

Roman Bodański

"Potestas vicaria Ecclesiae", Urbanus Navarrete, "Periodica de Re Morali Canonica Liturgica", vol. 60, 1971, fasc. 3 : [recenzja]

Prawo Kanoniczne : kwartalnik prawnohistoryczny 17/3-4, 367-378

1974

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.

Urbanus Navarrete SJ. Potestas vicaria Ecclesiae. Evolutio historica, conceptus atque observationes attenta doctrina Concilii Vaticani II, W: Periodica de Re Morali Canonica Liturgica, vol. 60 (1971) fasc. 3 s. 415—486.

Rozprawa ukazuje ewolucję pojęcia władzy zastępczej Kościoła oraz różnorodne znaczenia tego pojęcia w konfrontacji z nauką Soboru Watykańskiego II. Ewolucja pojęcia jest podzielona na trzy okresy: starożytny, średniowieczny i nowożytny. Wynik rozprawy jest nie zwyczajny. Zwykle rozprawa stanowi apologię omawianego pojęcia lub instytucji. W tym wypadku jest zupełnie odwrotnie jak przekonamy się o tym z przeglądu treści rozprawy.

Wszystkie podziały władzy kościelnej, stosowane przez myśl teologiczno-kanoniczną są mało precyzyjne i płynne. Brak jest kryteriów do adekwatnego rozróżnienia władzy, zgodnie z wymogami rozumu. Dotyczy to przede wszystkim władzy nazywanej zastępczą (vicaria), służebną (ministerialis), lub nadrzędną (instrumentalis). Zakres przypisywany tej władzy jest bardzo różnorodny. Np. termin władzy zastępczej bywa aplikowany w teologii do władzy szafowania sakramentami św. Kanoniści, zwłaszcza współcześni najczęściej przeciwstawiają władzę zastępczą, władzy własnej (potestas propria), lecz i w tym wypadku wyznacza się tej władzy zakres bardzo zróżnicowany. Np. Cappello i inni wychodząc z założenia, że władzą własną Kościoła jest tylko ta, która przysługuje Kościołowi jako społeczności doskonałej (rozumianej na wzór społeczności państwowych) twierdzi, że wszelka inna władza w Kościele, istnieje na mocy specjalnego zlecenia Chrystusa (vi specialis commissionis) i jest władzą zastępczą. W myśl tego założenia, Cappello zalicza do władzy zastępczej władzę wykonywaną przez nieomylny Urząd nauczycielski, całą władzę święceń, władzę jurysdykcji nie mieszczącą się we władzy prawodawczej, sądowniczej i wykonawczej Kościoła, jako społeczności itd. Podobny zakres przypisuje tej władzy Wernz, wyłączając tylko całą władzę święceń. Współcześnie, najczęściej przypisuje się władzy zastępczej zakres najbardziej ścisły z przyjmowanych zakresów przez kanonistów, tj. władzę papieża uwalniania od ślubów i przyrzeczeń i rozwiązywania małżeństwa niedopełnionego.

Za kryteria wyróżnienia władzy zastępczej służą: pojęcie społeczności doskonałej i idea „commissionis specialis”. Autorzy nazywają tę władzę nadzwyczajną (extraordinaria), szczególną (omnino peculiaris), bożą w ścisłym słowa znaczeniu (vere et stricto sensu divina), pozaziemską (extramundana), specjalnie udzieloną (specialiter concessa), daną na mocy specjalnego zlecenia (ex speciali commissione datam), służebną (ministerialis), narzędną (instrumentalis), wykonywaną w imieniu Chrystusa lub Boga (quae nomine et auctoritate Christi vel Dei exercetur) itp.

Na temat kryteriów odróżnienia władzy zastępczej należy na wstępie zauważyć, że pojęcie Kościoła jako społeczności doskonałej zostało zarzucone po Soborze Watykańskim II, a traktowanie władzy najbardziej koniecznej Kościołowi i odpowiadającej jego naturze jak np. władzy odpuszczania grzechów, udzielania odpustów, władzy święceń — jako władzy zastępczej, wydaje się być dziwnym i niezrozumiałym.

Punkt wyjściowy i cel rozprawy da się ująć następująco:

- 1 Nie kwestionuje się faktu istnienia władzy nazywanej przez niektórych władzą zastępczą, służebną lub narzędną
- 2 Rozprawa nie ma na celu określać zakresu tej władzy, tak co do przedmiotu jak i co do osób
- 3 Zadaniem rozprawy jest prześledzić drogę rozwoju pojęcia władzy zastępczej w współczesnym znaczeniu tj. jako przeciwstawienia władzy własnej (pojęcie ściśle)
- 4 Rozprawa stawia problem, czy współczesne pojęcie władzy zastępczej odpowiada esklezjologii Soboru Watykańskiego II, uwzględniając jednolitość i świętość władzy kościelnej ukazanej przez Sobór, a także czy odpowiada logicznej systematyce władzy kościelnej
- 5 Zgodnie ze współczesnym sposobem wyrażania się, rozprawa nazywa podmiotem władzy zastępczej, obok papieża, również cały Kościół.

I. Ewolucja pojęcia władzy zastępczej

Omówione są tylko ogólne granice władzy w celu ukazania zamieszania i nieładu w wyjaśnianiu natury władzy zastępczej. W samej ewolucji należałoby rozróżnić rozwój zakresu wykonywania władzy zastępczej w praktyce od rozwoju teoretycznego pojmowania tej władzy co do jej zakresu. Rozprawa dotyczy tylko rozwoju teorii pojęcia władzy, abstrahując od praktyki stosowania tej władzy w życiu Kościoła. Uwzględnia ona pojęcie władzy zastępczej, jako jeden z rodzajów władzy kościelnej stanowiącej przeciwstawienie do innych i mającej swoje miejsce w ogólnej systematyce władzy Kościoła (*potestas vicaria specificae talis*).

1. Wiek starożytny; Wykształcenie się pojęcia władzy zastępczej w znaczeniu pełnym (*sensu pleno*).

Sam termin władzy zastępczej występuje od pierwszych wieków Kościoła, stopniowo wypracowuje się i precyzuje, ale zawsze odnosi się do całej władzy udzielonej Kościołowi. Ojcowie Kościoła, nie stosując żadnych podziałów, całą władzę kościelną traktują jako bożą, wykonywaną w zastępstwie Chrystusa. Choć już wtedy Kościół miał świadomość posiadania władz wyszczególnionych i wyróżnionych dopiero w przyszłych wiekach, np. władzy rozgrzeszania, prawodawczej, sądowej itd., nie znał podziałów tej władzy i traktował ją w całości jako jedność. Z tego po-

wodu nie mogło być mowy o podziale na władzę własną i władzę zastępczą, a jako zastępczą znali starożytni całą władzę Kościoła, jako boską, udzieloną w całości przez Chrystusa i wykonywaną w imieniu Chrystusa.

2 Średniowiecze; Pełne pojęcie władzy zastępczej

W Średniowieczu odstąpiono od rygorystycznego zakazu wyświęcania kandydatów, bez przydziału ściśle określonego urzędu duchownego. Zarzucono w związku z tym koncepcję, że przez święcenie udziela się pełnej władzy odpowiadającej danemu urzędowi. Dekretaliści stopniowo zaczęli lansować opinię, że do wykonywania urzędu duszparsterskiego, oprócz święceń, konieczne jest jeszcze upoważnienie. W końcu doszło do rozróżnienia władzy święceń i władzy jurysdykcji i do wypracowania tezy, że władzę święceń udziela się przez akt święceń, a władzę jurysdykcji przez akt woli przełożonego. Wprowadziło to głębokie zmiany w dotychczasowej koncepcji jednolitości władzy kościelnej (*sensus unitarius potestatis*). Dalsze odejście od tej koncepcji dokonało się na tle dyskusji wokół metafory władzy kluczy. Jedni odnosili władzę kluczy tylko do zakresu pokuty, inni również do publicznej władzy rządzenia. Ci pierwsi nie zgadzali się między sobą z kolei w wyjaśnianiu natury tej władzy. Jedni widzieli we władzy kluczy jednolitą władzę święceń i jurysdykcji, inni wyodrębniali w niej osobno władzę święceń i władzę kluczy, mówiąc obrazowo, że są dwa klucze a nie jeden. Św. Tomasz wprowadził teorię przyczyny narzędziej do wyjaśnienia władzy kapłańskiej w szafowaniu sakramentami św. dając podkład do zastosowania tej teorii w przyszłości w wyjaśnianiu natury władzy zastępczej w nowym rozumieniu. Władza papieża jako zastępcy Chrystusa zostaje wyniesiona do maksimum. Doszło do przesadnych stwierdzeń, że papież, jako zastępca (*vicarius*), może wszystko uczynić, co czynił Chrystus, a w zastowaniu tej teorii przypisywano papieżowi władzę doczesną nad całym Kościołem i nad władzą państwową. Szczególnie znamienne okazała się w tej sprawie wypowiedź Innocentego III na temat władzy papieża w rozwiązywaniu niektórych małżeństw rzeczywistych oraz t.zw. małżeństw duchowych tj. przenoszenia biskupa do innej diecezji. (Dopatrywano się w takim przeniesieniu zerwania dozgonnego węzła istniejącego z prawa bożego między biskupem i diecezją, na wzór węzła małżeńskiego). Innocenty III uzasadniając władzę papieża w tym zakresie, na tle słów Ewangelii św.: „Co Bóg złączył, człowiek niechaj nie rozłącza”, stwierdził, że przez akt papieski rozwiązuje węzeł prawny nie-człowiek, lecz sam Bóg, działający przez swego wikariusza i następcę, Księcia Apostołów. Wypowiedź ta jest często przytaczana jako dowód istnienia w średniowieczu pojęcia władzy zastępczej w znaczeniu ścisłym, przeciwstawionej władzy własnej. Jest to błędne dowodzenie. Mimo stworzenia wielu przesłanek do wyodrębnienia różnych rodzajów władzy

kościelnej i mimo poważnego nadwyższenia koncepcji jednolitości władzy kościelnej, nie doszło w średniowieczu do wyodrębnienia pojęcia władzy zastępczej w sensie dzisiejszym. Średniowieczni autorzy widzieli działanie papieża, jako wikariusza Chrystusa, w każdym akcie władzy papieskiej, łącznie z władzą prawodawczą i innymi należącymi bez żadnej wątpliwości do natury Kościoła, nawet jako społeczności doskonałej. Papież Innocenty III również nie chciał więcej powiedzieć, jak tylko to, że we władzy powierzonej papieżowi przez Chrystusa mieści się także władza rozwiązywania niektórych małżeństw i władza przenoszenia biskupów, mimo że przez swoją wypowiedź Papież rzucił ziarno pod rozwój nowej koncepcji władzy zastępczej, który dokonał się w następnym okresie. Uwzględniając mentalność średniowiecznych autorów i całą doktrynę Innocentego III należy być świadomym, że papież uważał się za działającego mocą władzy Bożej, czyli zastępczej (w sensie pełnym) w każdym akcie władzy kościelnej, nawet w akcie władzy prawodawczej czy innej należącej ewidentnie do natury Kościoła.

3 Wiek nowożytny; Zubożenie pojęcia władzy zastępczej w sensie pełnym i wykształcenie się pojęcia władzy zastępczej w sensie ścisłym.

Z dyskusji rozpoczętej w średniowieczu na temat władzy papieża w rozwiązywaniu prawa bożego doszło w wieku nowożytnym do konkluzji, że papież może dyspensować od obowiązku prawa bożego, powstałego na podstawie aktu woli ludzkiej. Nauka ta stała się stopniowo powszechną i znalazła coraz szersze zastosowanie w praktyce. Przyznaje ona papieżowi prawo zwalniania od ślubów i przyrzeczeń oraz rozwiązywania małżeństwa niedopełnionego. (Niektórzy autorzy dają inną kwalifikację dla aktu rozwiązania małżeństwa niedopełnionego i inaczej uzasadniają tę władzę, ale wszyscy przyznają, że tu również ma miejsce zwolnienie od obowiązku prawa bożego powstałego z woli ludzkiej). Do tego specyficznego działania władzy papieskiej zastosowano pojęcie władzy zastępczej, dając mu zupełnie nowy sens. Stary termin został aplikowany do zupełnie innej treści. W procesie zacieśniania, sprowadzono pojęcie władzy zastępczej w nowym wydaniu właśnie do aktów papieskich zwalniania od ślubów, przyrzeczeń i rozwiązywania małżeństwa niedopełnionego. Zaliczane bywają do zakresu tego pojęcia również i inne akty władzy, ale przy dużym zróżnicowaniu opinii, niekonsekwentnie i niejasno. Nowy sens władzy zastępczej uwidacznia się w tym, że jest ona przeciwstawiona władzy własnej (*potestas propria*), ogranicza się do płaszczyzny jurysdykcji i jest sprecyzowana przez kryteria czysto prawne, abstrahujące od głębokiego teologicznego sensu dawnego pojęcia władzy zastępczej. W związku z nową koncepcją władzy zastępczej wypracowano ideę specjalnego zlecenia (*specialis commissio*), aplikując jednoznacznie zasady instytucji właściwej dyspensy (od prawa ludzkiego) do aktów dotyczących prawa bożego.

Proces rozdziału władzy na własną i zastępczą rozpoczął się od XV w. Wpłynęły na to następujące fakty:

1 Porzucenie teorii hierokratycznej o władzy najwyższej papieża nad wszystkimi ludźmi na całej ziemi

2 Ewolucja ekleziologii w kierunku koncepcji Kościoła jako społeczności podobnej społecznościom państwowym

3 Zubożenie teologii władzy zastępczej i nasiąknięcie duchem prawniczym

1 Porzucenie teorii hierokratycznej o najwyższej władzy papieża nad wszystkimi ludźmi stało się dzięki autorom XVI w., którzy rozpowszechnili przekonanie, że papież nie ma władzy nad nieodchrzconymi — duchowej ani doczesnej i nie ma władzy doczesnej nad całym światem, a tylko nad poddanymi własnego państwa. Nie godzący się z taką tezą próbowali znaleźć rozwiązanie w teorii posiadania przez papieża nad nieochrzconymi, przynajmniej w niektórych sprawach, władzy zastępczej w nowym ujęciu. (W współczesnych czasach niektórzy uznają pewną władzę duchową papieża nad nieochrzconymi, choć nie w takiej pełni jak nad wiernymi).

2 Ewolucję ekleziologii w stronę koncepcji Kościoła jako społeczności doskonałej, podobnej do społeczności państwowych sprawiły ruchy reformacji z XVI w. Organizacja Kościoła przyjęła formę bardzo scentralizowaną. Teoretycy prawa publicznego upodabniają coraz bardziej Kościół do nowych społeczności państwowych, wykształconych po rozpadzie idei uniwersalnej monarchii lub imperium, posiadających pełną autonomię. Scentralizowany zarząd Kościoła prowadzi kongregacje rzymskie uformowane na wzór państwowych ministerstw. Kościół przeżywa epokę rozkwitu konkordatów, które stały się koniecznością na skutek procesów laicyzacji i odseparowywania się państw od Kościoła. Teologia nabrała charakteru apologetycznego, rozwinęły się aspekty dotyczące wymiarów widzialnych, socjalnych i hierarchicznych. Przeważają elementy społeczności przymierzanej do państwa. Mniej są cenione elementy wewnętrzne, charysmatyczne.

3 Zubożenie teologii władzy zastępczej i przesiąknięcie duchem prawniczym. Jest wynikiem procesów wskazanych wyżej tj. zakresienia granic władzy papieskiej i upadku myśli teologicznej o jednolitości i świętości władzy kościelnej. Pojęcie „wikariusz Chrystusa” pozbywa się głębokiego znaczenia teologicznego i staje się jednym z licznych tytułów bez większego znaczenia w określaniu roli papieża. Zakres pojęcia został ścieśniony do czynności znoszenia obowiązku prawa naturalnego, powstałego przez akt woli ludzkiej oraz niektórych innych jak rozgrzeszania, udzielania odpustów itd. Zaszły także zmiany w teoretycznym uzasadnieniu władzy zastępczej.

Dominują tu elementy prawnicze na niekorzyść elementów teolo-

gicznych. Zmiany w nauce o władzy zastępczej według poszczególnych jej przedmiotów przedstawiają się następująco.

a) Zwalnianie od ślubów i przyrzeczeń

Podręczniki kładą nacisk na konieczność posiadania władzy jurysdykcyjnej do zwolnienia od ślubu lub przyrzeczenia. Przeciwstawiają ten akt aktowi unieważnienia ślubu lub przyrzeczenia na podstawie władzy domowej. W elementach prawnych ginie zupełnie aspekt zastępczości (vicarietatis) tej władzy, zaledwie tylko napotykaną.

b) Rozwiązanie małżeństwa

Na ten problem jest zawsze zwracana większa uwaga. Dlatego teologia tego zagadnienia rozwinęła się w ostatnich czasach wyjątkowo. Wykorzystaniu tej władzy towarzyszy duże zainteresowanie wiernych. Mimo to i w tej dziedzinie zaznacza się przez jakiś czas proces ubożenia, a dopiero od pontyfikatu Piusa XII rozpoczyna się prawdziwie złoty okres rozkwitu.

W XIX w. kanoniści negują władzę papieża nad małżeństwem nieochrzczonych, jeżeli nie ma nadziei nawrócenia się przynajmniej jednej strony. Kanoniści robią się bardzo ściśli w precyzowaniu zakresu władzy zastępczej papieża. Ci którzy uznają władzę papieża rozwiązywania małżeństw osób nieochrzczonych nie zaliczają jej do władzy zastępczej.

W XX w. od pontyfikatu Piusa XII władza zastępcza jest maksymalnie uwidaczniana i jest w centrum zainteresowania. Mnożą się artykuły i monografie. Za mało zwraca się jednak uwagi na powstanie pojęcia władzy zastępczej i na jej miejsce w systemie władzy kościelnej. Nastąpił powrót do opinii porzuconej w XVI w., że papież posiada władzę zastępczą natury jurysdykcyjnej nad nieochrzczonymi. Istnieje tendencja rozszerzania władzy zastępczej na małżeństwa niedopełnione w drodze interpretacji maksymalistycznej podobnej do stosowanej w średniowieczu. Teorię św. Tomasza o przyczynie narzędnej w szafowaniu sakramentami św. aplikuje się do wyjaśnienia mechanizmu działania władzy zastępczej w ogóle. Cała uwaga autorów skupia się wokół zastosowania pojęcia władzy zastępczej do praktyki rozwiązywania małżeństw. Prawie nie zwraca się uwagi na aplikację do innych przypadków i na naukę ogólną dotyczącą tej władzy. Poza Piusem XII, papież nie posługiwali się nawet terminem władzy zastępczej. Pius XII odwrotnie, używał terminu i posłużył się argumentem Innocentego III do wyjaśniania tej władzy. Przyjął się nieszczęśliwy termin „privilegium petrinum”, który w analogii do przywileju pawłowego miał wyrażać całą lub przynajmniej część władzy zastępczej papieża w rozwiązywaniu małżeństw. Idea specjalnego zlecenia została uwydatniona do tego stop-

nia, że doszło do twierdzeń krańcowych dalekich od sensu jaki klasycy nadawali tym wypowiedziom.

c) Władza rozgrzeszania

Zubożenie treści władzy zastępczej jest tu dostrzegalne w szczególny sposób. Logika wymaga, by z zakresu władzy zastępczej wykluczyć władzę rozgrzeszania, skoro przyjmie się zasadę, że władza zastępcza ma charakter wyłącznie jurysdykcji.

Władza rozgrzeszania, przynajmniej częściowo (jako „conprincipium”) jest władzą święceń (por. kan. 872). Faktycznie natomiast władza rozgrzeszania bywa przez niektórych zaliczana do władzy zastępczej, ale przy omawianiu władzy zastępczej prawie nie zwraca się uwagi na władzę rozgrzeszania. Niekonsekwencja autorów stanie się jeszcze widoczniejsza gdy uwzględni się, że kan. 872 wyraża stanowisko jednej ze szkół, cieszącą się co prawda w ostatnich wiekach przewagą zwolenników, ale nie wykluczona jest też teza przeciwna, że element święceń we władzy rozgrzeszania jest zasadniczy a element jurysdykcji jest tylko czymś dodatkowym. Historia ścierania się tych dwóch szkół przedstawia się następująco.

Do Soboru Trydenckiego uważano, że cała władza rozgrzeszania udzielana jest przez święcenia. Jurysdykcję traktowano jako interwencję organizacyjną Kościoła, nie mającą charakteru konstytutywnego. Sobór Trydencki wymaga jurysdykcji do ważnego udzielenia rozgrzeszenia, ale nie trzyma się prawdopodobnie tezy przeciwnej, że jurysdykcja jest współistotą władzy rozgrzeszania. Po Soborze Trydenckim przyjęła się jako powszechna opinia, że jurysdykcja jest wykończeniem władzy święceń, w konsekwencji jest konieczną i istotną. Inne teorie były też dopuszczone do głosu. Dzisiaj, w świetle nauki Soboru Watykańskiego II, bardziej uzasadniona jest teoria unitarna wg której cała władza rozgrzeszania udzielana jest przez święcenia, ale staje się ona zdadna do użytku (*expedita ad actum*) przez determinację kanoniczną. Przekrojowo powodzenie teorii uznającej władzę jurysdykcji jako konieczną i istotną we władzy rozgrzeszania (*conprincipium*) przedstawia się następująco: Od końca XVI w. miała zawsze licznych zwolenników. W XVIII w. przeważała, w XIX stała się powszechną (*communis*), w początkach XX była zupełnie nie zwalczaną (*pacifica*). Po Soborze Watykańskim II traci na rzecz teorii przeciwnej. Niezależnie jednak od tego jakie zajmie się stanowisko, władzę święceń trzeba uznać jako element konieczny władzy rozgrzeszania, przynajmniej jako jeden ze współelementów koniecznych (*conprincipium*). Z tego powodu trudno jest umieszczać władzę rozgrzeszania w zakresie władzy zastępczej, trzymając się jednocześnie zasady, że władza zastępcza ma charakter jurysdykcyjny.

Kanoniści zaliczający władzę rozgrzeszania do władzy zastępczej nie zwracają uwagi na tę trudność a są i tacy nawet, którzy świadomie łączą władzę rozgrzeszania z pełną władzą kluczy tj. święceń i jurysdykcji. Te i podobne niekonsekwencje powodują trudności w umieszczeniu poszczególnych rodzajów władz w ogólnym systemie władzy kościelnej. Twierdzi się, że władza jurysdykcji jest aktem przełożonego, wywodzi się od Kościoła, przekazuje się niezależnie od sakramentu a z drugiej strony, że jest to władza zastępcza a nie własna.

d) Władza udzielania odpustów

Kościół widzi tę władzę włączoną do władzy kluczy, ponieważ złączona jest wewnętrznie z władzą odpuszczania grzechów. Dlatego można powiedzieć, że w tym stopniu w jakim Kościół zalicza władzę rozgrzeszania do władzy zastępczej w tym samym stopniu należy zaliczyć do niej władzę udzielania odpustów. W dodatku odpadają w tym zagadnieniu wszystkie trudności związane z władzą święceń — jeśli się przyjmie obecnie panującą opinię — bo do udzielania odpustów nie jest konieczna władza święceń, może więc łatwo pogodzić się z charakterem jurysdykcyjnym władzy zastępczej. Autorzy mało zwracają uwagi na zaszeregowanie władzy udzielania odpustów do władzy zastępczej. Całe zainteresowanie skierowują na potwierdzenie istnienia tej władzy w Kościele. Wychodząc z założenia, że podział na władzę święceń i jurysdykcji jest adekwatny, a władza udzielania odpustów nie jest władzą święceń, autorzy kładą nacisk na konieczność zaliczenia jej do władzy jurysdykcyjnej. Tymczasem sam charakter tej władzy tj. odpuszczanie kary doczesnej za grzechy już odpuszczone co do winy nie ma w sobie ani cienia jurysdykcji. Z współczesnych autorów władzę udzielania odpustów omawiają pod władzą zastępczą ci, którzy przyjmują dla tej władzy szerszy zakres niż zwalnianie od ślubów i przyrzeczeń oraz rozwiązywanie małżeństwa.

W wypowiedziach papieży na temat władzy udzielania odpustów można zauważyć ewolucję w sposobie wyrażania się. W średniowieczu, kiedy termin władzy zastępczej miał zakres bardzo szeroki i dotyczył całej władzy Kościoła, papieże podkreślali, że posługują się władzą udzielania odpustów jako zastępcy Chrystusa. W miarę zacieśniania treści terminu władzy zastępczej Urząd nauczycielski przechodzi do posługiwania się terminami ogólnymi, bez aluzji do charakteru zastępczego tej władzy. Nowością jest natomiast w tym względzie terminologia aktów prawnych obecnego Ojca św. Pawła VI, które podkreślają charakter ministerialny Kościoła w szafowaniu odpustami i jako podmiot władzy wskazują cały Kościół, a nie samego papieża.

e) Władza nauczania

Na ogół autorzy nie zaliczają władzę nieomylnego wyjaśniania Słowa bożego do władzy zastępczej. Ale są niektórzy najnowsi, którzy to czynią kierując się rygorystycznym stosowaniem podziału na władzę własną i zastępczą z zaliczeniem do władzy własnej tylko to co mieści się w naturze Kościoła jako społeczności doskonałej. Większość autorów, gdy mówi o władzy zastępczej nie zwraca uwagi na władzę nauczania. Rozwiązanie problemu, czy należy zaliczyć tę władzę do zakresu władzy zastępczej czy nie, napotyka, podobnie jak i inne problemy w tym względzie, na niepokonalne trudności. Jako przykład można przytoczyć analizę tego zagadnienia przeprowadzoną przez Renata a Cosio. Twierdzi on, że władza nauczania, jako władza kluczy jest jurysdykcyjną i należałoby określić na ile jest ona władzą zastępczą. W rzeczywistości jako władza kluczy wcale nie musi być tym samym władzą jurysdykcji. Również ze stwierdzenia Soboru Watykańskiego I, że władza nauczania mieści się w prymacie nie wynika, że jest ona jurysdykcyjną. Z kolei przyjmując, że jest jurysdykcyjną zgodnie z przekonaniem panującym, że podział władzy na władzę święceń i jurysdykcji jest adekwatny i co nie jest władzą święceń musi być jurysdykcją, nie musi się tym samym przyjąć, że władza nauczania jest władzą zastępczą.

II Nauka Soboru Watykańskiego II

Trzy tezy Soboru Watykańskiego II mogą mieć znaczenie dla postępu nauki o władzy zastępczej Kościoła

- a. Jedność strukturalna Kościoła
 - b. Jednolitość i świętość wszystkich władz Kościoła
 - c. Natura zastępczości (*vicarietatis*) jednej i świętej władzy Kościoła
- a) Jedność strukturalna Kościoła

Kościół jest przedstawiony przez Sobór nie jako społeczność doskonała, jak dawniej, lecz jako nowy lud boży, kapłański, powszechny, eschatologiczny proroczy, charyzmatyczny, wyposażony w dary zarówno hierarchiczne jak i charyzmatyczne. Kościół składa się równocześnie z darów wewnętrznych i z zewnętrznej organizacji hierarchicznej i społecznej. Elementy duchowe i ziemskie; boskie i ludzkie należy widzieć w Kościele jako jeden byt, jedną rzeczywistość. Zespół widzialny Kościoła ziemskiego jest w służbie zespołu Kościoła mistycznego, a funkcje i władze Kościoła jako społeczności hierarchicznej są w służbie władzy kapłańskiej. Wprawdzie Sobór nazwał Kościół w konstytucji *Lumen gentium* dwa razy społecznością (*societas*), lecz z mocnym uwydatnieniem szczególnej natury Kościoła, nieporównalnie różnej od innych społeczności.

b) Sens jednolity i święty wszystkich władz Kościoła

Sobór ukazuje wszystkie władze Kościoła pod jednym ogólnym terminem „potestas sacra” uwydatniając jednolitość tych władz i świętość. Sobór unika terminu „iurisdictio”, używa go tylko dwa razy, tam gdzie było to konieczne do jaśniejszego wypowiedzenia się. Przy wyliczaniu rodzajów władz Sobór posługuje się terminem „munus” — funkcja, zadanie. Terminu potestas używa tylko na oznaczenie władzy ogólnie rozumianej, przez co też uwydatnia wspomnianą jednolitość i świętość władzy.

c) Natura zastępczości (vicarietatis) władzy kościelnej

Termin „wikariusz Chrystusa”, stosowany dawniej prawie wyłącznie do papieża, w konstytucji *Lumen gentium* jest stosowany również do kolegium biskupów i do całego Kościoła. Z zestawienia tekstów konstytucji wynika, że Sobór nazywa tę samą władzę raz zastępczą, bo wykonywaną w imieniu Chrystusa i w Jego zastępstwie, innym razem nazywa ją własną, jako otrzymaną bezpośrednio od Boga i wykonywaną na mocy własnego urzędu. Władzą zastępczą jest nazywana wszelka władza kościelna, bez przeciwstawiania jednego rodzaju władzy drugiemu rodzajowi. Nie ma żadnego śladu rozróżnienia władzy kościelnej na władzę zastępczą i własną. Nie ma też śladu albo jest tylko bardzo daleki, że istnieje w Kościele rodzaj władzy dany przez specjalne zlecenie Boże. Z konstytucji można wnioskować, że istniejąca w Kościele władza została dana Kościołowi instytucjonalnie.

III Refleksje końcowe

Bezkrytyczna aplikacja zasad prawdziwej dyspensy do instytucji zwalniania od prawa naturalnego dała okazję do wprowadzenia idei specjalnego zlecenia (*specialis commissio*) nie bacząc na niewymierną różnicę zachodzącą między dyspensą od prawa ludzkiego a zwolnieniem od prawa naturalnego, w imieniu Boga. Twierdzenie, że Kościół nie ma władzy rozwiązywania prawa naturalnego inaczej, jak tylko na mocy specjalnego zlecenia, jest mało szczęśliwe i mętne.

W procesie upraszczania skomplikowanej sprawy władzy zastępczej doszło naprzód do generalizacji i rygorystycznego stosowania zasady specjalnego zlecenia, wziętej na żywo z instytucji dyspensy. Potem doszło do twierdzeń sprzecznych ze zdrową eklezjologią na temat władzy własnej, ograniczających ją do zakresu działania Kościoła jako społeczności doskonałej. Wszystko, co nie mieściło się z działania Kościoła w konstytucji społeczności, rozumianej na wzór państwa, zostało zaliczone do władzy nadzwyczajnej, zastępczej łącznie z działalnością Kościoła w zakresie naturalnego i koniecznego posłannictwa Kościoła.

Terminy „władza zastępcza” i „specjalne zlecenie” powinny być wy-

eliminowane z ekleziologii. Wszelkie władze potrzebne Kościołowi są dane jednakowo, w tym samym trybie i przysługują Kościołowi w jednakowej mierze. Władza uwalniania od prawa naturalnego stanowi z pewnością odrębną kategorię władzy, ze względu na różny przedmiot. Jednak termin władzy zastępczej niczego tu nie wyjaśnia, a stwarza wiele zamieszania. Idea specjalnego zlecenia nie odpowiada naturze tej władzy i nie pasuje do jednolitego i świętego charakteru władzy kościelnej. Należy także odrzucić kwalifikacje władzy: „nadzwyczajna”, „pozaziemska”, „boska” w zastosowaniu do władzy uwalniania od obowiązku prawa naturalnego. Jest to jedna z wielu władz, udzielonych Kościołowi w akcie ustanawiania Kościoła. Wszystkie władze Kościoła, łącznie z omawianą, są jednocześnie boskie, jako pochodzące od Boga i ludzkie, jako wykonywane przez człowieka.

Nie ma też sensu stosowania do wyjaśniania omawianej władzy, teorii o przyczynie narzędnej, wziętej z sakramentologii. Przyjmując zasadę działania prawdziwej dyspensy, trzeba konsekwentnie uznać, że nie Bóg sam dyspensuje, ale upoważniony przez Boga człowiek. Przyjmując natomiast działanie dyspensy niewłaściwej, czy specjalnej interpretacji z upoważnienia Bożego, stosowanie zasady przyczynowości narzędnej staje się zupełnie bezużyteczne. Nie ma potrzeby przypisywać Bogu osobistego działania w każdym wypadku, bo zgodnie z nauką Soboru Watykańskiego II, Bóg działa przez swoich ministrów we wszelkiej aktywności. Słowo zatem władza narzędna lub ministerialna nie mogą być używane do władzy uwalniania od prawa naturalnego jako terminy własne (specifice), wyodrębniające. Odpowiadają one określeniu całej władzy Kościoła, jako pochodzącej od Boga. Stosowanie tych terminów do omawianej władzy w znaczeniu specyficznym daje tylko okazję do zamieszania i nie wnosi do wyjaśnienia charakteru tej władzy. Poza tym stosowanie terminów: władza ministerialna, narzędna, nadzwyczajna, ze specjalnego zlecenia itp. do określenia władzy uwalniania od prawa naturalnego na zasadzie terminu własnego, zakłada ekleziologię dotyczącą władzy, trudną do pogodzenia z ekleziologią Soboru Watykańskiego II i z pojęciem jednolitości i świętości władzy kościelnej, przedstawionej przez Sobór.

Rozprawa dotyczy tematu cieszącego się dziś dużym zainteresowaniem. Wartość tej wnikliwej rozprawy leży w tym, że autor odciął się od przyjętego kierunku analizy tematu i postawił dość zaskakującą tezę, ale przekonująco, że przyczyną niepowodzeń dotychczasowych badań są błędne założenia u samych podstaw. Błędne jest mianowicie samo wyodrębnianie władzy, zwanej zastępczą w osobną kategorię, ze względu na rzekome inne źródło pochodzenia. Błędne jest także bezkrytyczne stosowanie instytucji prawa ludzkiego (dyspensy) do prawa bożego. Jeżeli rozprawa znajdzie uznanie i zastosowanie w świecie nauki kościel-

nej, a ma dane ku temu, zaoszczędzi wiele wysiłku, odwołując autorów od próby podjęcia na nowo tematu według tradycyjnego kierunku i tradycyjnych założeń. Rozprawa zawiera wnikliwą selekcję wielu niejasności, nieporozumień i pomieszania zakresów w pracach naukowych nad tematem i ukazuje niektóre „ślepe zaułki”. Pośrednio wskazuje na możliwość rozwiązania problemu przez prawo publiczne Kościoła, przechodzące obecnie gruntowną metamorfozę na zasadach wskazanych przez Sobór Watykański II. Tkwi to w stwierdzeniach, że władza zwalniania od obowiązku prawa naturalnego wynika z konstytucji Kościoła, jego misji i może mieścić się z powodzeniem w zakresie władzy własnej, nadanej Kościołowi przy założeniu.

Słabą stroną rozprawy jest mała przejrzystość. Częściowo można ją usprawiedliwić tym, że problem jest skomplikowany, trudny, ma liczne niuanse. Można było jednak, w pewnej mierze nadać rozprawie większej przejrzystości przez dokładne wyselekcjonowanie materiału historycznego, dotyczącego ewolucji problemu od analizy zjawisk współczesnych, związanych z tematem. Za mocny nacisk jest położony na wieloznaczność pojęcia władzy zastępczej, jako przyczynie niejasności i zamieszania. Wieloznaczność terminów zdarza się w nauce nie rzadko i nie zawsze musi być przyczyną niejasności. Wydaje się, że większy wpływ, choć mniej widoczny, na powstanie tych mankamentów miał brak dokładności w stosowaniu różnorodnych znaczeń tego terminu, bez uwzględniania właściwej płaszczyzny i zakresów. Jak wykazuje rozprawa, autorzy nie trzymają się zakresów, nawet wyraźnie przyjętych w założeniach. Nie mniej słuszny jest postulat Autora, żeby odstąpić od stosowania terminu władzy zastępczej do aktów zwalniania od obowiązku prawa naturalnego. Termin ten jest tu rzeczywiście nie konieczny, niczego nie wyjaśnia, a stwarza niebezpieczeństwo dalszego mieszania zakresów i płaszczyzn.

Rozprawa jest bardzo przydatna do postępu nauki o władzy Kościoła. Może przyczynić się do likwidacji „węzła gordyjskiego” teologii i kanonistyki w sprawie władzy uwalniania od niektórych obowiązków prawa naturalnego. Wnosi ona także myśl Soboru Watykańskiego II do nauki o władzy kościelnej.

Ks. Roman Bodański

STUDIA THEOLOGICA VARSAVIENSIA

10 (1972) 2

Tadeusz Sikorski, *Z problematyki nierozzerwalności małżeństwa*, (s. 368—371).

W ostatnich latach wyraźnie wzrosło zainteresowanie teologii i kanonistyki problemem nierozzerwalności małżeństwa. To też należy z uzna-