadzające do C. XXI (q. 1) i dictum wprowadzające do q. 2 C. XXI.

¹⁶ Dictum wprowadzające do q. 1 C. XXI.

¹⁷ Zob. dictum Gracjana do c. 2 C. XXI q. 1, gdzie występują określenia: „*ecclesia titulata*” i „*ecclesia commendata*”.

¹⁸ C. XXI q. 1 c. 3 — Leo IV, *Epist. fragm. incerto tempore* (847—855) scriptum.

¹⁹ C. XXI q. 1 c. 4 — c. 57 Conc. Agatensis, hab. ao. 506.

²⁰ C. XXI q. 1 c. 5 i c. 6; zob. wyżej, przyp. 12 i 13.

natomiast — w formie tytułu. Nie ulega jednak wątpliwości, że zgodnie z wypowiedzią w przytoczonym wyżej dictum do c. 5 C. XXI q. 1²¹ Gracjan rozumie ten zakaz w świetle prawa ogólnego, a nie prawa specjalnego, na podstawie którego jeden duchowny może posiadać dwa kościoły nawet w formie tytułu.

Z tą opinią Gracjana nie zgadzają się jednak Korektorzy Rzymscy. Oni to w swej uwadze do inskrypcji c. 5 C. XXI q. 1 stwierdzają wyraźnie, że inna jest decyzja papieża Grzegorza I, niż Gracjan wydaje się sądzić. Korektorzy utrzymują, że wspomniani w tym kanonie Agnellus, który był poprzednio biskupem diecezji Fondi, z powodu spustoszenia tego miasta przez nieprzyjaciół został jedynie inkardynowany do diecezji Terracina, o czym jest mowa w C. XXI q. 1 c. 6 (te...Terracinensis ecclesiae cardinalem esse constituimus sacerdotem).

W uzasadnieniu tego stwierdzenia Korektorzy odwołują się do swojej uwagi do c. 5 D. LXXI, w której wyrażają opinię, że Grzegorz I wydaje się pojmować słowa „cardinare” i „cardinalem constituere” (to drugie określenie występuje na końcu c. 5 D. LXXI) w znaczeniu przeniesienia kanonicznego. Swoje przypuszczenie Korektorzy popierają tym, że w czasach Grzegorza I dokładnie przestrzegano przepisu kan. 6 Soboru Chalcedońskiego (451), nakazującego w żaden sposób nie przyznawać nikomu miejsca w kościele (określanego w ich czasach — jak twierdzą — mianem tytułu) bez jednoczesnego wyświęcenia (ordinaretur) duchownego dla tego miejsca. Gdy zaś ktoś już wyświęconego (ordinatus) przenoszono z powodu jakiejś konieczności do innego kościoła w celu posługiwania w nim w tym stopniu, w którym otrzymał on święcenia (ordinatus) w poprzednim kościele, to mówiono wtedy, że się go inkardynuje do drugiego kościoła.

Twierdzenie to Korektorzy opierają między innymi na przepisie c. 5 D. LXXI, w którym przytoczono zezwolenie Grzegorza I, udzielone Fortunatowi, biskupowi neapolitańskiemu, na inkardynowanie do jego diecezji niejakiego Gracjana, będącego diakonem innej diecezji. Korektorzy podają dalej, że Grzegorz I dokonywał również przeniesień biskupów, jak to wynika z jego listów, zamieszczonych w C. VII q. 1 c. 42 i w C. XXI q. 1 c. 5 oraz innych przekazów źródłowych.

Według więc Korektorów mianem inkardynowania oznaczono w C. XXI q. 1 c. 5 jedynie przeniesienie biskupa Agnellusa z jednej diecezji do drugiej bez zatrzymania jednak przez niego poprzedniej diecezji w formie tytułu. Trudno wszakże zgodzić się zarówno z tym twierdzeniem Ko-

²¹ Zob. wyżej, przyp. 14.

rektorów, jak z podanym przez nich jego uzasadnieniem, i to z wielu względów.

Co się tyczy uzasadnienia, to przede wszystkim należy zaznaczyć, że we wspomnianym kan. 6 Soboru Chalcedońskiego, zamieszczonym w D. LXX c. 1, zabroniono święcić duchownych w sposób absolutny (absolute ordinari) i nakazano święcić ich dla kościoła miasta lub wsi lub klasztoru. Według Ojców soboru nie można uznać za święcenia o charakterze publicznym święceń udzielonych w sposób absolutny i nigdy nie można ich wykonywać.

Jak widzimy, z postanowienia tego wyraźnie wynika tylko to, że duchownym należy przydzielać tytuł ściśle określonego kościoła (czyli miejsce, w którym mają oni spełniać posługę) łącznie z udzieleniem święceń. Ponadto duchowny wyświęcony bez tytułu nie może nigdy spełniać posługi. Wprawdzie nakazano święcić duchownych dla jakiegoś „kościół”, a więc dla jednego kościoła, ale z tego nie wynika jeszcze w sposób konieczny, by zakazano nadawania jednemu duchownemu dwóch kościołów w formie tytułu.

Nie ulega natomiast żadnej wątpliwości, że w kan. 10 Soboru Chalcedońskiego, podanym w C. XXI q. 1 c. 2, rzeczywiście zabroniono przypisywać duchownych do kościołów dwóch miast jednocześnie²². Gracjan utrzymuje, że przepis ten odnosi się również do biskupów, skoro w swym dictum po c. 2 C. XXI q. 1 zauważa, że niekiedy biskup jednego miasta zostaje arcybiskupem drugiego miasta nie tracąc przez to swego poprzedniego kościoła, który zatrzymuje w formie komendy, drugi natomiast posiada w formie tytułu. W tym świetle nie można czynić zarzutu Korektorom z tego powodu, że powołali się na Sobór Chalcedoński zabraniający jednoczesnego posiadania przez tego samego biskupa dwóch kościołów, czyli diecezji, w formie tytułu, chociaż niezbyt trafnie oparli się na kan. 6 zamiast na kan. 10 tego soboru²³.

²² Zob. 22 uwagę Friedberga do c. 2 C. XXI q. 1. — Ed. Romana: *eodem tempore conscribi*.

²³ Na powołanie się Korektorów na kan. 6 Soboru Chalcedońskiego, podany w D. LXX c. 1, mogło wpłynąć to, że bezpośrednio po nim, a więc w D. LXX c. 1, zamieszczono kan. 15 Synodu w Piacenza, odprawionego pod przewodnictwem papieża Urbana II w r. 1095. Otóż na synodzie tym orzeczono w oparciu o przepisy kanoniczne, że należy uważać za nieważną ordynację dokonaną bez tytułu i nakazano, by każdy duchowny pozostał na zawsze w tym kościele, dla którego został ordynowany (*titulatus*). Zakazano przydzielania jednemu duchownemu tytułu dwóch kościołów jednocześnie i nakazano uważać za kanonicznego duchownego (*canonicus*) jedynie tego, który otrzymał w formie tytułu tylko jeden kościół. Chociaż bowiem na mocy decyzji biskupa jeden duchowny może zarządzać różnymi kościołami, to jednak prebendę kanoniczną może on posiadać tylko przy jednym kościele, tym mianowicie, dla którego został przypisany (*conscriptus*).

Mimo wszystko jednak powołanie się na zakaz Soboru Chalcedońskiego w taki sposób, w jaki uczynili to Korektorzy, trzeba uznać za całkowicie chybione. Twierdzą oni bowiem, że zamieszczonej w C. XXI q. 1 c. 5 decyzji Grzegorza I nie należy rozumieć o nadaniu biskupowi Agnellusowi drugiej diecezji w formie tytułu bez odjęcia mu tytułu poprzedniej jego diecezji. Według Korektorów było by to przecież sprzeczne z kan. 6 Soboru Chalcedońskiego dokładnie wówczas przestrzeganym. Zarządzenie zatem Grzegorza I trzeba rozumieć o przeniesieniu biskupa Agnellusa z jednej diecezji do drugiej, co było by zgodne z postanowieniami chalcedońskimi.

Tymczasem uszło uwagi Korektorów, że w kan. 10 Soboru Chalcedońskiego, przytoczonym przez Gracjana w C. XXI q. 2 c. 3, orzeczono, iż duchowny przeniesiony z jednego kościoła do drugiego nie może mieć nic wspólnego z kościołem poprzednim i to pod sankcją utraty własnego stopnia. A przecież — jeśli kanon ten traktujący ogólnie o duchownych odniesiemy również do biskupów — w zarządzeniu Grzegorza I, zamieszczonym w C. XXI q. 1 c. 5 i c. 6, sprawa przedstawia się zupełnie odwrotnie. Papież ten bowiem ustanawiając wspomnianego Agnellusa biskupem własnym diecezji Terracina nie odjął mu zarządu nad diecezją Fondi, lecz przeciwnie, wyraźnie nakazał mu zarządzanie nią.

Jak więc widzimy, Korektorzy Rzymscy broniąc zgodności zarządzenia Grzegorza I z postanowieniem kan. 6 Soboru Chalcedońskiego mimo woli dopuszczają sprzeczność pomiędzy wspomnianym zarządzeniem papieskim a postanowieniem kan. 10 tegoż soboru. Jeśli bowiem z powodu zakazu kan. 6 papież nie nadał tytułu drugiej diecezji biskupowi posiadającemu już w formie tytułu jedną diecezję, to — według rozumowania Korektorów — przenosząc biskupa z jednej diecezji do drugiej nie powinien był również pozostawić mu zarządu nad diecezją przez niego już posiadaną, gdyż to jeszcze wyraźniej było zabronione w kan. 10.

Błędne uzasadnienie decyzji Grzegorza I, podane przez Korektorów, dopuszcza — acz w sposób przez nich niezamierzony — istnienie sprzeczności również w innych sprawach kościelnego zakresu administracyjno-dyscyplinarnego. Jak bowiem powiedziano wyżej, zgodnie z przepisem kan. 6 Soboru Chalcedońskiego nie można uznać za święcenia o charakterze publicznym święceń udzielonych w sposób absolutny i nigdy nie można ich wykonywać. Tymczasem, jak wiadomo, zarówno przed tym soborem, jak i po nim, często przyjmowano na stanowiska kościelne duchownych przychodzących ze schizmy do Kościoła. Wielu z nich było wyświęconych poza Kościołem katolickim, a więc bez tytu-

łu, którego przecież w żaden sposób nie można nadać poza Kościołem, gdyż nie ma tam ani miejsc kościelnych ani urzędów kościelnych w znaczeniu katolickim. Przyjmowano jednak na stanowiska kapłańskie i takich duchownych. Przyznawano im odpowiednie miejsce w określonym kościele i zezwalano na spełnianie posługi duszpasterskiej. Nie ulega wątpliwości, że i ta praktyka, której istnienia nie mogliby zaprzeczyć i sami Korektorzy, była według nich sprzeczna z przepisem kan. 6 Soboru Chalcedońskiego, dokładnie przestrzegającym — jak twierdzą — w czasach Grzegorza I.

Z tego by wynikało, że według Korektorów stosowano ściśle przepis chalcedoński w odniesieniu do duchownych katolickich, wyświęconych bez tytułu, nie przestrzegano by natomiast tego samego przepisu w odniesieniu do przychodzących do Kościoła i wyświęconych poza nim duchownych. Przy takim założeniu sytuacja wspomnianych duchownych katolickich byłaby o wiele gorsza od sytuacji duchownych heretyckich, co w świetle ówczesnych zasad jest nie do przyjęcia.

Przepisy chalcedońskie zabraniały duchownym przeniesionym do innego kościoła mieć cokolwiek wspólnego z kościołem poprzednio przez nich posiadany. A przecież, jak powiedziano wyżej, papież Leon IV zezwolił duchownym na posiadanie jednego kościoła w formie komendy, drugiego zaś w formie tytułu. Nie ulega wątpliwości, że zezwolenie to odnosiło się również do duchownych przeniesionych. Według więc Korektorów w czasach Grzegorza I wprawdzie przestrzegano by ściśle przepisów chalcedońskich, zabraniających posiadania przez jednego duchownego dwóch kościołów w formie tytułu, ale nie przestrzegano by ustaw tego soboru zabraniających duchownym zarządzania kościołami poprzednio przez nich posiadany, gdyż zarówno Grzegorz I, jak i Leon IV dopuszczali zarządzanie kościołem przez duchownego posiadającego już inny kościół.

Według Korektorów należało by również uznać za sprzeczne z postanowieniami chalcedońskimi dopuszczanie przez władzę kościelną w poszczególnych przypadkach święceń absolutnych lub przynajmniej ich tolerowanie.

Jeśli ponadto uwzględni się szeroki wachlarz różnych dziedzin dyscypliny kościelnej, w których praktyka stosowana w poszczególnych przypadkach znacznie odbiegała od ogólnych i bezwzględnych zasad ustawodawstwa papieskiego i soborowego, to — idąc za tokiem rozumowania Korektorów, wymagających we wszystkich przypadkach bezwzględnej i absolutnej zgodności praktyki z obowiązującym prawem ogólnym — doszlibyśmy do absurdalnego wniosku, że istniała ciągła sprzeczność pomiędzy urzędową praktyką Kościoła i jego ustawodawstwem.

Jak więc widzimy, z powodu niedostatecznego uwzględnienia mechanizmów funkcjonowania dawnego prawa i jego tła historycznego nie da się utrzymać twierdzenie Kokretorów, że Grzegorz I nie nadał biskupowi tytułu nowej diecezji bez pozbawienia go tytułu diecezji przez niego już posiadanej, gdyż było by to sprzeczne ze ściśle wówczas przestrzeganymi postanowieniami Soboru Chalcedońskiego. Twierdzenie to bowiem nie tylko niczego nie rozwiązuje, ale przez to, że nie odpowiada prawdzie, mogło lub może stanowić jedną z wielu okazji do powstawania błędnych teorii o funkcjonowaniu prawa kościelnego w przeszłości²⁴.

Jakie jest więc właściwe rozwiązanie omawianego problemu? Otóż nie ulega wątpliwości, że tylko takie, jakie podaje Gracjan. Niezliczone bowiem teksty autorytatywne, zamieszczone w jego Dekrecie, świadczą o funkcjonowaniu ówczesnego systemu prawnego w oparciu o dwie korelatywne zasady, jedną wyrażaną w sposób bezwzględny i ogólny, dotyczącą przestrzegania sprawiedliwości i rygoru prawa, drugą natomiast wyjątkową, a tym samym i specjalną, uwzględniającą stosowanie łagodności i miłosierdzia z powodu wyjątkowych warunków i okoliczności. Nie trudno zauważyć, że przekazy źródłowe ilustrują raczej stan faktyczny, wymagający albo surowego przestrzegania zasady ogólnej albo uwzględnienia zasady specjalnej. Takie funkcjonowanie ówczesnego systemu prawnego Gracjan przedstawił nie tyle pod względem faktycznym, czyli od strony różnych sytuacji, ile raczej pod względem formalnym, tj. od strony różnych rodzajów prawa regulującego w odmienny sposób te sytuacje. Słusznie bowiem rozróżnia on pomiędzy prawem ogólnym (*ius commune*) i prawem specjalnym (*ius speciale*), o czym wspomniano wyżej. Według prawa ogólnego nie można pozwolić jednemu duchownemu na jednoczesne posiadanie dwóch kościołów w formie tytułu ani duchownemu przeniesionemu do drugie-

²⁴ Twierdzenie bowiem Korektorów o dokładnym, czyli po prostu surowym, przestrzeganiu w czasach Grzegorza I zakazu Soboru Chalcedońskiego, zabraniającego jednoczesnego powierzania jakiemuś duchownemu dwóch kościołów w formie tytułu, dopuszcza mniej dokładne, czyli łagodniejsze, traktowanie tego zakazu w innym czasie. Być może, że między innymi na tej właśnie, nieuzasadnionej podstawie F. Kober (*Die Suspension der der Kirchendiener nach den Grundsätzen des canonischen Rechts*, Tübingen 1862, s. 183 i 186; zob. K. Nasiłowski, *Ustawodawstwo Dekretu Gracjana*, art. cyt., s. 50 przyp. 60) oparł swoje rozróżnienie między dwiema opiniami, jedną surowszą, drugą natomiast łagodniejszą, istniejącymi rzekomo w Kościele. A ponieważ rozróżnienie to, podobnie jak i rozróżnienie wprowadzone przez Korektorów, polegało w głównej mierze na błędnej ocenie ówczesnego systemu prawnego, dlatego w oparciu o tę ocenę Kober mógł łatwo, choć zupełnie niesłusznie, przenieść je z zakresu dyscyplinarnego do zakresu sakramentalnego.

go kościoła nie powinno się pozostawiać żadnych uprawnień dotyczących kościoła poprzednio przez niego zarządzanego. Na podstawie zaś prawa specjalnego, a więc w wyjątkowych przypadkach, ze względu na szczególne okoliczności, jak np. pożytek Kościoła, można pozwolić zarówno na jedno, jak i na drugie.

Do wyjaśnienia tego problemu przyczynia się w znacznej mierze fakt, że od pierwszych wieków uwzględniano w Kościele rozróżnienie pomiędzy zakresem sakramentalnym i niesakramentalnym. W całym bowiem okresie święceń relatywnych (z wyjątkiem częściowo odmiennej, lokalnej i krótkotrwałej opinii Cypriana) sakrament kapłaństwa raz ważnie udzielony, czy to w Kościele katolickim czy poza nim, według powszechnej i urzędowej tradycji Kościoła uznawano za ważny, nietykalny, nieutralny i niepowtarzalny. Stąd i zasady dotyczące tego sakramentu, rozważanego w samym sobie, a więc przede wszystkim w odniesieniu do liturgicznej formy jego udzielania, nie dopuszczały żadnych wyjątków. Prawo przeto dotyczące sakramentu kapłaństwa było absolutnie bezwzględne i ogólne, tzn. nie zezwalało żadnej władzy ludzkiej na wprowadzanie w nim jakichkolwiek istotnych zmian. Jest to zasadnicza cecha zakresu sakramentalnego.

W przeciwieństwie do udzielania sakramentu kapłaństwa według niezmiennej formy dopuszczano różne rodzaje instytucowania na urządzie kościelnym. Obok bowiem instytucowania dokonywanego z zachowaniem wszystkich jego elementów, jak wyboru przez lud, wydania świadectwa przez kler o kwalifikacjach moralno-intelektualnych kandydata na duchownego i zatwierdzenia go przez kompetentną władzę kościelną, stosowano niekiedy ze względu na specjalne okoliczności instytucowanie skrócone, polegające na samym wspomnianym zatwierdzeniu, chociaż nie oznacza to wcale, by i w tym przypadku nie brano pod uwagę wymaganych od duchownego przymiotów.

Wprawdzie w wielu przepisach kościelnych domagano się dokonywania instytucowania łącznie z udzieleniem odpowiedniego stopnia święceń, jak np. we wspomnianym kan. 6 Soboru Chalcedońskiego, ale nakazy te — z tego względu, że były dyscyplinarno-administracyjne — nie odnosiły się ściśle do zakresu sakramentalnego i dlatego nie były na tyle bezwzględne, by nie dopuszczały wyjątków usprawiedliwionych specjalnymi okolicznościami, jak to ze względu na pożytek wiernych miało miejsce przy przeniesieniu duchownego z jednego kościoła do drugiego. Duchownemu takiemu, posiadającemu wymagany stopień święceń, nadawano jedynie urząd, czyli przydzielano mu miejsce w nowym kościele. W podobny sposób powtarzano co jakiś czas ogólną zasadę, że jednemu duchownemu

należy powierzać tylko jeden kościół, szczególnie gdy chodzi o nadanie go w formie tytułu, a znowu jednego kościoła nie wolno powierzać wielu duchownym.

Ogólne te zasady jako dotyczące zakresu organizacyjno-administracyjnego, a nie zakresu sakramentalnego (lub sprawy dogmatów i podstawowej konstytucji Kościoła) ze względu na różne potrzeby lub pożytek wiernych — a więc zgodnie z samą naturą zarządzania — mogły ulegać i w rzeczywistości ulegały pewnym zmianom lub złagodzeniom, choćby jedynie w formie koniecznych wyjątków. I tylko na podstawie zgodnego z prawem dopuszczania zmian w instytuowaniu duchownych w okresie święceń relatywnych mogło dojść do ich przekształcenia się w system święceń absolutnych, co świadczy o otwartości prawa kościelnego na wyłaniające się nowe potrzeby i o pewnej elastyczności dawnego systemu prawnego.

Wprawdzie przepisy kościelne broniły w sposób ogólny stabilności i niezmienności niesakramentalnych instytucji, ale przez to bynajmniej nie uniemożliwiały wydawania odmiennych zarządzeń specjalnych w nietypowych sprawach ze względu na usprawiedliwione potrzeby i okoliczności. Właśnie ze względu na odmiennosć spraw, z których jedne miały charakter ogólny i zwyczajny, drugie natomiast specjalny i nadzwyczajny, również i prawo kościelne, by mogło właściwie spełniać swoje zadanie, musiało odbijać w sobie te cechy, czyli musiało być i ogólne i specjalne.

Tej dwojakiej roli prawa dawano wyraz w samych ustawach, nie zawsze wprawdzie, ale na tyle często, że nie można jej podać w wątpliwość. Za przykład może tu posłużyć kan. 15 Soboru Nicejskiego II z r. 787, zamieszczony w C. XXI q. 1 c. 1, w którym zgodnie z ogólną zasadą postanowiono, że nie należy przypisywać duchownych jednocześnie do dwóch kościołów. Zarazem jednak stwierdzono, że w małych miasteczkach, osiedlach lub regionach pozamiejskich ze względu na niewielką liczbę ludności czy jej ubóstwo można okazać pobłażliwość. Niewątpliwie więc przejawia się tu współdziałanie zasady ogólnej, surowej, z zasadą specjalną, wyjątkową, mającą na celu złagodzenie i uelastycznianie rygoru prawa wszędzie tam, gdzie usprawiedliwiają okoliczności tego wymagają.

Często jednak w przepisach kościelnych jest mowa tylko o jednej ze wspomnianych zasad, co może wywoływać wrażenie sprzeczności tkwiącej rzekomo w samym systemie prawnym i doprowadzić do mylnego wniosku, że ustawodawcy wydając różne zarządzenia niekiedy dostosowywali się do poprzednich przepisów, niekiedy zaś ich nie przestrzegali. Tymczasem nawet przy interpretowaniu przepisów opierających się tylko na jednej ze wspom-

nianych zasad należy uwzględniać również sam system prawa kościelnego. W żadnym bowiem ustawodawstwie nie wspomina się w każdym poszczególnym przepisie o wszystkich zasadach, którymi kieruje się dany system prawny, gdyż nie jest to ani konieczne ani możliwe. Gracjan więc najzupełniej słusznie w sposób formalny zarejestrował istniejące w praktyce rozróżnienie dwóch rodzajów prawa.

Nie da się zaś przyjąć twierdzenia Korektorów o dokładnym przestrzeganiu zakazów chalcedońskich w czasach Grzegorza I. Twierdzenie to bowiem dopuszcza w sposób dowolny niedokładne stosowanie tych zakazów w późniejszych czasach i to nawet przez samych ustawodawców. Dokładne przecież przestrzeganie ustaw soborowych uzależniono od niestosowania wyjątków, niedokładne natomiast — od stosowania wyjątków. W ten sposób nie uwzględniono dwóch podstawowych zasad ówczesnego systemu prawnego, mianowicie ogólnej i bezwzględnej zasady przestrzegania rygoru prawa i specjalnej zasady stosowania łagodności, objętych przez Gracjana odmiennym charakterem prawa ogólnego i specjalnego. Co się więc dotyczy zakresu niesakramentalnego, do którego właśnie odnosi się decyzja Grzegorza I, to praktyka stosowania wyjątków była najzupełniej zgodna z ówczesnym systemem prawnym i dlatego na podstawie niestosowania lub stosowania wyjątków od ogólnych zasad prawa nie można wysnuwać wniosku o dokładnym lub niedokładnym przestrzeganiu tych zasad przez ustawodawców. Nasuwające się zaś ze stwierdzenia Korektorów przypuszczenie o mniej ścisłym niekiedy przestrzeganiu prawa przez ustawodawców można by dopiero wtedy uznać za słuszne i uzasadnione, gdyby Korektorzy wykazali, że w stosowaniu dopuszczanych przez prawo wyjątków od ustaw ogólnych ustawodawcy nie uwzględniali wymaganych w prawie warunków i okoliczności usprawiedliwiających te wyjątki ²⁵.

²⁵ Jak zaznaczono wyżej, w uzasadnieniu swego twierdzenia, że w przypadku biskupa Agnellusa nie chodzi o jednoczesne posiadanie przez niego dwóch diecezji w formie tytułu, Korektorzy powołują się na inne dekrety Grzegorza I, dotyczące przeniesienia biskupów, określonego również mianem inkardynowania, zastosowanym — jak wiemy — do biskupa Agnellusa. Argument ten, oparty na analogii terminologicznej, nie jest jednak przekonujący. Miano bowiem inkardynowania (*incardinare*) jest wieloznaczne, podobnie jak określenia „przypisać” lub „zaliczyć” duchownego do jakiegoś kościoła. Analiza zaś tekstów wykazuje, że w przypadku biskupa Agnellusa rzeczywiście chodzi o zezwolenie mu na jednoczesne posiadanie dwóch kościołów w formie tytułu, podczas gdy w innych, powołanych przez Korektorów zarządzeniach Grzegorza I chodzi lub może chodzić o przeniesienie biskupa z jednego kościoła do drugiego. Z dokonywania jednak przez Grzegorza I przeniesień biskupów nie można wysnuwać wniosku o przeniesieniu również biskupa Agnellusa, tym bardziej iż cała ta sprawa dotyczy zakresu niesakramentalnego.

Pozostaje do wyjaśnienia następny problem. Chodzi mianowicie o znalezienie odpowiedzi na pytanie, czy Grzegorz I powierzył biskupowi Agnellusowi nową diecezję w formie tytułu bez pozbawienia tego biskupa tytułu diecezji przez niego już posiadanej, jak sądzi Gracjan, czy przeniósł tegoż biskupa do drugiej diecezji z pozbawieniem go tytułu jego poprzedniej diecezji, jak wbrew Gracjanowi przypuszczają Korektorzy. Pytanie to zasługuje na specjalną uwagę głównie dlatego, że mylne uzasadnienie jakiegoś twierdzenia niekoniecznie musi świadczyć o jego nieprawdziwości.

Należy tu zaznaczyć, że twierdzenie o posiadaniu dwóch kościołów w formie tytułu pochodzi formalnie od Gracjana. W zamieszczonym natomiast w jego Dekrecie liście papieskim nie ma żadnej wyraźnej wzmianki o przydzieleniu biskupowi Agnellusowi nowej diecezji w formie tytułu ani o pozostawieniu mu lub pozbawieniu go tytułu diecezji przez niego już posiadanej. Trzeba więc z treści decyzji papieskiej wywnioskować, jak przedstawia się ta sprawa.

Nie ulega wątpliwości, że posiadanie przez biskupa jakiejś diecezji w formie tytułu oznacza, iż jest on jej biskupem własnym, określanym mianem posiadanej diecezji, np. *Episcopus Tarracinensis* — Biskup Tarraciński. Otóż papież nazywa Agnellusa biskupem własnym powierzonej mu diecezji Tarracina (*quippe ut sacerdos proprius*) i jednocześnie zaznacza, że tak inkardynuje go do tej diecezji, by nie przestał on być biskupem również i diecezji Fondi (*ut et Fundensis ecclesiae pontifex esse non desinas*) przez niego już posiadanej. Nie ulega też wątpliwości, że posiadanie jakiejś diecezji w formie tytułu stanowi najwyższej rangi uprawnienie biskupa. Grzegorz I zaś wyraźnie zaznacza, że w żaden sposób nie odejmuje biskupowi Agnellusowi uprawnień i władzy nad diecezją Fondi, czyli pozostawia mu wszystkie dotychczasowe uprawnienia nad nią łącznie z uprawnieniem posiadania jej w formie tytułu.

Nie widać więc podstaw do przyjęcia zarówno twierdzenia Korektorów utrzymujących, iż w omawianym przypadku chodzi o przeniesienie biskupa Agnellusa z jednej diecezji do drugiej, jak i uzasadnienia przez nich tego twierdzenia. Są natomiast podstawy do przyznania słuszności Gracjanowi, według którego Grzegorz I powierzył biskupowi Agnellusowi diecezję Tarracina w formie tytułu pozostawiając mu jednocześnie, również w formie tytułu, zarząd nad diecezją Fondi. Fakt ten bowiem znajduje oparcie w treści decyzji papieskiej, a jego uzasadnienie podane przez Gracjana jest zgodne z uznaną od pierwszych wieków w Kościele praktyką stosowania wyjątków od ogólnych zasad prawa, o czym będzie jeszcze mowa niżej.

Na tej podstawie dochodzimy do wniosku, że słowami: przypisać lub zaliczyć duchownego do jakiegoś kościoła oznaczano inkardynowanie duchownego, polegające albo na przeniesieniu go z jednego kościoła do drugiego albo na powierzeniu mu jednego kościoła w formie tytułu, drugiego zaś w formie komendy albo nawet na powierzeniu mu dwóch kościołów w formie tytułu. Ponieważ zaś słowo „inkardynować” interpretowano przez zastąpienie go niekiedy słowem „ordynować”, przeto można przyjąć, że wszystkie wymienione tu rodzaje instytucowania na urzędzie kościelnym oznaczano również mianem ordynowania duchownego²⁶.

9. *Nadać prezbiterowi urząd w jakimś kościele albo nadając urząd nie prezbiterowi wyświęcić go jednocześnie na prezbitera.*

Takie znaczenie słowa ordynować (ordinare) da się łatwo wywnioskować z listu papieża Grzegorza I z r. 593. W liście tym bowiem jest mowa o tym, że niejaki Adeodat otrzymał od biskupa Kwincjanusa zezwolenie na opuszczenie swego miejsca w celu uporządkowania swoich spraw (suis ordinandis negotiis), o czym wspomniano już wyżej. W czasie jednak dwumiesięcznej nieobecności Adeodata w swoim kościele z powodu — jak sam twierdzi — choroby, biskup wykorzystując tę okoliczność pozbawił go niesłusznie miejsca jego prezbiteratu i ordynował (ordinasse) na nie innego prezbitera.

Papież napomina biskupa, by przez ordynowanie innego prezbitera nie dopuścił do skrzywdzenia wspomnianego Adeodata i by restytuował go na dawne jego miejsce, jeśli się okaże, że był on nieobecny w swoim kościele z powodu choroby.

Papież zarządza dalej, że jeśli sugestia Adeodata, okaże się prawdziwa i zostanie on restytuowany w swym stopniu (ordine), to tego prezbitera, który został ordynowany (ordinatus est) na miejsce Adeodata, biskup powinien ordynować (eum volumus ordinari) dla jakiegoś innego, wakującego kościoła, pod warunkiem jednak, że doszedł on do tego stanu (ordinem) w sposób nieświętokupczy. W przeciwnym bowiem razie należy go pozbawić nawet stopnia prezbiteratu²⁷.

Otóż ustanowienie innego prezbitera na miejscu prezbiteratu zajmowanym dotychczas przez Adeodata papież określa słowami: ordinatio; ordinatus est — ordynowanie lub ordynacja; został ordynowany. Biskup Adeodata mógł jednak ustanowić na jego miejscu duchownego będącego już prebite-

²⁶ Korektorzy bowiem wyraźnie zaznaczają w uwadze do c. 5 D. LXXI, że zamiast zamieszczonego w liście Grzegorza I i przywróconego przez nich słowa „cardinandum” pierwotnie czytano „ordinandum”.

²⁷ C. VII q. 1 c. 3 — Gregorius I, *Epist.* 13, scr. ao. 593.

rem, któremu wobec tego nie trzeba było udzielać święceń, albo duchownego nie wyświęconego na prezbitera, którego należało dopiero wyświęcić. Słowo więc „ordinare — ordynować” oznacza w pierwszym przypadku samo dokonanie instytuowania na urzędzie kościelnym, w drugim zaś przypadku — dokonanie instytuowania z jednoczesnym udzieleniem święceń prezbiteratu.

Przy założeniu, że biskup Kwincjanus ordynował na miejsce Adeodata innego prezbitera już poprzednio wyświęconego na kapłana, okazuje się bardzo wyraźnie, że co innego jest miejsce, które jakiś duchowny zajmuje w hierarchii święceń, czyli — jak w tym przypadku — stopień prezbiteratu, a co innego miejsce wykonywania funkcji tego stopnia święceń, czyli kościół przydzielony prezbiterowi, które to miejsce przynależy do hierarchii jurysdykcji i dotyczy stosunku: duchowny — jego miejsce w określonym kościele, a nie relacji: duchowny — jego sakramentalny stopień święceń.

W przypadku potwierdzenia się przyczyn nieobecności prezbitera Adeodata w jego kościele papież nakazuje restytuować go na dawne jego miejsce w tymże kościele. Niewątpliwie restytuowanie to dotyczy w jakiś wtórny sposób ordynacji Adeodata, pojętej w znaczeniu instytuowania na urzędzie kościelnym, a nie w znaczeniu ponownego udzielenia święceń, o których Grzegorz I nic nie wspomina. A przecież, gdyby Adeodat przez pozbawienie go stanowiska kościelnego, a więc ordynacji pojętej w znaczeniu instytuowania na urzędzie, utracił również sakrament święceń, to należało by go udzielić mu na nowo w formie liturgiczno-sakramentalnej, bo tylko w taki sposób można było udzielić sakramentu kapłaństwa, jak i wypadało by uczynić o tym wzmiankę w piśmie papieskim.

Jak więc restytuowanie prezbitera na jego poprzednie miejsce w kościele jest w jakimś znaczeniu przywróceniem ordynacji pojętej jako instytuowanie na urzędzie kościelnym, a nie przywróceniem sakramentu kapłaństwa, tak i tzw. destytuowanie duchownego oznacza cofnięcie mu tegoż instytuowania, nie zaś pozbawienie go sakramentu święceń.

Jak wspomniano, papież nakazuje dalej, by — jeśli sugestia przedstawiona przez Adeodata okaże się prawdziwa — biskup restytuując go w jego stanie (ordine) ordynował w jakimś innym, wakującym kościele tego prezbitera, który został ordynowany na miejsce Adeodata.

O ile więc przy ordynowaniu następcy Adeodata — jak powiedzieliśmy — mogło chodzić zarówno o samo instytuowanie, jak i o instytuowanie połączone z udzieleniem święceń prezbiteratu, o ty-

le przy przeniesieniu niedoszedłego następcy do innego kościoła, określonym słowem „ordinare — ordynować”, chodzi już tylko o samo instytuowanie na nowym urzędzie. Papież bowiem wyraźnie nazywa następcę Adeodata prezbiterem, a więc zakłada, że jest on kapłanem.

Wprawdzie Grzegorz I zastrzega, że gdyby następcą ów objął stanowisko Adeodata w sposób świętokupczy, to zamiast przydzielenia mu stanowiska w wakującym kościele należy go pozabawić nawet samego stanu prezbitera (ipso etiam presbyteratus privetur ordine), ale stwierdzenie to absolutnie nie dotyczy utraty sakramentu kapłaństwa, lecz oznacza jedynie zakaz wykonywania go gdziekolwiek, a tym samym i traktowania takiego duchownego jako kapłana.

Jak bowiem słowem „ordinare — ordynować”, tak również i mianem „ordo — stan” określano albo samo instytuowanie na urzędzie kościelnym albo instytuowanie połączone z jednoczesnym udzieleniem święceń. Papież przecież mówiąc o ewentualnym przywróceniu Adeodata na poprzednie jego stanowisko wyraźnie stwierdza, że chodzi tu o resytuowanie tego prezbitera w swym stanie (ordine). Oznacza to, że przez wydalenie go ze swego kościoła „wypadł” on ze swego stanu, czyli utracił stanowisko z powodu rzekomo popełnionego wykroczenia. Podobne znaczenie ma sankcja pozbawienia stanu prezbitera, nałożona na następcę Adeodata w wypadku objęcia przez niego stanowiska w sposób świętokupczy.

Jest tu więc mowa o utracie stanowiska, urzędu lub stanu społeczno-kościelnego przez prezbitera, czy to już mu przysługującego czy tego, który mógłby mu kiedyś przysługiwać w jakimś określonym kościele. Chodzi po prostu o utratę urzędu jurysdykcyjnego, w żaden sposób natomiast nie chodzi tu o utratę sakramentalnego urzędu prezbiteratu, określanego w wielu przekazach źródłowych jako presbyteratus ordo lub presbyteratus honor. To bowiem, co Grzegorz I nazywa przydzieleniem miejsca lub kościoła lub stanowiska czy stanem prezbiteratu (presbyteratus ordo), papież Aleksander II określa mianem beneficjum kościelnego. Zabrania on bowiem biskupowi nadawania duchownym beneficjów kościelnych w sposób świętokupczy i nakazuje ordynować (ordinare) za darmo wszystkich spełniających posługi dla kościoła. Zresztą papież ten wyraźnie wspomina, że mianem ordo nazywa również prebendę lub beneficjum kościelne²⁸. Nie może więc stanowić dla nas zaskoczenia fakt, iż w sankcji Grzegorza I, do-

²⁸ C. I q. 3 c. 9 § 3 — Alexander II, *Epist.*, scr. ao. 1068; por. Mansi 19, 986.

tyczącej utraty stanu prezbitera (*presbyteratus ordo*) chodzi o utratę beneficjum kościelnego, a nie o pozbawienie kogoś sakramentu kapłaństwa. Takie bowiem postawienie sprawy przez Grzegorza I było by sprzeczne z powszechną i urzędową tradycją Kościoła, według której nie można nigdy utracić raz ważnie udzielonego sakramentu kapłaństwa²⁹.

10. *Konsekrować biskupa mającego sprawować urząd w diecezji w imieniu jej własnego biskupa steranego wiekiem*³⁰.

11. *Ustanowić biskupem. Ustanowienie zaś to polega na wybraniu biskupa przez kler i lud oraz na udzieleniu mu konsekracji*³¹.

12. *Inkardynować, i to w dwojakim znaczeniu, albo mianowicie w znaczeniu samego tylko instytucowania na urządzie kościelnym albo instytucowania połączonego z udzieleniem święceń.*

W D. LXXI zamieszczono zezwolenie papieża Grzegorza I, udzielone Fortunatowi, biskupowi neapolitańskiemu, na inkardynowanie do jego kościoła wspomnianego wyżej Gracjana, będącego diakonem kościoła innej diecezji. Papież uzasadnia swoją decyzję tym, że dotychczasowy kościół tego diakona na skutek trudności spowodowanych przez nieprzyjaciół nie ma własnego biskupa, któremu diakon ów mógłby podlegać i w którego diecezji mógłby spełniać swą posługę³².

Otóż jest rzeczą znamiennej, że wspomniane inkardynowanie diakona Gracjana, a więc instytucowanie go na urządzie kościelnym nie połączone z udzieleniem święceń, które duchowny ten już kiedyś otrzymał, określano w nauce również słowem „ordinare — ordynować”. I tak Gracjan — w swym dictum wprowadzającym do D. LXXI, w której kanonie 5 zamieszczono wzmiankowane zarządzenie papieskie — stwierdza, iż na Synodzie Sardyckim postanowiono (kan. 18 i 19), że biskup drugiego miasta (czyli obcej diecezji) nie powinien „ordinare” duchownych³³. Oczywiście chodzi tu o duchownych obcych.

²⁹ Zob. K. Nasiłowski, *Ocena prawna ustanawiania duchownych*, art. cyt., s. 10—42.

³⁰ C. VII q. 1 c. 17 — pierwsza część kanonu aż do § 1, do słów „Si eundem”, została przejęta z listu papieża Zachariasza z r. 748, druga zaś część — z jego listu z r. 743.

³¹ C. VII q. 1 c. 13 — Gregorius I, *Epist.* 19, scr. ao. 597.

³² D. LXXI c. 5 — Gregorius I, *Epist.* 11, scr. ao. 595.

³³ Dictum Gracjana wprowadzające do D. LXXI i jednocześnie podające inskrypcję c. 1 teje Dystynkcji: „De clericis vero non ordinandis ab episcopo alterius civitatis, in Sardicensi Concilio (z r. 343; c. 18 i c. 19) statutum est, in quo Ianuarius Episcopus legitur dixisse:” — Gracjan bowiem zamieszczał dłuższe dicta wprowadzające zazwyczaj oddzielnie od inskrypcji, krótkie natomiast podawał nawet w jednym zdaniu łącznie z inskrypcją. Jakkolwiek więc przytoczona wypowiedź Gracjana odnosi się wyraźnie i bezpośrednio do postanowienia sardyckiego, zamieszczonego w c. 1 D. LXXI, to jednak ze względu na swój

W powołanym zaś przez Gracjana postanowieniu sardyckim, zamieszczonym w c. 1 D. LXXI, zabroniono biskupom uwodzić i ordynować (ordinare) na duchownych w swojej diecezji osób czy to świeckich czy duchownych³⁴, należących do kościoła drugiego miasta, czyli diecezji, ponieważ z tego powodu powstają zazwyczaj nieporozumienia.

Z ogólnego sformułowania tego przepisu można śmiało wysnuć wnioski, że chodzi tu o zakaz dotyczący zarówno instytuowania takich osób na urządzie obcego kościoła łącznie z udzieleniem im odpowiedniego stopnia święceń, jak i o zakaz dokonania samego tylko niesakramentalnego instytuowania, gdy np. przyjmowany do obcego kościoła duchowny posiada wymagany stopień święceń. Podobnie przedstawia się sprawa ze znaczeniem słowa „ordinare — ordynować” w innych kanonach tejże Dystynkcji, zarówno podających przepisy papieskie, jak i soborowe (c. 2—4).

Ponadto występujące w zarządzeniu papieskim, podanym w D. LXXI c. 5, wyrażenie „ut Gratianum... tuae concederemus ecclesiae ordinandum” w niektórych rękopisach Dekretu Gracjana i w zbiorze Anzelma z Lukki oddano w słowach: „tuae concederemus ecclesiae coordinandum” lub „cardinandum” lub „cardinalem”. Świadczy to o tym, że słowami „ordinare — ordynować” i „incardinare — inkardynować” posługiwano się zamiennie i równoznacznie, najprawdopodobniej dla celów interpretacyjnych przejmując zamiast określeń urzędowych słowa będące w częstszym użyciu w jakimś środowisku. Zamienne bowiem stosowanie wspomnianych określeń ma niewątpliwie cechy interpretacji, podobnie jak w wielu innych przypadkach, i nie da się wytłumaczyć błędami kopistów.

Podobne znaczenie przypisywał słowu „ordinare — ordynować” również autor rubryk zamieszczonych nad poszczególnymi kanonami D. LXXI³⁵, który używa tego słowa zarówno streszczając te przepisy, w których może chodzić o instytuowanie połą-

charakter wprowadzający do całej D. LXXI odnosi się ona również i do c. 5 tejże Dystynkcji, w którym jest mowa o inkardynowaniu diakona kościoła jednej diecezji do kościoła drugiej diecezji. Ordynowanie prze- to lub inkardynowanie oznacza tu niesakramentalne instytuowanie duchownego na nowym urządzie kościelnym tego samego stopnia.

³⁴ „Ecclesiasticum” lub „alienum ministrum” — D. LXXI c. 1, lub „ecclesiasticum hominem” — Ed. Romana, lub „alterius plebis hominem” — por. D. LXXI c. 6, lub „eccl. ministrum” — zob. drugą uwagę Friedberga i uwagę Korektorów do c. 1 D. LXXI.

³⁵ Pochodzenie rubryk Dekretu Gracjana od anonimowego prawnika z pierwszej połowy XII wieku, a nie od samego Gracjana, omawia A. Vetulani, *Dekret Gracjana i pierwsi dekretyści w świetle nowego źródła*, Wrocław—Kraków 1955, s. 68—77.

czone z udzieleniem święceń (c. 1—4), jak i wspomniany wyżej przepis c. 5³⁶, w którym wyraźnie jest mowa jedynie o inkardynowaniu w tym samym stopniu diakona kościoła jednej diecezji do kościoła drugiej diecezji, a więc bez udzielenia mu święceń prezbiteratu.

Nie ulega wątpliwości, że słowem „ordinare — ordynować” oznaczano również samo instytuowanie duchownego bez udzielania mu święceń. Wniosek ten bowiem znajduje uzasadnienie także w tym, że w następnych kanonach i rubrykach teże Dystynkcji jest mowa o zakazie przyjmowania w kościołach czy to na stałe czy tylko czasowo obcych duchownych i o zakazie spełniania przez nich posługi bez zgody ich własnych biskupów (c. 6—9).

Z zestawień tych wynika, że przynajmniej w niektórych przypadkach słowem „ordinare — ordynować” oznaczano to samo, co słowami „incardinare, coordinare, cardinalem constituere — inkardynować”, jak np. przy przeniesieniu duchownego z kościoła jednej diecezji do kościoła drugiej diecezji. Nie ulega też wątpliwości, że zarówno jedno, jak i drugie określenie oznaczało albo samo instytuowanie albo instytuowanie połączone z udzieleniem wymaganego na danym urzędzie stopnia święceń.

13. Konsekwować, czyli udzielić święceń³⁷.

Jak z tego wynika, słowem „ordinare — ordynować” zwykło się oznaczać różne czynności. Dla nas jednak najważniejsze są dwa znaczenia tego słowa, jedno mianowicie wyrażające pojęcie ogólne, obejmujące zarówno udzielenie konsekracji, czyli święceń, jak i nadanie urzędu kościelnego, drugie zaś wyrażające pojęcie specjalne, tzn. albo samo udzielenie święceń albo samo tylko nadanie (w różny sposób) urzędu kościelnego, które określamy mianem instytuowania.

Podobnie jak ze słowem „ordinare — ordynować” przedstawia się sprawa ze znaczeniem miana „ordinatio — ordynacja, ordynowanie”. Mianem tym bowiem określa się w tekstach autorytatywnych Dekretu Gracjana:

A. 1. *Administrowanie, dysponowanie, zarządzanie, sądzenie lub*

³⁶ Rubryka zamieszczona nad c. 5 D. LXXI: „Apostolica permissione unius ecclesiae clericus in altera valet ordinari”.

³⁷ D. LXXVII c. 5 — c. 4 Conc. Carthag. ao. 397 hab.; D. LXXV c. 4 i c. 5 — Leo, *Epist.* 9, scr. ao. 445; D. LXXVIII c. 1 — c. 20 Martini Bracar. *Capit.* (*Capitula* te zostały zatwierdzone na drugim Synodzie w Braga w r. 572; c. 11 Conc. Neocaesar.; por. D. LXXVIII c. 4); D. LXXVII c. 7 — c. 20 Conc. Tolet. IV ao. 633 hab.; D. LXVIII c. 2 — Gregorius III, *Epist.* scr. ao. 739; C. I q. 1 c. 43 (por. C. XXV q. 2 c. 24) — Leo (440—461), *Epist. de chorepiscopis* (tekst podstawiony pap. Leonowi jeszcze przed okresem Pseudoisidora); D. LXXVII c. 1 — cap. Pseudoisid., *Epist.* Cañ c. 7 (zredagowany według Liber pontificalis).

władzę — *administratio, dispositio, gubernatio, iudicatio, potestas*. W przepisach bowiem prawa rzymskiego zamieszczonych w tym Dekrecie jest mowa o zarządzaniu miejscem — loci ordinatio³⁸. W kościelnych natomiast tekstach autorytatywnych wspomnianego Dekretu spotykamy wzmianki o zarządzie diecezją³⁹ i o odebraniu zarządu diecezją⁴⁰. Twierdzi się również, że kościoły wraz ze swoim majątkiem należą do władzy i zarządu biskupa — ad episcopi potestatem et ordinationem⁴¹. Jest też mowa o zarządzie (ordinatio) kościołem przez archidiacona i o zarządzie (ordinatio) bazylikami przez ostiariusza⁴².

2. Zarząd (*dispensatio*)⁴³ i

3. Zarządzanie⁴⁴;

B. Udzielenie święceń⁴⁵.

Jak widzimy, zarówno słowo „ordinare — ordynować”, jak i miano „ordinatio — ordynacja lub ordynowanie” jest wieloznaczne. Co zaś określono tymi słowami w poszczególnych przypadkach, należy ustalać na podstawie tekstu lub kontekstu od-

³⁸ C. X q. 2 c. 2 § 1 — Cod. 1, 2, 14.

³⁹ C. VII q. 1 c. 39 — cap. Pseudoisid. (847—852).

⁴⁰ D. LXXIV c. 7 (por. C. XXV q. 2 c. 23) — Simplicius, *Epist.* scr. ao. 482; C. XII q. 4 c. 3 — c. 54 Conc. Agaten. ao. 506 hab.; uwaga Friedberga do inskrypcji c. 3 C. XII q. 4: canon pertinet ad Conc. Epaonen.

⁴¹ C. X q. 1 c. 2 — c. 19 Conc. Tolet. III ao. 589 hab.; C. X q. 1 c. 6 — c. 33 Conc. Tolet. IV ao. 633 hab.; C. X q. 1 c. 3 — Benedictus Lev., *Capit. (w. IX)*, lib. III, cap. 468; C. XVI q. 7 c. 19 — Paschalis II (1099—1118), *Epist.* fragm.

⁴² D. LXXIV q. 5 § 1 — c. 23 Conc. Agaten. ao. 506 hab.; D. XXV c. 1 § 11 — zob. uwagę Friedberga do inskrypcji tego kanonu; C. XVIII q. 2 c. 6 — Gregorius I, *Epist.* 41, scr. ao. 592.

⁴³ C. XII q. 2 c. 25 — Gelasius (492—496); C. XXXII q. 1 c. 5 Pelagius (555—560).

⁴⁴ C. VII q. 1 c. 9 § 2 — Cyprianus, *Epist.* 69, 8; CSEL 2, 756—757; C. XVI q. 3 c. 5 — Gelasius (492—496); D. CI c. un. — c. 12 Conc. Chalced. ao. 451 hab.; C. XXI q. 2 c. 3 — c. 10 Conc. Chalced.; C. XII q. 2 c. 41 — c. 23 Conc. Aurelian. III, ao. 538 hab.; C. V q. 2 c. 1 — cap. Pseudoisid. (847—852).

⁴⁵ D. LXXVIII c. 4 — c. 11 Conc. Neocaesar. int. a. 314 et 325 hab.; C. XV q. 8 c. 1 — c. 9 i c. 10 tegoż synodu; D. XCIII c. 24 § 1 — Hieronymus (347—419/420), *Epist. ad Evangelium*, ep. 146; D. LXXVIII c. 3 — Leo, *Epist.* 12 scr. ao. 446; D. LXXV c. 7 — Gelasius, *Epist.* scr. ao. 494, c. 11; D. LXXVII c. 6 — c. 16 i c. 17 Conc. Agaten. ao. 506 hab.; D. LXXVI c. 12 — Pelagius II, *Epist.* scr. int. a. 578 et 590; D. XXXIV c. 10 — Gregorius I, *Epist.* 37, scr. ao. 592; D. LXXVII c. 4 — c. 15 Syn. Quinisextae ao. 692 hab.; C. I q. 7 c. 2 i c. 4 § 17 — ex prima actione Conc. Nicaeni II ao. 787 hab.; D. LXXV c. 1 i c. 3 — cap. Pseudoisid. (847—852); D. LXVII c. 1 — *Epist. Pseudoisid. Anacleti Epist.* 2 c. 18 (list zredagowany na podstawie Isidori Hisp., *De offic.*, lib. II c. 6); D. LX c. 3 — c. 10 Conc. Lateran. II ao. 1139 hab.; Mansi 21, 526; concordat c. 8 Conc. Remensis ap. Ivo Pan. VIII, 140.

nośnych przepisów czy wypowiedzi z jednoczesnym uwzględnieniem zarówno obowiązującego wówczas systemu prawnego, jak i różnic zachodzących pomiędzy systemem święceń relatywnych i systemem święceń absolutnych. Ponieważ zaś autorzy piszący w okresie święceń absolutnych nie zawsze dostrzegają w sposób właściwy zarówno różnice, jak i podobieństwa zachodzące między obydwoma tymi systemami, przeto wypowiedzi tych autorów i wyrażane przez nich osady, szczególnie w sprawach bardziej skomplikowanych, powinno się traktować z dużą dozą ostrożności.

2. Znaczenie przymiotników „*ratus*” i „*irritus*”

Przymiotnika „*ratus*”⁴⁶ używa się ogólnie na oznaczenie czegoś pewnego, niezawodnego (*certus*), niezmiennego, trwałego (*constans*), mocnego, oznaczonego, nieruchomego, umocowanego (*fixus*). W szczególności zaś jest to ustalona i prawomocna (*rata*) część (dział, udział, doła — *portio*), pobierana przy podziale lub tzw. dystrybucjach, określana z zachowaniem proporcji w odniesieniu do innych części. I tak np. po ustaleniu udziału w przydziałach, które imperator przyznał żołnierzom, zwykle się dawać część podwójną setnikowi, potrójną zaś rycerzowi. Tę podwójną lub potrójną część określano biorąc za podstawę wielkość części przydzielanej żołnierzowi, stąd nazywano ją podwójną lub potrójną „pro rata parte”, przy czym słowo „pars” niekiedy opuszczano.

W szerszym znaczeniu używa się przymiotnika „*ratus*” zamiast określników: mocny, stały, prawomocny (*firmus*), wzmocniony, umocniony (*firmatus*), stały, trwały, mocny, niezmienny (*stabilis*), mający wartość, znaczenie (*robur habens*). Przymiotnikowi „*ratus*” przeciwstawia się przymiotnik „*irritus*” i „*vanus*”. Przykłady: *ensoriae subscriptiones fixae et in perpetuum ratae* — podpisy cenzorskie stałe i na zawsze prawomocne; *strictum et asperum et nimis ratum in dicendo iudicium, h. e. nimis severum, rigidum, immutabile* — ścisły, przykry i zbyt mocny w określeniu osąd, tj. zbyt surowy, twardy, niezmienny; *ratus homo*, tj. *certus, firmus* — człowiek stały, pewny.

Ratum habere, ducere, facere znaczy: *approbare* — aprobować, *confirmare* — zatwierdzić, *firmum esse putare* — uważać coś za mające moc.

Przymiotnik „*irritus*”⁴⁷ oznacza tyle, co *non ratus* — nieprawomocny, *effectu carens* — pozbawiony skutku. W sposób właściwy, w ścisłym znaczeniu, ma zastosowanie w odniesieniu do rzeczy: Przykłady: *quod dictum, indictum est* — co zostało powiedziane, nie zostało powiedziane; *quod modo erat ratum, irri-*

⁴⁶ Forcellini, dz. cyt., t. IV, s. 17.

⁴⁷ Tamże, t. II, s. 838.

tum est — co niedawno było ważne, jest nieważne; *ea, quae in magistratu gessisti, sustulit atque irrita iussit esse* — to, co działałeś na urządzie, zniósł i uznał za nieważne. Przymiotnikiem *irritus* określa się układ, umowę, kontrakt, ugodę — *contractus*; kupno — *emptio*; sprzedaż — *venditio*; rozwiązanie, uwolnienie — *solutio*; umowę, układ — *pactio* itp., tj. uważa się je za nie mające żadnego znaczenia albo mocy. Określenia tego rodzaju najczęściej spotykamy u prawników.

W szerszym znaczeniu „*irritus*” oznacza tyle, co czczy, próżny, fałszywy, nieprawdziwy, daremny, nic nie znaczący, bezskuteczny, niepożyteczny, nieużyteczny, nieprzydatny, szkodliwy, bezsilny — *vanus, inanis, inutilis*; po grecku *akyros* (tj. nieważny, przestarzały, nie mający znaczenia, autorytetu, o umowach, wyrokach itp.; o innych rzeczach: nie mający wagi, drugorzędny, bezsilny, niezdolny do płodzenia; o osobach: nie mający władzy nad czymś⁴⁸). Przykłady: *irrita praeda*, tj. taka zdobycz, która nie przynosi żadnej korzyści, zysku lub pożytku; *spes ad irritum redacta* — zawiedziona nadzieja. Przymiotnika „*irritus*” używa się w odniesieniu do ludzi, którzy wykonali coś daremnie i bez skutku: *irritus legationis* — daremnie zajmujący się poselstwem; *irritus consilii* — daremnej rady; *irritus spei* — próżnej nadziei; *irritus incepti* — o daremnym przedsięwzięciu; *irritus cupitorum* — czczych pożądań; *irriti legati remittuntur, cum donis tamen* — posłowie zostają odesłani bez osiągnięcia skutku, jednak z darami; *sumptuosus, cupidus, vitiosus, irritus qui habebatur, is laudabatur, h. e. inutilis, nequam* — kogo uważano za marnotrawnego, chciwego, występnego, nieużytecznego i nicponia, tego chwalono.

Jak z tego wynika, przymiotnik *irritus* odnosi się albo do czegoś całego albo do jego części. Oznacza zaś albo nieważność jakiejś rzeczy lub działania albo jedynie ich nieużyteczność lub nieskuteczność. I tak np. wspomnianych posłów określono przymiotnikiem *irriti* nie dlatego, jakoby zostali nieważnie ustanowieni na swym urządzie, lecz dlatego przede wszystkim, że bezskutecznie zajmowali się swym poselstwem i nie osiągnęli zamierzonych skutków.

W tekstach autorytatywnych *Dekretu Gracjana „ratum esse”* oznacza to samo, co być zatwierdzonym — *confirmatum esse*, lub mieć moc⁴⁹.

Przymiotnikiem zaś „*irrita*” lub „*non rata*”, tzn. jako nieważną, określa się wszelką alienację, czyli przeniesienie własności rzeczy kościelnych: czy to nieruchomości czy wy-

⁴⁸ *Słownik grecko-polski* pod redakcją Z. Abramowiczówny, t. I, Warszawa 1958, s. 79.

⁴⁹ D. XVI c. 7 § 1 — ex Conc. Constantinop. Quinisexto (Trullano ao 692 hab.); por. D. XVI c. 4; D. XVII c. 2 i c. 5 — *Epist. Pseudoisid.* (847—852).

posażen (ornamentorum) czy posług kościelnych (ministeriorum ecclesiasticorum)⁵⁰, jak zamianę — *commutatio*, darowiznę — *donatio*, i sprzedaż — *venditio*⁵¹. Przymiotnikiem tym określa się również: przepisy — *capitula*, synody — *concilia*, postanowienia synodalne i reguły⁵², niesprawiedliwe skazanie biskupów⁵³, wybór biskupów dokonany wbrew prawu⁵⁴, niedochowaną wierność — *fides*⁵⁵, inwestyturę kościelną przyjętą z rąk osób świeckich⁵⁶, wyzwolenie niewolnika dokonane wbrew prawu⁵⁷, bezprawną migrację duchownych⁵⁸, wszystko to, czego dokonano wbrew zakazowi i porządkowi kościelnemu⁵⁹, wyrok wydany przez biskupa w prowadzonym przez niego procesie z pominięciem udziału duchownych⁶⁰, dokument⁶¹, śluby i przysięgi złożone wbrew przepisom prawa⁶².

⁵⁰ D. XCVI c. 1 — Symmachus in Syn. Rom. III, hab. ao. 502; por. C. XII q. 2 c. 37 — c. 22 Conc. Lateran. I, hab. ao. 1123; Mansi 21, 286.

⁵¹ C. XII q. 2 c. 52 — Leo, *Epist.* 17, scr. ao. 447; C. XII q. 2 c. 34 — c. 33 Conc. Agaten. ao. 506 hab.; D. LXXXIX c. 6 — c. 3 Conc. Tolet. X, hab. ao. 656; C. XII q. 2 c. 19 — ex Conc. Nicaeno II ao. 787 hab.; C. XVI q. 1 c. 42 — c. 8 Conc. ap. Confluent. hab. ao. 922; C. XVI q. 7 c. 2 (palea) — przepis niepewnego pochodzenia, zredagowany po r. 1095, w którym odprawiono Synod w Clermont-Ferrand.

⁵² C. X q. 1 c. 1 — Damasus (366—384), *Epist. apocrypha*; por. D. XVI c. 7 § 1 — ex Conc. Trull. (692); D. XVI c. 4 § 1 — ex praefatione collect. Pseudoisid. (tekst przejęty z przedmów: Dionizego i Izydora); D. XVII c. 2 i c. 5 — Pseudoisid. *Epist.* (847—852).

⁵³ C. XI q. 3 c. 35 — c. 51 Stat. Eccl. ant. (w. V); C. II q. 1 c. 5 i C. III q. 6 c. 11 — cap. Pseudoisid.; C. II q. 6 c. 16 — cap. Pseudoisid. (zredagowany w oparciu o c. 4 i c. 7 Synodu Sardyckiego).

⁵⁴ D. LXIII c. 7 — c. 3 Conc. Nicaeni II (787); D. LXIII c. 35 (por. C. XVI q. 7 c. 14) — c. 28. Conc. Lateran. II (1139); por. D. XXIII c. 1 — ex Conc. Rom. (1059).

⁵⁵ D. XXVII c. 5 — Hieronymus (347—419/420), *Epist. contra Iovinian.*; por. C. XXVII q. 1 c. 41 § 1 — Augustinus, *De bono viduit.* c. 8; zob. uwagi Friedberga do inskrypcji c. 5 D. XXVII; D. XXVII q. 1 c. 1 — c. 104 Stat. Eccl. ant. (w. V); C. XXVII q. 1 c. 42 — Gelasius, *Epist.* scr. ao. 494; por. C. XIX q. 3 c. 6 — Gregorius I, *Epist.* 24, scr. ao. 600; C. XII q. 1 c. 9 — cap. Pseudoisid. (847—852).

⁵⁶ C. XVI q. 7 c. 13 — c. 3 Syn. Rom. (1078).

⁵⁷ C. XII q. 2 c. 61 — c. 71 Conc. Tolet. IV (633); por. C. XII q. 2 c. 58 — c. 86 Conc. Tolet. IV (633).

⁵⁸ C. VII q. 1 c. 19 — c. 15 Conc. Nicaeni I (325).

⁵⁹ C. XXXV q. 6 c. 2 (palea) — Coelestini Papae (422—432), *Epist. apocrypha*; por. C. XXV q. 2 c. 13 — Gregorius I, *Epist.* 7, scr. ao. 598; C. XVI q. 3 c. 10 — refertur c. 8 Conc. Tolet. IX (655); D. XII c. 1 — Pseudoisid. *Epist.*

⁶⁰ C. XV q. 7 c. 6 — c. 14 Stat. Eccl. ant. (w. V); por. C. III q. 9 c. 2, C. IX q. 2 c. 1, C. IX q. 3 c. 4 — cap. Pseudoisid.

⁶¹ D. XCVI c. 1 — Symmachus in Syn. Rom (502).

⁶² C. XXXII q. 2 c. 14 — Ambrosius († 397), *In Num.* 30, 4; por. C. XXII q. 5 c. 15 — ex Conc. Hibernen.; C. XX q. 2 c. 2 — c. 24 (podany w streszczeniu) Conc. Triburien. (895).

Irritum esse oznacza to samo, co nie być prawomocnym, nie być zatwierdzonym przez kompetentną władzę kościelną, nie mieć żadnej mocy, być pozbawionym mocy i w żaden sposób nie zaliczać się do postanowień kościelnych, nie mieć żadnego znaczenia, nie móc istnieć, być przeciwnym prawu⁶³, być zepsutym, nie wykonanym — *infectum esse*⁶⁴, nie mieć mocy⁶⁵, nie obowiązywać — *non constringere*⁶⁶, być nieważnym — *invalidum esse*⁶⁷, być próżnym, pustym, bez wartości, być czczym, nieużytecznym, daremny — *vacuum esse*, czyli nie mieć żadnej mocy⁶⁸, być niczym i nie mieć mocy⁶⁹.

Irritum facere oznacza to samo, co uczynić bezskutecznym, lecz nie unicestwić⁷⁰. *Fidem irritam facere* oznacza złamać ślub⁷¹, poświęcenie się Bogu (*devotionem Deo oblatam*) zniweczyć wyuzdaną wolą⁷², odwrócić wolę od pierwotnego postanowienia⁷³, postanowienie swe sponiewierać zmienianym umysłem⁷⁴, nie chcieć nadal utrzymywać swego przyrzeczenia, nie strzec wiernie tego, co się przyrzekło⁷⁵, nie chcieć tego, co się wybrało⁷⁶, nie zachować ślubów, łamać je⁷⁷, nie wypełniać ślubów⁷⁸.

Z tego wynika, że przymiotnik „*irritus*” oznacza często pojęcie złożone i nie zawsze odnosi się z równym skutkiem do całego przedmiotu, który określa. Niekiedy bowiem oddziałuje całym swym zakresem określając zarazem i nielegalność i nieważność czegoś, jak np. wyroku wydanego wbrew prawu, który kwalifikuje nie tylko jako nieskuteczny, lecz również jako niebyły.

Inaczej jednak przedstawia się sprawa, gdy przymiotnikiem *irrita* określono wierność (*fides*) jakiegoś człowieka. Nie oznacza to bynajmniej, iż człowiek ów przestał być katolikiem lub że ślub

⁶³ D. XCVI c. 1 — Symmachus in Syn. Rom. (502).

⁶⁴ C. XXXV q. 6 c. 2 (*palea*) — Coelestini (422—432), *Epist. apocrypha* — porównany z C. XXV q. 2 c. 13 — Gregorius I, *Epist.* 7, scr. ao. 598.

⁶⁵ C. XV q. 7 c. 6 — c. 14 Stat. Eccl. ant. (w. V).

⁶⁶ C. XXII q. 5 c. 15 — ex Conc. Hibernen.

⁶⁷ D. XCVI c. 1 — Symmachus in Syn. Rom. (502).

⁶⁸ D. XVII c. 2 i c. 5 — Pseudoisid. (847—852), *Epist.*

⁶⁹ C. II q. 6 c. 16 — cap. Pseudoisid. (zredagowany w oparciu o c. 4 i c. 7 Syn. Sardyckiego).

⁷⁰ C. X q. 1 c. 15 — Damasi (366—384) *Epist. apocrypha*.

⁷¹ C. XIXVII q. 1 c. 41 § 1 — zob. wyżej, przyp. 55.

⁷² C. XXVII q. 1 c. 1 — c. 104 Stat. Eccl. ant. (w. V).

⁷³ C. XXVII q. 1 c. 41 § 1 — zob. wyżej, przyp. 55.

⁷⁴ C. XXVII q. 1 c. 42 — Gelasius, *Epist. scr. ao.* 494.

⁷⁵ C. XII q. 1 c. 9 § 1 — cap. Pseudoisid. (847—852).

⁷⁶ C. XIX q. 3 c. 6 — Gregorius I, *Epist. scr. ao.* 600.

⁷⁷ C. XXVII q. 1 c. 41 § 1 — zob. wyżej, przyp. 55.

⁷⁸ C. XII q. 1 c. 9 § 1 — zob. wyżej, przyp. 75.

czy przyrzeczenie złożone przez niego zostały skasowane. Nawet bowiem nie dotrzymujący wierności nie traci chrztu, a ślub jego lub przyrzeczenie trwa nadal i nie przestaje obowiązywać. Jedynie potępia się pod względem moralnym lub prawnym niegodziwość czynu niezgodnego z tym ślubowaniem lub przyrzeczeniem i stwierdza się, że są one pozbawione właściwego im skutku.

Złożoność pojęć wyrażanych mianem „ordinatio” i określnikiem „irrita” potęguje znacznie ich zestawienie w sankcji nieważności ordynacji (*ordinatio irrita*) nakładanej na występnych duchownych. Główny zaś problem sprowadza się do pytania, czy sankcją tą orzekano nieważność ważnie udzielonego sakramentu kapłaństwa czy nie. Sprawą tą zajmiemy się obecnie.

3. Znaczenie nieważności ordynacji w świetle orzeczeń papieża Korneliusza

W swym liście wysłanym do Cypriana papież Korneliusz (251—253) donosi mu o przyjęciu na stanowisko kościelne prezbitera Maksyma powracającego ze schizmy nowacjańskiej do Kościoła katolickiego. Przyjęcie to papież określa w następujących słowach: „nakażaliśmy prezbiterowi Maksymowi uznać swoje miejsce — Maximum presbyterum locum suum agnoscere iussimus”⁷⁹. I chociaż w liście papieskim nie ma mowy o „ordynacji nieważnej — *ordinatio irrita*”, to jednak w oparciu o powyższą decyzję i inne orzeczenia tego papieża da się wyjaśnić, co taka sankcja oznacza.

Jak bowiem zaznaczono wyżej, wyrażenie „*ratum habere* — uważać za ważne” oznacza to samo, co „*approbare* — aprobować lub zatwierdzić”. Słowo zaś „*agnoscere* — uznać” znaczy „*rursus cognoscere* — znowu uznać” i odnosi się do tych rzeczy, które pojęliśmy i poznaliśmy już poprzednio. Oznacza też uznać coś w ten sposób, że zatwierdzamy to, dopuszczamy, zgadzamy się na to — *approbamur, admittimus, assentimur*, lub uznać w ten sposób, że stwierdzamy istnienie moralnego albo prawnego obowiązku, który pragniemy wypełnić i który uważamy za święty. W szczególności uznać kogoś za syna oznacza uznać go za swego i prawomocnego oraz dopuścić go do swej rodziny⁸⁰.

Jeszcze za pierwszych czasów cesarstwa rzymskiego przysługiwało ojcu rodziny (*pater familias*) uprawnienie do nieprzyjęcia do swojej rodziny dzieci spłodzonych przez siebie w małżeństwie⁸¹.

⁷⁹ CSEL 2, 612; por. tamże, 626.

⁸⁰ Forcellini, dz. cyt., t. I s. 159 (v. agnosco).

⁸¹ S. Wróblewski, *Zarys wykładu prawa rzymskiego*, Kraków 1916, s. 268—269.

Pierwotnie bowiem ojciec rodziny miał prawo życia i śmierci (*ius vitae ac necis*) nad swymi dziećmi. Mógł on porzucić słabowitych lub nie mających potrzebnych sił życiowych synów tudzież córki z wyjątkiem pierworodnych (*ius expouendi*). Jest jednak rzeczą znamioną, że według zwyczaju ojciec mógł tylko w bardzo ograniczonym stopniu czynić użytek z tej przysługującej mu prawnie pełni władzy i musiał czynić to jawnie. Zwyczaj wymagał bowiem, by w przypadkach zastosowania surowej kary ojciec rodziny nie decydował sam, lecz przy współudziale sądu domowego (*iudicium domesticum*). Opinią tego sądu nie był on wprawdzie formalnie związany, ale praktycznie nigdy się jej nie sprzeciwiał. To prawo życia i śmierci przysługujące ojcu rodziny zniósł dopiero cesarz Walentynian I w r. 365 po Chr.⁸²

W związku z tym nasuwają się refleksje bardziej ogólnej natury. Jak się bowiem wydaje, ten stan rzeczy, istniejący w czasach Cypriana i papieży: Korneliusza oraz Stefana I, nie pozostał bez wpływu na kształtowanie się pojęć o najwyższej władzy kościelnej i sposobie jej wykonywania. Wystarczy przytoczyć jeden znamieny przykład. Oto Cyprian (Ep. 71, 3) przeciwstawiając się orzeczeniu papieskiemu o ważności chrztu udzielonego poza Kościołem katolickim powołuje się na fakt, że nawet Piotr, którego Pan najpierw wybrał i na którym zbudował swój Kościół, później, mianowicie w czasie dyskusji z Pawłem w sprawie obrzezania, nie przywłaszczył sobie w niezwykły sposób ani zachwale nie przypisał sobie niczego, aby wykazać, że ma prymat i że młodsi i później wybrani raczej jemu powinni okazać posłuszeństwo. Piotr nie zlekceważył też Pawła z tego powodu, że był on niegdyś prześladowcą Kościoła, lecz przyjął szczerą radę i łatwo zgodził się ze słusznymi argumentami przedstawionymi przez Pawła. W ten sposób Piotr dał nam przykład zgody i wyrozumiałości, abyśmy nie przenosili uparcie tego co nasze, lecz byśmy raczej uważali za swoje to, co niekiedy nasi bracia i współbiskupi pożytecznie i zbawiennie nam doradzają, jeśli jest to prawdziwe i słuszne⁸³.

Otóż między pojęciem władzy w rodzinie rzymskiej i pojęciem władzy w Kościele, przedstawionym przez Cypriana, zachodzą godne uwagi podobieństwa. Przede wszystkim obie opisane tu sytuacje dotyczą pokrewnych spraw, mianowicie w pierwszym przypadku uznania lub nieuznania nowonarodzonego dziecka za swoje, w drugim natomiast przypadku uznania lub nieuznania za dziecko Kościoła osoby ochrzczonej poza Kościołem i do niego przy-

⁸² W. Osuchowski. *Zarys rzymskiego prawa prywatnego*, Warszawa 1962, s. 274—275.

⁸³ CSEL 2, 773.

chodzącej. W pierwszym przypadku ojcu rodziny przysługuje najwyższa władza uznania lub nieuznania za swoje takiego dziecka. Rodzina tej władzy nie może kwestionować. Ojciec jednak korzysta z rady rodziny i sam raczej nie podejmuje decyzji wbrew słusznej jej woli.

Podobnie przedstawia się sprawa i w drugim przypadku. Cyprian nie podaje w wątpliwość prymatu papieża jako najwyższej jego władzy w Kościele. Nie zarzuca bowiem papieżowi, że powołuje się on na swoje następstwo po Piotrze i że uważa się za „starszego i najpierw wybranego”, na którym Chrystus zbudował swój Kościół. A przecież gdyby Cyprian nie uznawał władzy prymatu papieża, to nie miałby lepszej okazji od tej do przeciwstawienia się, wszak sam został biskupem wcześniej niż papież Stefan I, o którego tu chodzi. Nie prostując jednak tego stwierdzenia papieskiego Cyprian uznaje pośrednio, że zarówno on sam, jak i inni biskupi są biskupami „młodszy i później wybranymi” od papieża. Określenia przeto „młodszy i później wybrani” nie mogą w tym przypadku odnosić się do otrzymania władzy prymatu w późniejszym czasie, lecz tylko do posiadania niższego stopnia tej władzy. W całej bowiem tej sprawie chodzi nie tylko o prymat honoru, lecz i o prymat władzy. Papież przecież domagał się zmiany orzeczenia biskupów reprezentujących opinię kartagińską. Mimo to jednak Cyprian nie twierdzi, że papież nie ma takiej władzy. Jedynie zarzuca papieżowi, że postępuje on inaczej niż Piotr, gdyż podkreśla swój prymat przez niezgodne ze zwyczajem i zuchwałe odrzucenie słusznej — jak sądzi Cyprian — rady biskupów, żądając od nich bezwzględного posłuszeństwa.

Uznając więc rzeczywistą władzę opartą na papieskim prymacie i powołując się na przykład Piotra biskup kartagiński domaga się od papieża uznania tego, co niekiedy współbiskupi mu doradzają, oczywiście jeśli jest to prawdziwe i słuszne. Wywód Cypriana przypomina przeto respektowanie rady rodzinnej przez ojca rodziny rzymskiej, mającego według obowiązującego wówczas prawa najwyższą władzę nad nią. Trudno przecież byłoby przyjąć, że opisany tu stan prawno-zwyczajowy rodziny rzymskiej był nie znany Cyprianowi, mającemu staranne wykształcenie retoryczne i obeznanemu ze sprawami prawno-administracyjnymi, i że stan ten nie wywierał na niego wpływu. Okaże się to jeszcze bardziej zrozumiałe, jeśli się uwzględni fakt, że paternalistyczny charakter władzy kościelnej już za życia Cypriana znajduje swe, coraz częstsze później, odzwierciedlenie w określaniu biskupów mianem ojców (papa, patres).

Cały więc spór między Cyprianem i Stefanem I toczy się nie o to, czy papież ma władzę prymatu nad innymi biskupami, ale

o to, jaka jest prawda o chrzcie udzielonym poza Kościołem katolickim. Cyprian uważa, że jego opinia w tej sprawie jest prawdziwa i słuszna i dlatego właśnie papież powinien się z nią zgodzić, mimo tego nawet, że ma wyższą władzę od Cypriana. Jednym słowem chodzi tu o „solidarność” w odniesieniu do tego, co Cyprian uważa za prawdziwe, a nie o „solidarność” podyktowaną równością władz: papieskiej i biskupiej.

W tym świetle należy uważać wspomniany list papieża Korneliusza, informujący Cypriana o uznaniu w Kościele miejsca odszczepieńczego prezbitera Maksyma, nie za pospolitą wymianę wiadomości, ale za akt na wskroś autorytatywny papieża, chociaż działającego zgodnie ze zwyczajem w porozumieniu z innymi autorytetami kościelnymi, to jednak głównie na podstawie pełni swej władzy nad całym Kościołem.

Jak zaś nie można odmówić pismom papieża — na wzór prawa rzymskiego jako ojca rodziny kościelnej — najwyższego autorytetu, tak listom biskupów — na wzór zwyczaju rzymskiego jako członków tzw. *iudicium domesticum* — wysyłanym do papieża trzeba przyznać w stosunku do niego jedynie autorytet podrzędny.

Rzymski kolegializm rodzinny dotyczący wykluczania dzieci z rodziny lub przyjmowania ich do niej, uznający najwyższe uprawnienia ojca, mógł wywrzeć duży wpływ również i na umocnienie się ówczesnych przekonań o kolegializmie w Kościele. W sprawach bowiem apostatów i renegatów oraz nakładania na nich i zdejmowania z nich cenzur, jak np. ekskomuniki, kursowały urzędowe listy między wszystkimi kościołami⁸⁴.

Jak wynika z przedstawionej tu sytuacji prawnej rodziny rzymskiej, ojciec nie przyjmując syna do swej rodziny bynajmniej nie przeczył, że pochodzi on od niego, czyli że jest jego własnym synem, lecz jedynie nie uznawał go za syna, czyli za „ważnego” syna (*filiius ratus*), a więc odmawiał mu zatwierdzenia w uprawnieniach członka rodziny. Jeśli przeto posłużymy się tym przykładem do wyjaśnienia, co oznacza nieuznanie przez Kościół ordynacji jakiegoś duchownego wyświęconego w Kościele katolickim, to łatwo nam będzie przyjąć, że zwolennicy zarówno opinii rzymskiej, jak i opinii kartagińskiej przez odmowę uznania takiej ordynacji bynajmniej nie stwierdzali, że i sakrament święceń, udzielony według wymaganej formy, jest nieważny. Odmowa ta wyrażona w formie nieważności ordynacji (*ordinatio irrita*) oznaczała, że duchownego

⁸⁴ CSEL 2, 626—628. Jeszcze w czasach papieża Anastazego II (496—498) kler rzymski był mocno przekonany o potrzebie informowania go przez papieża w tego rodzaju sprawach. Zob. K. Nasilowski, *Ustawodawstwo Dekretu Gracjana*, art. cyt., s. 28—32.

traktuje się tak, jakby jego święcenia były nieważne, tj. wyklucza się go ze stanu duchownego lub nie zezwala się na przyjęcie go do tego stanu, na skutek czego duchownego takiego nie uważa się za „ważnego” duchownego (ratus).

Tak samo rozumieli sankcję nieważności ordynacji zwolennicy opinii rzymskiej, jeśli chodzi o duchownego wyświęconego poza Kościołem katolickim. Utrzymywali oni bowiem, że biskupi odłączeni od Kościoła mogą ważnie udzielać zarówno sakramentu chrztu, jak i sakramentu kapłaństwa. Według zaś zwolenników opinii kartagińskiej, którzy twierdzili, że poza Kościołem katolickim nie można ważnie udzielać sakramentów⁸⁵, sankcja ta w tym przypadku oznaczała również nieważność święceń. A więc jak ojciec rodziny adoptując cudze dziecko nie mógł zmienić faktu jego obcego pochodzenia, tak według zwolenników opinii kartagińskiej i Kościół przez przyjęcie do stanu duchownego kapłana wyświęconego w schizmie lub herezji nie mógł zmienić nieważnych święceń schizmatyckich lub hereetyckich na swoje ważne święcenia bez ponownego ich udzielenia. Na skutek tego według Kartagińczyków Kościół nie mógł udzielać sakramentów duchownych osobom wyświęconym w schizmie, gdyż znosiłby w ten sposób i sam sakrament kapłaństwa, którego konieczność podkreślano bardzo często, nazywając go niekiedy mianem pochodzenia lub zrodzenia⁸⁶.

Następnie jak przez nieuznanie własnego syna pozbawiano go tylko uprawnień przysługujących członkowi rodziny i wspólnoty z nią, tak przez nieuznanie za ważną ordynacji udzielonej w Kościele, a tym samym i duchownego za „ważnego — ratus”, odmawiano mu jedynie uprawnień przysługujących duchownym katolickim, a więc i sprawowania urzędów kościelnych. Nieuznanie to określa przeto nieważność instytuowania duchownego, a nie nieważność jego sakramentu kapłaństwa.

Skoro zaś „ratum habere — uważać coś za ważne” i „agnoscere — uznać”, oznacza, jak już powiedzieliśmy, to samo, co „approbare — zatwierdzić, aprobować”, to wynika z tego, że wyrażenie „uważać za ważne” określa to samo, co „uznać”. Skoro zaś dalej papież Korneliusz używa słowa „agnoscere — uznać” na oznaczenie zatwierdzenia, czyli zaaprobowania miejsca wspomnianego prezbitera Maksyma, który przeszedł do schizmy nowacjanów i następnie powrócił do Kościoła katolickiego, to okazuje się z tego, że papież uznaje za ważne (ratum) miejsce tego prezbitera w Kościele.

⁸⁵ Zob. K. Nasilowski, *Ocena prawna ustanawiania duchownych* art. cyt., s. 9—78.

⁸⁶ Cyprian np. określa mianem *ortus* ustanowienie biskupa. Zob. CSEL 2, 752—753.

Nasuwa się jednak pytanie, jak należy rozumieć nakaz papieski uznania miejsca kapłańskiego przez prezbitera Maksyma, a tym samym i uznania tego miejsca przez papieża, co równa się orzeczeniu tego miejsca za ważne (ratum). Może bowiem tu chodzić o uznanie (agnoscere; ratum habere) albo samego sakramentu kapłaństwa albo samego instytuowania na urządzie kościelnym albo jednego i drugiego razem.

Otóż co się tyczy miejsca sakramentalnego, czyli sakramentu kapłaństwa, to nie było potrzeby go uznawać, gdyż jako otrzymany przez Maksyma w Kościele katolickim był on uznany za ważny (ratum) zarówno przez zwolenników opinii rzymskiej, jak i przez zwolenników opinii kartagińskiej.

Nakaz papieski dotyczący uznania swego miejsca przez Maksyma nie może się również odnosić tylko do samego instytuowania go na urządzie kościelnym. Przeciwnie presbiter Maksym opuszczając Kościół katolicki utracił swoje miejsce w nim, na skutek czego przestało ono być jego miejscem, i papież, by być w zgodzie z prawdą, nie mógł nazwać tego miejsca miejscem Maksyma. Jak widzimy, rozumienie zarządzenia papieskiego w odniesieniu albo do samych święceń albo do samego instytuowania Maksyma na urządzie kościelnym problemu nie rozwiązuje.

Pozostaje więc do rozważenia trzecia możliwość, ta mianowicie że papież uwzględnił w swej decyzji sakrament święceń Maksyma łącznie z instytuowaniem tego prezbitera. Jak bowiem wiadomo, samo — jeśli tak można powiedzieć — ogólne uznanie lub zatwierdzenie (agnoscere; ratum habere) ważności sakramentu kapłaństwa jakichś duchownych, czyli ich miejsca w hierarchii święceń, nie daje jeszcze uprawnień do spełniania przez nich funkcji kapłańskich. Wskazuje na to obowiązująca wówczas zasada nieprzyjmowania na stanowiska kościelne duchownych odłączonych. Papież więc nakazując prezbiterowi Maksymowi uznać swoje miejsce, a przez to i sam je uznając, miał na myśli sakramentalne miejsce w hierarchii święceń, którego Maksym ów nie utracił, i dlatego można je było nazwać jego miejscem. Nie oznacza to bynajmniej uznania święceń nieważnych za ważne, gdyż jeszcze przed uznaniem papieskim były one uznawane za ważne. Papież zakłada ich dotychczasową ważność, a uznaje je tylko w sposób specjalny, mianowicie w odniesieniu do ich wykonywania w Kościele. Wskazują na to słowa listu papieskiego: „mamy nadzieję, że w przyszłości również inni, znajdujący się w tym błędzie (schiźmie nowacjańskiej; KN), powrócą wkrótce do Kościoła, skoro tylko zobaczą, że ich założyciele działają razem z nami”⁸⁷. Uznanie przeto lub zatwierdzenie (agnoscere; ratum habere) sakramentalnego miejsca, czyli sakramentu kapłań-

⁸⁷ CSEL 2, 612; por. tamże, 626.

stwa, wspomnianego Maksyma jest uzasadnione tym, że odnosi się do kościelno-prawnych skutków tego sakramentu.

Skoro zaś ordynacja duchownego w systemie święceń relatywnych polegała z zasady na jednoczesnym udzieleniu duchownemu święceń i instytuowania na kościelnym urzędzie kapłańskim, którego nie można sprawować nie mając święceń, to okazuje się, że za skutek święceń uważano ich wykonywanie na urzędzie kościelnym. Wykonaniu zaś święceń stała na przeszkodzie utrata lub pozabawienie duchownego jego instytuowania. Na wykonywanie natomiast święceń zezwalano zarówno przez dokonanie instytuowania po raz pierwszy, jak i przez restytuowanie, czyli przywrócenie instytuowania po jego utracie, spowodowanej np. depozycją lub odłączeniem od Kościoła. Praktycznie więc wspomniane uznanie papieskie oznaczało przywrócenie Maksymowi utraconego przez niego instytuowania. Zastosowana jednak przez papieża forma przywrócenia tego instytuowania odzwierciedla w sobie łączne traktowanie w systemie święceń relatywnych sakramentu z jego skutkiem, święceń z instytuowaniem.

Uznanie lub zatwierdzenie miejsca prezbitera Maksyma przypomina zatwierdzenie kandydata na duchownego w przypadku wyświęcania go dla jakiegoś kościoła, będące najważniejszym i zarazem decydującym elementem instytuowania dokonywanego przy współudziale miejscowego kleru i ludu i oznaczające dopuszczenie kandydata na duchownego do przyjęcia święceń i ich wykonywania na powierzonym mu urzędzie kościelnym. W przypadku jednak Maksyma, który był już wyświęcony, uznanie to, czyli zatwierdzenie, nie obejmuje dopuszczenia do przyjęcia święceń tego samego stopnia, lecz oznacza jedynie dopuszczenie do wykonywania otrzymanych poprzednio święceń. Nie ulega więc wątpliwości, że papież uznając miejsce prezbitera Maksyma poruszył właściwie dwie rzeczy: święcenia i instytuowanie⁸⁸.

Skomplikowany ten proces może jednak wydać nam się dziwny, a nawet sztuczny, i wobec tego mało wiarygodny. Było by to wszakże niesłuszne. Kompleksowe bowiem traktowanie sakramentu kapłaństwa z instytuowaniem duchownego na urzędzie kościelnym stanowi istotną cechę systemu święceń relatywnych i tkwi w samym tym systemie. Podstawa zaś do przypuszczeń, że wspomniane zarządzenie papieskie dotyczy jednej sprawy, mianowicie albo samych święceń albo samego instytuowania, a więc że znaczenie tej decyzji jest bardziej proste i przez to więcej wiarygodne, tkwi w panującym obecnie systemie święceń absolutnych, którego pojęć nie można jednak włączać w znacznie odmienne

⁸⁸ Zob. K. Nasiłowski, *Ocena prawna ustanawiania duchownych*, art. cyt., s. 36—39.

pojęcia ukształtowane w systemie święceń relatywnych. Choć bowiem nie ulega wątpliwości, że w systemie święceń absolutnych działalność kapłańska jest uzależniona zarówno od przyjęcia święceń, jak i od otrzymania urzędu kościelnego, to jednak sprawę tego urzędu często bierze się pod uwagę oddzielnie od sakramentu i w przeważającej ilości przypadków schodzi ona na dalszy, mniej zauważalny plan. Toteż w uwierzytelnianiu czyjegoś kapłaństwa pytamy z zasady o jedno, czy mianowicie otrzymał on święcenia kapłańskie czy nie.

Inaczej jednak podchodzono do tej sprawy w systemie święceń relatywnych. Często bowiem zarówno tam, gdzie nam się to wydaje potrzebne, jak i tam, gdzie uważamy to za zbyteczne, umieszczano wzmiankę i o święceniach i o instytuowaniu duchownego przy ocenie jego kapłaństwa. I tak zamiast używania pojedynczej nazwy „*ordinatio — ordynacja*” używano często określenia złożonego „*ordinatio in ecclesia — ordynacja w kościele*”. Co więcej obydwie te instytucje miano na uwadze nawet wtedy, gdy mówiono tylko o jednej z nich⁸⁹.

Tak samo traktowano kapłaństwo w czasach Cypriana i papieża Korneliusza. Niestety, po papieżu tym, zarządzającym Kościołem bardzo krótko, pozostała zaledwie niewielka spuścizna źródłowa, toteż brak materiału do badań porównawczych. Brak ten jednak można w pewnej mierze wypełnić na podstawie licznych określeń używanych przez współczesnego Korneliuszowi Cypriana, w których bardzo wyraźnie przejawia się pewien dualizm w traktowaniu kapłaństwa zarówno duchownych katolickich, jak i odłączonych od Kościoła. Częste podkreślanie tego dualizmu świadczy o tym, że stanowił on zasadniczą cechę pojmowania kapłaństwa w systemie święceń relatywnych, uznawanych przecież przez obydwoh wspomnianych hierarchów, dlatego nie od rzeczy będzie zwrócić na to uwagę.

Otóż w listach Cypriana, pisanych do różnych biskupów, kleru i ludu, a także do papieży Korneliusza i Stefana I, często można spotkać jednoczesne wzmianki zarówno o święceniach i sprawach bezpośrednio z nimi związanych, jak i o instytuowaniu na urzędzie i również o sprawach z nim łączonych. Cyprian pisze mianowicie o biskupie i rektorze przywróconym ołtarzowi i ludowi — *antistes et rector altari et plebi restitutus*⁹⁰; o apostołach, tj. biskupach, i przełożonych — *apostoli id est episcopi et praepositi*⁹¹; o biskupie lekkomyślnie przypisującym sobie kapłaństwo i przy-

⁸⁹ Tenże, *Dwuaspektowe traktowanie instytucji kapłaństwa*, art. cyt., s. 11—43.

⁹⁰ CSEL 2, 730.

⁹¹ CSEL 2, 471.

stępującym do ołtarza, skoro biskup ten nie może być wodzem dla swoich braci⁹²; o kapłanach i przełożonych⁹³, o kapłanach i diakonach (ministri) poświęcających się ołtarzowi i kościołowi⁹⁴; o tym, że należy zabraniać kapłanom świętokradczym powrotu do profanowania ołtarza i zakazania braci⁹⁵; o urzędzie kapłańskim i katedralnym — honor sacerdotii et cathedrae⁹⁶; o sprawowaniu boskiego kapłaństwa i administrowaniu biskupstwem⁹⁷; o nakładaniu ręki i nadawaniu biskupstwa⁹⁸; o ordynowaniu i kościołach⁹⁹; o niezatrzymywaniu broni ordynacji i urzędu przez kapłanów powracających do Kościoła¹⁰⁰; o ordynowanym w kościele¹⁰¹, o ołtarzu i katedrze¹⁰²; o ołtarzu i ofiarach oraz o urzędzie katedry biskupiej¹⁰³; o erekcji bezbożnego ołtarza i wzniesieniu „cudzołożnej” katedry¹⁰⁴; o posłudze ołtarzowi i miejscu kapłańskim¹⁰⁵; o składaniu ofiar Bogu i przewodniczeniu Kościołowi Chrystusowemu¹⁰⁶. O podobnym dualizmie świadczy również fakt, że Cyprian nazywa „byłym biskupem u was — quondam apud vos episcopus” deponowanego biskupa Fortunacjana, którego jednak mimo tego uważa za biskupa, jeśli chodzi o sakrament kapłaństwa¹⁰⁷.

Nie ulega wątpliwości, że w przytoczonych tu wyrażeniach określających złożone pojęcie kapłana, kapłaństwa lub czynności kapłańskich czy to sam sakrament święceń czy to jego dozwolone lub zabronione wykonywanie oznaczono następującymi słowami: biskup przywrócony ołtarzowi; biskupi; biskup lekkomyślnie przypisujący sobie kapłaństwo i przystępujący do ołtarza; kapłani; kapłani i diakoni poświęcający się ołtarzowi; świętokradczy kapłani, którym należy zabronić powrotu do profanowania ołtarza; urząd kapłański — honor sacerdotii; zarządzanie boskim kapłaństwem; nakładanie ręki; ordynowanie; ordynowany; ołtarz; ołtarz i ofiary; erygować bezbożny ołtarz; posługa ołtarzowi; składanie ofiar Bogu.

⁹² CSEL 2, 721—722.

⁹³ CSEL 2, 601.

⁹⁴ CSEL 2, 467.

⁹⁵ CSEL 2, 723—725.

⁹⁶ CSEL 2, 522.

⁹⁷ CSEL 2, 735.

⁹⁸ CSEL 2, 738—739.

⁹⁹ CSEL 2, 581, 727.

¹⁰⁰ CSEL 2, 776; C. I q. 7 c. 1.

¹⁰¹ CSEL 2, 752.

¹⁰² CSEL 2, 594.

¹⁰³ CSEL 2, 780.

¹⁰⁴ CSEL 2, 745.

¹⁰⁵ CSEL 2, 738—739.

¹⁰⁶ CSEL 2, 741.

¹⁰⁷ CSEL 2, 721—724; K. Nasiłowski, *Ocena prawna ustanawiania duchownych*, art. cyt., s. 30—32; por. wypowiedź Cypriana świadcząca o nieutraceniu sakramentu kapłaństwa przez deponowanego biskupa Ewarysta; tamże, s. 39—40.

Nie uznane zaś lub uznane przez Kościół instytucje na urządzie kościelnym wyrażono w następujących słowach: rektor; przełożeni; biskup, który nie może być wodzem dla braci; kapłani i diakoni poświęcający się kościołowi; należy zabraniać świętokradczym kapłanom powrotu do zakazania braci; urząd katedralny — honor cathedrae; kościół; urząd; katedra; urząd katedry biskupiej; ustanowić „cudzołożną” katedrę; miejsce kapłańskie (biskupie); przewodniczyć Kościołowi Chrystusowemu.

Jak więc widzimy, wyrażeniami dotyczącymi sakramentu kapłaństwa objęto urząd kapłański (biskupi), wyrażeniami zaś odnoszącymi się do instytucji objęto urząd katedry biskupiej — honor cathedrae episcopalis. Można przeto z tego wnioskować, że już w owym czasie znano dwa rodzaje urzędów kapłańskich, jeden sakramentalny, drugi natomiast niesakramentalny. Mianem bowiem honor określa się często w tekstach źródłowych urząd — officium.

Na innym miejscu ze wzmianką o „posłudze ołtarzowi”, która odnosi się przede wszystkim do sakramentalnych funkcji kapłana, Cyprian łączy wzmiankę o „miejscu kapłańskim”, oznaczającą niewątpliwie kościół, którym kapłan zarządza i w którym spełnia wspomniane funkcje.

W przedstawionym więc dualistycznym układzie wyrażen cyprianowych łatwo dostrzec analogię zachodzącą pomiędzy wyrażeniami: „urząd katedralny” i „miejsce kapłańskie”, odnoszącymi się do zakresu niesakramentalnego. Skoro zaś miano urzędu Cyprian odnosi raz do zakresu niesakramentalnego, drugi raz do zakresu sakramentalnego, to nic nie wydaje się stać na przeszkodzie do przyjęcia, że biskup kartagiński uznawał również dwa rodzaje miejsc, sakramentalny i niesakramentalny, mimo tego nawet że rozróżnienia tego wyraźniej nie zaznaczył.

Dualizm w pojmowaniu kapłaństwa przejawia się również w cyprianowym stwierdzeniu, że deponowanym biskupom zabrania się zarówno składania ofiar Bogu, a więc wykonywania czynności przede wszystkim sakramentalnych, jak i posiadania biskupstwa, czyli diecezji oraz zarządzania nią¹⁰⁸.

O podobnym, dwuaspektowym traktowaniu kapłaństwa przez papieża Korneliusza dowiadujemy się z listu Cypriana i biskupów afrykańskich do kleru hiszpańskiego. W liście tym stwierdzono, że renegacy biskupi, Bazylides i Marcjalis, „nie mogą ani przewodniczyć kościołowi Chrystusowemu ani nie powinni składać ofiar Bogu”. Decyzję tę poparto dekretem papieża Korneliusza, orzekającym że „wprawdzie tego rodzaju ludzi można dopuścić do odprawiania pokuty, ale należy im zabronić ordynowania

¹⁰⁸ CSEL 2, 735—743.

kleru i nie dopuścić ich do kapłańskiego urzędu”¹⁰⁹.

Ponieważ mianem „ordinatio — ordynowanie” określano zarówno zarządzanie kościołem, jak i udzielanie święceń duchownym, a miano „honor sacerdotalis — urząd kapłański czy biskupi” obejmowało zarówno kapłański urząd sakramentalny, jak i kapłański urząd niesakramentalny, przeto można zapytać, co papież chciał wyrazić obydwoma tymi mianami.

Otóż jeśli się weźmie pod uwagę, że wyrażenie „zarządzanie klerem — ordinatio cleri” nie odpowiada w pełni zarządowi przysługującemu biskupowi nad całą jego diecezją, a miano „urząd biskupi — honor sacerdotalis” nada się doskonale do oznaczenia takiego zarządzania, to wypada przyjąć, że mianem „ordynowania” papież objął czynności sakramentalne udzielania święceń duchownym, a mianem urzędu biskupiego zarządzanie diecezją, a więc i klerem.

Co się więc tyczy zarówno instytuowania duchownych, jak i ich destytuowania, czyli złożenia z urzędu, oraz restytuowania, tj. przywrócenia ich na utracony urząd, to w czasach Cypriana i papieża Korneliusza podkreślano wyraźnie złożony charakter pojęcia kapłaństwa, obejmującego sakrament święceń łącznie z instytuowaniem na urządzie kościelnym. Nie da się zatem przyjąć, że papież Korneliusz nakazując ogólnie prezbiterowi Maksymowi uznanie przez niego swego miejsca tym samym odstąpił od głęboko wówczas zakorzonego przekonania o dwuaspektowym traktowaniu kapłaństwa. Papież ten bowiem dlatego musiał wspomnieć o sakramentalnym miejscu, czyli święceniach, że pozwolił Maksymowi je wykonywać. Ponieważ zaś sakrament święceń można sprawować na stałe tylko w określonym kościele, przeto papież uznając sakramentalne miejsce Maksyma tym samym instytuował go ponownie, czyli restytuował lub pozwolił restytuować na urządzie kościelnym.

Dwuaspektowe traktowanie kapłaństwa było wówczas tak silnie zakorzone, że odbijało się na wszystkich instytucjach kościelnych dotyczących kapłaństwa. Same bowiem święcenia traktowano dwuaspektowo, mianowicie jako sakrament i jego skutek. Również i instytuowanie lub restytuowanie duchownych traktowano nie tylko samoistnie, lecz także z uwzględnieniem święceń. W tym świetle trudno było by przyjąć, że Cyprian uznawał dwa rodzaje urzędów kapłańskich lub miejsc kapłańskich, a papież Korneliusz tego rozróżnienia nie znał i nie stosował. Choć więc w dekrecie papieskim dotyczącym prezbitera Maksyma jest mowa tylko o jednym miejscu, to jednak w świetle uznawanych wówczas zasad papież pojmował je w dwojakim znaczeniu, mianowicie jako nieutralne miejsce w hierarchii święceń i jako

¹⁰⁹ CSEL 2, 740—741.

utracałne i przywracałne miejsce na określonym urzędzie w jakimś kościele, czyli w hierarchii jurysdykcji.

Różnica zaś zachodząca między dwojakiego rodzaju miejscami okazuje się w sposób wystarczający z faktu, że jeden rodzaj miejsc, mianowicie sakramentalny, jest nieutracałny i nieprzywracałny, drugi natomiast, oparty na instytuowaniu — utracałny i przywracałny. Jak bowiem wiadomo, zarówno według opinii Cypriana, jak i według urzędowej tradycji rzymskiej nie można utracić sakramentu kapłaństwa udzielonego ważnie w Kościele katolickim. Dlatego i wspomniany Maksym, niegdyś w tym Kościele wyświęcony, nie mógł utracić miejsca prezbitera, które zajmował w hierarchii święceń, na skutek czego papież nie mógł mu tego miejsca przywrócić, a przywrócił mu tylko niesakramentalne miejsce na urzędzie kościelnym.

Skoro zaś uznanie miejsca zajmowanego na stałe w hierarchii święceń oznacza tylko udzielenie zezwolenia na ich wykonywanie i przywrócenie instytuowania, to również i odmowa takiego uznania wyrażona przez kompetentną władzę kościelną oznacza jedynie brak wspomnianego zezwolenia i nieważność instytuowania, w żaden sposób natomiast nie świadczy o tym, że sakrament kapłaństwa jest nieważny, chyba że z kontekstu orzeczenia okaże się co innego, np. gdyby zaznaczono, że przy udzieleniu święceń pominięto formę wymaganą do ich ważności.

O tym, że uznanie przez papieża Korneliusza miejsca wspomnianego prezbitera Maksyma oznacza dopuszczenie go do sprawowania urzędu święceń w powierzonym mu kościele, świadczy również fakt, iż papież działał tu w oparciu o dwie zasady, z których jedna dotyczy przestrzegania sprawiedliwości i rygoru prawa, druga natomiast — szafowania łagodności i miłosierdzia. Odnoszą się one jedynie do dyscypliny kościelnej, a więc zakresu niesakramentalnego. Zasada sprawiedliwości jest ogólna i bezwzględna, zasada zaś łagodności i miłosierdzia ma charakter specjalny i uwzględnia wyjątki usprawiedliwione różnego rodzaju okolicznościami, jak np. zmniejszoną odpowiedzialnością winnego lub pożytkiem Kościoła. Obie te zasady stosowano często i — jako korelatywne — uwzględniano je łącznie¹¹⁰.

Otóż we wspomnianym liście Cypriana i biskupów afrykańskich przytoczono wydany przez papieża Korneliusza zakaz dopuszczania renegeckich biskupów do spełniania funkcji kapłańskich, a więc zarówno do wyświęcania duchownych, jak i do sprawowania urzędu biskupiego, czyli zarządzania diecezją. Nie ulega wątpliwości, że papież wypowiedział tu ogólną zasadę rygoru prawa.

¹¹⁰ Zob. K. Nasiłowski, *Ustawodawstwo Dekretu Gracjana*, art. cyt., s. 26, 31—32, 48—56, 62—63, 65—70, 72.

Przykładem zaś zastosowania przez tegoż papieża zasady łagodności jest uznanie miejsca odszczepieńczego prezbitera Maksyma. Uznanie to stanowiło wyjątek od powyższej zasady ogólnej, usprawiedliwiony spodziewanym pożytkiem Kościoła. Papież bowiem — jak powiedziano — był przekonany, że gdy nowacjanie dowiedzą się, iż duchownych ich przywódców dopuszcza się do spełniania funkcji kapłańskich, to wkrótce powrócą do Kościoła.

Jest rzeczą charakterystyczną, że również Cyprian i inni biskupi afrykańscy głosili obydwie te zasady i byli przekonani, iż mają one charakter dyscyplinarny¹¹¹, a więc niesakramentalny. Ponadto rozprawiając o upadłych i odszczepieńczych kapłanach Cyprian wyraźnie stwierdza, że niczego nie zmieniając — a więc postępując zgodnie z tradycją — należy wydawać na nich wyroki uwzględniające zarówno dyscyplinę, jak i miłosierdzie¹¹².

Okazuje się więc, że zasady sprawiedliwości i łagodności uznawano powszechnie. Obydwie one dotyczą tego samego przedmiotu, mianowicie dopuszczania renegackich i odszczepieńczych duchownych do spełniania czynności sakramentalnych i administracyjnych w Kościele. Wprawdzie odpowiedź na pytanie, jak postąpić w tej sprawie, brzmi odmiennie: według bowiem pierwszej zasady negatywnie, według drugiej zaś pozytywnie, a obydwie zasady są w pewien sposób sobie przeciwne, ale przecież i tolerują się nawzajem, jedna z nich jest bowiem ogólna, druga natomiast specjalna i wyjątkowa. Jedna jest przedmiotem prawa ogólnego, druga zaś — prawa specjalnego. Jedna kładzie nacisk na ogólne wymogi, druga natomiast uwzględnia poszczególne okoliczności. Dlatego też niedostrzeżenie przez niektórych autorów korelatywności obydwóch zasad i dopatrywanie się sprzeczności w ich stosowaniu przez ustawodawców, postępujących odmiennie w podobnych przypadkach ze względu na różne ich okoliczności, godzi w teologiczne zasady ustawodawstwa kościelnego i bynajmniej nie świadczy o znajomości ówczesnego systemu prawnego. Jeszcze większym błędem jest włączanie niekiedy tych zasad, dotyczących przecież zakresu niesakramentalnego, w zakres sakramentalny i wysnuwanie wniosków o ich oddziaływaniu na ważność lub nieważność sakramentu kapłaństwa.

Jak zaznaczyliśmy wyżej, słowa „agnoscere — uznać” i „ratum habere — uważać za ważne” oznaczają niekiedy tyle, co „approbare — zatwierdzić”. Słowa więc „agnoscere — uznać” i „ratum habere — uważać za ważne” schodzą się pod względem znaczeniowym w słowie „approbare —

¹¹¹ CSEL 2, 742—743.

¹¹² CSEL 2, 592, 744.

z a t w i e r d z i ć". Ponieważ zaś papież Korneliusz uznając miejsce prezbitera Maksyma miał na myśli dwie rzeczy, mianowicie zarówno jego sakramentalne miejsce w hierarchii święceń, czyli sakramentalny stopień kapłaństwa, jak i uznanie, czyli zatwierdzenie tego miejsca przez dokonanie prawomocnego instytuowania Maksyma na urządzie kościelnym, przeto i wyrażenie „ordinatio rata — ordynacja ważna lub zatwierdzona” w systemie święceń relatywnych oznaczało z zasady obydwie te rzeczy.

Nie tylko więc określniki „agnitus — uznany” i „ratus — zatwierdzony”, lecz również i całe wyrażenia, jak „locus presbyteri agnitus — zatwierdzone miejsce prezbitera” i „ordinatio rata — ordynacja zatwierdzona lub ważna” są zbieżne pod względem znaczeniowym. Biorąc to pod uwagę należy stwierdzić, że uznanie miejsca prezbitera Maksyma przez papieża Korneliusza określa to samo, co wyrażenie „ordinatio rata — ordynacja zatwierdzona lub ważna”. Skoro zaś tak, to i odwrócone te stwierdzenia również będą określać to samo, mianowicie „nieuznanie miejsca prezbitera Maksyma” będzie oznaczać, że jego ordynacja jest nie uznana lub nie zatwierdzona lub nieważna.

Ponieważ zaś decyzja papieża Korneliusza o ewentualnym nieuznaniu miejsca prezbitera Maksyma nie mogłaby oznaczać nieważności otrzymanych przez niego święceń, przeto i podobne do takiej decyzji określenie „ordinatio irrita — ordynacja nieważna” nie mogłoby według papieża oznaczać ich nieważności. Obie bowiem te sankcje świadczyłyby jedynie o zastosowaniu przez papieża niesakramentalnej zasady przestrzegania dyscypliny, którą to zasadę wyraził on w stosunku do renegackich biskupów, zabraniając dopuszczania ich do udzielania święceń duchownym i do sprawowania zarządu nad diecezją, o czym jest mowa we wspomnianym wyżej liście Cypriana i biskupów afrykańskich.

Na koniec wypada przypomnieć, że przymiotnik „irritus — nieważny, nie uznany, nie zatwierdzony” oznacza niekiedy to samo, co „falsus — fałszywy”. Nie ulega wątpliwości, że według zwolenników odosobnionej i krótkotrwałej opinii kartagińskiej określone tymi przymiotnikami święcenia udzielone w Kościele katolickim są ważne i poza nim, święcenia natomiast udzielone poza Kościołem — nieważne. Według zaś powszechnej i stałej opinii rzymskiej określenia te nie oznaczają nieważności święceń zarówno jednego, jak i drugiego rodzaju¹¹³. Zbieżność więc znaczenia wspomnianych przymiotników stanowi dodatkowy argument przemawiający za tym, że jak wyrażenie „ordinatio falsa — ordynacja fałszywa”, tak również i określenie „ordinatio

¹¹³ K. Nasilowski, *Znaczenie wyrażenia „ordynacja fałszywa”*, art. cyt., s. 73—106.

irrita — ordynacja nieważna, nie uznana, nie zatwierdzona” według powszechnej tradycji kościelnej oznacza jedynie nieważność instytuowania, nie oznacza natomiast nieważności sakramentu kapłaństwa udzielonego z zachowaniem wymaganej formy zarówno w Kościele katolickim, jak i poza nim.

4. Sankcja nieważności ordynacji według Soboru Nicejskiego I

Ustanowienie biskupa w systemie święceń relatywnych oznacza pojęcie złożone, składające się z dwóch elementów, mianowicie konsekracji i instytuowania¹¹⁴. Cyprian wyraził złożoność tego pojęcia w słowach „ordinatio in ecclesia — ordynowanie w kościele”¹¹⁵. Biskup kartagiński zdawał więc sobie sprawę z różnicy zachodzącej pomiędzy udzieleniem sakramentu kapłaństwa i dokonaniem instytuowania duchownego na urządzie kościelnym.

W kan. 17 Soboru Nicejskiego I z r. 325 rozróżnienie to wyrażono w słowach: „ordinare in ecclesia — ordynować w kościele”. Czytamy tam mianowicie, że „jeśli ktoś odważyłby się ordynować w kościele (in ecclesiis ordinare) kogoś, kto należy do drugiego (biskupa; KN), nie mając zgody owego biskupa, od którego odstąpił duchowny, ordynacja tego rodzaju ma być nieważna (irrita sit huiusmodi ordinatio)”¹¹⁶.

Zakazem tego przepisu — wyrażonego w sposób ogólny, na co wskazują słowa: „duchowny; ordynować w kościele — clericus; in ecclesia ordinare” — objęto nielegalne przyjęcie przez obcego biskupa duchownych wszystkich stopni święceń. W rachubę wchodzi tu dwie rzeczy, mianowicie przyjęcie duchownego migranta albo przez dokonanie samego aktu instytuowania, jak np. w przypadku przyjęcia jakiegoś prezbitera i instytuowanie go na urządzie kościelnym bez udzielania sakramentu święceń, albo przyjęcie obcego duchownego przez promowanie go na wyższy stopień święceń z jednoczesnym dokonaniem instytuowania, jak np. gdy chodzi o przyjęcie diakona połączone z promowaniem go na prezbitera. Czasownik bo-

¹¹⁴ Tenże, *Dwuaspektowe traktowanie instytucji kapłaństwa*, art. cyt., s. 11—43.

¹¹⁵ Jak to wykazałem w przygotowanym do druku opracowaniu: *De potestate sacerdotali ex sententia Cypriani explicata*.

¹¹⁶ D. LXXI c. 3 — c. 17 (in Hisp. c. 17) Soboru Nicejskiego I z r. 325. Por. K. Nasiłowski, *Dwuaspektowe traktowanie instytucji kapłaństwa*, art. cyt., s. 22, gdzie biorąc pod uwagę dopisek: [c. 16 in fin.], podany przy inskrypcji c. 3 D. LXXI, przepis ten oznaczyłem jako kan. 16. Obecnie jednak — opierając się na wykazie kanonów soborowych i synodalnych podanym przez Friedberga w jego wydaniu Dekretu Gracjana kol. XIX — określam wspomniany przepis jako kan. 17.

wiem „ordinare — ordynować” został zdeterminowany słowami „in ecclesia — w kościele”. Tak więc terminem „in ecclesia ordinare — ordynować w kościele” nie wykluczono udzielenia sakramentu święceń, a nawet objęto nim jeszcze coś więcej, niż samo ich udzielenie, do zaznaczenia którego wystarczyło by użycie słowa „ordinare — ordynować”. Nie chodzi tu bowiem o „kościół” jako miejsce święte przeznaczone do sprawowania kultu Bożego, a więc o budynek sakralny, ale o „kościół” w znaczeniu wspólnoty wiernych i o ustanowienie własnym podwładnym biskupa tego duchownego, który należy już do innego biskupa, czyli po prostu chodzi o instytuowanie takiego duchownego¹¹⁷.

Z tego wynika, że zgodnie z obowiązującym w tym czasie zwyczajem święceń relatywnych, oznaczonych słowami „ordinare in ecclesia — ordynować w kościele” wyrażono pojęcie złożone, obejmujące zarówno udzielenie święceń, jak i instytuowanie duchownego w jakiejś określonej wspólnotie kościelnej. Te same jednak słowa mogą oznaczać także pojęcie pojedyncze, mianowicie samo instytuowanie na urządzie w obcym kościele takiego duchownego, który otrzymał już wymagany do tego urzędu stopień święceń.

Gdybyśmy nawet przyjęli, że przymiotnikiem „irrita — nieważna” oznaczono ordynację nieważną, czyli po prostu żadną, to jeszcze nie wynika z tego, że orzeczeniem tym objęto obydwie części złożonego jej pojęcia, tj. i udzielenie święceń i dokonanie instytuowania. Do poprawnego bowiem stwierdzenia nieważności czynności złożonej wystarczy, że ogólne jej zaprzeczenie w rzeczywistości odnosi się tylko do jednej jej części składowej lub do jednej w całości, do drugiej zaś częściowo lub nawet do wszystkich częściowo. Szczególnie ma to miejsce wtedy, gdy obie części nie są od siebie całkowicie zależne.

Zresztą jest rzeczą znamionną, że sankcja nieważności ordynacji została nałożona przede wszystkim na biskupa bezprawnie ordynującego obcego duchownego. Wskazano to bowiem w kan. 17, w słowach: „jeśli ktoś odważyłby się ordynować w kościele kogoś... ordynacja tego rodzaju ma być nieważna — si quis ausus fuerit aliquem... in ecclesia ordinare... irrita sit huiusmodi ordinatio”. Również wprost dotyczy biskupa zakaz przyjmowania w swoim kościele obcych duchownych oraz nakaz zmuszenia ich do powrotu do ich kościoła (kan. 16)¹¹⁸, czyli przywrócenia ich (restitui) temu kościołowi, dla którego zostali oni ordynowani (kan. 15)¹¹⁹.

¹¹⁷ K. Nasiłowski, *Dwuaspektowe traktowanie instytucji kapłaństwa*, art. cyt., s. 22.

¹¹⁸ C. VII q. 1 c. 23 — c. 16 (versio Hisp.) Conc. Nicaeni I, hab. ao. 325.

¹¹⁹ C. VII q. 1 c. 19 — c. 15 (interpretatio Dionysiana) Conc. Nicaeni I, hab. ao. 325; zob. uwagę Korektorów do tego kanonu.

W kan. 16 tegoż soboru wskazano natomiast wyraźnie, jakie sankcje odnoszą się wprost do duchownych nielegalnie migrujących: „jeśliby zaś jacyś... odeszli od swego kościoła, czy to prezbiter, czy diakon lub duchowni jakiegokolwiek bądź stopnia kościelnego, nie powinno się ich przyjmować w kościele, lecz wszelkimi sposobami trzeba ich zmusić, by powrócili do swego kościoła. Gdyby zaś pozostali, to należy ich ekskomunikować”. Również wprost do duchownych nielegalnie migrujących odnosi się zakaz migrowania z miasta do miasta, wydany im we wspomnianym kan. 15.

Jak więc widzimy, sankcja nieważności ordynacji została zaadresowana do biskupa nielegalnie ordynującego obcych duchownych, chociaż pośrednio również i ich dotyczy. Sankcja natomiast ekskomunikacji, którą zagrożono wyraźnie duchownym nielegalnie migrującym, dotyczy ich wprost, chociaż odbija się niekorzystnie również na biskupie, który ich przyjął¹²⁰.

W tym stanie rzeczy nie da się przyjąć, jakoby sankcja nieważności ordynacji oznaczała nieważność nielegalnie udzielonych święceń. Jest ona bowiem zaadresowana do biskupa ordynującego, a nie do bezpośrednio zainteresowanego duchownego migranta. A przecież biskupowi takiemu nie zależało bezpośrednio na udzieleniu święceń duchownemu migrantowi, ale na wykorzystaniu go do pomocy duszpasterskiej w swojej diecezji, z której, być może, wyemigrowali niektórzy jej duchowni¹²¹. Zaspokajanie jednak potrzeb duszpasterskich przy pomocy duchownych migrantów w znacznej mierze rozluźniało, a nawet rozkładało stabilną organizację ówczesnego Kościoła, czemu należało się zdecydowanie przeciwstawić. Do osiągnięcia zaś tego celu nie było korzystne posługiwanie się sankcją nieważności nielegalnie udzielonych święceń. Otwarto by bowiem drogę do nakładania takich sankcji na wiele innych, podobnych lub jeszcze cięższych wykroczeń, powodując potrzebę licznych liturgicznych reordynacji i stwarzając nowe, znacznie większe problemy. Gdyby zaś takie reordynacje rzeczywiście miały miejsce, to pozostanie wieczystą zagadką, dlaczego nie pozostał po nich żaden ślad w obszernym zbiorze Gracjana.

Również i Sobór Nicejski I nie zajmuje się problemami dotyczącymi ważności lub nieważności nielegalnie udzielonych święceń. We wszystkich bowiem kanonach, do których odnosi się sankcja nieważności ordynacji, chodzi jedynie o zahamowanie nielegalnego przechodzenia duchownych z jednej diecezji do drugiej. Wskazują na to słowa: „odstąpił — recesserit (od swego biskupa; kan. 17)”, „odstąpili — recesserint (od swego kościoła;

¹²⁰ K. Nasilowski, *Dwuaspektowe traktowanie instytucji kapłaństwa*, art. cyt., s. 32.

¹²¹ Tamże, s. 32, 41.

kan. 16)" i „migrować — migrare (z miasta do miasta; kan. 15)".

Przepisy te dotyczą więc s t o s u n k u: duchowny — kościół własny lub obcy, a nie relacji: duchowny — jego święcenia. Po prostu chodzi tu o legalne i tym samym ważne lub nielegalne i tym samym nieważne instytuowanie duchownego oraz o stwierdzenie b r a k u s k u t k u nielegalnie udzielonych święceń.

Wprawdzie ordynację udzieloną nielegalnie obcym duchownym nazwano „irrita”, ale — jak zaznaczono wyżej — przymiotnikiem tym określa się również „nieuznanie” jej lub „niezatwierdzenie”, czyli nieważność instytuowania i pozbawienie skutku sakramentu święceń, na który to skutek liczył zarówno ordynujący, jak i ordynowany.

Gdybyśmy zaś chcieli przyjąć, że sankcja nieważności ordynacji odnosi się przede wszystkim do duchownych migrantów i rzeczywiście oznacza nieważność sakramentu kapłaństwa, to musielibyśmy tym samym pogodzić się z faktem istnienia z b y t wielkiej rozpiętości między tą sankcją i sankcją ekskomuniki nałożonej na nielegalnie ordynowanych duchownych. To zaś oznaczało by, że na Soborze Nicejskim I najpierw nałożono na duchownych nielegalnie migrujących łagodniejszą sankcję ekskomuniki (kan. 15), a potem uznano, iż jest ona zbyt łagodna, i obostrzono ją nową sankcją nieważności samego sakramentu kapłaństwa przyjętego nielegalnie przez tych duchownych (kan. 17). W ten sposób przypisałibyśmy Ojcom soboru chwiejność i brak zdecydowania w sprawach tak wielkiej wagi, co jest absolutnie nie do przyjęcia.

Od dawna bowiem istniała w Kościele tradycja świadcząca o tym, że nieuznanie lub niezatwierdzenie czyjegoś miejsca w hierarchii święceń (*non agnoscere; non approbare; irritum habere*) bynajmniej nie oznacza orzeczenia nieważności święceń, lecz tylko nieważność instytuowania, a więc jedynie jednego elementu z dwóch zasadniczych, objętych ogólnym pojęciem określonym słowami „*ordinatio in ecclesia*”. Na tej tradycji kościelnej oparł się papież Korneliusz, o czym była mowa wyżej. Tradycja ta stanowiła również podstawę dla określenia za nieważną „takiej” ordynacji (*huiusmodi ordinatio*, a więc *ordinatio in ecclesia*) przez Ojców Soboru Nicejskiego I.

Ponadto na uwagę zasługuje następujące porównanie: W kan. 17 orzeczono: „*ordynacja tego rodzaju ma być nieważna — irrita sit*”, w kan. 16 zakazano przyjmować duchownych migrantów — *non debent suscipi in ecclesia*, a w kan. 15 stwierdzono, że fakt migracji należy uważać za całkowicie nieważny — *prorsus in irritum ducatur*. Właściwie wszystkie te stwierdzenia są a n a l o g i c z n e. Skoro jednak w kan. 15 fakt nielegalnej migracji nakazano uznać za całkowicie (zupełnie, zgoła — *prorsus*) nieważny, przeto

można by wysnuć wniosek, że również i ordynacja, polegająca z zasady na dokonaniu instytuowania z jednoczesnym udzieleniem święceń, o której mowa w kan. 17, została uznana za całkowicie nieważną, a więc łącznie ze święceniami.

Wniosek taki nie da się jednak utrzymać. Przysłówkiem bowiem „całkowicie” ustawodawca mógł określić w tym przypadku obowiązywanie samej tylko ogólnej i bezwzględnej zasady sprawiedliwości z wykluczeniem stosowania zasady łagodności i miłosierdzia¹²². Wspomniany więc przysłówek oznaczałby, że sankcje nieważności ordynacji lub faktu migracji nie dopuszczają żadnych wyjątków, gdyż nie ma dla nich żadnego usprawiedliwienia. Przecież problem koniecznej niekiedy lub pozytywnej migracji można było rozwiązać w sposób legalny. Nic więc dziwnego, że sobór tak mocno przeciwstawia się rozwiązywaniu tego problemu w sposób nielegalny. Postępując bowiem łagodniej legalizowano by samowolne migracje kleru i przyczyniano by się do podważania stałej organizacji kościelnej i autorytetu władzy.

Jako powód nieważności ordynacji wskazano w kan. 17 to, że obcy biskup ordynuje (a więc instytuuje i ewentualnie poświęca) obcego duchownego bez zgody jego biskupa. Gdybyśmy więc uznali, że chodzi tu o nieważność święceń, to jednocześnie musielibyśmy przyjąć, iż powodem ich nieważności jest brak tej zgody. Jak jednak wiadomo, zgoda biskupa stanowiąca jedynie najważniejszy i decydujący element instytuowania na urzędzie, nie wykracza poza zakres niesakramentalny i nie ma żadnego wpływu na ważność lub nieważność sakramentalnego aktu liturgicznego udzielenia święceń¹²³.

W omawianych kanonach nicejskich piętnuje się wykroczenie, jakim jest nielegalna migracja duchownych i bezprawne przyjmowanie ich przez biskupów. Wskazuje się też, jak to wykroczenie naprawić. Jest to o tyle ważne, że nie pozostawia wątpliwości co do tego, w czym tkwi wada ordynacji uznanej za nieważną. I tak w kan. 16 nakazano zmusić duchownych samowolnie migrujących do powrotu do ich własnego kościoła. W kan. 15 zaś nakazano ich restytuować, czyli przywrócić temu kościołowi, dla którego zostali oni ordynowani. W kanonach tych, zamieszczonych w Dekrecie Gracjana, nie ma natomiast żadnej

¹²² Tamże, s. 33; por. tenże, *Odsądzanie duchownych od kapłaństwa*, art. cyt., s. 88—89; tenże, *Napiętnowanie duchownych*, art. cyt., s. 66—68; tenże, *Znaczenie wyrażenia „ordynacja fałszywa”*, art. cyt., s. 100, 104.

¹²³ Zob. K. Nasilowski, *Dwuaspektowe traktowanie instytucji kapłaństwa*, art. cyt., s. 30; tenże, *Odsądzanie duchownych od kapłaństwa*, art. cyt., s. 103—104, 109—110, 117—120; tenże, *Napiętnowanie duchownych*, art. cyt., s. 49; tenże, *Znaczenie wyrażenia „ordynacja fałszywa”*, art. cyt., s. 103—105; tenże, *Ocena prawna ustanawiania duchownych*, art. cyt., s. 37—38.

wzmianki o tym, że duchowni ci po powrocie do swego kościoła nie mogą spełniać czynności sakramentalnych w oparciu o święcenia udzielone im nielegalnie przez obcego biskupa. Sprawa przeto spełniania lub niespełniania przez nich tych czynności pozostawiono w sposób milczący do decyzji własnego biskupa tych duchownych. Wszystko więc zależy od tego, czy uzna on ich nielegalne święcenia za ważne (*ratae*), w razie potrzeby skorzystania z nich, czy w sposób karny, a więc dyscyplinarny, uzna je za nieważne (*irritae*). Jak zaś wspomniana, soborowa sankcja nieważności ordynacji, tak i ta decyzja biskupa nie ma jednak żadnego wpływu na ważny sam w sobie sakrament święceń. Decyzja taka może wskazać nadanie lub odmowę nadania urzędu kościelnego, odpowiadającego stopniowi nielegalnie otrzymanych święceń.

Z tego, że w kan. 15 nakazano *restituować* (*restitui*) własnemu kościołowi przyjętych nielegalnie duchownych, można wnosić, iż nieważność ordynacji, określonej w kan. 17 przymiotnikiem „*irrita*”, polega na nieważnym instytuowaniu, czyli na bezprawnym nadaniu urzędu kościelnego. Używane bowiem w przekazach źródłowych słowa *instytuować* (*instituere*) i *restituować* (*restituere*) w odniesieniu do ustanawiania duchownych mają podobne znaczenie. Instytuować oznacza bowiem w szczególności ustanowić na urządzie w określonym kościele, restituować zaś znaczy tyle, co przywrócić na utracony urząd kościelny, czyli po prostu ponownie instytuować. Wykroczenie więc popełniane przez duchownych migrantów i biskupów nielegalnie ich ordynujących polega na samowolnej i bezprawnej zamianie przynależności do kościoła własnego na przynależność do obcego kościoła. Naprawa zaś tego wykroczenia, a na skutek tego i uchylenie sankcji nieważności ordynacji, polega na przywróceniu duchownego własnemu jego kościołowi. W omawianym zatem przypadku nie mamy do czynienia z zakresem ściśle sakramentalnym, lecz jedynie z zakresem niesakramentalnym, czyli administracyjno-dyscyplinarnym¹²⁴. W ustawodawstwie bowiem kościelnym omawianego okresu nie da się zauważyć żadnych problemów, których przedmiotem byłaby nieważność nielegalnie w takim przypadku udzielonego sakramentu kapłaństwa.

Jak wspomniano wyżej, na duchownych nielegalnie migrujących nałożono w kan. 16 karę *ekskomunikacji*. Słusznie zauważył Kober, że sankcja „*excommunicare eos debere* — należy ich ekskomunikować” oznacza wykluczenie takich duchownych ze wspólnoty kleru, a nie ze wspólnoty ogółu wiernych, i nie różni się od depozycji. Ustawodawcy bowiem za to samo wykroczenie nakładają

¹²⁴ Tenże, *Dwuaspektowe traktowanie instytucji kapłaństwa*, art. cyt., s. 34—35; tenże, *Napiętnowanie duchownych*, art. cyt., s. 50.

na duchownych sankcję określaną zarówno mianem ekskomunikacji, jak i mianem depozycji¹²⁵. Mamy przecież wiele dowodów na to, że kary ekskomunikacji i depozycji, które w zasadniczo nie zmienionej formie przetrwały do naszych czasów, nigdy nie powodowały unieważnienia sakramentów chrztu i kapłaństwa. Jak bowiem ekskomunikowane osoby świeckie nie traciły sakramentu chrztu, tak również i ekskomunikowani lub deponowani duchowni nie tracili nie tylko sakramentu chrztu, lecz także i sakramentu kapłaństwa.

W systemie święceń relatywnych duchowny obejmował specjalne miejsce w kościele przez ordynację polegającą z zasady na dokonaniu instytuowania z jednoczesnym udzieleniem święceń. Przez promocję zaś na wyższy stopień święceń duchowny obejmował jednocześnie odpowiednio wyższe miejsce na urzędzie kościelnym. Prawomocne zajmowanie odrębnego miejsca w kościele oznaczało przynależność do specjalnego stanu przysługującego tylko duchownym. Przez nałożenie zaś ekskomunikacji pozbawiano duchownego zajmowanego przez niego miejsca, a tym samym i przynależności do wspólnoty z innymi duchownymi. Na skutek tego duchowny nie mógł sprawować urzędu kościelnego, gdyż go utracił. Duchownego takiego wykreślano z katalogu zawierającego spis duchownych i nawet w potocznej mowie nie przysługiwało mu miano duchownego mimo nie utraconego przezeń sakramentu kapłaństwa¹²⁶.

Podobny charakter miała sankcja nieważności ordynacji. Zgodnie bowiem z powszechną, urzędową tradycją dyscyplinarną Kościoła duchowny podlegający tej karze nie tracił sakramentu święceń ani władzy sakramentalnej, lecz tylko miejsce w stanie duchownym, czyli instytuowanie na urzędzie kościelnym, na podstawie którego przysługiwało mu uprawnienie do wykonywania święceń i do zarządzania powierzonym mu kościołem. W systemie święceń relatywnych uznawano za ważną tylko tę ordynację, która łączyła w sobie ważnie udzielone święcenia z ważnie dokonanym instytuowaniem. Nic więc dziwnego, że w przypadku nieważnego instytuowania, spowodowanego nielegalnym jego dokonaniem lub utratą, jak to np. miało miejsce przy przyjmowaniu do jakiegoś kościoła obcych duchownych bez zgody własnego ich biskupa albo w przypadku zaciągnięcia ekskomunikacji lub odłączenia od Kościoła, ówczesne złożone pojęcie „ordynacji w kościele — *ordinatio in ecclesia*” nie sprawdzało się¹²⁷. Wobec tego ordynację uznawano za nieważną — *ordinatio*

¹²⁵ F. Kober, *Die Deposition und Degradation nach den Grundsätzen des kirchlichen Rechts*, Tübingen 1867, s. 43.

¹²⁶ K. Nasiłowski, *Odsądzanie duchownych od kapłaństwa*, art. cyt., s. 84—89.

¹²⁷ Tenże, *Ustawodawstwo Dekretu Gracjana*, art. cyt., s. 22—23.

irrita. Tak więc poza odrębnością słowną między sankcją nieważności ordynacji i sankcją ekskomuniki lub depozycji nakładaną na duchownych migrantów ordynowanych nielegalnie w obcych kościołach nie można się dopatrzeć żadnej istotnej różnicy, a tym bardziej sprzeczności.

Jak wiadomo, według stałej i powszechnej tradycji rzymskiej, wyprzedzającej znacznie czasy Soboru Nicejskiego I, uznawano za ważny, nieutralny i niepowtarzalny sakrament kapłaństwa udzielony zgodnie z wymaganą formą liturgiczną czy to w Kościele katolickim czy poza nim. Tej tradycji częściowo przeciwstawiła się zwalczana przez papieży, sobory i synody, lokalna i krótkotrwała opinia reprezentowana przez Cypriana. Wprawdzie utrzymywał on, że nawet poza Kościołem katolickim nie można utracić święceń udzielonych w tymże Kościele, ale twierdził jednocześnie, że poza Kościołem nie można udzielić ważnie nie tylko sakramentu kapłaństwa, lecz także i żadnego innego sakramentu. Poza tą opinią nie napotykamy w tekstach autorytatywnych Dekretu Gracjana śladów utrzymującej się w Kościele podobnej opinii, przeciwnej wspomnianej tradycji rzymskiej¹²⁸.

Ponieważ zaś sankcja nieważności ordynacji nałożona w kan. 17 Soboru Nicejskiego I może się odnosić jedynie do święceń udzielonych w Kościele katolickim, przeto ani według opinii rzymskiej ani według opinii Cypriana nie może ona oznaczać nieważności sakramentu kapłaństwa¹²⁹.

Twierdzenie, że Sobór Nicejski I uznawał za ważne pod względem sakramentalnym święcenia udzielone w Kościele katolickim duchownym migrantom bez zgody ich własnego biskupa da się jeszcze potwierdzić nie ulegającym wątpliwości faktem, że sobór ten uznawał za ważne nawet święcenia udzielone poza Kościołem katolickim i duchownych tam wy-

¹²⁸ Tenze, *Ocena prawna ustanawiania duchownych*, art. cyt., s. 10—42.

¹²⁹ W oparciu o przytoczone wyżej argumenty, których nie dostrzegą Sohm, nie możemy zgodzić się z jego opinią, że ordynacja udzielona przez obcego biskupa, o której mowa w kanonach Soboru Nicejskiego I, według starokatolickiego prawa jest nieważna (nichtig). Sohm bowiem twierdzi, że nieważności (die „Invalidität”) takiej ordynacji nie można wyraźniej wypowiedzieć, niż to uczyniono na wspomnianym soborze, mimo tego nawet że kanoniści katolicy (jak np. Kober, *Die Suspension*, dz. cyt., s. 46 nn i s. 143 nn) utrzymując, iż chodzi tu jedynie o suspensio latae sententiae, usiłują przeobrazić nieważność (die Ungültigkeit) takiej ordynacji w jej ważność (Gültigkeit). Jak bowiem niedwuznacznie z tej wypowiedzi wynika, Sohm uważa, że sankcja nicejska oddana w języku łacińskim w słowach: „irrita sit huiusmodi ordinatio (ordynacja tego rodzaju niech będzie nieważna)” oznacza pełną nieważność, a więc obejmującą i sakrament kapłaństwa udzielony nielegalnie przez obcego biskupa. Zob. Sohm, *Das altkatholische Kirchenrecht*, dz. cyt., s. 113 przyp. 24.

święconych, jak np. nowacjanów lub melecjanów, zezwolił przyjmować do stanu duchownego¹³⁰. Jeśli bowiem sobór uznał za ważne święcenia udzielone poza Kościołem katolickim, to tym bardziej nie mógł nie uznać za ważne święceń przyjętych w tymże Kościele. Wszak w przeciwnym razie dopuszczałby do tego, że sytuacja duchownych odłączonych byłaby o wiele pomyślniejsza od sytuacji duchownych katolickich, co w świetle ówczesnych zasad jest absolutnie nie do przyjęcia.

Nie tylko przymiotnik „irrita — nieważna”, ale i miano „ordinatio — ordynacja” występujące w kan. 4 tegoż Soboru Nicejskiego oznacza pojęcie złożone. Oto bowiem nakazano dokonywać ordynacji (ordinatio) biskupa przez wszystkich biskupów współprovincialnych. Wyjaśniono jednak, że ze względu na napotkane trudności wystarczy do tego tylko trzech biskupów. Pozostali zaś, tzn. nieobecni, powinni listownie wyrazić zgodę (consensus) na konsekrację. Podkreślono, że władza (potestas) nad taką ordynacją, czyli jej zatwierdzenie, należy do metropolity¹³¹.

Z nakazanej obecności trzech biskupów należy wnioskować, że chodzi tu o udzielenie święceń w stopniu biskupim. Z faktu zaś, że wymaga się ponadto wyrażenia zgody na taką ordynację przez wszystkich biskupów danej prowincji oraz zatwierdzenia ordynacji przez metropolitę wynika, że chodzi tu o instytuowanie biskupa w diecezji. Mianem więc wspomnianej ordynacji objęto dwojaką czynność, mianowicie udzielenie święceń i instytuowanie.

Nie ulega wątpliwości, że w obydwóch tych aktach przekazuje się władzę, ale niejednakową. Władza bowiem udzielana w święceniach zgodnie z powszechną tradycją Kościoła (z wyjątkiem opinii Cypriana) jest nieutralna. Dowodem na to jest uznanie za ważne święceń udzielanych nawet poza Kościołem katolickim, a więc przez biskupów, którzy utracili instytuowanie na urządzie kościelnym. Drugą natomiast władzę otrzymuje się przez instytuowanie, czyli przydzielenie jakiegoś kościoła i urzędu w nim. Traci się ją razem z utratą urzędu kościelnego, czy to z powodu depozycji czy odstąpienia od Kościoła. Można jednak przywrócić zarówno utracone instytuowanie, jak i opartą na nim władzę. Ze zwyczaju udzielania święceń bezpośrednio po dokonaniu instytuowania nie można więc wysnuwać wniosku, że jedna władza nie różni się od drugiej. Już bowiem samo pojęcie święceń relaty-

¹³⁰ C. I q. 7 c. 8 — c. 8 Conc. Nicaeni I, hab. ao. 325 (versio Hisp.). Zob. K. Nasilowski, *Ocena prawna ustanawiania duchownych*, art. cyt., s. 42—47, 49—53, 68.

¹³¹ D. LXIV c. 1 — c. 4 Conc. Nicaeni I, hab. ao. 325 (versio Hisp.). Zob. uwagę 7. Friedberga do c. 1 D. LXIV. Por. D. LXIV c. 7 — kan. 2 w zbiorze Marcina z Bragi (sporządzonym po r. 563), zredagowany na podstawie kan. 4 Soboru Nicejskiego I.

wnych zakłada rozróżnienie dwóch władz, mianowicie sakramentalnej i niesakramentalnej.

Kryterium rozróżniania tych władz stanowi przede wszystkim fakt, że każda z nich opiera się na innej instytucji: jedna na święceniach, druga na instytuowaniu. Chociaż bowiem obydwie te instytucje są nawzajem od siebie uzależnione, to jednak nie na tyle, by nie były samoistne. Święceń przecież nie można utracić i wobec tego nie należy ich powtarzać, utracone natomiast instytuowanie można przywrócić. Podobnie przedstawia się sprawa i z władzami z tymi instytucjami związanymi.

Pojęcie bowiem święceń relatywnych nie wyraża zasady na tyle koniecznej i bezwzględnej, by tego, kogo się ordynuje dla określonego kościoła, nie można było z różnych względów przenieść legalnie do innego kościoła i w nim ustanowić go przełożonym, czyli nadać mu władzę niesakramentalną. Pierwotny związek z jakimś kościołem, do którego duchowny został przypisany, czyli inkardynowany, można niekiedy zastąpić ustanowieniem nowego związku z innym kościołem i to poza udzieleniem święceń, jeśli duchowny już je otrzymał w poprzedniej ordynacji.

Jak więc widzimy, złożone pojęcie ordynacji relatywnej z jednej strony wyraża nieograniczoną — przynajmniej w odniesieniu do niektórych sakramentów — i nieutralną zdolność wykonywania czynności sakramentalnych, z drugiej zaś strony oznacza zacieśnienie i ograniczenie tej zdolności, czyli władzy, do określonego kościoła i możliwość jej utraty oraz odzyskania. Było by przeto rzeczą niesłuszną podejrzewać, że owo nieutralne (święcenia i władza sakramentalna) i owo utracalne (instytuowanie na urzędzie kościelnym i władza z tym urzędem związana) są zupełnie czymś jednym i tym samym lub że kiedyś były za takie uważane.

Do podobnego wniosku dochodzimy również na tej podstawie, że zgodnie ze stwierdzeniami soborowymi ordynacja udzielona obcemu duchownemu za zgodą jego biskupa jest ważna, bez tej zgody zaś nieważna (irrita). Otóż stwierdzenia te nie opierają się na instytucji święceń, gdyż wprost jej nie poruszają, ale na instytucji instytuowania. Obydwaj bowiem biskupi, zarówno przyjmujący obcego duchownego, jak i nie wyrażający zgody na to przyjęcie, mają ważny sakrament kapłaństwa. Nie chodzi tu więc o władzę sakramentalną, bo pomimo tego że obydwaj wspomniani biskupi są w podobnej sytuacji od braku zgody jednego tylko z nich uzależniona się nieważność ordynacji. Nad obcym jednak duchownym ma władzę tylko jego własny biskup i to na podstawie prawomocnego swego instytuowania w diecezji i od niego zależy udzielenie zgody na instytuowanie swego duchownego w obcej diecezji. Obcy biskup tej władzy nie ma, gdyż nie został instytuowany w diecezji obcego duchownego i wobec tego

nie będąc jego przełożonym nie może go instytuować ani w swojej ani w jego diecezji bez zgody jej biskupa.

Zgodnie więc z orzeczeniami soborowymi różnicę zachodzącą pomiędzy dwiema władzami można najlepiej przedstawić w następujących relacjach: Ważne sakramentalnie święcenie ordynatora — ważne sakramentalnie udzielenie święceń ordynowanemu, a więc mamy tu do czynienia i z władzą sakramentalną. Nieważne sakramentalnie święcenia ordynatora — nieważne sakramentalnie udzielenie święceń ordynowanemu, czyli brak władzy sakramentalnej. Prawomocne, czyli ważne, instytuowanie biskupa w diecezji — (powoduje) ważne instytuowanie przez niego podwładnego mu duchownego, a więc mamy do czynienia z władzą niesakramentalną. Nielegalność, a więc i brak instytuowania biskupa w cudzej diecezji — (powoduje) nieważność instytuowania duchownego tej diecezji bez zgody jej biskupa.

Jak więc w zgodzie biskupa na ordynowanie jego duchownego w obcej diecezji, tak i w zgodzie biskupa własnego na ordynowanie jego podwładnego mamy do czynienia z niesakramentalną władzą biskupa opartą na jego instytuowaniu oraz z niesakramentalną władzą ordynowanego duchownego związaną z jego ważnym instytuowaniem, które opiera się na ważnym instytuowaniu jego własnego biskupa.

Jak wiemy, już Orygenes uważał za nieutracałą władzę opartą na kapłańskim namaszczeniu¹³², a Cyprian utrzymywał, że duchowni katolicy nie tracą władzy sakramentalnej pozostając w łączności z Kościołem, gdyż uznawał za ważne sakramenty udzielone przez nich w tymże Kościele. Było by więc błędem twierdzić, że po upływie niewielu dziesięcioleci od śmierci Cypriana Sobór Nicejski I orzekł, iż sakrament święceń udzielony w Kościele przez biskupów katolickich duchownym nielegalnie migrującym jest nieważny. Tym samym bowiem trzeba by przyjąć, że sprawa przybrała o wiele surowszy obrót, niż nawet domagali się sami zwolennicy opinii kartagińskiej, którą zarzucono całkowicie wkrótce po śmierci Cypriana, podczas gdy przeciwna jej i łagodniejsza opinia rzymska nadal utrzymywała się w najlepsze w całym Kościele¹³³.

Tak więc nakładając sankcję nieważności ordynacji (*ordinatio irrita*) Ojcowie soboru nie orzekli nieważności sakramentu kapłaństwa, lecz tylko — jeśli został on udzielony — odmówili mu uznania z powodu nagannego i nielegalnego udzielenia go. Ze

¹³² Zob. K. Nasilowski, *De sacerdotio ex sententia Origenis generatim explicato*, *Apollinaris* 53 (1980) nr 3—4, s. 408—414; tenże, *De sacerdotum unctione et electione ex sententia Origenis explicata*, *Apollinaris* 54 (1981) nr 1—2, s. 145—146.

¹³³ Tenże, *Ocena prawna ustanawiania duchownych*, art. cyt., s. 10—42, 52—53, 69—74.

względem bowiem na ogólnie obowiązującą zasadę przestrzegania rygoru prawa i sprawiedliwości Kościół nie uznawał nawet ważnej czynności, dokonanej jednak nielegalnie. Wszak to na Soborze Nicejskim I stwierdzono, że nie przyjmuje się do stanu duchownego osób wyświęconych wbrew obowiązującym regułom. Stwierdzenie to uzasadniono tym, że Kościół broni tylko nienagannie udzielonych święceń¹³⁴. Tę zaś ogólną zasadę sobór zastosował w praktyce uznając za nieważną (irrita) ordynację dokonaną nielegalnie przez obcego biskupa. Sobór odmówił więc uznania takiej ordynacji i orzekł, że na jej podstawie nie można nikogo przyjąć do stanu duchownego w Kościele. W odmowie uznania takiej ordynacji chodzi zatem o nielegalne, a tym samym i nieważne (irrita) instytuowanie, nie zaś o stwierdzenie nieważności sakramentu kapłaństwa.

Ponieważ sankcja nieważności ordynacji nałożona przez Sobór Nicejski I dotyczy duchownych nielegalnie migrujących, przeto będzie rzeczą pożyteczną zbadać, jak oceniano ordynację takich duchownych w statutach synodalnych, wydanych zarówno przed wspomnianym soborem, jak i po nim.

5. Sankcje nałożone w statutach Synodów Arelateńskich na duchownych nielegalnie migrujących

W kan. 21 Synodu Arelateńskiego I z r. 314 postanowiono, by prezbiterzy i diakoni, którzy zwykli opuszczają swoje miejsca, w których zostali ordynowani (ordinati sunt), i przenosić się na inne miejsca, posługiwali w tych miejscach, na które zostali na stałe przeznaczeni (praefixi sunt). Jeśli zaś opuściwszy swoje miejsce chcieli się przenieść na inne miejsce, należy ich deponować¹³⁵.

Jak widzimy, określeń „ordynować w miejscu” i „przeznaczyć na stałe na miejsce” użyto tu zamiennie. Słowo „ordynować” zgodnie z przypisywanym mu wówczas znaczeniem może odnosić się zarówno do udzielenia święceń, jak i do instytuowania. W zwyczajnych bowiem przypadkach ustanawiano duchownego dla jakiegoś kościoła przez dokonanie instytuowania połączonego z udzieleniem święceń. W nadzwyczajnych zaś przypadkach, np. legalnego przeniesienia duchownego do innego kościoła wystarczało samo przydzielenie mu w nim urzędu, czyli dokonanie instytuowania. Najprawdopodobniej nie ze względów stylistycznych, ale w celu objęcia obydwóch tych rodzajów legalnego przydzielenia duchownego do jakiegoś kościoła niekiedy jest mowa o ordy-

¹³⁴ D. LXXXI c. 4 — c. 9 Conc. Nicaeni I hab. ao. 325 (ex interpret. Dionysii); por. K. Nasiłowski, *Ocena prawna ustanawiania duchownych*, art. cyt., s. 66—68.

¹³⁵ Mansi 2, 473.

nowaniu, niekiedy zaś o przeznaczeniu na stałe, czyli „przypisaniu” duchownego do jakiegoś kościoła.

Nakazano duchownym posługiwać w tych miejscach, na które zostali na stałe przeznaczeni, zabroniono im zaś je opuszczać i przenosić się na inne miejsca. Nieopuszczanie więc miejsca i pozostanie na nim jest podyktowane ordynowaniem duchownych dla tego miejsca, czyli przypisaniem ich do niego. Podobnie i uchylenie się od tego obowiązku i przeniesienie się na inne miejsce polega na ordynowaniu lub przypisaniu duchownego do obcego kościoła. Przypisanie do swego kościoła jest ważne, do obcego — jeśli nielegalne — nieważne. Nakazano przecież powrócić do własnego kościoła, czyli opuścić kościół obcy, a więc nie uznano zobowiązania wobec niego, podjętego albo przez przyjęcie święceń (wyższego stopnia) i instytuowanie albo przez samo tylko instytuowanie. O nieuznaniu tych aktów przez ustawodawcę świadczy fakt, że je przemilczano, a więc potraktowano tak, jakby ich nie było, a powrót do własnego kościoła nakazano pod groźbą depozycji.

Wykroczenie duchownych nielegalnie migrujących polega przede wszystkim na samowolnym przejściu z własnego kościoła do obcego, ponieważ naprawy tego wykroczenia nakazano dokonać przez powrót na dawne miejsce. Nie ma wcale mowy o ważności lub nieważności święceń przyjętych w obcym kościele. Karą zaś depozycji, która nigdy nie oznaczała nieważności sakramentu kapłaństwa, objęto tylko migrantów pragnących uparcie pozostać w obcym kościele. Kara ta odnosi się przeto zarówno do relacji: duchowny — obcy kościół, jak i do relacji: duchowny — jego posługa w obcym kościele, nie dotyczy natomiast stosunku: duchowny — jego sakrament święceń.

Przepis arelateński opiera się więc zarówno na założeniu dwójakiej instytucji ustanawiania duchownych, mianowicie na dokonaniu instytuowania na urządzie kapłańskim w ściśle określonym kościele i udzieleniu święceń, jak i na rozróżnieniu dwójakiej władzy kapłańskiej opartej na tych instytucjach. Na to drugie rozróżnienie wskazuje nakaz spełniania posługi przez duchownych w ich własnym kościele i kara depozycji nałożona na duchownych migrujących oraz pominięcie wyraźnej wzmianki o ważności lub nieważności przyjętych nielegalnie święceń.

Skoro zaś samego udzielenia święceń nie można uważać za samostne źródło przełożenia w kościele — ponieważ i duchowni deponowani mają sakrament kapłaństwa, a mimo to nie przysługują im władza niesakramentalna wymagana do sprawowania funkcji sakralnych i administracyjnych — przeto w wyrażeniach „ordynacja w miejscu” lub „ordynacja w kościele” wspomniane

przełożenie określano raczej słowami „w miejscu” lub „w kościele”, niż mianem „ordynacja”. Nie oznacza to jednak, że mianem ordynacji nie określano niekiedy samego tylko instytuowania.

Gdy w kan. 21 Synodu Arelateńskiego I z r. 314 nałożono na duchownych nielegalnie migrujących karę depozycji, to w kan. 13 Synodu Arelateńskiego odprawionego ok. r. 452 nałożono na nich sankcję ekskomunikacji i orzeczono, że jeśliby zostali oni wyświęceni (si clericus fuerit ordinatus) w obcym kościele, to tego rodzaju ordynację należy uważać za nieważną (huiusmodi ordinatio irrita habeatur)¹³⁶. Kober słusznie zauważył, iż Ojcowie tego synodu nakładając sankcję nieważności ordynacji na duchownych nielegalnie migrujących nie mogli nie wiedzieć, że na poprzednim synodzie arelateńskim nałożono na takich duchownych karę depozycji¹³⁷. Wynika z tego, iż kary te przynajmniej w tym znaczeniu są do siebie podobne, że obie odnoszą się do zakresu niesakramentalnego i nie dotyczą nieważności święceń. Argumentację Kobera można uzupełnić argumentami przez niego pominiętymi.

Przed wszystkim zasługuje na uwagę porównanie ekskomunikacji nakładanej na duchownych z ekskomunikacją nakładaną na osoby świeckie. Obydwa bowiem rodzaje ekskomunikacji zarówno bardzo różnią się między sobą, jak i w znacznej mierze są do siebie podobne. Ekskomunikacja nakładana na osoby świeckie polega na wykluczeniu ich ze wspólnoty kościelnej. Ekskomunikacja natomiast nakładana na duchownych może oznaczać albo wykluczenie ich ze społeczności kościelnej obejmującej wszystkich wiernych, np. z powodu głoszenia herezji, albo wykluczenie tylko ze stanu przysługującego duchownym w Kościele. O tym drugim rodzaju ekskomunikacji jest właśnie mowa w postanowieniach arelateńskich, z tą tylko różnicą, że w statucie z r. 314 kara ta została nazwana depozycją, w statucie natomiast wydanym ok. r. 452 określono ją mianem ekskomunikacji. Ponieważ zaś przy redagowaniu postanowień synodalnych odczytywano zazwyczaj statuty synodalne lub kanony soborowe wydane w omawianej materii poprzednio oraz często powoływano się na nie lub przytaczano ich treść niekiedy dosłownie, niekiedy zaś w zmienionej szacie słownej, przeto nie ulega wątpliwości, że sankcje depozycji i ekskomunikacji nałożone w statutach arelateńskich na duchownych nielegalnie migrujących nie różnią się od siebie.

Przynależność duchownych do specjalnego i im tylko właściwego stanu w Kościele opiera się zarówno na sakramencie

¹³⁶ Mansi 7, 875.

¹³⁷ Kober, *Die Deposition*, dz. cyt., s. 43—45.

święceń, jak i na instytucuowaniu. Przynależność zaś zarówno duchownych, jak i osób świeckich do stanu przysługującego wszystkim katolikom w Kościele opiera się na sakramencie chrztu i wynikających z niego uprawnieniach. W tym drugim więc przypadku — zarówno w odniesieniu do duchownych, jak i świeckich — mamy do czynienia z ich stanem sakramentalnym oraz społecznym stanem kościelnym.

Stan sakramentalny, opierający się na chrzcie, jest nieutralny. Gdyby bowiem było inaczej, to wszystkim, czy to duchownych czy świeckich, przychodzących ze schizmy lub herezji do Kościoła należało by chrzczyć powtórnie. A przecież — jeśli pominiemy wspomnianą wyżej, częściowo odmienną opinię Cypriana — w tekstach autorytatywnych Dekretu Gracjana nie spotykamy żadnej wzmianki o ponawianiu chrztu takim osobom wtedy, gdy jest pewne, że poza Kościołem ochrzczono je z zachowaniem formy katolickiej.

Jeśli więc według powszechnej tradycji Kościoła zarówno duchowni, jak i świeccy nie mogą utracić chrztu i opartej na nim przynależności do stanu sakramentalnego, to również duchowni nie mogą utracić ani sakramentu święceń ani wynikającej z niego przynależności do kapłańskiego stanu sakramentalnego.

W kan. 13 Synodu Arelateńskiego odprawionego ok. r. 452 na duchownego nielegalnie migrującego nałożono sankcję ekskomunikacji, czyli — zgodnie z powyższym wyjaśnieniem — karę depozycji i dodano, że jeśli biskup wyświęcił na duchownego takiego migranta bez zgody jego własnego biskupa (*si invito episcopo suo in aliena ecclesia habitans ab episcopo loci clericus fuerit ordinatus*), to tego rodzaju ordynację należy uważać za nieważną (*huiusmodi ordinatio irrita habeatur*). Ponieważ przy sankcji ekskomunikacji wspomniano o duchownym migrancie, przy sankcji zaś nieważności ordynacji o biskupie ordynatorze, przeto można wnosić, że ta druga sankcja odnosi się wprost do nielegalnego ordynatora, chociaż odbija się również i na duchownym migrującym.

Na skutek ekskomunikacji nałożonej na duchownego migranta zarówno on sam, jak i jego ordynator zostają pozbawieni korzyści, jakie zamierzali osiągnąć z nielegalnie udzielonych święceń. Podobnie obydwaj zostają pozbawieni tych korzyści z powodu orzeczenia nieważności tego rodzaju ordynacji. Różnica jednak między obydwiema sankcjami polega na tym, że kara ekskomunikacji formalnie odnosi się wprost do duchownego migranta, a tylko pośrednio do jego ordynatora. Sankcja natomiast nieważności ordynacji formalnie dotyczy wprost biskupa ordynatora, a pośrednio odbija się również i na duchownym migrancie. Ponadto na skutek

zaciągnięcia kary ekskomuniki duchowny nielegalnie migrujący został w ogóle pozbawiony niesakramentalnej władzy wykonywania święceń. Przez nałożenie zaś sankcji nieważności ordynacji nie pozbawiono biskupa ordynatora wszelkiej niesakramentalnej władzy wykonywania święceń, lecz tylko stwierdzono, że nie ma on prawa do korzystania ze święceń udzielonych nielegalnie obcemu duchownemu.

Poza tym duchowny nielegalnie migrujący ponosi stratę zarówno na skutek zaciągniętej ekskomuniki, jak i z powodu nieważności ordynacji otrzymanej w obcym kościele. Strata jednak spowodowana ekskomuniką, pozbawiającą duchownego niesakramentalnej władzy wykonywania wszystkich święceń, jakże kiedykolwiek otrzymał, jest niewątpliwie większa od straty poniesionej na skutek orzeczenia nieważności ordynacji dokonanej przez obcego biskupa. Sankcja ta bowiem pozbawia duchownego tylko prawa wykonywania święceń otrzymanych w obcym kościele, sankcja zaś ekskomuniki pozbawia go również prawa wykonywania święceń przyjętych we własnym kościele.

Nie widać więc celu, dla którego po nałożeniu na duchownego migranta sankcji bardziej uciążliwej, jaką jest ekskomunika, należało by nałożyć na niego jeszcze sankcję mniej uciążliwą, jaką jest nieważność ordynacji udzielonej nielegalnie, chyba, że uznalibyśmy za konieczne dodanie tej drugiej sankcji ze względu na ostrzeżenie, iż czynności sakramentalne dokonane w oparciu o ordynację nielegalną są nie tylko zakazane, lecz także i nieważne. Nie da się jednak przytoczyć żadnych uzasadnionych dowodów na poparcie takiego przypuszczenia.

Jeśli jednak weźmiemy pod uwagę obydwóch winowajców, to nałożenie dwojakiej sankcji trzeba uznać za celowe. Sankcja bowiem ekskomuniki pozbawia korzyści ze święceń i piętnuje duchownego migranta, gdyż formalnie jest skierowana do niego. Sankcja zaś nieważności ordynacji pozbawia korzyści biskupa ordynatora i piętnuje go jako głównego winowajcę. Wszak nawet mimo usiłowań migranta nie doszło by do udzielenia mu święceń wbrew woli ordynatora. Gdyby natomiast ograniczono się do nałożenia jedynie sankcji ekskomuniki na duchownego migranta, to tylko na nim skupiłaby się cała odpowiedzialność, a wykroczenie biskupa nie zostało by napiętnowane. Wprawdzie skutek obydwóch sankcji odbija się na obydwóch winowajcach, ale to bynajmniej nie znaczy, że któraś z nich jest niepotrzebna, gdyż każda z nich — przynajmniej formalnie — odnosi się do innego z winnych i innego z nich piętnuje z różnym skutkiem.

Jak wykazano wyżej, sankcja nieważności ordynacji (*ordinatio irrita*) orzeczona na Soborze Nicejskim I nie oznacza nieważności sakramentu kapłaństwa udzielonego nielegalnie obcemu duchowne-

mu. Otóż jest rzeczą znamiennej, że sankcje nałożone na duchownych nielegalnie migrujących na Synodzie Arelateńskim odprawionym ok. r. 452 wykazują duże podobieństwo z sankcjami wspomnianego soboru¹³⁸. Jak bowiem w kanonach tego soboru, tak i w statutach wspomnianego synodu jest mowa o sankcji ekskomunikacji nałożonej na duchownego nielegalnie migrującego i o sankcji nieważności ordynacji (*ordinatio irrita*) nałożonej na ordynatora nielegalnie udzielającego mu święceń.

O tym, że karę ekskomunikacji zaciąga duchowny nielegalnie migrujący świadczą słowa kan. 16 Soboru Nicejskiego I: „jeśliby zaś odstąpili od swego kościoła, czy to prezbiter czy diakon... we wszelki sposób należy ich zmusić, aby powrócili do swego kościoła”, jak i słowa kan. 13 synodu arelateńskiego: „żaden duchowny jakiegokolwiek bądź stopnia niech nie opuszcza swego kościoła, lecz wszelkimi sposobami należy go ekskomunikować albo zmusić do powrotu”.

O tym natomiast, że adresatem sankcji nieważności ordynacji jest biskup nielegalnie ordynujący obcego duchowego świadczą słowa kan. 17 Soboru Nicejskiego I: „jeśliby ktoś odważył się ordynować w swoim kościele kogoś, kto należy do innego biskupa... ordynacja tego rodzaju ma być nieważna” i słowa kan. 13 Synodu Arelateńskiego odprawionego ok. r. 452: „jeśliby zaś biskup miejsca ordynował duchownego zamieszkałego bez zgody jego biskupa w obcym kościele, ordynację tego rodzaju należy uważać za nieważną”.

Z powyższego zestawienia możemy wysnuć następujące wnioski: Duchowny nielegalnie migrujący usiłuje zdobyć przynależność do kleru obcego kościoła czy to przez przyjęcie

¹³⁸ Podobieństwo to najlepiej ilustruje następujące zestawienie:

Conc. Nicaenum I hab. ao. 325:
c. 16 (versio Hisp.) — C. VII q.
1 c. 23:

„Si qui vero... recesserint ab ecclesia sua, sive presbyter, sive diaconus, vel in quocumque ecclesiastico ordine positi fuerint, non debent suscipi in ecclesia, sed omni necessitate cogantur, ut redeant ad ecclesiam suam. Quod si permanserint, excommunicare eos oportet.”

Can. 17 (versio Hisp.) — D. LXXI
c. 3:

„Si quis ausus fuerit aliquem, qui ad alterum (episcopum; KN) pertinet, in ecclesia ordinare, cum non habeat consensum illius episcopi, a quo recessit clericus, irrita sit huiusmodi ordinatio.”

Conc. Arelatense hab. ca. a. 452,
c. 13 — Mansi 7, 875:

„Nullus cuiusque ordinis clericus... propriam relinquat ecclesiam,

sed omnimodis aut excommunicetur aut redire cogatur.

Quod si... invito episcopo suo in aliena ecclesia habitans ab episcopo loci clericus fuerit ordinatus, huiusmodi ordinatio irrita habeatur”.

święceń i urzędu czy tylko przez otrzymanie urzędu w tymże kościele. Nielegalnego jednak przyjęcia takiego duchownego do obcego kościoła nie można uznać za ważne z powodu zakazu skierowanego przeciwko samowolnej migracji kleru. Jeśli duchowny taki nie da się zmusić do powrotu na poprzednie swoje miejsce, to należy go ekskomunikować. Ekskomunika ta oznacza, że został on usunięty ze stanu duchownych zarówno własnego, jak i obcego kościoła, w którym nielegalnie się zatrzymał. Na skutek tego duchowny traci niesakramentalne uprawnienia do sprawowania urzędów kościelnych, a tym samym i do wykonywania czynności zarówno sakramentalnych, jak i administracyjnych. Nie traci natomiast sakramentu kapłaństwa ani władzy sakramentalnej. Przy okazji bowiem nałożenia ekskomuniki nie ma wcale mowy o nieważności święceń przyjętych przez takiego duchownego zarówno legalnie w swoim, jak i nielegalnie w obcym kościele.

Biskup przyjmujący obcego duchownego bez zgody jego biskupa również dąży do powierzenia duchownemu urzędu kościelnego w swoim kościele czy to przez samo dokonanie instytuowania czy przez instytuowanie połączone z udzieleniem święceń. Prawomocnemu nadaniu urzędu w tym przypadku sprzeciwiają się jednak przepisy ograniczające władzę biskupa do jego własnych podwładnych, wzmocnione ponadto sankcją nieważności ordynacji. Sankcja ta wszakże nie oznacza nieważności sakramentu kapłaństwa. Nie powiedziano bowiem, że ordynacja ta jest nieważna, lecz jedynie nakazano uważać ją za nieważną (*irrita habeatur*). W ten sposób odmówiono jej tylko uznania kościelnego. Podobnie i na Soborze Nicejskim I orzeczono, że taka ordynacja ma być nieważna — *irrita sit*. Nie uznano więc jej za nieważną pod względem sakramentalnym, lecz jedynie nakazano traktować ją tak, jakby rzeczywiście była nieważna, czyli pozbawiono ją skutków prawnych.

Ponadto zarówno w soborowym kan. 17, jak i w synodalnym kan. 13 sankcję nieważności ordynacji uzależniono od braku zgody na dokonanie ordynacji ze strony tego biskupa, do którego należy ordynowany duchowny. Gdybyśmy więc przyjęli, że sankcja ta oznacza nieważne udzielenie święceń, to wbrew powszechnej tradycji kościelnej, musielibyśmy jednocześnie uznać, iż ważne udzielenie sakramentu kapłaństwa zależy w jednakowej mierze zarówno od właściwie dokonanego aktu liturgicznego, jak i od zgody własnego biskupa, czyli od władzy sakramentalnej i niesakramentalnej ordynatora. W ten sposób jednak zmieśliibyśmy ściśle przestrzegane w omawianym okresie rozróżnienie pomiędzy tym, co sakramentalne i tym, co niesakramentalne.

Nie można też zapominać i o tym, że celem wszystkich tych przepisów było zahamowanie nielegalnej migracji duchownych katolickich przez wywarcie nacisku zarówno na

nich, jak i na przyjmujących ich biskupów. Skoro zaś sakrament święceń uważano powszechnie za nieutralny, a święcenia udzielone według formy katolickiej nawet poza Kościołem uznawano za ważne, to sankcja ich nieważności w odniesieniu do migrujących nielegalnie duchownych katolickich w żaden sposób nie mogła mieć zastosowania. Musiały wystarczyć surowe sankcje depozycji lub ekskomunikacji. Stosowano też niekiedy łagodniejsze środki¹³⁹. Stosowanie zaś stopniowania kar o charakterze sakramentalnym było (tak, jak jest i dzisiaj) nie do pomyslenia w całym okresie święceń relatywnych. Sakrament bowiem — lub, jak w kapłaństwie, stopień sakramentu — rozważany sam w sobie może być tylko ważny albo nieważny, nigdy zaś więcej lub mniej ważny.

Nie można też pominąć faktu, że zgodnie z systemem święceń relatywnych potraktowano kapłaństwo dwu aspektowo: w kan. 13 Synodu Arelateńskiego odprawionego około r. 452 wspomniano bowiem o duchownych własnego kościoła i o biskupie miejsca, w kanonie zaś 16 i 17 Soboru Nicejskiego I jest mowa o duchownych swego kościoła lub należących do swego biskupa. Złożoność ta odpowiada złożoności formuły „*ordinatio in ecclesia* — ordynowanie w kościele” odnoszącej się zarówno do biskupów, jak i niższych od nich duchownych. Jak zaś powiedzieliśmy, ogólne stwierdzenie nieważności ordynacji nie musi pociągać za sobą nieważności obydwóch elementów tym złożonym pojęciem objętych. Dlatego zaś piętnuje się określnikiem „*irrita*” ordynację w całości nielegalną, a nieważną tylko pod jednym względem, czyli pod względem instytuowania, gdyż określnik ten nadaje się do wyrażania zarówno nielegalności, jak i nieważności. A przecież i samo pojęcie ordynacji według ówczesnych przekonań wymaga zróżnicowanego osądu, mianowicie albo orzeczenia zarówno nielegalności, jak i nieważności instytuowania i jedynie nielegalności święceń w przypadku udzielenia ich zgodnie z formą liturgiczną, ale wbrew przepisom prawa, albo stwierdzenia nieważ-

¹³⁹ I tak np. w kan. 5 Synodu Orleańskiego V z r. 549 nakazano według uznania własnego biskupa zasuspendować od przyjętego urzędu duchownych nielegalnie migrujących; Kober, *Die Suspension*, dz. cyt., s. 46—47 (por. tamże, s. 143—144). Oprócz wspomnianej sankcji Synodu Orleańskiego V Kober podaje dwa fakty, które według niego wyjaśniają znaczenie nieważności ordynacji. I tak biskup Epigoniusz zażądał na Synodzie Kartagińskim III w r. 397 powrotu do posługi we własnej diecezji lektora, którego biskup Julian ordynował na diakona (kan. 44 tego synodu; Kober, tamże, s. 46 przyp. 5). Św. Augustyn natomiast przyjmując z powrotem niejakiego Tymoteusza — którego niegdyś ordynował na lektora, a który został później wyświęcony na subdiakona przez biskupa Sewera — udzielił mu jedynie lekkiego napomnienia (Augustinus, *Epist.* 63; przytaczam za Koberem, tamże, s. 46 przyp. 4).

ności instytuowania i nieważności święceń udzielonych z pominięciem wymaganej formy liturgicznej.

Ponadto taka ogólna ocena nieważności ordynacji bardziej odpowiadała ówczesnemu przekonaniu o konieczności zachowania doskonałości instytucji kapłańskich i strzeżenia ich od wszelkiego rodzaju wad. Dlatego to, co w jakiejś tylko swej części zostało dotknięte wadą, łatwo uznawano za wadliwe w całości, gdyż nie odpowiadało ono w pełni obowiązującym wówczas pojęciom. Przy silnie zakorzenionym wtedy przekonaniu o nieutrącalności święceń ogólne stwierdzenie nieważności ordynacji, pojętej w sposób złożony, nie wywoływało wrażenia o nieważności sakramentu kapłaństwa udzielonego według wymaganej formy liturgicznej.

Całe więc zagadnienie, czy sankcją nieważności ordynacji udzielonej obcemu duchownemu bez zgody jego własnego biskupa orzeczono nieważność sakramentu kapłaństwa czy nie, dotyczy jedynie instytuowania duchownego z jednoczesnym promowaniem go na wyższy stopień święceń. Tylko wtedy bowiem można się zastanawiać, czy sakramentu święceń udzielono ważnie czy nieważnie. Gdy zaś miało miejsce samo instytuowanie, jak np. w przypadku nadania urzędu kościelnego obcemu prezbiterowi bez udzielenia mu święceń, to ważność jego sakramentu kapłaństwa nie może ulegać wątpliwości. Sakrament bowiem święceń prezbitera ordynowanego kiedyś prawomocnie przez jego własnego biskupa nie podpada pod sankcję nieważności ordynacji udzielanej obcym duchownym.

Skoro więc można było dokonać instytuowania albo bez udzielenia święceń albo z jednoczesnym ich udzieleniem, to jest rzeczą oczywistą, że w obydwóch tych przypadkach chodzi o instytuowanie, a tylko w jednym z nich również o udzielenie sakramentu kapłaństwa. Jeśliby więc sankcja nieważności ordynacji odnosiła się do sakramentu kapłaństwa, to trzeba by było przyjąć, że dotyczy ona tylko jednego ze wspomnianych dwóch przypadków, mianowicie udzielenia święceń z jednoczesnym dokonaniem instytuowania. Z tego jednak wynikałby absurdalny wniosek, że sankcja nie zabrania nielegalnego instytuowania, dokonanego bez udzielenia święceń. Tymczasem sankcja ta odnosi się właśnie do instytuowania, gdyż nakazano restytuować obcego duchownego własnemu jego kościołowi, nie nakazano zaś udzielić mu powtórnie przyjętego nielegalnie stopnia święceń, gdyby po powrocie do swego kościoła duchowny miał spełniać w tym stopniu posługę kapłańską.

Nakazano więc naprawić to, co zostało naruszone, tj. legalne instytuowanie we własnym kościele i obowiązek spełniania w nim posługi. Jedno i drugie zaś zostało na-

ruszone z powodu nielegalnego przejścia duchownego do obcego kościoła i nielegalnie dokonanego tam instytuowania. Nic więc dziwnego, że nielegalne instytuowanie nakazano naprawić przez restytuowanie duchownego, samowolne jego przejście do obcego kościoła — przez powrót do kościoła własnego, a niegodziwie posługiwanie w obcym kościele — przez godziwe i legalne posługiwanie we własnym kościele.

W omawianych kanonach soborowych i statutach synodalnych chodzi przeto o relację pomiędzy duchownym migrantem i: jego biskupem własnym oraz biskupem obcym, kościołem własnym oraz kościołem obcym. Chodzi dalej o stosunek zachodzący pomiędzy legalnym i nielegalnym instytuowaniem oraz restytuowaniem, opuszczeniem własnego kościoła i powrotem do niego, legalnym spełnianiem posługi kapłańskiej we własnym i nielegalnym jej spełnianiem w obcym kościele. Nie chodzi natomiast o stosunek zachodzący pomiędzy duchownym migrantem i ważnym lub nieważnym udzieleniem mu święceń w obcym kościele.

Jak powiedziano wyżej, mianem instytuowania na urządzie kościelnym oznaczano zarówno niesakramentalną władzę zarządzania określoną społecznością kościelną, jak i niesakramentalne uprawnienie do spełniania dla niej czy to sakramentalnych czy niesakramentalnych funkcji kapłańskich. Natura przeto sankcji orzekającej nieważność ordynacji, czyli odmowę uznania ordynacji, nie dotyczy zakresu sakramentalnego. Sankcja ta bowiem, wyrażona w najkrótszy sposób, chroni zarówno zwyczaj święceń relatywnych, polegających na instytuowaniu duchownego we własnym kościele z jednoczesnym udzieleniem mu święceń, jak i pozbawia biskupów możliwości czerpania korzyści z nielegalnej migracji duchownych. Duchownemu zaś nielegalnie migrującemu wspomniana sankcja zabrania spełniania czynności kapłańskich, zarówno sakramentalnych, jak i niesakramentalnych, tj. orzeka brak władzy niesakramentalnej i utracalnej, opartej na prawomocnym instytuowaniu na urządzie kościelnym. Nie ma więc wystarczającego powodu do orzekania nieważności sakramentu kapłaństwa w celu uniemożliwienia nielegalnego korzystania z jego skutków, tym bardziej że utrata lub pozbawienie sakramentu kapłaństwa jest obce całej tradycji kościelnej.

6. Sankcje synodalne i soborowe: antiocheńskie, sardyckie, kartagińskie i chalcedońskie

W kan. 22 Synodu Antiocheńskiego z r. 341¹⁴⁰ nakazano bi-

¹⁴⁰ Co się tyczy daty tego synodu, to zarówno J. D. Mansi, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, t. 2, Florentiae 1759, w wykazie synodów zamieszczonym na początku tego tomu, jak i Friedberg w swym wydaniu Dekretu Gracjana, mianowicie w spisie kanonów synodalnych i soborowych (kol. XIX), podają r. 341. Por. uwagi Fried-

skupowi, by nie udawał się do obcego, czyli nie podlegającego mu, miasta lub regionu dla ordynowania kogoś (w przekł. Dionizego: *super ordinatione cuiusquam*; w przekł. Korektorów: *ut quempiam ordinet*) ani nie ustanawiał (*constituere*) prezbiterów lub diakonów należących do innych biskupów, bez uzyskania zgody tych biskupów. Temu zaś, kto by ośmielił się dokonać czegoś takiego, zagrożono sankcją: *ordynacja niech będzie pozbawiona mocy* — *infirma sit ordinatio*, według zaś innych przekładów: *niech będzie nieważne jego ordynowanie* — *irrita sit eius ordinatio* lub: *ordynacja tego rodzaju będzie nieważna* — *irrita erit huiusmodi ordinatio*¹⁴¹.

Najprawdopodobniej mianem „ordynowania” i „ustanowienia” określono tu dwie różne rzeczy. Używano jednak tych mian zamiennie i można dyskutować, czy pierwszym z nich oznaczono udzielenie święceń, a drugim tylko instytucjonowanie na urządzie kościelnym osób już wyświęconych, czy odwrotnie. W każdym bądź razie zarówno instytucjonowanie, jak i udzielenie święceń objęto wspólną sankcją nieważności ordynacji. Problem jednak polega na tym, jak rozumiemy tę sankcję w odniesieniu do instytucjonowania, a jak w odniesieniu do święceń.

Jeśli się jednak uwzględni fakt, że celem tego statutu, podobnie jak poprzednich przepisów synodalnych i soborowych, było przede wszystkim uniemożliwienie biskupom rozciągania poza określone granice ich władzy jurysdykcyjnej, zacieśnionej do własnego terytorium i do własnych podwładnych, to nie widać uzasadnionego powodu uznawania za nieważne nielegalnego udzielenia sakramentu święceń. Orzeczenie bowiem nieważności sakramentu kapłaństwa w tym przypadku otwierało by drogę do nakładania podobnej sankcji z powodu wielu innych, nie mniej szkodliwych wykroczeń. W ten sposób musiało by dojść do częstego udzielania święceń powtórnie, co przecież było bardzo surowo zakazane.

Również nie bez znaczenia jest fakt, że Ojcowie synodu rozciągnęli sankcję nieważności ordynacji znacznie szerzej, niż na samo udzielenie święceń. Dlatego zacieśnianie jej do święceń ograniczało by w sposób dowolny intencją ustawodawców przez niesłuszne pominięcie instytucjonowania. Z drugiej zaś strony potraktowanie tej sankcji jako oznaczającej nieważność i święceń i instytucjonowania było by niezgodnie z ówczesnymi zasadami nieutralności sakramentu kapłaństwa i utracalności instytucjonowania. Pozostaje więc jedynie do przyjęcia, że ta sama sankcja wywiera i n n y

berga do inskrypcji: c. 3 C. VIII q. 1 oraz c. 6 i c. 7 C. IX q. 2, gdzie podano r. 332.

¹⁴¹ C. IX q. 2 c. 7 — c. 22 Conc. Antiocheni, hab. ao. 341 (versio Hisp.). Zob. przekłady kan. 22 tego synodu podane przez Mansi'ego, dz. cyt., t. 2, 1318, 1326, 1334 oraz uwagi Korektorów do c. 7 C. IX q. 2.

s k u t e k w odniesieniu do święceń, inny natomiast w odniesieniu do instytuowania. Do oznaczenia bowiem takiego charakteru tej sankcji nadają się doskonale złożone pojęcia zarówno miana ordynacji (*ordinatio*), jak i określnika „*irrita*”, który może wskazywać na nieważność i na nielegalność. Skono zaś zgodnie z powszechną tradycją Kościoła nie można uznać za nieważny sakramentu kapłaństwa udzielonego według formy katolickiej, to za nieważne należy uznać tylko instytuowanie. Wobec tego za nielegalne trzeba uznać udzielenie święceń. Ponieważ zaś nielegalne instytuowanie obcego duchownego bez zgody jego biskupa ustawodawcy traktują jako w ogóle nie istniejące, stąd wniosek, że określenie nielegalności instytuowania oznacza jego nieważność.

Nie ulega też wątpliwości, że różna kwalifikacja święceń i instytuowania dotyczy również różnych władz na tych instytucjach opartych. We wspomnianym bowiem statucie antiocheńskim jest mowa o mieście nie podlegającym biskupowi wykonującemu zakazaną czynność ordynowania, tj. o tym mieście, nad którym nie przysługuje mu żadna władza, czyli zwierzchnictwo. Między „*podległość*”, o której wspomniano w statucie, i „*zwierzchnictwo*” są korelatywne, tj. przy zastosowaniu jednego zakłada się istnienie drugiego z nich.

Już z tego wynika, że do „*ordynowania w kościele — *ordinatio in ecclesia*”*

, czyli do ordynacji pojętej w pełnym znaczeniu tego słowa, obejmującym i udzielenie święceń i instytuowanie, wymaga się u ordynatora zarówno święceń biskupich, w których mieści się nieutralna władza sakramentalna¹⁴², jak i władzy niesakramentalnej rozciągającej się na terytorium, dla którego instytuuje się duchownego, oraz na duchownego, którego biskup instytuuje. Władza niesakramentalna jest ograniczona i utracalna. Traci się ją bowiem razem z utratą miejsca, czyli urzędu, w tym kościele, dla którego duchowny został instytuowany. Można zaś ją utracić albo w sposób karny, np. w przypadku depozycji, albo w sposób administracyjny, np. przy przeniesieniu duchownego, który traci władzę w tym kościele, który opuszcza.

Sankcja więc nieważności ordynacji (*ordinatio irrita*) ogranicza się jedynie do władzy niesakramentalnej czyli do samego dysponowania duchownym i do jego instytuowania. Sankcja ta dotyczy sakramentu święceń tylko poprzez zakaz jego administrowania.

Złożone pojęcie ustanawiania duchownych można wykazać na podstawie kan. 13 tegoż synodu¹⁴³. Według bowiem przekładu

¹⁴² Istnienie tej władzy da się wywnioskować w sposób wystarczająco uzasadniony z wielu przepisów zamieszczonych w Dekrecie Gracjana. Oto, dla przykładu, niektóre z nich: D. XXI c. 1 § 11 i § 12; D. XXIII cc. 7—9, 11—14; D. XXV c. 1 § 8 i § 9.

¹⁴³ C. IX q. 2 c. 6 — c. 13 Conc. Antiocheni, hab. ao. 341 (versio Hisp.).

Hiszpańskiego tego statutu zakazano biskupowi ordynować kogoś w kościele (*ordinare in ecclesiis*) obcej prowincji albo wyciągnąć go do świętej posługi — aut proferre (przekł. Hiszp.: *provehere*) ad sacrum ministerium. Nie ulega przecieży wątpliwości, że chodzi tu o dwie czynności zakazane, różnione spójnikiem rozłącznym „albo — aut”. Otóż w tym drugim przypadku chodzi o udzielenie święceń, gdyż sprawowanie świętej posługi przysługuje tylko tym, którzy zostali promowani na odpowiedni stopień święceń. Skoro zaś pierwsza zakazana czynność różni się od drugiej, to w słowach „ordynować w kościele — *ordinare in ecclesiis*” oznaczono samo instytuowanie duchownego na urządzenie kapłańskie w określonym kościele.

W dokonanym zaś przez Korektorów Rzymskich przekładzie tekstu greckiego tegoż kanonu, uważanym przez nich za lepszy od przekładów wówczas istniejących, użyto w tym samym miejscu słów: „ordynować kogoś w kościele do promocji liturgicznej — *in ecclesiis aliquos ordinare ad promotionem liturgicam*”¹⁴⁴. Tak więc owa ordynacja w kościele skierowana do awansu liturgicznego, czyli do święceń, oznacza instytuowanie, mające na celu wybór najbardziej odpowiedniego kandydata na duchownego, dokonywany przez kler i lud oraz zatwierdzany przez kompetentną władzę kościelną. Innymi słowy jest to w pewnym znaczeniu kolegialne wprowadzenie, ale przede wszystkim autorytatywne przydzielenie duchownemu miejsca i urzędu w określonym kościele, dla którego ma on być wyswięcony w celu spełniania posługi kapłańskiej. Okazuje się więc, że dwie odrębne, chociaż zazwyczaj łączone ze sobą rzeczy, mianowicie instytuowanie i udzielenie święceń, które we wcześniejszym ustawodawstwie kościelnym wyrażano ogólnie w słowach: „*ordinatio — ordynacja*”, „*constitutio — ustanowienie*” lub „*ordinatio in ecclesia — ordynowanie w kościele*”, przedstawiono w kan. 13 Synodu Antiocheńskiego z r. 341 w sposób wyraźniej rozgraniczony i dlatego bardziej dla nas zrozumiały.

Nie ulega bowiem wątpliwości, że jak w przypadku instytuowania chodzi o „ordynowanie w kościele”, tak w przypadku udzielenia święceń chodzi o „promocję liturgiczną” dokonywaną także dla określonego kościoła. Zarówno więc przy dokonywaniu instytuowania, jak i udzielania święceń bierze się pod uwagę relację: duchowny — określony kościół. Rozczepienia przeto ogólnie dawniej wyrażanego pojęcia „ordynacji” dokonuje się pod względem instytuowania i udzielenia święceń, a nie pod względem określonego kościoła.

Zob. wyżej, przyp. 140.

¹⁴⁴ Zob. uwagę Korektorów do inskrypcji c. 6 C. IX q. 2.

Sankcją kan. 13: „próżne i daremne będzie wszystko to, czego biskup dokonał w obcej prowincji — *vacua quidem et inania erunt omnia, quae gesserit* (we wspomnianym przekładzie Korektorów: nieważne ma być wszystko to, co zostało przez niego dokonane — *irrita sunt quae ab eo gesta fuerint*)” objęto: ordynowanie w kościołach (*ordinatio in ecclesiis*), wyniesienie do spełniania świętej posługi (*prolatio* — lub *provectio* — *ad sacrum ministerium*) oraz uzurpowanie wszelkiego rodzaju duchownych nie należących do biskupa (w przekładzie Korektorów: załatwianie wszelkich spraw kościelnych nie należących do biskupa — *confectio negotiorum ecclesiasticorum ad episcopum non pertinentium*).

Jak widzimy, określnika „irrita” używa się zamiennie z przymiotnikami „vacua” i „inanis”, co świadczy o podobnym ich znaczeniu. Nie ulega wątpliwości, że słowem „wszystko — omnia”, podpadającym pod sankcję nieważności, objęto również udzielanie sakramentu święceń. Z ogólnego jednak zaprzeczenia złożonego pojęcia ordynacji nie wynika jeszcze, by stwierdzono tym samym nieważność sakramentu kapłaństwa i ściśle związanej z nim władzy sakramentalnej.

Przymiotnikami bowiem „próżny — *vacuus*” i „niepożyteczny — *inanis*”, choćby nawet odnosiły się one do udzielenia święceń, oznaczono, że sakrament ten jest tylko „próżny”, nie zaś całkowicie unicestwiony. To przecież, co puste, próżne lub niepożyteczne, istnieje, a tylko mu czegoś brakuje. I tak np. z określenia „*oppidum vacuum*” lub „*urbs vacua* — puste miasto” lub *inanes cerae* — pusty воск”, tzn. bez miodu, bynajmniej jeszcze nie wynika, że miasto to albo воск w ogóle nie istnieją¹⁴⁵. Chodzi tu przecież o pojęcia złożone, którymi pod mianem miasta objęto ludzi i budynki, pod mianem zaś wosku zarówno воск, jak i miód. Określnik więc „pusty — *vacuus*; *inanis*” nie dotyczy w danym przypadku ani samych budowli ani wosku w tym znaczeniu, jakoby i one nie istniały.

Podobnie przedstawia się sprawa ze znaczeniem przymiotnika „irritus — nieważny” używanego na określenie złożonego pojęcia ordynacji duchownych. Jeśli więc tak pojęte „ustanowienie” lub „ordynację” określa się przymiotnikami „irrita — nieważna” lub „*vacua et inanis* — pusta i daremna”, to znaczy, że zgodnie z powszechną tradycją kościelną istnieje ona jako sakrament, a tylko ma pewne braki, czyli jest pozbawiona instytucowania.

¹⁴⁵ Forcellini, dz. cyt., t. IV, s. 900—901 i t. II, s. 765—766. Podobnego argumentu do wyjaśnienia znaczenia przymiotników „*vacuus*” i „*inanis*” dostarczają nam przepisy kościelne, np. zamieszczone w C. XII q. 2 c. 64 (na końcu) — c. 9 Conc. Tolet. VI, hab. ao. 638, oraz w C. XII q. 2 c. 17 (na początku) — Nicolaus I, *Epist. incerti temporis* (858—867).

Również w kan. 23 Synodu Antiocheńskiego z r. 341 jest mowa zarówno o złożonym pojęciu ustanawiania duchownych, jak i o jego elementach składowych, ich wadach lub braku. Zanim jednak przejdziemy do omówienia treści tego statutu, wypada podać znaczenie użytych w nim słów „constituere” i „constitutum”.

Otóż „constituere” oznacza postawić, ustawić (*statuere*) czyli na stałe postawić gdzieś lub umieścić jakąś osobę albo rzecz. We właściwym znaczeniu używa się tego słowa w sensie materialnego umieszczenia, np. rozbić namioty (*tabernacula constituere*) lub założyć miasto (*constituere oppidum*). Często dodaje się miejsce, na którym się coś stawia lub kładzie. W specjalnym sensie używa się tego słowa w dziedzinie wojskowości, np. ustawić hufiec (*agmen constituere*), i to zazwyczaj z dodaniem miejsca, na którym rozstawia się żołnierzy lub na które się ich przeprowadza. W znaczeniu przenośnym słowo *constituere* dotyczy duchowego, jeśli można tak powiedzieć, ulokowania albo rzeczy, np. postawić co komu przed oczy umysłu, ukazać, ujawnić, uświadomić (*ante oculos constituere*), albo osób przyjmowanych lub należących do jakiegoś stanu, np. *constituere in dignitate senatoria*, albo stosunków międzyludzkich, ich ustanawiania i wzmacniania. W specjalnym znaczeniu używa się tego słowa w odniesieniu do ustawodawstwa i sądownictwa, np. ustanowić dla miasta lub państwa prawo (*constituere civitati legem*). Prawnicy posługują się tym słowem na oznaczenie dokonania obrzędu zaręczyn (*constituere sponsalia*), Słowem tym określa się również ustanawianie sędziów (*constituere iudices*). Określa się nim także trwałość czegoś wyrażając zarazem pojęcie obejmujące dysponowanie oraz zarząd i odnoszące się do spraw publicznych, sposobu życia, stosunków lub do osób, np. ustanowić króla w państwie (*constituere ibi regem*), ustanowić kogoś na miejscu innego albo na jakimś urzędzie. *Constituere* oznacza też wyznaczyć, określić, po uzgodnieniu z kimś przeznaczyć, przydzielić coś pod względem raczej zewnętrznym, i odnosi się do przestrzeni, miejsca, czasu, oceny itp., np. przydzielić własne miejsca senatorom (*constituere propria loca senatoribus*). *Constituere* bardzo często odnosi się do woli i oznacza tyle, co postanowić, rozstrzygać, ustanowić.

Przymiotnik *constitutus* używa się w przenośni na oznaczenie czegoś dobrze uporządkowanego i uregulowanego (np.: *a bonis viris, sapientibus et bene a natura constitutis*).

Słowo *constitutum* używane w formie rzeczownikowej oznacza tyle, co urządzenie, ustanowienie, przeznaczenie, konstytucja (*constitutio*), prawo (*lex*), decret (*decretum*), a także: po-

rozumienie, umowa, układ (*conventio*), urządzenie czegoś przez wielu¹⁴⁶.

Z przedstawionego tu znaczenia słów *constituere* i *constitutum* okazuje się, iż mogą one odnosić się zarówno do instytucowania duchownego na urządzenie kościelnym, jak i do przyjęcia go do stanu sakramentalnego przez udzielenie święceń. Jest to tym bardziej pewne, że słów tych używano zamiennie ze słowami *ordinare* i *ordinatio*, odnoszących się przecież do obydwóch wspomnianych instytucji ustanawiania duchownych.

Jest jednak rzeczą bardzo charakterystyczną, że do słowa „*constituere* — ustanowić” często dodaje się określenie miejsca, na którym się kogoś ustanawia, co przypomina analogiczne wyrażenie „*ordynować w kościele*” spotykane masowo w kościelnych przekazach źródłowych. Godny uwagi jest też fakt, że słowo *constituere* oznacza ustanowienie kogoś na jakimś miejscu lub urządzenie w sposób trwały, czyli na stałe, że dotyczy ono dysponowania i zarządu w sprawach publicznych i często odnosi się do woli wyrażanej w podejmowanych zewnętrznie decyzjach. Jest też rzeczą znamienne, że określnikiem *constitutus* oznacza się coś dobrze uregulowanego i uporządkowanego, a rzeczownikiem *constitutum* — układ, który dochodzi do skutku przy współdziałaniu w decyzji wielu osób.

Przedstawione tu odcienie znaczeniowe słów *constituere* i *constitutum* podkreślamy tak mocno dlatego, że znajdują one swe odzwierciedlenie w pojęciu instytucowania duchownych na urządzenie kościelnym. I tak w kan. 23 Synodu Antiocheńskiego z r. 341¹⁴⁷ zakazano biskupowi ustanawiać (*constituere*) sobie następcę i do tego zakazu dołączono orzeczenie, że „zarządzenie tego rodzaju jest nieważne — *irritum esse huiusmodi constitutum*”¹⁴⁸. Co zaś oznaczono słowami ustanowić (*constituere*) i zarządzenie (*constitutum*), da się wywnioskować z tekstu statutu. Nakazano w nim bowiem zachowywać prawo kościelne, według którego ustanowienia biskupa winno się dokonywać „przy współdziałaniu synodu, w oparciu o orzeczenie biskupów [i wybór dokonany przez duchownych¹⁴⁹], którzy po śmierci poprzednika mają władzę w y-

¹⁴⁶ Forcellini, dz. cyt., t. I, s. 816—817.

¹⁴⁷ C. VIII q. 1 c. 3 — c. 23 Conc. Antiocheni, hab. ao. 341 (interpret. Dionys.). Zob. wyżej, przyp. 140.

¹⁴⁸ Sankcję tę przytaczam z uwzględnieniem 36 i 37 uwagi Friedberga do c. 3 C. VIII q. 1. Sankcję „*irritum esse huiusmodi constitutum*” w C. VIII q. 1 c. 4 — kan. 8 w zbiorze Marcina z Bragi (sporządzonym po r. 563), podającym kan. 23 Synodu Antiocheńskiego — wyrażono w słowach: *talis constitutio irrita erit*.

¹⁴⁹ Friedberg zaznacza w swej uwadze do słowa *clericorum* c. 3 C. VIII q. 1, że wyrażenie „*et electione clericorum* — i wybór dokonany przez duchownych” występuje we wszystkich kodeksach uwzględnio-

brania i promowania tego, kto okaże się godny — cum synodo et iudicibus episcoporum [et electione clericorum], qui post obitum quiescentis potestatem habent eum, qui dignus extiterit, eligere et promovere”.

O zamiennym stosowaniu słowa „constitutum” z mianem „ordynacja” przekonujemy się też na podstawie porównania tego kanonu z kan. 19 wspomnianego synodu, podającym ogólne zasady ustanawiania biskupów. Zakazano tu bowiem ordynować biskupa (episcopum non ordinandum) bez współdziałania synodu i obecności metropolity. Zaznaczono, że najlepiej będzie, jeśli zgromadzą się biskupi z całej prowincji. Gdyby zaś okazało się to niemożliwe, to nieobecni biskupi powinni pisemnie wyrazić swoją zgodę. Dopiero po wyrażeniu jednomyślnego osądu, czy to osobiście czy pisemnie przez bardzo wielu z nich, należy ordynować (wyświęcić — ordinetur) biskupa. Gdyby zaś stało się inaczej, niż orzeczono na synodzie, to tego rodzaju ordynacja nie ma żadnego znaczenia — nihil valere huiusmodi ordinationem. Gdyby natomiast dokonano ordynacji (ordinationis) według podanych tu reguł, a pomimo to niektórzy sprzeciwiliby się jej z powodu osobistej niechęci, to nie licząc się z nimi należy utrzymać w mocy decyzję (sententia) większości¹⁵⁰.

Z tego zestawienia można wyprowadzić wiele wyjaśniających sprawę wniosków. Przede wszystkim wzmianka kan. 23 o wyborze i promowaniu wskazuje na dwuaspektowy charakter ustanawiania biskupów. Ponadto sankcję nieważności odniesiono w kan. 23 do zarządzenia (constitutum), a w kan. 19 — do ordynacji (ordinatio). A ponieważ słów tych użyto zamiennie, przeto obydwie te przepisy mogą się odnosić zarówno do „wyboru”, czyli instytuowania, jak i do „promowania”, czyli udzielenia święceń.

nych w jego wydaniu Dekretu Gracjana. Korektorzy Rzymscy natomiast zaznaczają w swej uwadze do słowa *episcoporum* wspomnianego kanonu, że wyrażenie to opuścili z tego powodu, iż wprawdzie występuje ono w rękopisach Dekretu Gracjana, ale brak go w oryginale i w innych zbiorach. Wyrażenie to zamieszczamy w nawiasach czyniąc zażość tekstowi gracjanowemu, a jednocześnie podkreślając w ten sposób brak tego wyrażenia w oryginale. Uwzględnienie zaś tego wyrażenia okazało się również dlatego konieczne, że ma ono charakter interpretacyjny, odpowiadający niektórym tekstom autorytatywnym Dekretu Gracjana, i uwypukla podrzędną wprawdzie, ale jednak „władzę” duchownych w niesakramentalnym instytuowaniu biskupa i daje przez to pełniejszy obraz funkcjonowania ówczesnego systemu ustanawiania duchownych.

¹⁵⁰ D. LXV c. 3 — c. 19 Conc. Antiocheni, hab. ao. 341 (versio Hisp.). Zob. uwagę Korektorów do inskrypcji c. 3 D. LXV oraz 14 i 16 uwagę Friedberga do c. 3 D. LXV. Por. D. LXV: c. 1 — kan. 6 Soboru Nicejskiego I z r. 325, oraz c. 2 — kan. 3 w zbiorze Marcina z Bragi (sporządzonym po r. 563) zredagowany na podstawie kan. 19 Synodu Antiocheńskiego.

Wprawdzie obydwaj wspomniane kanony mogą dotyczyć również święceń, ale nie ulega wątpliwości, że główny nacisk położono w nich na instytuowanie. Wskazują na to określenia: zarządzenie (*constitutum*); współudział synodu; orzeczenie biskupów (*sententia*); wybór; zgoda wyrażona przez wszystkich biskupów prowincji czy to przez osobistą ich obecność czy to pisemnie; decyzja większości (*iudicium*). W ten sposób wysunięto na czoło sprawę legalnego instytuowania, a udzielenie święceń — mimo że je założono — przesunięto na dalszy plan.

Wprawdzie sankcją nieważności objęto również święcenia (promowanie), ale nie odnosi się ona do nich wprost. Nieważność bowiem święceń została potraktowana przez ustawodawców jako skutek nieważnego instytuowania. Skoro zaś ważne instytuowanie nie może samo przez się spowodować ważności święceń, przeto i nieważne instytuowanie nie może ich unieważnić w zakresie sakramentalnym.

Wskazuje na to również uwzględnienie przez Ojców synodu dwóch władz: sakramentalnej i niesakramentalnej. Według bowiem licznych przepisów Dekretu Gracjana biskupi mogą wykonywać sakramentalną władzę udzielania święceń tylko osobiście i powinni ją wykonywać dopiero po prawomocnym wyborze kandydata na duchownego. Było to tak oczywiste, że nawet nie wymagało dodatkowych wyjaśnień. Nic więc dziwnego, że Ojcowie omawianego synodu nie zajmują się władzą sakramentalną. Określają oni jednak władzę niesakramentalną w sposób świadczący o uznaniu przez nich władzy sakramentalnej.

Przepisy bowiem uzależniają dokonanie konsekracji biskupiej od udzielenia jej przez trzech biskupów kosekratorów, a więc wszyscy biskupi prowincji nie są konieczni do ważnego udzielenia duchownemu sakramentalnej pełni kapłaństwa. Tymczasem zakazując biskupowi ustanowienia (*constituere*) swego następcy Ojcowie synodu stwierdzają, że władzę wyboru (czyli instytuowania) nowego biskupa i promowania go (czyli udzielenia mu konsekracji) mają wszyscy biskupi prowincji (kan. 23). Tym samym więc orzeczono, że kilku biskupów prowincji, jak np. wspomniany biskup z dwoma innymi kosekratorami swego następcy tej władzy nie mają. Ponadto, jak powiedziano, w kan. 23 i w kan. 19 wyliczono cechy władzy odnoszące się do instytuowania, a w kan. 19 wyraźnie zaznaczono, że na konsekrację nowoobranego biskupa powinni wyrazić zgodę wszyscy biskupi prowincji a to pod sankcją pozbawienia wszelkiego znaczenia inaczey dokonanej ordynacji. Dodano, że gdyby niektórzy biskupi z powodu osobistej niechęci do nowoobranego biskupa sprzeciwili się udzieleniu mu sakry, to należy utrzymać w mocy

decyzję większości (iudicium). A więc w określeniu nieważności ordynacji chodzi przede wszystkim o nieważność decyzji dopuszczenia kandydata do święceń, nie zaś o nieważność jego święceń. W ten sposób dochodzimy do wyrażonego wyżej wniosku, że święcenia rozumiane jako skutek udzielonej nowoobranemu biskupowi konsekracji są ważne, nieważne zaś są jako skutek nielegalnie, a więc i nieważnie, dokonanego instytucowania.

W tym świetle łatwo zrozumieć stwierdzenie synodalne o biskupach [i niższych od nich duchownych] mających władzę wybrania i promowania następcy zmarłego biskupa (kan. 23). Jest to niesakramentalna władza wpływająca na ważność lub nieważność konsekracji biskupiej rozważanej jako skutek instytucowania, a nie jako skutek sakramentalnego aktu udzielenia święceń. Ważnie bowiem konsekrowany biskup z powodu nieważnego instytucowania nie otrzymał legalnej promocji do święceń i nie ma ani podwładnych ani autorytatywnie przydzielonego miejsca, na którym mógłby wykonywać czynności zarówno sakramentalne, jak i administracyjne. Pod tym względem święcenia biskupie są pozbawione prawomocnego skutku uzależnionego od władzy i woli biskupów [oraz niższych duchownych] i tylko w tym znaczeniu są nieważne. Tak więc cała ordynacja (ordinatio) takiego biskupa jest nieważna w tym znaczeniu, że wbrew zasadzie święceń relatywnych nie jednoczy w sobie święceń i instytucowania. Nic przeto dziwnego, że stwierdzono na synodzie, iż zarządzenie (constitutum) tego rodzaju jest nieważne (irritum), a ordynacja nie ma żadnego znaczenia i że wszyscy biskupi [i niżsi od nich duchowni] mają władzę wybrania i promowania nowego biskupa.

W kan. 17 Soboru Nicejskiego I sankcję nieważności ordynacji nałożono wprost na biskupa nielegalnie ordynującego obcego duchownego. Między innymi i z tego faktu wysnuliśmy wyżej wniosek, iż sankcja ta nie oznacza nieważności sakramentu kapłaństwa. Podobne wnioski można wysnuć również ze statutów Synodu Antiocheńskiego z r. 341. Sankcje bowiem tego synodu również zaadresowano przede wszystkim do biskupów nielegalnie ordynujących. I tak w kan. 22 zakazano biskupom ordynować kogoś lub ustanawiać prezbiterów i diakonów w miejscach podległych obcemu biskupowi. Gdyby zaś ktoś z nich zechciał coś takiego uczynić, tego rodzaju ordynacja będzie nieważna, a jego samego należy ukarać na synodzie. W kan. 13 postanowiono, że gdyby biskup przybył nielegalnie do innej prowincji w celu ordynowania niektórych lub gdyby dokonał tam czynności do niego nie należących, ma być nieważne wszystko to, czego dokonał, a on sam ma podlegać karze depozycji.

Brak przeto uzasadnienia dla stwierdzenia, że sankcja nieważności ordynacji oznacza nieważność sakramentu kapłaństwa udzielonego nielegalnie przez obcego biskupa, tym bardziej że na duchownych zamieszanych w tego rodzaju wykroczenia nałożono inne kary, niż rzekoma nieważność święceń. I tak w kan. 3 omawianego synodu duchownemu opuszczającemu własną diecezję (parochiam propriam) i usiłującemu przez długi czas przebywać w innej diecezji zabroniono spełniać tam posługę (non ministret) szczególnie, jeśli wzgardzi on wezwaniem swego biskupa nawołującego go do powrotu. Jeśliby zaś trwał w tym niezdiscyplinowaniu, we wszelki sposób należy go odsunąć od posługi nawet z pozbawieniem możliwości restytuowania. Gdyby natomiast tak ukaranego przejął drugi biskup to także i jego należy ukarać jako łamiącego kościelne zarządzenia (constituta)¹⁵¹.

Sprawa więc dotyczy nielegalnego przyjmowania duchownych, które — jak wiemy — polega na samym instytuowaniu lub na instytuowaniu połączonym z udzieleniem święceń. Ojcowie synodu jednak wyraźnie stwierdzają, że kary nałożone na duchownych dotyczą ich niezdiscyplinowania, spełniania posługi kapłańskiej, utraty instytuowania i możliwości restytuowania, a kara nałożona na biskupa dotyczy łamania przez niego zarządzeń kościelnych zabraniających przyjmowania obcych duchownych bez zgody ich biskupa. Nie ma zaś żadnej wzmianki o tym, że jeśli biskup udzielił obcemu duchownemu święceń, to są one nieważne w odniesieniu do sakramentu. Nie ulega więc najmniejszej wątpliwości, że sankcja nieważności ordynacji dotyczy jedynie zakresu dyscyplinarno-administracyjnego, nie zaś sakramentalnego.

Ponadto jeśli się zważy, iż w kan. 3 powiedziano o biskupie przyjmującym nielegalnie obcego duchownego, że łamie kościelne zarządzenia (constituta), a w kan. 23 biskupowi ustanawiającemu wbrew prawu swego następcę zagrożono sankcją nieważności jego zarządzenia (constitutum), to nie ulega wątpliwości, iż chodzi tu rzeczywiście o nieważność zarządzenia, a nie święceń, tym bardziej że bezprawne to zarządzenie przeciwstawiono legalnej decyzji o ustanowieniu biskupa, podjętej na synodzie przez wszystkich biskupów prowincji. Skoro zaś w niezliczonych przekazach źródłowych miłaniem constituta Patrum oznaczono zarządzenia, dekrety, konstytucje i prawa wydane przez biskupów, to można śmiało przyjąć, że we wspomnianej sankcji kan. 23, w przeciwieństwie do prawomocnych zarządzeń biskupich, chodzi o nielegalne zarządzenie biskupa.

¹⁵¹ Mansi 2, 1322 (przekład Dionizego).

Od omówionych tu kanonów nie różnią się zasadniczo późniejsze przepisy synodalne i soborowe. I tak na Synodzie Sardyckim z r. 343 zakazano biskupowi uwodzić i ordynować ma duchownych w swojej diecezji podwładnych innego biskupa bez uzyskania jego zgody, gdyż z tego powodu powstają nieporozumienia między biskupami. Na biskupa łamiącego ten zakaz nałożono sankcję orzekającą, że „jego ordynacja ma być nieważna — non sit rata eius ordinatio”¹⁵².

Przepis sardycki przyjęto do statutów Synodu Kartagińskiego I z r. 348 z dodaniem wyjaśnienia, że chodzi tu o zakaz przyjmowania, przetrzymywania i uzurpowania sobie na stałe duchownych bez zgody ich biskupa. Zaznaczono jednocześnie, że przestrzeganie tego przepisu przyczynia się do zachowania zgody wśród biskupów. Nie nałożono jednak żadnej kary na biskupów łamiących ten zakaz¹⁵³.

Również w statucie Synodu Kartagińskiego III z r. 397, dotyczącym tego samego przedmiotu, nie nałożono na winnych żadnej sankcji¹⁵⁴. Natomiast w kan. 20 Soboru Chalcedońskiego z r. 451 zarówno na przyjmującego biskupa, jak i na przyjętego duchownego nałożono karę ekskomuniki mającą trwać dopóty, dopóki obcy duchowny nie powróci do własnego kościoła¹⁵⁵. Jest rzeczą znamioną, że sankcją ekskomuniki objęto w kanonie chalcedońskim tych biskupów i innych duchownych, którzy już po wydaniu przepisu popełnił wspomniane wykroczenie. Pogodzono się więc w sposób milczący z nielegalnymi przeniesieniami duchownych dokonanyymi przed soborem. Taki sposób przecinania zagmatwanych problemów jest typowy dla zarządzeń administracyjno-dyscyplinarnych. O niesakramentalnym zaś charakterze omawianej uchwały soborowej świadczy i to, że pozwolono biskupom przyjmować tych duchownych, którzy utracili własne kościoły i wyemigrowali do innych. Zastosowano więc tu zasadę miłosierdzia z powodu usprawiedliwiających okoliczności. Ta zaś zasada i zasada przestrzegania rygoru prawa — polegająca w danym przypadku na tym, że każdy duchowny powinien przebywać na stałe we własnym kościele, dla którego został

¹⁵² D. LXXI c. 1 — c. 18 et c. 19 Conc. Sardicensis, hab. ao. 343 (zob. uwagę Korektorów do c. 1 D. LXXI). Biorąc pod uwagę przytoczone wyżej argumenty należy uznać za błędną opinię Sohma (*Das altkatholische Kirchenrecht*, dz. cyt., s. 113 przyp. 24 i s. 396), który utrzymuje, że ordynacja zdyskwalifikowana greckim określnikiem *akyros* i łacińskim jego odpowiednikiem *irrita* oznacza w przepisach nicejskich, antiocheńskich i sardyckich nieważność całkowitą, a więc i święceń kapłańskich.

¹⁵³ LXXI c. 6 — c. 6 Conc. Carthaginiensis I, hab. ao. 348. Zob. uwagi Friedberga do inskrypcji c. 6 D. LXXI.

¹⁵⁴ D. LXXII c. 2 — c. 21 Conc. Carthaginiensis III, hab. ao. 397.

¹⁵⁵ D. LXXI c. 4 — c. 20 Conc. Chalcedonensis, hab. ao. 451.

wyświęcony — są zasadami współzależnymi i obie odnoszą się do zakresu dyscyplinarnego, a nie do zakresu sakramentalnego. Zakaz więc chalcedoński zabraniający pod karą ekskomunikacji przyjmowania obcych duchownych opiera się na zasadzie rygoru prawa i nie dotyczy zakresu sakramentalnego.

7. Nieważność ordynacji w świetle orzeczeń Innocentego I

Ze sposobu przyjmowania do Kościoła katolickiego osób świeckich, ochrzczonych przez arianów i innych heretyków, papież Innocenty I (402—417) wysnuwa wniosek, że nie należy przyjmować do Kościoła duchownych heretyckich w ich godności kapłańskiej lub jakiegokolwiek innej posługi. Papież bowiem argumentuje w następujący sposób: „ponieważ zezwalamy im (heretykom; KN) na to, że tylko ich chrzest jest ważny (solum baptismum ratum esse permittimus), oczywiście taki, który przyjęto w imię Ojca, i Syna i Ducha Św., i nie sądzimy, by otrzymali oni Ducha Św. z owego chrztu i z owych posług, przeto nie może się zdarzyć, byśmy uważali ich bezbożnych kapłanów za godnych urzędów Chrystusowych, skoro ich osoby świeckie przyjmujemy, jak powiedziałem, w sposób pokutny w celu otrzymania przez nie łaski Ducha Św.”¹⁵⁶

Nie ulega więc wątpliwości, że Innocenty I rozróżnia w sposób pośredni pomiędzy chrztem udzielonym przez heretyków poza Kościołem z zachowaniem formy katolickiej i chrztem otrzymanym z pominięciem tej formy. Papież uznaje pierwszy chrzest za ważny (ratum), drugi zaś za nieważny (irritum; non ratum). Z tego wynika również, że chrzest udzielony z pominięciem formy ewangelicznej jest całkowicie nieważny, czyli po prostu nie istniejący zarówno pod względem sakramentu, jak i jego skutku. Gdzie bowiem brak sakramentu, tam nie może być również łaski sakramentalnej. Dlatego należy chrzcić przychodzących do Kościoła heretyków, ochrzczonych z pominięciem formy katolickiej.

Jeśli weźmiemy pod uwagę, że papież mówi niekiedy o Duchu Św., niekiedy zaś o doskonałości Ducha Św., której brak heretykom z powodu odłączenia się ich od Kościoła katolickiego, to nie będziemy mieć wątpliwości co do tego, że papież obydwoma tymi wyrażeniami określił łaskę otrzymaną w sakramentach udzielonych w Kościele i jej brak w sakramentach przyjmowanych poza nim. Rozróżnienie pomiędzy sakramentem i łaską sakramentalną było przecież znane w Kościele katolickim od dawien dawna¹⁵⁷.

¹⁵⁶ C. I q. 1 c. 73 — Innocentius I, *Epist. ad Alexandrum episcopum*, circa a. 415 scr. Zob. K. Nasiłowski, *Ocena prawna ustanawiania duchownych*, art. cyt., s. 55—74.

¹⁵⁷ Zob. K. Nasiłowski, *Ocena prawna ustanawiania duchow-*

Skoro więc papież uznaje za ważny (ratum) pod względem sakramentu chrzest udzielony przez heretyków z zachowaniem formy katolickiej i jednocześnie stwierdza, że w takim chrzcie nie otrzymuje się łaski, której brak uzupełnia się w Kościele przez rekoncyliacyjne, czyli pojednawcze, włożenie ręki, to okazuje się, że ten sam chrzest został uznany przez papieża za nieważny (irritum; non ratum) pod względem łaski, czyli skutku sakramentu.

Bez wątpienia więc należy zakoniukludować, że przymiotnikami „ratus — ważny” i „irritus; non ratus — nieważny” oznaczano w tym czasie także częściową ważność lub nieważność sakramentu rozumianego w pełnym znaczeniu tego słowa, tzn. obejmującym zarówno sam sakrament, jak i jego skutek, czyli łaskę sakramentalną.

Zgodnie z ówczesnym zwyczajem Innocenty I traktuje o sakramencie chrztu i sakramencie kapłaństwa w sposób analogiczny. Ze złożonego pojęcia chrztu (sakrament i wywierany przezeń skutek) papież wysnuwa wnioski dotyczące złożonego pojęcia ordynacji. Twierdzi on mianowicie, że skono heretyków świeckich przyjmuje się do Kościoła w sposób pokutny w celu otrzymania przez nich łaski Ducha Św., to tym bardziej nie można uważać kapłanów heretyckich za godnych urzędów (honoris) Chrystusowych. Oznacza to, że sakrament kapłaństwa udzielony poza Kościołem katolickim, podobnie jak sakrament chrztu, jest ważny. Takim jednak kapłanom odmawia się z zasady sprawowania urzędów kościelnych, czyli instytuowania. Kapłani ci bowiem nie zostali instytuowani na urządzie kościelnym poza Kościołem, gdyż nie ma tam urzędów kościelnych w znaczeniu katolickim. Nie powinno się powierzać im urzędów również w Kościele. Ponieważ zaś pełne pojęcie ordynacji obejmowało wówczas zarówno święcenia, jak i instytuowanie na urządzie, przeto pojęcie ordynacji heretyckiej zgadzało się z ordynacją katolicką co do ważnie udzielonego sakramentu kapłaństwa, nie zgadzało się natomiast z powodu braku instytuowania. Skoro zaś z orzeczenia Innocentego I wynika, że chrzest heretycki jest ważny (ratum) pod względem sakramentu, a nieważny (irritum; non ratum) z powodu braku skutku, to również i ordynacja duchownych dokonana poza Kościołem katolickim jest ważna (rata) pod względem sakramentu kapłaństwa, nieważna (irrita; non rata) natomiast z powodu braku instytuowania, którego nie można dokonać poza Kościołem i którego, zgodnie z zasadą przestrzegania ryguru prawa, nie powinno się dokonywać przy przyjmowaniu

duchownych heretyckich do Kościoła z powodu występku odszczepieństwa.

Sytuacja duchownego ordynowanego przez heretyków jest więc podobna do sytuacji deponowanych duchownych katolickich, pozbawionych przecież instytuowania na urządzie kościelnym. Nie znaczy to jednak, by obok zasady rygoru prawa nie stosowano niekiedy zasady łagodności i miłosierdzia ze względu na specjalne okoliczności. Jak bowiem wspomnieliśmy wyżej, papież Korneliusz stosując zasadę łagodności dopuścił na urząd kościelny odszczepieńczego kapłana Maksyma. Podobnie uczynił papież Innocenty I w odniesieniu do duchownych bonozjańskich¹⁵⁸.

Nie ulega więc wątpliwości, że według papieża Innocentego I sankcja nieważności ordynacji oznacza nieważność instytuowania, nie zaś nieważność sakramentu kapłaństwa, oczywiście przy założeniu, iż został on udzielony z zachowaniem formy katolickiej.

Zakończenie

Zarówno rzeczownik „*ordinatio*”, jak i określnik „*irritus*” oznaczają pojęcia złożone. *Ordinatio* może więc oznaczać albo zarządzenie albo instytuowanie na urządzie kościelnym albo udzielenie święceń. *Irritus* może oznaczać tyle, co nie uznany, nie zatwierdzony lub nieważny albo tylko częściowo albo nawet pod każdym względem. Ponadto pojęcie ordynacji jako instytucji może oznaczać albo samo instytuowanie albo samo udzielenie święceń albo jedno i drugie razem. Tej elastyczności znaczeniowej miana „*ordinatio*” i określnika „*irrita*” nie da się w sposób uzasadniony ustalić tylko na podstawie samych tych słów, gdyż skomplikowana ich treść jest nie skonkretyzowana sama w sobie i dlatego nie można jej oceniać bez uprzedniego rozważenia przedmiotu jej odniesienia.

Przy interpretowaniu sankcji nieważności ordynacji trzeba więc brać pod uwagę wiele zasad systemu prawnego obowiązującego w okresie święceń relatywnych. Przede wszystkim należy uwzględnić złożone pojęcie ordynacji polegające na dwóch odrębnych instytucjach ustanawiania duchownych, zazwyczaj ze sobą łączonych, mianowicie instytuowania na urządzie kościelnym i udzielenia święceń. Następnie trzeba uwzględnić obowiązujące od początku Kościoła rozróżnienia pomiędzy sakramentem i jego skutkiem, zakresem sakramentalnym i niesakramentalnym, ogólną zasadą rygoru prawa i specjalną zasadą łagodności i miłosierdzia, prawem ogólnym i prawem specjalnym.

Nie można też pominąć faktu analogicznego traktowania sakra-

¹⁵⁸ Tamże, s. 71—72.

mentów chrztu i kapłaństwa w omawianym okresie. Niezwykle owocne dla trafnej oceny instytucji kościelnych jest branie pod uwagę wszechstronnego traktowania tych instytucji przez ustawodawców, przede wszystkim zaś pewnego dualizmu przejawiającego się często w odniesieniu do wszystkich niemal instytucji, który przykładowo można przedstawić w relacjach: władza sakramentalna — władza niesakramentalna, urząd sakramentalny — urząd niesakramentalny, prawo — moralność, boskie i niezmienne — ludzkie i zmienne, nieutralne — utracalne.

Ogólnie można powiedzieć, że słowa „*ordinatio*” i „*irrita*” ze względu na wielorakie znaczenie same przez się właściwie nie konkretnego nie oznaczają i stanowią pewnego rodzaju zagadkę, którą należy rozwiązywać z uwzględnieniem powyższych zasad i całego ówczesnego systemu prawnego, w oparciu o tekst przepisów albo nawet w oparciu o podobne przepisy tego samego ustawodawcy lub różnych ustawodawców.

Jak powyższe badania wykazały, według stałej i powszechnej tradycji kościelnej sankcja nieważności ordynacji, w całym omawianym okresie, nie oznaczała nigdy nieważności sakramentu kapłaństwa udzielonego z zachowaniem formy katolickiej czy to w Kościele czy poza nim. Wyjątek stanowi tu odosobniona i krótkotrwała opinia Cypriana, zwalczana przez papieży, sobory i synody, według której nieważne (*irrita*) są wszystkie sakramenty udzielone poza Kościołem katolickim. Takie znaczenie sankcji nieważności ordynacji jest pewne mimo nawet przeciwnych opinii niektórych autorów, którzy nie uwzględniają, albo wcale albo w sposób dostateczny, złożonego miana „*ordinatio*” i określnika „*irrita*” ani złożonego charakteru instytucji kościelnych ani dawnego systemu prawnego i dlatego albo wygłaszają opinie sprzeczne albo wykazują bezradność wobec wielu zasadniczych problemów.

**De significatione sanctionis ordinationis irritae
ex fontibus iuris ecclesiastici explicata
usque ad dimidium saeculi quinti examinatis**

Aliqui viri docti recte quidem affirmant sanctionem ordinationis irritae non significare ipsum etiam rite collatum ordinis sacramentum irritum seu nullum, sed tamen affirmationem hanc aliquando probare nesciunt. Alii autem de huius sanctionis significatione non recte opinantur, quia falsis nituntur argumentis. Ita utrique iniuriam Ecclesiae inferunt, praecipue vero hi, qui de vi atque auctoritate ordinationis illegitime factae diverso tempore latas leges inter se contrarias esse putant et hac de causa iuridicum Ecclesiae systema, ut dicitur, iniuste iudicant.

Igitur difficilem hanc quaestionem de integro examinavimus. Qua in re primum investigavimus significationem ipsorum vocabulorum: *ordinatio*, *ordinare* et *irritus*. Deinde ex decretis Cornelii Papae, item ex

canonibus conciliorum: Nicaeni I, Arelatensium, Antiocheni, Sardicensis, Carthaginiensium et Chalcedonensis, item ex decretis Innocentii I, ipsam ordinationis irritae explicavimus notionem. Id autem fecimus principiis innixi, quorum ratio in problematis recta solutione necessario habenda erat et quae latius explicavimus in aliis disputationibus nostris hic appellatis.

Principia vero haec, quibus recta systematis iuridici totius ordinationis relativae periodi explicatio fulcitur, ad eam potissimum rationem habendam pertinent, quae intercedit inter: institutionem in officio sacerdotali et sacramenti ordinis collationem, institutionem et ecclesiam in qua clericus instituitur, sacramenti ordinis collationem et ecclesiam cui aliquis ordinatur, item inter: sacramentum ordinis et eiusdem effectum, sacramentale et non sacramentale, principium generale rigoris iuris servandi et principium speciale misericordiae dispensandae, ius commune et ius speciale; item inter: potestatem sacramentalem et non sacramentalem, officium sacramentale et non sacramentale, ius et mores, instituta divina et humana, instituta immutabilia et mutabilia, instituta inamissibilia et amissibilia, instituta partim tantum et instituta ex toto dicioni ecclesiasticae subiecta. Praeterea in examinanda quaestione ratio habebatur sacramentorum baptismi et ordinis hisce temporibus analogice, uti aiunt, consideratorum.

Haec autem omnia non modo ab antiquis illis doctis viris, sed etiam his recentibus omissa aut non satis cognita erronee interpretandae sanctionis, quam diximus, atque variarum dissensionum praecipuae causae sunt, sed si ante oculos habeantur, problematis recte solvendi firmissimum praestant auxilium in ipsis fontium verbis insitum. His igitur fulti demonstravimus sanctionem ordinationis irritae cuncta examinata periodo ipsum sacramentum ordinis rite collatum non significare nullum vel falsum.

Praeterea demonstravimus in Ecclesia catholica iam inde antiquitus notum fuisse, quid differat inter hierarchiam ordinis et iurisdictionis, quamquam proprio nomine nondum vocatam, vel inter sacramentalia et non sacramentalia officia sacerdotum eorumque in his officiis insitam duplicem potestatem. Item Pontificis Romani veram primatus potestatem a Cypriano agnitam esse singulari argumento indicavimus et Gratiani rectas quasdam opiniones a Correctorum Romanorum iniusta reprehensione vindicavimus.