

# Kazimierz Nasiłowski

---

## Ustawodawstwo Dekretu Gracjana dotyczące przyjmowania do Kościoła katolickiego duchownych odłączonych

---

Prawo Kanoniczne : kwartalnik prawno-historyczny 26/1-2, 13-82

---

1983

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](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

KS. KAZIMIERZ NASIŁOWSKI

**USTAWODAWSTWO DEKRETU GRACJANA  
DOTYCZĄCE PRZYJMOWANIA DO KOŚCIOŁA KATOLICKIEGO  
DUCHOWNYCH ODŁĄCZONYCH**

Treść: Wstęp — 1. Porównanie opinii Augustyna z orzeczeniem papieża Anastazego II — 2. Orzeczenia papieża Pelagiusza I — a. Wypowiedzi dotyczące pośrednio kapłaństwa duchownych odłączonych — b. Wypowiedzi dotyczące bezpośrednio kapłaństwa duchownych odłączonych — 3. Orzeczenia papieża Grzegorza I — 4. Sankcje Grzegorza VII, Urbana II i Paschalisa II — Zakończenie.

**Wstęp**

Już od pierwszych wieków istniała opinia o nieutralności sakramentu kapłaństwa udzielonego w Kościele i o ważnym sprawowaniu zarówno tego, jak i innych sakramentów, z wyjątkiem pokuty, nawet poza Kościołem katolickim. Opinię tę popierali papieże, sobory powszechne oraz pisarze kościelni. Wystarczy choćby wspomnieć papieży: Korneliusza, Stefana I, Sobór Nicejski I z r. 325 oraz współczesnego Innocentemu I św. Augustyna. Opinię tę będziemy nazywać r z y m s k ą.

Obok niej istniała również opinia odmienna, związana z kartagińskim ośrodkiem kościelnym, której głównym krzewicielem był św. Cyprian. Będziemy ją nazywać opinią k a r t a g i ń s k ą. Według tej opinii duchowni odłączeni zatrzymują wprawdzie sakrament kapłaństwa przyjęty niegdyś w Kościele katolickim, ale poza tym Kościołem żadnych sakramentów ważnie udzielić nie mogą. Dlatego ochrzczone lub wyświęcone poza Kościołem i przyjmowanym do niego należy udzielić chrztu i ewentualnie święceń. Opinia ta miała jednak krótkotrwały żywot i nie brak dowodów świadczących o jej wygaśnięciu rychło po śmierci Cypriana.

Z opinią tą, już dawno przebrzmiałą, rozrachunku doktrynalnego dokonał św. A u g u s t y n, a współczesny mu I n n o c e n t y I przez szerokie wyjaśnienie nauki katolickiej swym papieskim autorytetem niejako przypieczętował wywody biskupa hippońskiego.

Pomimo rychłego wygaśnięcia lokalnej opinii kartagińskiej po dzień dzisiejszy nie rozwiązano w kanonistyce problemu, czy opinia ta poszła całkowicie i bezpowrotnie w niepamięć, czy może, przynajmniej niekiedy, odżywała na nowo. Dlatego nadal pozo-

staje otwarte pytanie, czy już po wygaśnięciu wspomnianej opinii kartagińskiej można jeszcze mówić — jak chcą niektórzy — o istnieniu w Kościele katolickim dwóch odmiennych opinii, jednej mianowicie surowszej, według której sakramenty udzielane poza Kościołem są całkowicie nieważne, drugiej natomiast łagodniejszej, której zwolennicy opowiadali się za ważnością wszystkich sakramentów, z wyjątkiem pokuty, gdziekolwiek sprawowanych, byleby z zachowaniem formy katolickiej.

Celem przedstawionego opracowania jest więc wyjaśnienie tego problemu pod względem oceny kapłaństwa duchownych odłączonych, dokonywanej przez ustawodawców z okazji przyjmowania tych duchownych do Kościoła katolickiego. Ograniczamy się tu do omówienia ustawodawstwa obejmującego okres od czasów Augustyna i Innocentego I aż do powstania Dekretu Gracjana. Ze względu na szczupłe ramy artykułu przy doborze tekstów źródłowych zajęto się przede wszystkim tymi orzeczeniami, które w literaturze kanonistycznej budzą najwięcej wątpliwości i kontrowersji.

### **1. Porównanie opinii Augustyna z orzeczeniem papieża Anastazego II**

Już w okresie do wieku V nie brak orzeczeń papieskich i postanowień soborowych rzucających wiele światła na sprawę ważności sakramentów sprawowanych przez duchownych odłączonych od Kościoła katolickiego. Dokumenty te zarówno pośrednio, jak i bezpośrednio, wskazują na istnienie w Kościele powszechnej i jednolitej tradycji, uznającej ważność sakramentów udzielanych poza Kościołem. Wyjątek stanowi tu krótkotrwała opinia Cypriana i biskupów pozostających w zasięgu jego bezpośrednio oddziaływania<sup>1</sup>.

W pierwszych dziesiątkach V wieku dotychczasowa tradycja kościelna zyskuje dwóch wybitnych orędowników w osobach papieża Innocentego I (402—417) i św. Augustyna (354—430)<sup>2</sup>. Szczególnie ten drugi przyczynił się waleśnie do wyjaśnienia kwestii o sakramentach sprawowanych przez niegodnych duchownych katolickich oraz kapłanów heretyckich zarówno ukrywających się we wspólnocie kościelnej, jak i odłączonych od niej, i wywarł ogromny wpływ na ugruntowanie się dotychczasowej tradycji kościelnej.

---

<sup>1</sup> K. Nasiłowski, *Ocena prawna ustanawiania duchownych schizmatycznych i heretyckich w świetle źródeł kościelnych od III do V wieku*, *Prawo Kanoniczne* 25 (1982) nr 3—4, s. 9—77.

<sup>2</sup> Tamże, s. 10—42, 53—74.

Opierając się na znanym już wcześniej w Kościele rozróżnieniu pomiędzy sakramentem i jego zbawczym skutkiem<sup>3</sup> św. Augustyn stwierdza, że ludzie przywdziewają Chrystusa niekiedy jedynie do przyjęcia sakramentu, niekiedy zaś aż do uświęcenia swego życia. Przyjęcie sakramentu może być wspólne zarówno dla dobrych, jak i dla złych. Uświęcenie natomiast życia przez sakrament jest właściwe wyłącznie dobrym i pobożnym<sup>4</sup>.

Według biskupa hippońskiego ważność sakramentów sprawowanych z zachowaniem właściwej formy przez jakichkolwiek bądź kapłanów, oczywiście ważne wyświęconych, nie ulega żadnej wątpliwości<sup>5</sup>. Kapłani bowiem występujący z Kościoła zatrzymują i sakrament święceń i władzę sakramentalną<sup>6</sup>. Sakramenty jednak sprawowane przez nich są tylko czymś zewnętrznym, materialnym i cielesnym (carnalia) z tego mianowicie względu, że mogą wprawdzie mieć formę pobożności i prawowierności (formam pietatis), lecz są pozbawione niewidzialnej i duchowej cnoty (virtus). Są więc sakramentami na wzór członka odciętego od ciała i na skutek tego pozbawionego czucia (sensus)<sup>7</sup>.

Opinia Augustyna o ważności sakramentów sprawowanych przez kapłanów odłączonych od Kościoła katolickiego wywarła olbrzymi wpływ na orzeczenie papieża Anastazego II (496—498) dotyczące ważności święceń udzielonych przez patriarchę konstantynopolskiego, Akacjusza. Pełnił on ten urząd w latach 472—489, nawet po wydaniu na niego wyroku potępiającego przez papieża Feliksa II (/III/ 483—492; Feliks II /355—358/ był anty-

<sup>3</sup> K. Nasilowski, *De sacerdotio ex sententia Origenis generatim explicato*, Apollinaris 53 (1930) nr 3—4, s. 410—413, 419; tenże, *Ocena prawna*, art. cyt., s. 11—17, 20—23.

<sup>4</sup> D. IV dc. c. 41 § 1 — August., *De bapt. c. Donat.* 1. V c. 20 no 28.

<sup>5</sup> D. IV dc. c. 41 § 2 — tamże; D. IV dc. c. 151 § 1 — tamże, 1. I c. 15 no 24.

<sup>6</sup> C. I q. 1 c. 97 princ., § 1, § 2 i § 10 — August., *Contra ep. Parmeniani*, 1. II c. 13 no 28, Ed. Maur. — Augustyn mówi tu o schizmatykach i o potępionych czyli skazanych przez Kościół, a ponieważ w przekazach źródłowych mianem potępionych często określa się ekskomunikowanych, to nie ulega najmniejszej wątpliwości, że powołane wypowiedzi Doktora Kościoła odnoszą się i do wszystkich ekskomunikowanych. Również Gracjan uważał, że wypowiedzi te dotyczą heretyków nawet potępionych, co wyraził w inskrypcji do c. 97 C. I q. 1: „Item obicitur illud Augustini ad Parmenianum de haereticis etiam damnatis” — Por. też stwierdzenia Augustyna o sakramencie Eucharystii ważne sprawowanej przez schizmatyków — D. II dc. c. 58, o nierozzerwalności związku małżeńskiego mimo nawet rozejścia się małżonków i o nieutralności sakramentu chrztu przez ekskomunikowanych — C. XXXII q. 7 c. 2.

<sup>7</sup> C. I q. 1 c. 49 — August., *Sermo* 71, no 32, Ed. Maur.

papieżem), który po bezskutecznych napomnieniach złożył go z urzędu i ekskomunikował na Synodzie w r. 484<sup>8</sup>.

Jak wynika z zestawienia tekstów augustynowych ze wspomnianym orzeczeniem papieskim<sup>9</sup>, zarówno Augustyn, jak i Anastazy II, traktują o sakramencie chrztu i kapłaństwa udzielonego przez niegodnych i odłączonych od Kościoła katolickiego szafarzy. Zarówno biskup hippoński, jak i papież, ważność tak udzielonych sakramentów udowadniają podobnymi przykładami. Obydwaj bowiem powołują się na ważne sprawowanie czynności sakralnych przez Judasza, będącego przeciw świętokradcą, cudzołożcą<sup>10</sup> i złodziejem. Obydwaj też uzasadniają ważne udzielenie sakramentów przez Judasza tym, że w sakramentach działa sam Chrystus. Obydwaj przyrównują sakramenty do czystego i jasnego światła i do promieni słonecznych. Jak światło nie płami się przenikając przez miejsca najbardziej szkaradne, tak i duchowa moc sakramentów, przenikając przez sprawujących je ludzi nieczystych, nie ulega żadnemu splamieniu lub zanieczyszczeniu. W sakramentach przeciw działa samo wezwanie imienia Bożego, które zawsze jest święte. Głos bowiem, który dał się słyszeć przez gołębicę, wyklucza wszelką plamę ludzkiego skażenia. Dlatego imię szafarzy sakramentów, choćby nawet nakazano je przemilczeć lub wykreślić z dyptychów czyli z urzędowej listy lub spisu biskupów i niższych od nich duchownych<sup>11</sup>, nie ma żadnego wpływu na ważność sprawowanych przez

<sup>8</sup> Akacjusz bowiem popadł w poważny konflikt z Rzymem z tego powodu, że uznał na powrót poprzednio przez siebie potępionego patriarchę monofizycznego Piotra Mongosa z Aleksandrii. Konflikt ten pogłębił się przez tzw. schizmę akacjańską, która przeciągnęła się poza czasy Akacjusza (†489), ponieważ jego następcy wzbraniłi się uznać jego potępienie przez Rzym. Jedność pomiędzy Rzymem a Bizancjum przywrócono dopiero w r. 519 dzięki wspólnym staraniom papieża Hormisdasa i cesarza Justyniana I.

<sup>9</sup> D. XIX c. 8 — Anastasius II, *Epist.* 1, anno 496 scripta.

<sup>10</sup> Mianem cudzołożcy w przekazach źródłowych określa się nie tylko człowieka naruszającego szóste przykazanie, lecz również zdradzającego Chrystusa i Kościół. I tak Orygenes powiada, że cudzołożca grzeszy nie tylko przeciwko własnemu ciału, które stało się świątynią Boga, lecz także przeciwko Kościołowi, który jest ciałem Chrystusa (C. XXVI q. 2 c. 9 — Origenes, *Homilia* 5, in c. 5 Iosuae no 6). Św. Cyprian powiada, że dziewica, która zgrzeszyła z mężczyzną jest cudzołożczynią Chrystusa (C. XXVII q. 1 c. 5 — Cyprianus, *Epist.* 4 anno 249 scripta; CSEL 2, 476). Św. Augustyn nie waha się nazwać odstępstwo od czystości ślubowanej Bogu gorszym złem od cudzołóstwa (C. XXVII q. 1 c. 41 § 5 — August., *De bono viduit.* c. 8 no 11, Ed. Maur.; por. Pet. Lomb., *Sentent.* 1. IV dist. 38).

<sup>11</sup> K. Nasiłowski, *Odsądzanie duchownych od kapłaństwa w tekstach źródłowych Dekretu Gracjana*, *Prawo Kanoniczne* 24 (1981) nr 1—2, s. 80—89.

niego sakramentów. Ten bowiem, kto źle szafuje to, co dobre, szkodzi tylko sobie samemu, a nie innym, gdyż nienaruszalny sakrament udzielony przez niego innym zachowuje doskonałość swej mocy<sup>12</sup>.

Co innego jest więc ważność samego sakramentu, nawet niegodziwie udzielonego, a co innego pożytek z niego czyli skuteczność duchowa. Ta bowiem zależy od stanu moralnego udzielającego lub przyjmującego sakrament i od uległości Kościołowi katolickiemu zezwalającemu na godziwe jego traktowanie lub zabraniającemu korzystania z niego w niegodziwy sposób.

Anastazy II czerpał więc obficie z wywodów Augustyna. Papież ten jednak na wstępie swego orzeczenia powołuje się na zwyczaj Kościoła katolickiego. Oznacza to, że wyłożona przez Anastazego II nauka o ważnym udzielaniu sakramentów czy to przez niegodnych duchownych katolickich, czy to przez kapłanów odłączonych, była od dawna mocno zakorzeniona w Kościele.

Zresztą i sam św. Augustyn uzasadnia swoje wywody istniejącą w Kościele praktyką przyjmowania do stanu duchownego kapłanów powracających z herezji bez ponownego udzielania im święceń (C. I q. 1 c. 97 § 2). Biskup hippoński nie był więc inicjatorem takiej praktyki, lecz jedynie jej kontynuatorem. Nie ulega jednak wątpliwości, że wzbogacił ją przez swe jasne, sugestywne i dogiębne uzasadnienia. Nic więc dziwnego, że Anastazy II nie tylko korzystał z wywodów Augustyna, lecz także opowiedział się za jego opinią, a przeciwko opinii Cypriana. Stwierdził bowiem ważność sakramentów udzielonych przez ekskomunikowanego biskupa, a więc sprawowanych poza Kościołem katolickim.

---

<sup>12</sup> Wypowiedzi Augustyna, na których opierał się Anastazy II, można znaleźć na następujących miejscach Dekretu Gracjana: o ważnym sprawowaniu sakramentów przez duchownych potępionych: C. I q. 1 c. 97 § 10; o analogicznym traktowaniu sakramentu chrztu i sakramentu kapłaństwa pod względem ich nieutralności: C. I q. 1 c. 97 princ., §§ 1, 3, 7; o ważności czynności sakralnych sprawowanych przez Judasza: C. I q. 1 c. 46 princ. i § 1; C. I q. 1 c. 97 § 4; C. XXIII q. 4 c. 3 i c. 10; o porównaniu nieskazitelnosci sakramentów ze światłem: C. I q. 1 c. 30; C. XXIII q. 4 c. 4 i c. 8; o przepowiadaniu Chrystusa nawet przez występnych: C. XXIII q. 4 c. 10; o tym, że występni szafarze sakramentów szkodzą samym sobie, a nie tym, którzy przyjmują je od nich w dobrej wierze: C. I q. 1 c. 98 i 99; C. XXIII q. 4 c. 11; o tym, że sakramenty sprawuje się ważnie samą mocą imienia Bożego i słów Chrystusa: C. I q. 1 c. 98 § 2; D. II dc. c. 72 § 2. — Z zestawienia orzeczenia Anastazego II z powołanymi tu wypowiedziami Augustyna wynika, że papież w zdecydowany sposób oparł się na opinii o sakramentach, głoszonej przez Augustyna.

Orzeczenie jednak Anastazego II dość szybko natrafiło na sprzeciw, który nie zawsze spotyka się w literaturze z właściwą oceną i dlatego wymaga wyjaśnień.

Rudolf Sohm utrzymuje, że w całym okresie, nazwanym przez niego starokatolickim, decyzja wydana przez Anastazego II była uznana za nieważną. Sohm opiera swoje twierdzenie na tekście *Liber pontificalis* i na wypowiedzi Gracjana<sup>13</sup>. W pierwszej połowie VI wieku, a więc wkrótce po śmierci Anastazego II, dokonano prawdopodobnie (według Duchesne) pierwszej redakcji *Liber pontificalis*. W księdze tej (Duchesne, *Liber pontificalis*, s. 258; por. D. XIX c. 9) czytamy, że wielu kleryków i prezbiterów odłączyło się od wspólnoty z Anastazym z tego powodu, że z pominięciem rady (consilio; D. XIX c. 9: concilio; KN) prezbiterów, biskupów i kleryków całego Kościoła katolickiego nawiązał on łączność z diakonem tesaloniczkim, imieniem Fotyn, utrzymującym wspólnotę z Akacjuszem i że potajemnie chciał przywołać na powrót Akacjusza, co mu się nie udało. Został on z woli Bożej ukarany (percussus est; por. Saltet, *Réordinations*, s. 77).

Gracjan zaś w dictum p. c. 8 D. XIX opowiada się za osądem wyrażonym w *Liber pontificalis*. Stwierdza mianowicie, że Anastazy wydał swe dekrety niegodziwie i niekanonicznie (illicite et non canonice), wbrew dekretom Bożym oraz swoich poprzedników i następców. Dowodzą tego Feliks i Gelazy, którzy ekskomunikowali Akacjusza jeszcze przed Anastazym, i Hormisdas, który jako trzeci po Anastazym potępił później tegoż Akacjusza. Dlatego Anastazy został odtrącony przez Kościół Rzymski i, jak czytamy, ukarany przez Boga<sup>14</sup>.

<sup>13</sup> Rudolph Sohm, *Das altkatholische Kirchenrecht und das Dekret Gratians*, München-Leipzig, 1918, s. 135 i przyp. 49.

<sup>14</sup> W nocie do słowa Anastasius c. 9 D. XIX Korektorzy Rzymscy utrzymują, że tekst tego kanonu znajduje się w niektórych przekazach źródłowych. Zaznaczają jednak, że jest on zupełnie zmyślony, co między innymi uzasadniają faktem, że Akacjusz zmarł (489) w czasie pontyfikatu Feliksa II (III; Feliks II (355—358) był antypapieżem; Feliks II (III), który rządził Kościołem w latach 483—492, ekskomunikował i złożył z urzędu Akacjusza, patriarchę konstantynopolskiego, na Synodzie Rzymskim w r. 484), którego następcą był Gelazy, a dopiero jego następcą Anastazy II.

Korektorzy zwracają uwagę, że sam Anastazy II pisze we wstępie i w c. 1 swego listu do cesarza Anastazego (w D. XIX c. 8 przytoczono tylko c. 7 i c. 8 tegoż listu), iż Akacjusz już zmarł i stoi przed sędzią Chrystusem razem z papieżem Feliksem, jak to jeszcze przed Anastazym napisał również papież Gelazy, którego wypowiedź znajdujemy w C. XXIV q. 2 c. 4. W zakończeniu swej uwagi Korektorzy zapytują: w jaki więc sposób Anastazy II mógł zajmować się sprawą przywołania do Kościoła tego, który już zmarł?

Tymczasem w dictum wprowadzającym do q. 2 C. XXIV, gdzie znaj-

Sohm nie analizuje decyzji Anastazego według ocen podanych w Liber pontificalis i przez Gracjana, lecz kwalifikuje ją według ocen późniejszych, dotyczących między innymi ordynacji Focju-

duje się powołany przez Korektorów c. 4, Gracjan stwierdza wprowadzie, w oparciu o Ewangelię, że po śmierci nie można nikogo ekskomunikować ani uwolnić od ekskomuniki, ale w dictum do c. 6 tejże C. XXIV q. 2 z powołaniem się na pierwszą sesję Soboru V czyli Konstantynopolskiego II z r. 553 wyraźnie zaznacza, iż za niektóre przestępstwa, jak np. herezję, nawet po śmierci można każdego zaskarżyć lub potępić. W postanowieniu zaś soborowym zamieszczonym we wspomnianym c. 6 stwierdzono, że zgodnie z nauką Ojców należy potępić nie tylko heretyków żywych, lecz także i zmarłych. Należy również przywołać do Kościoła także zmarłych niesłusznie potępionych, umieszczając z powrotem ich imiona na dyptychach (dyptychy czyli dwie tablice, z których na jednej zapisywano imiona żywych, na drugiej — zmarłych, i odczytywano je w czasie Mszy św.; zob. uwagę Korektorów do c. 6 C. XXIV q. 2). W uzasadnieniu tego stwierdzenia Ojcowie soboru powołują się na papieży i biskupów, a wśród nich i na św. Augustyna.

Problem jest więc złożony. Jak widzimy, przywrócić do Kościoła można było tych nieżyjących, których niesłusznie potępiono. Nie da się jednak uzasadnić, że Akacjusza ekskomunikowano niesłusznie. Anastazy II też nie wykazał zamiaru odwołania ekskomuniki nałożonej na patriarchę konstantynopolskiego, gdyż stwierdził wyraźnie, iż należy przemilczeć jego imię (D. XIX c. 8).

Z drugiej jednak strony możliwość obłożenia ekskomuniką zmarłego lub uwolnienia go od niej, połączonego z wciągnięciem imienia na listę zmarłych w celach modlitewnych, świadczy o ugruntowanej w ówczesnym przekonaniu łączności kościelnej zarówno z żywymi, jak i zmarłymi, których pomimo śmierci traktuje się jako w pewien sposób obecnych w Kościele.

Skoro więc w Liber pontificalis czytamy, że diakon Fotyn utrzymywał wspólnotę z Akacjuszem, to nasuwa się pytanie, czy naprawdę chciano w ten sposób stwierdzić to, że Akacjusz jeszcze żył, czy może tylko to, że Fotyn idąc w ślady Akacjusza, stał się przez to jego współnikiem i niejako drugim Akacjuszem? Czy wobec tego w stwierdzeniu, że Anastazy nawiązując łączność z Fotynem, utrzymującym wspólnotę z Akacjuszem, chciał potajemnie przywołać do Kościoła Akacjusza, rzeczywistość chodzi o tego pierwszego Akacjusza, czy tylko o jego współnika czyli niejako drugiego Akacjusza — Fotyna? Czy na koniec na tej podstawie, że patriarcha Akacjusz już nie żył, można opierać twierdzenie, iż cały wspomniany tekst, wciągnięty do Liber pontificalis, urzędowej księgi Kościoła, jest falsyfikatem? Czy może należy raczej przyjąć, że chodzi tu o stwierdzenie istnienia w dalszym ciągu tego samego przestępstwa, którego głównym sprawcą był Akacjusz, a współnikiem Fotyn, na skutek czego współnikowi przypisuje się imię jego mistrza czy to żywego czy zmarłego?

W wielu bowiem przekazach źródłowych występnych chrześcijan nazywa się przecieży antychrystami czyli uważa się, iż prawowierni chrześcijanie są „chrystami”, a więc drugimi Chrystusami. Jeżeli zatem Fotyn dochował wierności ekskomunikowanemu Akacjuszowi, to dlaczegoż by więc i jego nie można było nazwać Akacjuszem? Papież Anastazy II nie mógł przywrócić do Kościoła nieżyjącego pa-



sza. Według Sohm'a ordynacja (Ordination) Focjusza i ordynacje udzielone przez niego innym, jako niezgodne z przepisami, zostały uznane za niebyłe (nichtig) przez papieży Mikołaja I i Hadriana II. Papież Jan VIII uznał je jednak za ważne na podstawie dyspensy. Jego zaś następcy, Stefan i Formozus, odmówili uznania dyspensy udzielonej przez ich poprzednika. Zajęli oni poprzednie stanowisko i uznali wszystkie ordynacje (Ordinationen) udzielone przez Focjusza za niebyłe (nichtig)<sup>15</sup>.

Sohm powiada, że fakt, iż wielu papieży, a wśród nich Mikołaj I, uznało za niebyłe (nichtig) ordynacje Focjusza i jego duchownych z powodu niezgodności z przepisami (Focjusz został wyniesiony na konstantynopolską stolicę biskupią za życia Ignacego) uprawiają w zakłopotanie katolickich badaczy dziejów. Jako przykład zaś Sohm podaje wyjaśnienie, do jakiego musi się uciekać Saltet (*Réordinations*, s. 141 nn), który uważa, iż może wybawić się z zakłopotania samym powołaniem się na postanowienie Soboru powszechnego VIII-go z r. 869, który uroczyście orzekł, że „Focjusz nigdy nie był biskupem”<sup>16</sup>.

Sohm usiłuje rozwiązać problem na podstawie dwóch instytucji kościelnych: reordynacji i recepcji. Twierdzi on mianowicie, że reordynacja stosowana w sposób dyspensy (dispensatorische Reordination) praktycznie „znosiła nieistnienie” (Nichtigkeit) pierwszej ordynacji przez powtórzenie czynności wywierającej skutek jedynie na przyszłość i tylko przez wprowadzenie nowego, sakramentalnego stanu faktycznego. Recepcja natomiast dokonywana w formie dyspensy oznaczała, że święcenie (Weihe), przyjęte niegdyś w sposób niezgodny z przepisami, przez uznanie go ze strony Kościoła stawało się ważne na-

---

triarchy Akacjusza, gdyż nie było ku temu żadnej przyczyny usprawiedliwiającej. Mógł natomiast przywołać do jedności kościelnej Fotyna, niejako drugiego Akacjusza, gdyby znalazł ku temu okoliczności łagodzące jego winę. Czyżby bowiem redaktorzy *Liber pontificalis*, który powstał w niewiele lat po śmierci Anastazego II, nie wiedzieli, że Akacjusz zmarł przed jego pontyfikatem? Omówiony przeto argument, użyty przez Korektorów, nie jest przekonujący. Nie można bowiem w sposób bezwzględny wykluczyć możliwości, że pod imieniem Akacjusza w tekście *Liber pontificalis*, przytoczonym w D. XIX c. 9, chodzi w rzeczywistości o wspomnianego diakona Fotyna, a nawet o tych wszystkich, którzy tak jak on zaciągnęli ekskomunikę nałożoną na Akacjusza. Papież mógł więc usiłować przyciągnąć do Kościoła katolickiego wszystkich zwolenników Akacjusza poprzez przyjęcie Fotyna, podobnie jak to uczynił papież Korneliusz przyjmując do stanu duchownego popadłego w schizmę Nowacjana przebitera Maksyma (zob. K. Nasiłowski, *Ocena prawna*, art. cyt., s. 35—38).

<sup>15</sup> R. Sohm, dz. cyt., s. 135.

<sup>16</sup> Tamże, s. 135 i s. 136 przyp. 50.

wet w odniesieniu do przeszłości. Nie wymagano do tego żadnej reordynacji. Przyjętą poprzednio ordynację zatwierdzano już raczej po fakcie, przez co jednocześnie dopomagano jej do uzyskania ciągłości prawnej.

W uzasadnieniu tych stwierdzeń Sohm powołuje się na postanowienie Soboru Nicejskiego I (325), zezwalające nowacjanom „na pozostanie w ich ordo”, oraz na podobne zarządzenie Innocentego I w odniesieniu do wyświęconych niezgodnie z przepisami duchownych bonozjańskich, jak również na orzeczenie Anastazego II w odniesieniu do święceń (Weihen) udzielonych przez Akacjusza, ekskomunikowanego poprzednio przez Feliksa II (III) z powodu kacerstwa<sup>17</sup>.

Jak widzimy, Sohm rozróżnia pomiędzy reordynacją i recepcją, obydwoma dokonywanymi w formie dyspensy. Reordynacja dyspensatoryjna miała polegać na dokonaniu nowego aktu sakramentalnego, a więc ponownego udzielenia święceń, i wywierała skutek jedynie na przyszłość, tzn. od momentu ponownego przyjęcia święceń. Natomiast recepcja dyspensatoryjna wywierała ten skutek, że święcenia (Weihen) uważane dotychczas za nieważne uznawano za ważne nawet w odniesieniu do przeszłości i to bez udzielenia święceń. W obydwóch więc przypadkach, mianowicie reordynacji i recepcji, mamy do czynienia z dyspensą.

Ponadto w obydwóch przypadkach chodzi o święcenia już przyjęte, ale uznane za nieważne. Nieuznanie przeto ze strony Kościoła może unicestwić święcenia czyli sakrament kapłaństwa. Tak zaś unicestwione święcenia można przywrócić na nowo albo przez powtórne ich udzielenie, dokonywane w formie tzw. reordynacji dyspensatoryjnej, albo przez tzw. recepcję, dokonywaną również w formie dyspensy, bez powtórnego jednak udzielania święceń. Uznanie więc lub nieuznanie czyichś święceń, udzielenie lub nieudzielenie dyspensy ze strony Kościoła decyduje o bycie lub niebycie sakramentu kapłaństwa.

Z opinią Sohm'a, dotyczącą zasad działania reordynacji i recepcji, nie możemy się jednak zgodzić ze względów podstawowych, zarówno terminologicznych, jak i rzeczowych. Sohm mianowicie nie ocenia terminologii okresu święceń relatywnych według pojęć, jakie ona wówczas wyrażała, lecz wtłacza w nią odmienne pojęcia ukształtowane w późniejszym systemie święceń absolutnych. W szczególności zaś podkłada pod miana ordynacji, ordinis, reordynacji i dyspensy zupełnie inne znaczenie od tego, jakie mianom tym przypisywano w niezliczonej wprost liczbie przekazów źródłowych z okresu święceń relatywnych.

Jak bowiem wykazaliśmy na podstawie szczegółowych badań,

---

<sup>17</sup> Tamże, s. 121.

w całym okresie zdominowanym przez system święceń relatywnych, miano ordynacji (ordinis, reordinacji) oznaczało pojęcie złożone, obejmujące dwa, jednym ciągiem po sobie następujące akty: instytuowanie na urządzie kościelnym i udzielenie święceń czyli sakramentu kapłaństwa. Udzielenie święceń było aktem pojedynczym o tyle, że o jego ważności decydowało tylko to, czy ktoś otrzymał święcenia zgodnie z katolicką formą liturgiczną czy nie. To, i tylko to, decydowało, czy ktoś był kapłanem w znaczeniu sakramentalnym, czy nim nie był. Jak zaś będziemy mieli możliwość wykazać niżej, sakrament kapłaństwa, czy to w Kościele katolickim czy poza nim, był zawsze ważny i nienaruszalny.

Instytuowanie natomiast było aktem złożonym. Do zaistnienia instytuowania w pełnym znaczeniu tego słowa wymagany był wybór kandydata na duchownego, dokonywany przy współudziale ludu i kleru. Konieczne też było zatwierdzenie tak wybranego na konkretnym urządzie w ściśle określonym kościele, wydawane przez kompetentną władzę kościelną. Stąd i sama nazwa święceń relatywnych czyli udzielonych z odniesieniem ich do określonego kościoła.

To dwuaspektowe pojęcie kapłaństwa, jako instytucji sakramentalnej — opartej na święceniach, i jednocześnie niesakramentalnej — opartej na instytuowaniu, stanowiło zasadę powszechnie i stale w Kościele uznawaną. Była ona niejako miernikiem, przy pomocy którego kontrolowano i oceniano czyjeś kapłaństwo w konkretnym przypadku. Złożone pojęcie ordynacji sprawdzało się w przypadkach zwyczajnych, gdy mianowicie w Kościele katolickim udzielano święceń z zachowaniem koniecznej formy liturgicznej i jednocześnie dokonywano instytuowania według przedstawionego wyżej wzoru. Z oceną więc kapłaństwa w tych przypadkach nie było żadnego problemu. Po prostu ordynacja była ważna i za taką powszechnie ją uznawano, gdyż zasada złożonego jej pojęcia sprawdzała się w pełni.

Problemy zaczynały się dopiero w przypadkach nadzwyczajnych i nietypowych. Miało to miejsce zarówno w Kościele katolickim, jak i poza nim, gdy wprawdzie święceń udzielono zgodnie z formą liturgiczną, a więc ważnie, ale instytuowania dokonano nielegalnie, a tym samym i nieważnie. O nieważności katolickiego instytuowania decydowało pominięcie niektórych jego elementów. Natomiast instytuowanie pozakościelne, dokonane nawet z zachowaniem wszystkich jego elementów, było nieważne dlatego, że poza Kościołem katolickim nie może być katolickich urzędów kościelnych, gdyż Kościół jest tylko jeden i niepodzielny. Obydwa te rodzaje wadliwej ordynacji oceniano przez przymierzenie ich do właściwego typu ordynacji, której

pojęcie obejmowało zarówno udzielenie święceń, jak i dokonanie instytuowania w Kościele. Wówczas okazywało się, że w obydwóch wspomnianych przypadkach nietypowych mierzone nie zgadza się z miernikiem. Chociaż bowiem ważne są święcenia, to jednak nieważne jest instytuowanie. Dlatego orzekano krótko i ogólnie, że ordynacje takie (lub ordines), zarówno kościelne, jak i pozakościelne, są nieważne. Obydwa więc te rodzaje ordynacji wadliwej oceniano jednakowo. Podstawą nieważności ordynacji kościelnej była jej nielegalność z powodu pominięcia niektórych elementów instytuowania. Podstawą zaś nieważności ordynacji pozakościelnych była sama niemożność dokonania instytuowania poza Kościołem katolickim. Ponadto winą w poszczególnych przypadkach mogła być różna z powodu mniejszej lub większej świadomości święcących lub święconych. Przedmiotem więc nieważności wadliwych ordynacji był brak godziwości moralnej duchownych, nielegalność, pozakościelność. Zakres przeto nieważności wadliwej ordynacji w obydwóch przypadkach dotyczy moralności, nielegalności i „niekościelności” instytuowania i nie można go mieszać z zakresem sakramentalnym.

Niezgodność wszakże ordynacji wadliwych z ordynacjami typowymi, uznanymi za ważne, była w tym przypadku tylko częściowa, a nie całkowita. Zazwyczaj zwracano na to uwagę nie w samych sankcjach, lecz w bliższym lub dalszym ich kontekście, wskazując na przedmiot nieważności, o który chodzi, i tym samym ograniczając zakres ogólnie brzmiących sankcji, czego jednak Sohni nie zauważa.

Niezgodność zaś całkowita zachodziła by wtedy, gdyby — czy to w Kościele, czy poza nim — zabrakło w dokonywanej ordynacji nie tylko instytuowania, lecz także i święceń, np. z powodu pominięcia formy katolickiej. Ogólne przeto określenia sankcyjne, jak: ordynacja nieważna; nie jest, lub nigdy nie był i nie jest kapłanem itp., w przypadku braku jedynie instytuowania, oznaczają nieważność tylko częściową. Te same jednak sankcje, w przypadku nieważności święceń i instytuowania, oznaczają nieważność całkowitą. Te różne rodzaje nieważności, pomimo ogólnie brzmiących sankcji, zaznacza się w przekazach źródłowych przez szczegółowe określenie przedmiotu nieważności. Jeśli zaś przy niektórych sankcjach pominięto określenie przedmiotu nieważności ordynacji, to brak ten łatwo uzupełnić analogicznymi tekstami, pochodzącymi od tego samego autora czy ustawodawcy. Wtedy okazuje się, że choćby w najsurowszej i jak najbardziej ogólnie wyrażonej sankcji nie chodzi o nieważność święceń, ale tylko o nieważność instytuowania.

Jak więc niezbicie wynika z przekazów źródłowych, zaprzeczenie ordynacji czyli stwierdzenie jej nieważności, choćby wyra-

żone w sposób jak najbardziej ogólny i bezwzględny, nie oznacza uznania za nieważne wszystkich elementów objętych złożonym pojęciem ordynacji, chyba że w tekście przepisu wyraźnie lub równoznacznie o tym wspomniano<sup>18</sup>.

Sohm zaś nie uwzględnia złożonego pojęcia ordynacji w systemie święceń relatywnych, lecz podstawia pod nie pojedyncze pojęcie ordynacji, ukształtowane przez odmienny system święceń absolutnych, w którym problem ważności ordynacji sprowadza się jedynie do zbadania, czy ktoś został wyświęcony, czy nie. Dowodem na takie traktowanie sprawy przez Sohma jest uwidoczniiony wyżej fakt, że przecież mówiąc o święceniach relatywnych używa on miana ordynacji zamiennie z mianem święceń, popełniając tym samym zasadniczy błąd metodologiczny.

Jak okazuje się choćby z omawianej wypowiedzi Sohma, również i Saltet nie zna złożonego pojęcia ordynacji, a chcąc się ratować z zakłopotania odwołuje się do błędnie przez siebie rozumianego postanowienia Soboru powszechnego VIII, stwierdzającego, że „Focjusz nigdy nie był biskupem”<sup>19</sup>. W nieuznaniu więc przez Kościół święceń Focjusza Sohmu dopatruje się unicestwienia jego sakramentu kapłaństwa. Saltet natomiast przy pomocy wspomnianego postanowienia soborowego usiłuje udowodnić, że święcenia Focjusza już od samego początku, czyli same w sobie, były nieważne.

Obie opinie są jednak niesłuszne. Święcenia bowiem Focjusza ani przez nieuznanie ich ze strony Kościoła, jak chce Sohmu, ani przez wspomniane postanowienie soborowe, jak przyjmuje Saltet, nie zostały uznane za nieważne. Stwierdzenie bowiem soborowe, jak i wiele mu podobnych, bynajmniej nie oznacza nieważności święceń lub konsekracji biskupiej, pojętej jako sakrament kapłań-

<sup>18</sup> K. Nasiłowski, *Dwuaspektowe traktowanie instytucji kapłaństwa w kościelnych przepisach prawno-administracyjnych zawartych w Dekrecie Gracjana*, Prawo Kanoniczne 23 (1980) nr 3—4; tenże, *Odsądzanie duchownych*, art. cyt.; tenże, *Napiętnowanie duchownych i pozbawianie ich kapłaństwa według kanonów Dekretu Gracjana*, Prawo kanoniczne 24 (1981) nr 3—4; tenże, *Znaczenie wyrażenia „ordynacja fałszywa” w świetle przepisów Dekretu Gracjana*, Prawo Kanoniczne 25 (1982) nr 1—2; tenże, *Ocena prawna*, art. cyt., s. 9—78; tenże, *De sacerdotio*, art. cyt., s. 399—420; tenże, *De sacerdotum unctione et electione ex sententia Origenis explicata*, Apollinaris 54 (1981) nr 1—2, s. 140—150.

<sup>19</sup> O znaczeniu podobnych określeń zob. K. Nasiłowski, *Dwuaspektowe traktowanie*, art. cyt., s. 29; tenże, *Odsądzanie duchownych*, art. cyt., s. 80—91, 96—108, 111—115, 118—120; tenże, *Napiętnowanie duchownych*, art. cyt., s. 52—54; tenże, *Znaczenie wyrażenia*, art. cyt., s. 77—78; tenże, *Ocena prawna*, art. cyt., s. 19, 29—31, 38—40; tenże, *De sacerdotio*, art. cyt., s. 408, 410—411.

stwa, lecz odnosi się jedynie do nielegalnie, a więc i nieważnie, dokonanej intronizacji czyli instytucowania na urządzie biskupim. Nigdzie bowiem w Dekrecie Gracjana nie spotykamy choćby najmniejszej wzmianki o utracie przyjętego w Kościele lub — jeśli pominiemy opinię Cypriana — o nieważności przyjętego poza Kościołem katolickim sakramentu święceń.

Jeśli zaś negowano w sposób ogólny ordynację lub stwierdzano, że jakiś biskup nie jest biskupem, jak np. we wspomnianym postanowieniu soborowym, to — gdy inaczej w oczywisty sposób nie zaznaczono — zawsze miano na myśli nieważność instytucowania<sup>20</sup>, a nie nieważność święceń. Dlatego i miana reordynacji dyspensatoryjnej nie można rozumieć w ten sposób, jakoby oznaczała ona udzielenie święceń. Podobnie i recepcja duchownego dokonywana w formie dyspensy — wbrew temu, co twierdzi Sohm — bynajmniej nie oznaczała nadania ważności święceniom (Weißen) przyjętym niegdyś w sposób sprzeczny z przepisami, lecz była po prostu skróconym czy uproszczonym sposobem instytucowania. Skoro bowiem zgoda kompetentnej władzy kościelnej była istotnym i decydującym elementem instytucowania i skoro ze względu na oczywistą godność moralną kandydata na duchownego pomijano niekiedy inne elementy instytucowania, to nic dziwnego, że recepcja dyspensatoryjna dokonana przez kompetentną władzę kościelną zastępowała instytucowanie pojęte w pełnym znaczeniu tego słowa.

Sohm mówi o recepcji dokonywanej w formie dyspensy, że wywierała ona ten skutek, iż święcenia (Weißen) przyjęte niegdyś w sposób niezgodny z przepisami przez uznanie ich ze strony Kościoła stawały się ważne nawet w odniesieniu do przeszłości. Otóż nic podobnego. Uznanie bowiem przez Kościół lub nieuznanie czyichś święceń oznaczało jedynie udzielenie zezwolenia na spełnianie urzędu kościelnego lub wyrażało odmowę udzielenia takiego zezwolenia. Zarówno więc wspomniane uznanie, jak i nieuznanie, odnosi się jedynie do instytucowania i w żaden sposób nie dotyczy zakresu sakramentalnego. W całym przecież Dekrecie Gracjana nie znajdziemy ani jednego dowodu na udzielanie dyspensy w zakresie sakramentalnym. Mówiąc więc o reordynacji dyspensatoryjnej, czyli o ponownym udzieleniu święceń, i o recepcji dyspensatoryjnej, czyli o uznaniu święceń nieważnych za ważne bez ponawiania sakramentalnego ich udzielenia, i w ten sposób uzależniając ważność święceń od dyspensy,

---

<sup>20</sup> K. Nasilowski, *Dwuaspektowe traktowanie*, art. cyt., s. 32—36; tenże, *Napiętnowanie duchownych*, art. cyt., s. 49—55; tenże, *Znaczenie wyrażenia*, art. cyt., s. 89—92, 99—105; tenże, *Ocena prawna*, art. cyt., s. 61—63.

Sohm nie dostrzegł różnicy pomiędzy zakresem sakramentalnym, bardzo ściśle przestrzeganej przez Kościół.

W ten sposób Sohm pomieszał zakres dyscypliny kościelnej, obejmującej również dyspensę, z zakresem sakramentalnym. W całym bowiem okresie święceń relatywnych uznawano i szeroko stosowano dwie korelatywne zasady, jedną ogólną i bezwzględną, nakazującą przestrzeganie sprawiedliwości i rygoru prawa, drugą natomiast relatywną, zalecającą stosowanie łagodności i miłosierdzia, zwaną właśnie dispensatio benignitatis et misericordiae. Obydwie te zasady uwzględniano łącznie, chociaż w zależności od obciążających lub łagodzących okoliczności przechylano się w kierunku jednej lub drugiej. Stąd niekiedy jeden i ten sam ustawodawca w podobnych przypadkach, ale nacechowanych różnymi okolicznościami, wydawał różne, raz surowsze, raz łagodniejsze zarządzenia. Obie te zasady odnosiły się tylko do zakresu dyscypliny kościelnej i nigdy nie wywierały żadnego wpływu na ważność lub nieważność sakramentów, nie wykluczając i sakramentu kapłaństwa<sup>21</sup>. Nawet częste udzielanie dyspens od przeszkód do święceń miało na celu wyłącznie dopuszczanie do kapłaństwa ludzi ze wszech miar godnych i ograniczanie przyjmowania mniej zdalnych. Nie miało natomiast żadnego wpływu na ważność samego sakramentu święceń.

Twierdzenie swoje, jakoby przez recepcję dokonaną w formie dyspensy można było uznać za ważne, nawet w odniesieniu do przeszłości, święcenia (Weihen) przyjęte niegdyś w sposób niezgodny z przepisami, Sohm uzasadnia postanowieniem Soboru Nicejskiego I, zezwalającego nowacjanom „na pozostanie w ich ordo”<sup>22</sup>, podobnym zarządzeniem Innocentego I, odnoszącym się do duchownych wyświęconych przez biskupa Bonozusa<sup>23</sup>, oraz wspomnianym orzeczeniem Anastazego II, dotyczącym święceń (Weihen) udzielonych przez ekskomunikowanego Akacjusza.

Co się tyczy postanowienia nicejskiego, to trzeba stwierdzić, że jak miano ordynacji (ordinatio), tak również i miano ordo, w okresie święceń relatywnych wyrażało pojęcie złożone. Mogło bowiem oznaczać zarówno społeczno-kościelny stan duchownych, odrębny od innych stanów w Kościele, jak np. od stanu osób świeckich, stanu odprawiających pokutę publiczną itp., jak i sam sakrament święceń. Często spotykane w przekazach źródło-

<sup>21</sup> K. Nasilowski, *Odsądzanie duchownych*, art. cyt., s. 96—97, 117; tenże, *Znaczenie wyrażenia*, art. cyt., s. 95, 99—102, 105—106; tenże, *Ocena prawna*, art. cyt., s. 32—33, 45—47, 66—73.

<sup>22</sup> Por. K. Nasilowski, *Ocena prawna*, art. cyt., s. 42—53.

<sup>23</sup> Zob. tamże, s. 69—74.

wych wyrażenia: „pozostać w ordo; wypaść z ordo”, nigdy nie odnoszą się do sakramentu święceń między innymi i dlatego, że można „wypaść” ze społeczno-kościelnego stanu duchownych, nie można natomiast „wypaść” ze święceń. Świadczy o tym nie tylko odczucie językowe lecz także i jednolita, nigdy nie przerwana tradycja o nieutrącalności sakramentu kapłaństwa. Pozostanie więc w swoim ordo, o którym wspomniano na Soborze Nicejskim I, bynajmniej nie oznacza pozostania w święceniach w dzisiejszym rozumieniu tego słowa. Nawet bowiem według Cypriana nigdy nie można utracić sakramentu otrzymanego w Kościele katolickim. Poza Kościołem zaś nie można ważnie udzielić żadnych sakramentów, dlatego nawet i tam nie można „wypaść” ze święceń. Skoro wszakże nie można święceń utracić, to nie można ich i restytuować przez żadną dyspensę. Okazuje się to jeszcze bardziej pewne, jeśli się uwzględni fakt, że Sobór Nicejski I opowiedział się za opinią rzymską<sup>24</sup>.

Zezwolenie więc na pozostanie w swoim ordo, wydane nowacjanom, nie oznacza nic innego, jak tylko zatwierdzenie ich na katolickim urzędzie kościelnym. Takie zatwierdzenie podobnie określał św. Augustyn (C. I q. 1 c. 97 § 2). Inni natomiast, jak np. Innocenty I i Ojcowie Soboru Nicejskiego I, określali to zatwierdzenie w sposób bardziej skomplikowany, gdyż wyprowadzający z porównania ordynacji wadliwej, a więc odzwierciedlającej pojęcie pojedyncze (brak bowiem instytuowania), ze złożonym pojęciem ordynacji właściwej dla okresu święceń relatywnych. Nic przeto dziwnego, że ocena ordynacji wadliwej uwzględniała obydwie elementy obowiązującego wówczas pojęcia ordynacji. Ten złożony proces myślowy da się łatwo zrekonstruować.

Przez odstępstwo od Kościoła katolickiego duchowni nie tracą swoich święceń, tracą natomiast instytuowanie na katolickim urzędzie kościelnym. Instytuowanie to przestało już być ich instytuowaniem. Nadanie zaś urzędu duchownego, które kapłani odłączeni otrzymali poza Kościołem, nie jest instytuowaniem na urzędzie kościelnym, pojętym w znaczeniu katolickim. Skoro więc duchowni odłączeni nie mają instytuowania kościelnego, to Ojcowie Soboru Nicejskiego nie mogli zezwolić im na pozostanie na urzędzie czyli przyjąć ich do Kościoła katolickiego jako instytuowanych. W ten sposób bowiem zrównali by instytuowanie kościelne z pozakościelnym. Zezwolenie przeto soborowe, wydane nowacjanom na „pozostanie w swoim ordo”, może odnosić się jedynie do święceń, które nowacjanie rzeczywiście mają, a które ze względu na zastosowanie formy katolickiej przy ich udziela-

---

<sup>24</sup> Tamże, s. 47.



niu są przecież święceniami katolickimi. Nie chodzi tu jednak o stwierdzenie „wewnętrznej” ważności samych święceń, udzielonych poza Kościołem, ponieważ były one już powszechnie uznane przez opinię rzymską, mającą charakter urzędowej opinii Kościoła katolickiego. Chodzi tu jedynie o „zewnętrzne” uznanie święceń, uprawniające wyświęconych do zajęcia miejsca w Kościele katolickim, odpowiadającego stopniowi otrzymanych święceń<sup>25</sup>. W podobnym znaczeniu wypowiada się również papież Innocenty I<sup>26</sup>.

Mamy tu więc przykład podciągnięcia pojedynczego pojęcia ordynacji czy ordinis nowacjanów, którzy przecież mają tylko święcenia, a utracili instytuowanie, pod złożone z obydwóch tych elementów pojęcie ordynacji naprawdę mającej zastosowanie tylko w Kościele katolickim. Mimo tego więc, że w postanowieniu nicejskim uzupełniono jedynie brak instytuowania u powracających do Kościoła nowacjanów, to jednak dokonano tego w taki sposób, który podkreśla konieczność liczenia się z tradycyjnie uznawanym złożonym pojęciem ordynacji.

Podobne wnioski można wysnuć ze sposobu, w jaki zostało potraktowane uznanie przez papieża Anastazego II święceń udzielonych przez ekskomunikowanego biskupa Akacjusza. Anastazy II na uzasadnienie swej decyzji zapożycza dowody z pism Augustyna, któremu nigdzie nie przeciwstawia się, a więc uznaje jego opinię. Augustyn zaś, mówiąc o przyjmowaniu przychodzących do Kościoła katolickiego kapłanów odłączonych, wyraźnie stwierdza (C. I q. 1 c. 97 princ., § 1 i § 2), iż zgodnie z praktyką kościelną zezwala się im na sprawowanie urzędów lub nie pozwala się w zależności od woli Kościoła.

Nie ulega wątpliwości, że Kościół w zależności od wielu okoliczności, a przede wszystkim od stanu moralnego poszczególnych duchownych i potrzeb ogólnych, może zmieniać raz wydaną decyzję o charakterze organizacyjnym i dyscyplinarnym<sup>27</sup>. Mamy tego przykład również w zamieszczonej wyżej wzmiance Sohm'a, który nadmienia, że niektórzy papieże nie uznali ordynacji udzielonych przez Focjusza, inni natomiast uznali je udzielając dyspensy, a więc — wbrew opinii Sohm'a — uznanie to lub nieuznanie miało jedynie charakter dyscyplinarny, a nie sakramentalny.

Pod tym względem nic nie zmienia powołanie się Sohm'a na wypowiedź Gracjana, który stwierdza, że Anastazy II wydał

---

<sup>25</sup> Tamże, s. 36—37.

<sup>26</sup> Tamże, s. 63.

<sup>27</sup> K. Nasiłowski, *Dwuaspektowe traktowanie*, art. cyt., s. 30.

swoje zarządzenie „niegodziwie i niekanonicznie — illicite et non canonice”, wbrew dekretom Bożym i swoich poprzedników, którzy ekskomunikowali Akacjusza jeszcze przed pontyfikatem Anastazego II. Został on za to odtrącony przez Kościół Rzymski i spotkała go kara Boża.

W *Liber pontificalis* natomiast zaznaczono, że wielu duchownych zerwało wspólnotę z Anastazym II dlatego, iż z pominięciem rady kleru katolickiego nawiązał łączność z diakonem utrzymującym wspólnotę z Akacjuszem oraz z tego powodu, że potajemnie chciał przywołać do powrotu Akacjusza, co mu się jednak nie powiodło.

Jak wspomniano wyżej (przyp. 14), K o r e k t o r z y R z y m s c y utrzymują, że tekst zamieszczony w *Liber pontificalis* jest falsyfikatem. Stwierdzenie zaś swoje uzasadniają między innymi tym, że w *Liber pontificalis* jest mowa o ekskomunikowaniu Focjusza przez Anastazego II, a przecież Focjusz zmarł przed pontyfikatem tego papieża. Argument ten jest jednak nieprzekonujący i to z wielu względów.

Dla naszego problemu nie jest wszakże ważne to, czy tekst zamieszczony w *Liber pontificalis* jest falsyfikatem czy nim nie jest. Ważna zaś jest przede wszystkim sama właściwa ocena faktu przyjmowania ekskomunikowanych duchownych, która odślania nam ówczesną mentalność.

Otóż Anastazy II, w podobny sposób jak Augustyn, uznawał przyjmowanie na urzędy kościelne, a więc i do stanu duchownego, kapłanów odłączonych. W dezaprobacie przeto wyrażonej pod adresem Anastazego II nie chodzi o sam fakt przyjmowania do stanu duchownego kapłanów ekskomunikowanych, lecz jedynie o sposób, w jaki papież pragnął do tego przyjęcia doprowadzić. Gracjan bowiem nadmienia, że papież uczynił to niegodziwie i niekanonicznie. W *Liber pontificalis* wspomniano natomiast, że papież chciał potajemnie skłonić do powrotu do Kościoła ekskomunikowanych duchownych, co mu się jednak nie udało.

W świetle tradycji kościelnej przekazanej w licznych tekstach autorytatywnych Dekretu Gracjana, na przytoczenie których nie ma tu miejsca, dość łatwo wyjaśnić, o co we wspomnianej dezaprobacie chodziło. Wolno było mianowicie przyjmować do stanu duchownego tylko te osoby, które pod względem moralnym były bez zarzutu. Zasięgano więc opinii wiernych, wyrażanej przez nich w formie wyboru kandydata na urząd kościelny. Do tego dochodziło poświadczenie o kwalifikacjach wybranego wydawane przez miejscowy kler, oczywiście katolicki. Zakwalifikowany w ten sposób musiał jeszcze uzyskać zatwierdzenie od kompetentnej

władzy kościelnej, które stanowiło istotny i decydujący element całego instytucjonowania. Dlatego do przyjęcia kogoś na urząd kościelny, a więc tym samym i do stanu duchownego, niekiedy wystarczała sama decyzja kompetentnej władzy kościelnej. Działo się to tylko wtedy, gdy osobista godność moralna kandydata katolickiego lub ogólnokościelna korzyść z powrotu duchownego heretyckiego, razem z rzeszą swoich heretyckich podwładnych, była tak oczywista, iż nie budziła żadnej wątpliwości. Nawet jednak i w tym przypadku informowano podwładnych. Cyprian powiadał kler i lud swojej diecezji o przyjęciu na urząd kościelny katolików bez zasięgania rady kleru i ludu<sup>28</sup>, a papież Korneliusz powiadomił Cypriana o przyjęciu na urząd kościelny powracającego ze schizmy prezbitera Maksyma<sup>29</sup>. O kanoniczności takiej decyzji przesądzała pewność o kwalifikacjach moralnych przyjmowanego i zakomunikowanie o jego przyjęciu Kościołowi. Tymczasem ekskomunikowani duchowni odrzucili propozycję Anastazego II, pragnącego przyjąć ich na urząd kościelny, przez co okazali oni swoją wzdargę całemu Kościołowi. Usiłowanie przeto papieskie nie powiodło się, ponieważ przyjmowani do stanu duchownego okazali się niegodni. Na skutek takiego obrotu sprawy propozycję papieską poczęto interpretować jako chęć przywrócenia na urząd duchowny osób niegodnych, ekskomunikowanych i zatwardziałych w uporze, a więc tych, którym nie sprzyjała żadna okoliczność łagodząca ani dobro ogólne Kościoła, umożliwiające zastosowanie łagodności i miłosierdzia. Sprawę pogorszył jeszcze fakt, że papież działał potajemnie, tzn. bez szerszego zasięgnięcia rady kleru. Niektórzy więc z duchownych poczuli się do tego stopnia urażeni, że zerwali nawet łączność z papieżem. W ten sposób cała sprawa nabrała nieprzyjemnego rozgłosu.

Podczas gdy w *Liber pontificalis* ograniczono się raczej do stwierdzenia faktów, to Gracjan określił chybione przedsięwzięcie papieskie fachowo, nazywając je niegodziwym i niekanonicznym. Tak zaś nazwał je dlatego, że według niego było ono sprzeczne z nakazami Bożymi. Chodzi tu o nakazy zamieszczone w Piśmie św., na które często się powoływano, by do sprawowania czynności świętych dopuszczać tylko świętych kapłanów.

Według Gracjana Anastazy II działał także przeciwko dekretem swoich następców, którzy przecieży ekskomunikując Akacjusza, a tym samym i jego stronników, stwierdzili w ten sposób ich niegodny stan moralny, czego należycie nie uwzględnił Anastazy.

<sup>28</sup> Cyprianus, *Epist.* 38—40 — CSEL 2, 579—586.

<sup>29</sup> CSEL 2, 612; por. tamże 626.

Jak jednak można wymagać od Anastazego II, by działał zgodnie z dekretami swoich następców, skoro przecież nie mógł on nawet znać ich zarządzeń? Otóż mamy tu jeden z przykładów traktowania przepisów kościelnych, a więc i całej tradycji Kościoła, nie tylko w świetle konkretnych faktów, lecz także — i to przede wszystkim — w sposób jednolity i ponadczasowy.

Dlatego zapewne zarówno Gracjan, jak i redaktorzy *Liber pontificalis*, nie tyle troszczyli się o chronologię wydarzeń, ile o dokładne zachowanie ponadczasowej tradycji kościelnej, dotyczącej właściwego przyjmowania na urzędy kościelne duchownych ekskomunikowanych.

Gdyby jednak wspomniane przedsięwzięcie papieskie powiodło się, to najprawdopodobniej nie wywołało by skrajnej reakcji kleru ani surowej oceny ze strony Gracjana. Wtedy bowiem odpadł by przynajmniej jeden istotny zarzut, jakoby mianowicie papież proponował osobom niegodnym przyjęcie na urząd kościelny. Również wiele stracił by na sile inny zarzut, ten mianowicie, że papież działał na własną rękę czyli bez szerszego zasięgnięcia rady duchownych katolickich. Wybór bowiem kandydata na duchownego dokonywany przez lud i wydawane przez kler zaświadczenie o kwalifikacjach wybranego miały głównie za cel niedopuszczenie na urzędy kościelne osób niegodnych i niezdatnych, zgodnie z zasadą przestrzegania sprawiedliwości i rygoru prawa. Ani zaś od ludu, ani od kleru nie zależało ostateczne nadanie urzędu, ale jedynie od kompetentnej władzy kościelnej czyli od biskupa lub papieża. Gdyby więc wspomniani duchowni ekskomunikowani przyjęli propozycję papieską, to okazali by w ten sposób dobrą wolę. Ze względu zaś na nią, jak i na pożytek Kościoła, zasłużyli by na zastosowanie wobec nich korelatywnej do poprzedniej, zasady łągodności i miłosierdzia. Osiągnięto by bowiem cel, któremu ma służyć zarówno przeprowadzanie wyboru duchownego, jak i udział w tym miejscowego kleru. W takim przypadku zasięganie rady kleru okazało by się mniej konieczne, a pominięcie jej znacznie usprawiedliwione.

W świetle więc powszechnie uznawanych wówczas prawideł Anastazy II został napiętnowany nie dlatego, że uważał iż święcenia udzielone przez ekskomunikowanych są ważne, oraz nie dlatego, że w odniesieniu do ekskomunikowanych duchownych chciał zastosować zasadę łągodności i miłosierdzia, lecz dlatego, że w ostateczny sposób nie uwzględnił korelatywnej zasady przestrzegania sprawiedliwości i rygoru prawa. Wbrew więc temu, co przypuszcza Sohm, zarzut wysunięty przeciwko papieżowi dotyczy jedynie braku praktycznego umiaru i wła-

ściwego wyważenia w łącznym traktowaniu obydwóch zasad wchodzących w zakres dyscypliny kościelnej, nie mających natomiast żadnego wpływu na ważność czy nieważność sakramentu kapłaństwa nawet udzielonego przez ekskomunikowanych.

Zamieszczona zaś w *Liber pontificalis* i powtórzona za nim przez Gracjana wzmianka o tym, że Anastazy I został ukarany przez Boga za swoje nieuzasadnione postępowanie, również nie wykracza poza ramy dyscypliny oraz zwykłych przypuszczeń i dlatego nie wnosi do omawianego problemu nic istotnego.

Na zakończenie trzeba, niestety, zaznaczyć, że Sohm w sposób metodologicznie błędny utożsamia pojęcia wytworzone w okresie święceń absolutnych z odmiennymi przecież pojęciami wykształconymi w systemie święceń relatywnych. Ponadto nie uwzględnia on faktu, iż dwie korelatywne zasady: sprawiedliwości i łagodności, dotyczą jedynie zakresu dyscyplinarnego, nie zaś sakramentalnego. Na skutek tego nie tylko poszczególne wypowiedzi Sohm'a, lecz również i cały system mozołnie przez niego skonstruowany, nie przedstawiają żadnej obiektywnej wartości.

Nie należy jednak zbyt dziwić się temu. W całym bowiem okresie nauki kanonistycznej, od powstania Dekretu Gracjana aż po ostatnie lata, nie wyjaśniono należycie zagadnień terminologicznych, inaczej przedstawiających się w systemie święceń relatywnych, inaczej natomiast w systemie święceń absolutnych. Stąd w wielu dziedzinach nauki kanonistycznej całego wspomnianego okresu nagromadziły się tak liczne wątpliwości i sprzeczności, iż niektóre nawet światłe umysły poczęły wątpić w możliwość ich wyjaśnienia.

## 2. Orzeczenia papieża Pelagiusza I

O ważności lub nieważności święceń kapłańskich udzielanych przez schizmatyków i heretyków, a w związku z tym i o sposobie przyjmowania do stanu duchownego w Kościele katolickim kapłanów odłączonych, można wnioskować nie tylko z orzeczeń dotyczących samego sakramentu kapłaństwa, lecz także ze stwierdzeń dotyczących różnych sakramentów udzielanych poza Kościołem katolickim. Ważność bowiem niektórych sakramentów zależy od ważności sakramentu kapłaństwa i ją zakłada.

a. *Wypowiedzi dotyczące w sposób pośredni kapłaństwa duchownych odłączonych*

W liście papieża Pelagiusza I (555—560) znajdujemy stwierdzenie, że schizmatycy nie mogą mieć Ciała Chrystusowego jako ofiary i że — jeśli będziemy kierować się wskazaniami prawdy — nie jest Ciałem Chrystusa to, co konsekruje (*conficit*) schizmatyk<sup>30</sup>. W celu dokonania poprawnej interpretacji tego stwierdzenia trzeba zwrócić uwagę na wiele spraw.

Co się tyczy przedmiotu listu papieskiego, należy z naciskiem podkreślić, że papież nie zajmuje się sprawą ważności lub nieważności sakramentu Eucharystii sprawowanego poza Kościołem katolickim. Nie zajmuje się też — jak wyraźnie zaznacza — tolerowaniem osób niewłaściwie traktujących ten sakrament, lecz tylko rozpatruje kwestię, czy powinniśmy łączyć się (*sociari*) ze schizmatykami w ofiarach przez nich składanych. Zagadnienie więc poruszone przez papieża nie dotyczy ważności sakramentów, lecz stanowi niejako kwestię wtórną, w której z góry zakłada się ważność sakramentu Eucharystii konsekrowanej przez schizmatyków.

Gdyby bowiem sakramenty sprawowane przez schizmatyków były nieważne, to rozstrząsanie kwestii, czy można łączyć się ze schizmatykami w Ofierze eucharystycznej przez nich składanej było by zupełnie bezpodstawne. Takie przecież współuczestnictwo było by dla katolików bałwochwalstwem wymagającym bezwzględnej i natychmiastowej dezaprobaty. W celu więc umożliwienia katolikom łączenia się ze schizmatykami było by konieczne udzielenie im sakramentów w Kościele katolickim. Wtedy jednak schizmatycy stali by się katolikami i wówczas nie można by nazwać łączeniem się ze schizmatykami uczestnictwa w ofiarach przez nich składanych. Gdyby zaś papież uważał, że odstepujący od Kościoła katolickiego kapłani tracą sakrament kapłaństwa lub władzę sakramentalną, to tym samym opowiadał by się przeciwko utrzymywanej powszechnie opinii rzymskiej o ważności sakramentów sprawowanych poza Kościołem katolickim, głoszonej przez papieży: Korneliusza, Stefana i Innocentego I, uznanej przez Sobór Nicejski I oraz szeroko i dogłębnie uzasadnionej przez Augustyna. Popierał by natomiast przeciwną opinię rzymskiej, lokalną i krótkotrwałą opinię kartagińską, utrzymywaną niegdyś przez Cypriana<sup>31</sup>.

Nie można też twierdzić, że za przykładem Cypriana papież uznawał za ważne i poza Kościołem katolickim sakramenty udzielone niegdyś w Kościele, natomiast uważał za nieważne sakra-

<sup>30</sup> Pelagius I, *Epist. ad Victorem et Pancratium*, scripta inter a. 555—560.

<sup>31</sup> K. Nasiłowski, *Ocena prawna*, art. cyt., s. 10—42.

menty sprawowane poza Kościołem. W orzeczeniu bowiem papieskim nie ma w ogóle takiego rozróżnienia ani żadnych podstaw do jego wyinterpretowania.

Za tym natomiast, że Pelagiusz I uznawał za ważne sakramenty sprawowane przez schizmatyków z zachowaniem formy katolickiej przemawia fakt, iż swoje wywody, zamieszczone w C. XXIV q. 1 c. 34, uzasadnia on dwukrotnie imiennym powołaniem się na św. Augustyna i cytatami zaczerpniętymi z jego dzieł. Augustyn zaś był żarliwym obrońcą ważności sakramentów (z wyjątkiem pokuty) sprawowanych przez kapłanów odłączonych od Kościoła. Trudno zatem przyjąć, by papież, powołując się bez żadnych zastrzeżeń na Augustyna, głosił poglądy niezgodne z jego opinią.

Jest jednak prawdą, że niektóre fragmenty omawianego orzeczenia papieskiego przywodzą na pamięć podobne wypowiedzi Cyprjana i zwolenników jego opinii<sup>32</sup>.

<sup>32</sup> Zestawienie tekstów opinii kartagińskiej z orzeczeniem Pelagiusza I:

Opinia kartagińska:  
 „Quod ecclesia una sit... (CSEL 2, 750; podobnie: tamże, 752, 769, 787)”; „et ecclesia catholica una esse nec scindi nec dividi posse monstrata est (CSEL 2, 615)”; „cum nobis et haereticis nec Deus unus sit nec Dominus unus nec una ecclesia nec fides una sed nec unus spiritus aut corpus unum, manifestum est nec baptisma nobis et haereticis commune esse posse (CSEL 2, 826—827)”; „Quae sacrificia celebrare se credunt aemuli sacerdotum? Secum esse Christum, cum collecti fuerint, opinantur qui extra Christi ecclesiam colliguntur? (CSEL 1, 222)”; „ego in hac parte iuste indignor ad hanc tam apertam et manifestam Stephani stultitiam, quod qui... se successionem Petri tenere contendit... multas alias petras inducat... et simul cum eis conveniat et... altare ac sacrificium commune constituat... Quando enim in baptismo haereticorum comunicas... tu haereticis omnibus peior es... Excidisti enim te ipsum... si quidem ille est vere schismaticus qui se a communione ecclesiasticae unitatis apo-

Pelagiusz I  
 (C. XXIV q. 1 c. 34):  
 „scissura in unitate esse non potest...  
 Partes sibi ipsi fecerunt, et ab eo, quod unum est... semetipsos segregantes, Spiritum non habent. Quibus omnibus illud efficitur, ut, quia in unitate unum non sunt, ut, quia in partem esse voluerunt, ut, quia Spiritum non habent, corpus Christi sacrificium habere non possint... Ad summam, aut illos ecclesiam esse creditis, (et, cum duae ecclesiae esse non possint, nos, quod absit, schismaticos iudicabitis) aut, si veram in apostolicis sedibus esse constat ecclesiam, et illos ab unitate divisos cognoscite, et communionis quaestionem esse sublatam, quam veram nisi in unitate constat esse non posse”.  
 Noli ergo, quasi nulla schismaticorum atque ecclesiae differentia sit, velle indifferenter utrumque sacrificiis sociari. Non est Christi corpus, quod schismaticus conficit, si veritate duce dirigimur. Nec enim divisum esse poterit Christum quisquam Apostoli (1 Cor 1) reprobatione

Według opinii kartagińskiej schizmatycy i heretycy nie mogą ważne sprawować żadnych sakramentów. I tak Cyprian, biskup Firmilian, jak również biskupi zgromadzeni na Synodzie Kartagińskim w r. 256 utrzymywali, iż poza Kościołem katolickim nie ma Ducha św. czyli łaski sakramentalnej, gdyż jest ona tylko w Kościele, a Kościół jest jeden i niepodzielny. Nie należy więc utrzymywać wspólnoty ze schizmatykami i heretykami<sup>33</sup>. Katolików zaś uznających sakramenty sprawowane przez schizmatyków i heretyków zwolennicy opinii kartagińskiej uważali za schizmatyków i heretyków<sup>34</sup>, za zdradzających i porzucających jedność z Kościołem katolickim, za współników schizmatyków i heretyków<sup>35</sup> oraz za wydających „cudzołożnikom” oblubienicę Chrystusową<sup>36</sup> czyli Kościół katolicki. Zakaz uczestniczenia w sakramentach sprawowanych poza Kościołem katolickim uzasadniali

---

statam fecerit... Si autem haec unitas quae separari omnino et dividi non potest etiam apud haereticos ipsa est, quid ultra contendimus? Ut quid illos haereticos et non christianos vocamus? Porro cum nobis et haereticis nec Deus unus sit... nec una ecclesia... sed nec unus spiritus aut corpus unum, manifestum est nec baptisma nobis et haereticis commune esse posse, quibus nihil est omnino commune (CSEL 2 (Firmilianus:) 821—822, 824, 825, 826—827)”; „unde apparet non ea statim suscipienda et assumenda quae iactantur in Christi nomine, sed quae geruntur in Christi veritate (CSEL 2, 790)”; „Caro Christi et sanctum Domini eici foras non potest nec alia ulla credentibus praeter unam ecclesiam domus est (CSEL 1, 217)”; „ecclesia tamen a Christo non recedit... (CSEL 2, 733)”.  
<sup>33</sup> CSEL 2 (Cyprianus:), 724—725, 780, (Firmilianus:) 819, 821—822, 823, 825, 826—827; CSEL 1, (Caecilianus:) 437, (Privatus:) 444, (Cassius:) 445, (Ianuarius:) 449, (Victor:) 451, (Aurelius:) 451, (Iambus:) 451, (Venantius:) 453, (Irenaeus:) 454, (Faustus:) 455, (Therapius:) 455, (Aurelius:) 460.  
<sup>34</sup> CSEL 2, (Cyprianus:) 780, 798, 799—801, 802, 806, (Firmilianus:) 813, 824, 825; CSEL 1 (Faustus:) 455.  
<sup>35</sup> CSEL 2, (Firmilianus:) 821—822.  
<sup>36</sup> CSEL 1, (Venantius:) 453, (Therapius:) 455.

configere. Unam, ut saepe dictum est, quae Christi corpus est, constat esse ecclesiam quae in duo vel in plura dividi non potest. Simul enim, cum ab ea quisque discesserit, ecclesia esse desistit”.



oni tym, że sakramenty tam udzielane są nieważne, np. chrzest<sup>37</sup> i Eucharystia<sup>38</sup>.

Pelagiusz I również zakazuje utrzymywania łączności w sakramentach sprawowanych przez schizmatyków. Zakaz zaś swój uzasadnia tym, że nie są oni złączeni z Kościołem katolickim i nie mają Ducha św. czyli łaski, którą można otrzymać tylko w Kościele. Papież jednak — inaczej niż zwolennicy opinii kartagińskiej — ani razu nie wspomina o nieważności sakramentów sprawowanych poza Kościołem.

Przemilczenie jakiegoś stwierdzenia samo przez się nie stanowi jeszcze dowodu przemawiającego za jego odrzuceniem. Mamy jednak dowody wskazujące na odrzucenie przez Pelagiusza I opinii Cypriana o nieważności sakramentów sprawowanych poza Kościołem katolickim.

Już choćby z podanego wyżej zestawienia opinii kartagińskiej z orzeczeniem Pelagiusza I wynika, że papież ten znał dobrze opinię kartagińską czy to bezpośrednio, mianowicie z pism Cypriana, czy tylko pośrednio, z dzieł Augustyna. Papież ogranicza się jednak do przytoczenia tylko tych tekstów Augustyna, w których zakazano utrzymywania wspólnoty ze schizmatykami i heretykami z powodu odłączenia się ich od Kościoła, które pociąga za sobą utratę Ducha św. czyli łaski.

Papież dlatego powiada, iż nie jest Ciałem Chrystusa to, co konsekuje schizmatyk, że jest tylko jeden Kościół, który jest Ciałem Chrystusa, a którego nie można podzielić na dwa lub więcej ciał. Skoro bowiem ktoś odstępuje od Kościoła, to ten natychmiast przestaje w nim istnieć. Pelagiusz I rozważa więc Eucharystię pod kątem jej urzeczywistnienia się w ciele Kościoła, a nie pod względem przeistoczenia się jej w Ciało Chrystusa. Trudno więc przyjąć, by Pelagiusz I oparł się na opinii kartagińskiej, która nie wytrzymała konfrontacji z powszechną tradycją kościelną oraz z opinią biskupa hippońskiego.

Cyprian twierdzi, iż nie należy natychmiast (statim) przyjmować tego, co szafuje się w imię Chrystusa, lecz to, co sprawuje się w prawdzie Chrystusowej. Jak widać Cyprian rozróżnia pomiędzy imieniem Chrystusa czyli formą sakramentów a prawdą Chrystusową czyli ich zbawczym skutkiem, uzależnionym od zachowania jedności z Kościołem katolickim i uzyskania przez nią łaski sakramentalnej. Cyprian zaznacza wielokrotnie, że nie może mieć szaty Chrystusowej czyli nie może przyoblec się w Chrystusa ten, kto rozdiera i dzieli

<sup>37</sup> Zob. np. CSEL 2, (Cyprianus:) 797, 798, 806, 813, 819, (Firmilianus:) 826—827; CSEL 1, (Iambus:) 451.

<sup>38</sup> CSEL 2, (Firmilianus:) 821—822; CSEL 1, (Cyprianus:) 217, 222.

Kościół Chrystusowy<sup>39</sup>. Przez noszenie szat Chrystusowych biskup kartagiński rozumie przyodzianie się w uświęcenie łaski niebieskiej<sup>40</sup>. Chodzi tu więc nie o co innego, jak tylko o skutek sakramentu.

Co innego jest przeto przyjąć imię Chrystusa, a co innego zbroczyć z drogi zbawienia<sup>41</sup> czyli nie przyoblec się w szaty Chrystusowe. Według więc Cypriana jedynie ten sakrament jest w pełni prawdziwy, który został przyjęty nie tylko w imię Chrystusa, lecz również i w Kościele katolickim, w którym, a nie poza nim, można otrzymać Ducha św. czyli łaskę sakramentalną, związaną przecież z tym Kościołem. Pomimo rozróżnienia pomiędzy sakramentem i łaską biskup kartagiński uważał jednak za nieprawdziwe sakramenty sprawowane poza Kościołem, i to zarówno pod względem samego sakramentu, jak i pod względem jego skutku.

Tę odosobnioną opinię o nieważności sakramentów sprawowanych poza Kościołem katolickim sprostował Augustyn. Przyjmuje on często tok rozumowania Cypriana, a nawet niektóre jego przesłanki, ale wnioski wysnute przez biskupa kartagińskiego koryguje w oparciu zarówno o głębsze racje, jak i o powszechnie uznaną tradycję kościelną. Augustyn twierdzi np., że aby ktoś był prawdziwym kapłanem, nie wystarczy, by przyoblekł się tylko w sakrament, a więc w to, co Cyprian nazywa imieniem Chrystusa, lecz musi przyoblec się również w sprawiedliwość<sup>42</sup> czyli świętość, a więc w łaskę sakramentalną, której nie można otrzymać poza Kościołem katolickim. Zarówno więc według Cypriana, jak i Augustyna, do pełnej prawdziwości sakramentu potrzebny jest i sakrament i jego zbawczy skutek, uzależniony od jedności z Kościołem. W obydwóch przeto opiniach podawano podobne przesłanki, wysnuwano z nich jednak odmienne wnioski. Gdy bowiem sakramenty sprawowane poza Kościołem i przez to pozbawione skutku Cyprian uważał za nieważne, to Augustyn uznawał je za ważne.

Podobnie jak Cyprian i Augustyn twierdzi również Pelagiusz I. Powiada on mianowicie, że — jeśli będziemy kierować się prawdą — to nie jest Ciałem Chrystusa to, co konsekruje schizmatyk, czyli że jest to fałszywe Ciało Chrystusa. Gdy jednak Cyprian twierdził, że sakramenty sprawowane poza Kościołem są do tego stopnia fałszywe, iż pod każdym względem nie istnieją, i po powrocie do Kościoła trzeba je przyjmować na

<sup>39</sup> Zob. np. CSEL 1, 215.

<sup>40</sup> CSEL 1, 318; CSEL 2, 699, 818, 830.

<sup>41</sup> CSEL 1, 427.

<sup>42</sup> C. I q. 1 c. 87 — August., *Contra lit. Petil.* II 22; por. D. IV dc. c. 41 — tenże, *De un. bapt. c. Donat.*, I 12.

nowo, to Pelagiusz I przyjmując słownictwo Cypriana i nawet jego przesłanki, podobnie zresztą jak to uczynił Augustyn, wysnuł odmienne wnioski od opinii biskupa kartagińskiego, a podobne do opinii Augustyna. Papież bowiem ograniczył wspomniane swoje stwierdzenie o fałszywym Ciele Chrystusa jedynie do braku uczestnictwa Kościoła katolickiego w Ofierze eucharystycznej składanej przez schizmatyków. Orzeczenie więc papieskie odnosi się tylko do stwierdzenia braku skutku sakramentów, osiągalnego jedynie w Kościele katolickim i w tym jest ono podobne do opinii Augustyna.

Przecież papież wyraźnie stwierdza, że chodzi tu o pojęcie sakramentu rozważane w świetle prawdy. Zgodnie zaś z powszechną tradycją Kościoła tylko te sakramenty uważano za prawdziwe, przy których udzielaniu i przyjmowaniu zostały spełnione wszystkie, nie tylko sakramentalne, lecz i niesakramentalne warunki. Do takich warunków zaliczano zachowanie materii i formy sakramentalnej, godziwe moralnie traktowanie sakramentów i sprawowanie ich tylko w Kościele. Gdy zaś idzie o kapłaństwo, dochodzi jeszcze potrzeba legalnego, a tym samym i ważnego, instytuowania na urządzie kościelnym, pojętym w jedności z Kościołem katolickim<sup>43</sup>.

Ponadto przymiotnikiem „fałszywy”, kwalifikującym pojęcie złożone, np. ordynację, tradycyjnie nie oznacza się nieważności całego tego pojęcia, lecz tylko nieważność jego elementów niesakramentalnych, chyba że w przekazie źródłowym wyraźnie to zaznaczono, lub autor wypowiedzi, jak np. Cyprian, jest zwolennikiem opinii o nieważności sakramentów udzielanych poza Kościołem<sup>44</sup>. Stwierdzenia więc papieskiego, że w świetle prawdy nie jest Ciałem Chrystusa to, co konsekruje schizmatyk, nie da się rozciągnąć na nieważność sakramentu. Podobnie bowiem jak inne sakramenty, tak i Eucharystia oznaczała pojęcie złożone. Pojęcie więc Eucharystii konsekrowanej wadliwie pod względem niesakramentalnym czyli traktowanej jako pojęcie pojedyncze można było uznać za fałszywe z tego powodu, że nie zgadzało się ono ze złożonym pojęciem Eucharystii, oznaczającym Ciało Chrystusa i jednocześnie Ciało Kościoła, czyli sakrament i sprawowanie go w jedności z Kościołem katolickim.

Pomimo tego, że papież ograniczył przedmiot swych rozważań głównie do sprawy uczestnictwa katolików w Ofierze eucharystycznej składanej poza Kościołem katolickim, kwestia poruszana przez papieża nie da się całkowicie oddzielić od podstawowego pytania, czy sakramenty sprawowane przez schizma-

<sup>43</sup> K. Nasiłowski, *Znaczenie wyrażenia*, art. cyt. s. 74—99.

<sup>44</sup> Tenże, *Dwuaspektowe traktowanie*, art. cyt., s. 36; tenże, *Znaczenie wyrażenia*, art. cyt., s. 77—81, 89.

tyków są ważne, czy nieważne. Zwolennicy opinii kartagińskiej opowiedzieli się za ich nieważnością. Papież zaś pomija tę sprawę milczeniem. Powstaje więc pytanie, dlaczego papież wyraźnie nie powiedział, że uważa te sakramenty za ważne lub nieważne. Przecież w ten sposób przyczynił by się do większej jasności swej wypowiedzi.

Otóż kwestia ważności sakramentów sprawowanych poza Kościołem katolickim najwidoczniej przestała istnieć i poruszanie jej nie było potrzebne, gdyż opinia kartagińska już dawno wygasła, a papież powołując się na św. Augustyna wystarczająco dawał do zrozumienia, że opowiada się za opinią rzymską.

Chociaż papież nie poruszył wprost problemu ważności sakramentów sprawowanych przez schizmatyków, to jednak określił swoje stanowisko w tej sprawie w sposób nie pozostawiający wątpliwości. Zakazał bowiem katolikom łączenia się ze schizmatykami w ich ofiarach tak, jakby nie było żadnej różnicy między schizmatykami i Kościołem. Papież stwierdził więc tym samym, że nie tyle chodzi o różnicę między sakramentami sprawowanymi w Kościele a sakramentami sprawowanymi poza nim, ile raczej o różnicę między schizmatykami i Kościołem, czyli o różnicę między Kościołem prawdziwym — katolickim, a kościołem fałszywym — schizmatyckim.

Zwolennicy natomiast opinii kartagińskiej twierdzili, że ofiary schizmatyków w ogóle nie są żadnymi ofiarami. Pytali bowiem: „w składanie jakich to ofiar przez siebie wierzą (schizmatycy) współzawodnicy kapłanów (katolickich)?” Utrzymywali też, że „nie może być chrztu wspólnego dla katolików i heretyków”. Podkreślali, że heretycy „nie mają nic wspólnego” z katolikami. Byli więc przekonani, że między sakramentami sprawowanymi w Kościele, a sakramentami sprawowanymi poza Kościołem zachodzi całkowita różnica: pierwsze sakramenty są ważne, drugie natomiast zupełnie nieważne.

Na uznaniu przeto przez papieża tylko „jakiejś” różnicy i na stwierdzeniu przez Kartagińczyków „całkowitej” różnicy między sakramentami kościelnymi i pozakościelnymi zasada się odmiennosć orzeczenia papieskiego od opinii kartagińskiej. W obydwóch tych opiniach chodzi przecież o dwie rzeczy: o ważność lub nieważność sakramentów i o łaskę związaną z Kościołem lub jej brak. Zwolennicy opinii kartagińskiej zabraniają katolikom współuczestnictwa w sakramentach sprawowanych przez schizmatyków z powodu nieważności tychże sakramentów i braku łaski związanej z Kościołem katolickim. Papież natomiast zakazuje tego samego jedynie z powodu braku łaski związanej z Kościołem, bo przecież tylko o tym wspomina. Skoro zaś we-

dług obydwóch opinii, kartagińskiej i papieskiej, mogą być tylko dwie rzeczy, do których mogło by się odnosić stwierdzenie ich braku, a papież ograniczył się jedynie do wskazania braku łaski w sakramentach pozakościelnych, nie widząc jednocześnie innej różnicy między sakramentami kościelnymi i pozakościelnymi, to pozostaje do przyjęcia tylko jedna możliwość, ta mianowicie, że papież wbrew opinii kartagińskiej, a zgodnie z opinią Augustyna, uważał sakramenty sprawowane przez schizmatyków za ważne.

Takie stanowisko papieża potwierdza też fakt, że kwestię, czy należy łączyć się ze schizmatykami w ich ofiarach, rozważa on pod względem występku odszczepieństwa, obciążonego jeszcze specjalną wzdrgadą dla Kościoła. Papież bowiem wspomina, że schizmatycy, o których chodzi, długo sprzeciwiali się przyjmowaniu do swej wspólnoty katolików i nadmienia, że chociaż i katolicy, którzy chcieli się z nimi połączyć, nie są bez winy, to jednak o wiele bardziej niegodziwi są schizmatycy, którzy wzgardzili katolikami, nie tylko świeckimi, lecz także i duchownymi.

Według Pelagiusza I schizmatycy mogą więc konsekrować Eucharystię jako Ciało Chrystusa, ale Eucharystia przez nich konsekrowana nie może być Ciałem Kościoła. Opinia ta jest zgodna z tradycją kościelną, uznającą tak konsekrowaną Eucharystię za ważną, aczkolwiek z powodu odłączenia od Kościoła pozbawioną zbawczego skutku i tylko pod tym względem nieprawdziwą.

Już bowiem Orygenes (185—ok. 254) utrzymuje, że Kościół jest Ciałem Chrystusa<sup>45</sup>. Cyprian (200/210—258) określa Eucharystię jako Ciało Chrystusa i jednocześnie jako Ciało Kościoła. Biskup kartagiński twierdzi bowiem, że przez wodę dolewana do wina w czasie Mszy św. rozumiemy lud, przez wino natomiast Krew Chrystusa. Przez domieszanie zaś w kielichu wody do wina lud łączy się z Chrystusem, w którego wierzy. To połączenie się wody z winem w kielichu dokonuje się w ten sposób, by nie było można ich rozdzielić. Tak więc nie można ofiarować w kielichu Pańskim samej wody ani tylko samego wina. Gdyby bowiem ktoś ofiarował samo wino, to zaczęnie istnieć Krew Chrystusa bez nas. Jeśli zaś w kielichu będzie sama woda, to zaczęnie istnieć sam lud bez Chrystusa. Gdy zaś mieszamy jedno z drugim, to one łączą się w jedno i wtedy urzeczywistnia się sakrament duchowy. Jak zaś kielich Pański nie zawiera tylko samej wody albo samego wina, lecz połączone jedno z drugim, tak też i Ciało Pańskie nie mo-

<sup>45</sup> C. XXVI q. 2 c. 9 — Orygenes, *Homilia* 5 in Ios. 5, 6.

że być tylko samą mąką albo samą tylko wodą, dopóki jedno z drugim nie zostanie połączone w trwały chleb, przez który i przez sakrament lud nasz okazuje się zjednoczony. Jak bowiem liczne ziarna zboża zebrane razem, zmiekkzone i przemieszane tworzą jeden chleb, tak powinniśmy wiedzieć, że w Chrystusie, który jest chlebem niebieskim, jest jedno Ciało, z którym my wszyscy katolicy jesteśmy złączeni i zjednoczeni<sup>46</sup>.

Cyprian więc rozróżnia pomiędzy Krwią Chrystusa z nami i Krwią Chrystusa bez nas, czyli między sakramentem i jego zbawczym skutkiem dla nas. Mimo tego biskup kartagiński twierdził, że sakramenty udzielane poza Kościołem katolickim są nieważne również i co do samego sakramentu. Bezpodstawność opinii o nieważności sakramentów pozakościelnych wytknął Cyprianowi św. Augustyn.

Hilary (ok. 315—367), biskup Poitiers, powołuje się na słowa Chrystusa (J 6, 55 nn): „Ciało moje jest prawdziwym pokarmem, a Krew moja jest prawdziwym napojem. Kto spożywa moje Ciało i Krew moją pije, trwa we mnie, a Ja w nim. Jak... Ja żyję przez Ojca, tak i ten, kto Mnie spożywa, będzie żył przeze mnie”. Na podstawie tych słów Hilary stwierdza, że nie ma żadnego powodu do wątpienia w prawdę Ciała i Krwi Chrystusowej. W oparciu bowiem o publiczne orzeczenie Chrystusa i naszą wiarę jest to prawdziwe Ciało i Krew i że my jesteśmy w Chrystusie a Chrystus jest w nas. Hilary wyjaśnia, że Ciało Chrystusa, które spożywamy z ołtarza, jest figurą, podczas gdy chleb i wino widzimy zewnątrz, prawdą zaś jest wtedy, gdy w Ciało i Krew Chrystusa wierzymy naprawdę wewnątrz<sup>47</sup>.

Św. Hieronim (ok. 347—ok. 420) utrzymuje, iż Kościół jest Ciałem Chrystusa i twierdzi, że o grzesznikach nie można powiedzieć, iż należą do Kościoła ani że są poddanymi Chrystusa<sup>48</sup>.

Również św. Augustyn (354—430), na którego papież Pelagiusz I powołuje się imiennie i którego teksty często przytacza, powiada, że Ciałem Chrystusa jest Kościół rozpowszechniony po całym świecie<sup>49</sup>. Rozprawiając o schizmatykach i heretykach biskup hippoński stwierdza, że ucza Pańska jest złączeniem z Ciałem Chrystusa nie tylko przez sakrament ołtarza, lecz także poprzez więź pokoju<sup>50</sup> z Ko-

<sup>46</sup> CSEL 2, 711—712; por. tamże, 754.

<sup>47</sup> D. II dc. c. 82 — Hilarius Pictaviensis, *De Trinitate*, VIII 15, por. D. II dc. c. 78 i c. 79.

<sup>48</sup> D. I dp. c. 70 — Hieronymus, *In epist. ad Eph.* 5, 24.

<sup>49</sup> C. XXIII q. 5 c. 35 — August., *De unit. Eccl.*, 20, 55, Ed. Maur.

<sup>50</sup> C. XXIII q. 4 c. 24 § 2 — August., *Epist.* 185, 5, scripta anno 417, Ed. Maur.

ściołem. Doktor Kościoła nazywa Ofiarę ołtarza sakramentem pobożności, znakiem jedności oraz więzią miłości i wskazuje, że Chrystus chce, by pokarm ten i napój rozumiano jako zjednoczenie Ciała ze swoimi członkami<sup>51</sup> czyli z Kościołem. Według Augustyna jeśli ktoś niezasłużenie przyjmuje Ciało Chrystusa, nie sprawia przez to iż i ono jest złe. Gdy nie przyjmuje go na zbawienie, nie oznacza to, że nie przyjmuje<sup>52</sup>. Powołując się na Lb 16 (17), 37 nn., gdzie jest mowa o tym, że Bóg uznał za poświęcone kadzielnice złożone w ofierze dla Pana przez tych, którzy przypłacili życiem swoje występki, Augustyn wysnuwa wniosek, iż Bóg nie chciał odtrącić ofiar złożonych przez ludzi występnych, lecz miał na uwadze Tego, dla kogo złożono ofiary, i że więcej w nich znaczy imię Pana, niż nawet najcięższa wina ofiarników<sup>53</sup>.

Według Sentencji Prospera Akwitańskiego (ok. 390—po 455; pochodzenie dzieła od Prospera jest wątpliwe), zdecydowanego zwolennika Augustyna, ten, kto nie zgadza się z Chrystusem, nie spożywa Jego Ciała, chociażby sakrament tak wielkiej rzeczywistości przyjmował codziennie na przysądzenie sobie zguby<sup>54</sup>. W tym samym dziele czytamy, że „poza Kościołem katolickim nie ma miejsca na prawdziwą ofiarę<sup>55</sup>. W świetle podanych wyżej wyjaśnień Hilarego trudno przyjąć, by wypowiedź ta oznaczała, iż sakrament Eucharystii sprawowany poza Kościołem katolickim jest nieważny.

Dwuaspektowe traktowanie Eucharystii: jako Ciała Chrystusowego i jako Ciała Kościoła, oraz uznanie jej pełnej prawdziwości jedynie w jedności z Kościołem było mocno rozpowszechnione<sup>56</sup>. W nurcie tym, przeciwnym opinii Cypriana o nieważ-

<sup>51</sup> D. II dc. c. 63 — August., *Tract. 26 ad Ioan.* 6, 16.

<sup>52</sup> D. II dc. c. 68 — August., *De un. bapt.* V, 8 no. 9, Ed. Maur.

<sup>53</sup> D. II dc. c. 26 — August., *Quaest. sup. Num.* q. 30.

<sup>54</sup> D. II dc. c. 65 — Prosperus Aquitanus, *Sententiae* (dzieło wątpliwego autorstwa Prospera), c. 341, Ed. Maur.

<sup>55</sup> C. I q. 1 c. 71 — Prosperus Aquitanus, tamże, c. 15. — Zob. też uwagi, dotyczące tego okresu, odnoszące się pośrednio lub bezpośrednio do sakramentów oraz łaski z nimi związanej, podane w art.: K. Nasiłowski, *Ocena prawna*, art. cyt., s. 53—55.

<sup>56</sup> Po śmierci Pelagiusza I podobne opinie o Eucharystii głosili: Grzegorz W. (ok. 540—604); Beda (ok. 672—735; D. II dc. c. 66 i c. 36; por. D. II dc. c. 62 i D. IV dc. c. 131); Paschasius Radbertus (ok. 790—ok. 859; D. II dc. c. 72; por. C. I q. 1 c. 77; Paschazjusz jednak przeakcentował jedność eucharystycznego i historycznego Ciała Chrystusa w znaczeniu pełnej identyczności; por. np. rozróżnienie Ciała Chrystusowego podane przez Hieronima: D. II dc. c. 49; papież Jan VIII (872—882); C. III q. 4 c. 12), który utrzymywał, że Kościół jest Ciałem Chrystusa, i Lanfrank (ok. 1005—1089). — Dla lepszego zilustrowania jednolitości tradycji kościelnej w tym względzie uważamy za pożyteczne przedstawić pokrótce niektóre wypowiedzi

ności sakramentów poza Kościołem, tkwiła teologia augustyńska, na której opiera się Pelagiusz I. Gdy więc wspomniana opinia kartagińska wygasła na długo przed Augustynem, to poglądy o ważności sakramentów pozakościelnych, ponieważ pozbawionych jedynie zbawczego skutku z powodu niegodziwości moralnej i odstępstwa od Kościoła, rozwijały się w najlepszym. Uznane bowiem w Rzymie promieniowały na prowincję, tam zaś dalej rozwijane docierały szybko do Kościoła w Rzymie.

Jak Augustyn, tak i Pelagiusz I wykorzystywał z pism Cypriana tylko te fragmenty, które nie sprzeciwiały się teologii augustyńskiej. Twierdzenie więc papieża, że, uwzględniając prawdę, nie jest Ciałem Chrystusa to, co konsekruje schizmatyków, należy rozumieć w ten sposób, że konsekruje on Eucharystię w a ż n i e, lecz nie osiąga przez to pełnej prawdy, polegającej nie tylko na zaistnieniu sakramentu, lecz również i na osiągnięciu jego zbawczego skutku, który jest do osiągnięcia jedynie w jedności z Kościołem katolickim. Uznając ważność sakramentu Eucharystii konsekrowanej poza Kościołem katolickim Pelagiusz I uznawał w ten sposób również za ważny i sakrament kapłaństwa udzielany przez szafarzy odłączonych od Kościoła.

---

dzi. I tak Grzegorz W., *Dial.*, III, 31 (C. I q. 1 c. 72; C. XXIV q. 1 c. 42) opisuje, że pewien katolicki królewicz nie chciał przyjąć z rąk biskupa ariańskiego komunii świętokradczej konsekracji (*sacrilegae consecrationis communionem*) i zganiwszy go, odtrącił jego wiarołomstwo (*perfidiam*). — Jak więc widzimy, konsekrację uznano za ważną, a nagana dotyczyła jedynie owego biskupa heretyckiego z powodu jego wiarołomstwa i świętokradztwa. — Beda (D. II dc. c. 36; por. D. IV dc. c. 131 — *Sup. epist. ad 1 Cor 10*; zebrano tu teksty z August., *Tract. 26, 27 in Ioan.*) utrzymuje, że heretycy przyjmując sakrament Eucharystii otrzymują świadectwo przeciwko sobie, ponieważ dążą oni do rozłamu, a Chleb ów zapowiada jedność. Ten zaś, kto przyjął sakrament jedności, a nie zachowuje więzi pokoju (z Kościołem; KN), nie przyjął sakramentu dla siebie, lecz świadectwo przeciwko sobie. Nie zostaje wszakże pozbawiony uczestnictwa w owym sakramencie i jego dobrodziejstwa ten, kto ma w sobie to, co ów sakrament oznacza. — Nie neguje się więc samego sakramentu Eucharystii konsekrowanej przez kapłanów odłączonych od Kościoła, lecz tylko odmawia się mu skuteczności, jak na to wskazują słowa: nie dla siebie; przeciwko sobie; uczestnictwo w sakramencie i dobrodziejstwo sakramentu. Stwierdza się, że odstępcom od Kościoła brak tego, co sakrament Eucharystii oznacza i dlatego u nich i tylko ze względu na nich, a nie na sam sakrament, uważa się go za nieprawdziwy. — Lanfrank (*Contra Berengarium*, 20; D. II dc. c. 34) wyraża to samo słowami modlitwy mszalnej: „Prosimy, Panie, niech Twoje sakramenty urzeczywistnią w nas to, co zawierają (czyli jedność; KN), abyśmy pojęli w prawdzie (naprawdę; KN) to, czego dokonujemy teraz w formie zewnętrznej rzeczywistości”. Lanfrank (tamże, 14; D. IV dc. c. 150) wyraża się podobnie i o sakramencie chrztu w oparciu o cytaty z Pisma św. Twierdzi on mianowicie, że prawdziwy chrzest polega nie tyle na obmyciu ciała, ile na serdecznej wierze.



b. *Wypowiedzi dotyczące bezpośrednio kapłaństwa duchownych odłączonych*

Papież Pelagiusz I szeroko rozwodzi się o konsekracji biskupa dokonanej przez schizmatyków. Zarówno z niektórych słów użytych przez papieża, jak i z podanych przez niego wyjaśnień terminologicznych można dojść do niepodważalnego wniosku, że uznawał on za ważny sakrament kapłaństwa udzielony poza Kościołem katolickim.

I tak papież mazywa godnym wstydu rabunkiem (*puđenda rapina*) biskupa konsekrowanego w schizmie, którego uważa raczej za eksekrowanego, niż konsekrowanego<sup>57</sup>.

Już z tej wypowiedzi widać, że papież uznaje za ważną konsekrację dokonaną w schizmie, a konsekrowanego tam — za biskupa. Aczkolwiek bowiem *rabunek* uważa się za coś złego i godnego wstydu, to jednak wskazuje się jednocześnie, że schizmatycy zrabowali biskupa czyli że jest on biskupem na podstawie konsekracji sakramentalnej.

Staje się to jeszcze bardziej zrozumiałe, jeśli uwzględnimy podane przez papieża wyjaśnienie samego miana konsekracji. Miano to bowiem papież rozważa nie ogólnie, ale pod specjalnym względem, mianowicie stosunku takiej konsekracji do Kościoła katolickiego, a nie do samego sakramentu. Papież powiada, że biorąc pod uwagę znaczenie słowa konsekrować (*consecrare*) trzeba przyznać, iż tego, kto odmawia konsekracji z Kościołem powszechnym, w żaden sposób nie można nazwać konsekrowanym ani takim być on nie może. Według papieża bowiem słowo „konsekrować” oznacza poświęcać razem czy usakralniać razem (*con i sacrare*, t.j. *simul sacrare*). Tymczasem ordynator oddzielony od wnętrzości Kościoła i odłączony od stolic apostołskich, czyli biskupów katolickich, raczej eksekruje, niż konsekruje. Słusznie więc można nazwać tylko eksekrowanym, a nie konsekrowanym tego, kogo Kościół nie uznaje za konsekrującego razem z członkami złączonymi w jedność kościelnej.

Słowa: „*exsecratio*, *exsecrare*, *exsecratus*”, użyte przez papieża oznaczają: przekleństwo, przeklinać, przeklęty. Tymczasem i klątwa kościelna (*anathema*) oznacza przekleństwo i jako jeden z wielu rodzajów ekskomuniki wyraża odłączenie od wspólnoty z wiernymi, jak to na podstawie tekstów autorytatywnych wyjaśnia Gracjan w swym dictum p.c. 24 C. XI q. 3. Znaczenie zatem wspomnianego w orzeczeniu papieskim eksekrowania jest identyczne ze znaczeniem klątwy. Stąd nasuwa się wniosek, że również i pod względem rzeczowym obydwa te

<sup>57</sup> C. XXIV q. 1 c. 33 — Pelagius I, *Epist. scripta* inter a. 550—560.

wyrażenia odnoszą się jedynie do zakresu dyscypliny kościelnej. Oznacza to, że uznaje się konsekrację za prawdziwą pod względem sakramentu, za nieprawdziwą natomiast czyli fałszywą z racji braku jedności z Kościołem katolickim, który to brak stwierdzano urzędowo przez nałożenie ekskomuniki lub klątwy.

Jak dalej wynika ze słów, iż biskup konsekrujący w schizmie raczej (potius) eksekruje, niż konsekruje, orzeczenie papieskie nie ma charakteru bezwzględnej i całkowitej dyskwalifikacji takiej konsekracji. Słowem bowiem „raczej” wskazano na „kulejący”, a nie adekwatny charakter porównania. Przecież powiedziano, że ktoś w schizmie zostaje eksekrowany dlatego, iż konsekracja taka nie została dokonana w łączności z Kościołem powszechnym, i jako taka nie została uznana przez Kościół. Nie powiedziano natomiast, że ktoś zostaje eksekrowany dlatego, iż święcenia jego są nieważne i należy je traktować jako niebyłe.

Następnie w orzeczeniu papieskim jest mowa zarówno o biskupach konsekuratorach, jak i o biskupach konsekrowanych przez nich w odłamie. Jednych i drugich uznano raczej za eksekrowanych, niż konsekrowanych. Gdyby więc mianem eksekracji papież określił święcenia nieważne, to tym samym opowiedział by się przeciwko powszechnie uznanej w Kościele opinii rzymskiej. Ponadto uznając za nieważny sakrament święceń ordynatora, który przecież mógł niegdyś otrzymać konsekrację w Kościele katolickim, papież wyrażał by pogląd o wiele surowszy od dawno przebrzmiałej opinii Cypriana, który twierdził, że nie można utracić sakramentu otrzymanego w Kościele katolickim<sup>58</sup>.

Stwierdzenie swoje, że schizmatycy raczej eksekrują, niż konsekrują, papież uzasadnia tym, że Kościół nie uznaje takiej konsekracji za dokonaną wspólnie ze złączonymi z nim członkami czyli katolikami. Nie ma tu więc mowy o jakiejś istotnej wadzie liturgiczno-sakramentalnego aktu udzielenia święceń, lecz tylko wspomina się o braku uznania ich przez Kościół. Zgodnie zaś z praktyką ustawodawczą Kościoła brak takiego uznania nigdy nie oznaczał nieważności sakramentu kapłaństwa, jeśli wyrażnie o tym nie wspomniano.

Już bowiem papież Korneliusz (251—253) nakazał prezbiterowi Maksymowi powracającemu ze schizmy „uznać swoje miejsce” w stanie duchowym w Kościele, a przez to i sam je uznał, ponawiając w ten skrócony sposób jedynie utracone przez Maksyma instytuowanie na urzędzie kościelnym. Uznanie więc

<sup>58</sup> CSEL 1, 440, 441, 445, 452, 457, 460; CSEL 2, 786, 809.

czyichś święceń lub ich nieuznanie nie dotyczy sakramentu kapłaństwa, lecz tylko oznacza przywrócenie utraconego lub pozabawienie posiadanego *instytuowania*<sup>59</sup>.

Okazuje się to również z dalszego ciągu omawianego orzeczenia Pelagiusza I. Po stwierdzeniu bowiem, że konsekracja dokonana przez schizmatyków jest raczej eksekracją z powodu braku łączności z Kościołem powszechnym, papież rozważa tę samą sprawę w świetle zwyczajów w kościołach partykularnych, stawiając mianowicie pytanie, czy biskup schizmatyki w swej „eksordynacji” zachował przynajmniej zwyczaj kościołów partykularnych. W odpowiedzi papież powołuje się na zwyczaj kościelnej prowincji mediolańskiej i akwilejskiej. Gdy bowiem ze względu na dużą odległość i trudy podróży stało się rzeczą zbyt uciążliwą przyjmowanie święceń (ordinari) z rąk papieża, biskupi mediolańscy i akwilejscy musieli sami ordynować się nawzajem. Do tego jednak miasta, w którym miano ordynować biskupa, musiał przybyć biskup drugiego miasta, a to w tym celu, by wyboru ordynanda dokonano za zgodą całego kościoła partykularnego, na którego czele ordynand ten miał stanąć, oraz by obecny na miejscu ordynator z sąsiedniej prowincji kościelnej mógł lepiej i łatwiej uznać dokonany wybór.

Tym ordynatorem z zewnątrz był metropolita sąsiedniej prowincji kościelnej. Jak bowiem wiadomo, metropolia mediolańska istniała już od IV wieku, a na Synodzie Mediolańskim odprawionym w r. 451 zebrało się aż 53 biskupów sufraganów. Gdy zaś idzie o Akwileę, to tytuł patriarchy tego miasta spotykamy po raz pierwszy w liście tegoż papieża Pelagiusza I napisanym w latach 558—560. W wieku V Akwilea uzyskała władzę metropolitalną nad Wenecją i innymi kościołami partykularnymi Italii. Skoro więc obydwie te metropolie obejmowały wiele diecezji sufraganalnych, to trudno przyjąć, by papież zastrzegł sobie udzielanie konsekracji poszczególnym biskupom sufraganom z obydwóch tych prowincji, choćby ze względu na zbytne obciążenie. Zapewne więc chodziło tylko o konsekrację metropolitów tym bardziej, że w omawianym liście papieskim jest mowa o biskupach mediolańskim i akwilejskim, a więc o metropolitach. Dlatego należy wnosić, że pod mianem ordynatora „przybyłego z drugiego miasta” chodzi o metropolitę sąsiedniej prowincji. Jest to tym bardziej pewne, że papież zastrzega, iż „biskup z drugiego miasta” z racji swego udziału w ordynacji biskupa mediolańskiego lub akwilejskiego nie nabywa nad nim żadnej władzy. Wybór bowiem biskupa sufragana zatwierdzał zazwyczaj jego własny metropolita, już mający nad nim pewną władzę.

---

<sup>59</sup> K. Nasiłowski, *Ocena prawna*, art. cyt., s. 36—38.

W ten sposób więc papież wykazuje, że ordynacja metropolity powinna odbywać się w zgodzie i w zależności od Kościoła powszechnego. Ma to miejsce zarówno wtedy, gdy dokonuje jej sam papież, jak i wtedy, gdy na podstawie usprawiedliwionego zwyczaju metropolita jednej prowincji konsekruje metropolitę drugiej prowincji na znak udziału w konsekracji całego Kościoła powszechnego. Jak z tego widać, w ocenie ordynacji dokonanej przez biskupów schizmatyckich chodzi o nieważność niesakramentalnego instytuowania z powodu braku łączności z Kościołem powszechnym, a nie o nieważność sakramentalnych święceń.

Ze słów Pelagiusza I: „w tym mieście, w którym należało ordynować biskupa — in ea civitate, in qua ordinandus erat episcopus”, okazuje się, że papież używa powszechnie stosowanej formuły, tak charakterystycznej dla systemu święceń relatywnych, a używanej już przez Cypriana w słowach: „być ordynowanym w kościele — ordinari in ecclesia”. Jak więc Cyprian, tak również i Pelagiusz I traktuje o dwojakiej instytucji kapłaństwa, objętej wspólnym pojęciem ustanawiania biskupów i kapłanów, mianowicie o sakramentalnej konsekracji lub udzieleniu święceń i o niesakramentalnym instytuowaniu na urządzie duchownym w ściśle określonym kościele, oczywiście katolickim.

Jest rzeczą znamioną, że w pierwszej części omawianego listu, w której jest mowa o dokonywaniu konsekracji biskupa razem z Kościołem powszechnym, papież twierdzi, że ordynator schizmatycki raczej „eksekruje”, niż konsekruje biskupa poza Kościołem powszechnym. W drugiej natomiast części tegoż listu, w której jest mowa o dokonywaniu konsekracji zgodnie ze zwyczajem kościołów partykularnych, Pelagiusz I nazywa konsekrację z tym zwyczajem niezgodną mianem „eksordynacji”.

W obydwóch zaś częściach listu papieskiego nie chodzi o wadliwe dokonanie aktu liturgiczno-sakramentalnego, lecz o dokonanie go bez łączności z Kościołem powszechnym. W tej samej więc wypowiedzi i w odniesieniu do tej samej sprawy Pelagiusz I używa niekiedy określenia „konsekracja — consecratio”, niekiedy zaś miana „ordynowanie, ordynacja — ordinatio” lub „eksekracja — exsecratio” i „eksordynacja — exordinatio”. Wskazują na to wyrażenia: „biskup nie konsekrowany, lecz eksekrowany — non consecratus, sed exsecratus episcopus”, „w swojej eksordynacji — in sua exordinatione”, „zostać ordynowanym — ordinari”, „ordynować — ordinare”. Nie ulega więc wątpliwości, że określeń „eksekracja, eksordynacja” użyto tu zamiennie. Chodzi więc o te same, chociaż inaczej nazwane pojęcia.

I nic w tym dziwnego. Mianem bowiem ordynacji często okre-

ślano nie tylko samo instytuowanie duchownego na urządzie kościelnym, lecz także i udzielenie sakramentu święceń. Na tej samej więc zasadzie mianem konsekracji można było nazwać nie tylko samo udzielenie święceń, lecz także i instytuowanie. Skoro bowiem w rozpowszechnionym wówczas systemie pojęcie święceń było pojęciem złożonym, to musiało to znaleźć odbicie również w nazwach. Stąd gdy mówiono o udzieleniu sakramentu kapłaństwa, najczęściej miano też na myśli także instytuowanie, i na odwrót. Na te bowiem obydwa elementy ustanawiania duchownych kładzono również silny nacisk, gdyż wymagało tego samo złożone pojęcie święceń relatywnych. Nie oznacza to jednak, jakoby z powodu nieważności zarówno kościelnego, jak i pozakościelnego instytuowania uważano za nieważny sakrament święceń. W omawianym liście papieskim mamy jeden z dowodów przemawiających za takim właśnie, a nie innym, rozumieniem ówczesnej terminologii.

Konieczność dokonywania konsekracji biskupiej w łączności z Kościołem powszechnym papież uzasadnia stwierdzeniem, że Kościół jest tylko jeden, ten mianowicie, który opiera się o fundament Stolicy Apostolskiej. Stwierdzenie to papież popiera podobnym świadectwem św. Augustyna (podobnie czytamy w D. XI c. 9), który pisze, iż tego faktu nie może unicestwić żadna nieprawość ludzka, choćby nawet była znana i niemożliwa do usunięcia i nawet gdyby uznano, że ze względu na okoliczności czasu należy ją tolerować.

Gdyby więc papież uważał, że biskupi schizmatyccy, określani przez niego jako eksekrowani, nie mają sakramentu kapłaństwa, to nie mógł by mówić o ich tolerowaniu. Tolerowanie bowiem nieważnych święceń przyczyniało by się do nieważnego sprawowania Eucharystii i innych sakramentów, a tym samym i do bałwochwalstwa.

Tolerowanie jest czymś biernym i w jakiś sposób wymuszonym. Właściwe zaś uznanie jest czymś dobrowolnym i pozytywnym. Obydwa jednak te akty, chociaż w różny sposób i w różnym stopniu, wchodzą w zakres uznania. Skoro zaś uznanie to nie może oznaczać zaakceptowania przez Kościół sakramentów nieważnych, może natomiast polegać na koniecznym nieraz tolerowaniu niesubordynowanych duchownych, to okazuje się, że tolerowanie takie może odnosić się jedynie do instytuowania. Dotyczy więc wyłącznie zakresu dyscypliny kościelnej, kierowanej dwiema korelatywnymi zasadami: przestrzegania sprawiedliwości i stosowania łagodności ze względu zarówno na ogólne dobro Kościoła lub nieprzezwyčajną konieczność, jak i ze względu na okoliczności łagodzące winę poszczególnych osób występných.

Tak więc co innego jest ważność święceń przyjętych nawet poza Kościołem katolickim, a co innego niegodziwość osobista kapłanów, którą niekiedy musi się tolerować. Omawiana przeto przez papieża sprawa dotyczy winy i kary.

Nazywając święcenia udzielone przez biskupów schizmatycznych eksekracją lub eksordynacją, papież opowiada się w ten sposób za zasadą sprawiedliwości i rygoru prawa. Ze względu jednak na niemożliwość usunięcia takich biskupów z zajmowanych przez nich stanowisk kościelnych papież wspomina o konieczności ich tolerowania. Tym samym więc uznaje również korelatywną w stosunku do poprzedniej zasadę łagodności i uważa, że obydwie te zasady należą do niesakramentalnego zakresu dyscypliny kościelnej. Gdybyśmy bowiem przyjęli, że Pelagiusz I uznawał sakrament święceń udzielony bez zgody Kościoła katolickiego za nieważny, to cały fragment wypowiedzi papieskiej dotyczący tolerowania tak konsekrowanego biskupa okazał by się sprzeczny nie tylko z tradycją kościelną, lecz także i z samymi wywodami papieża.

Pelagiusz I nazywa wprawdzie biskupa wyświęconego w schizmie biskupem eksekrowanym, ale czyni to w sposób jedynie przybliżony, a więc niezupełnie ścisły, na co wskazują słowa: „że tak powiem — ut ita dicam”. Zgadza się zaś na tolerowanie takiego biskupa z powodu nieprzewyższalnej konieczności, papież tym samym stwierdza, że chodzi tu o biskupa formalnie nie wyłączonego ze wspólnoty kościelnej. Gdy więc nawet Cyprian uznawał za ważne święcenia udzielone w Kościele katolickim osobom niegodnym, to trudno przyjąć, by Pelagiusz I, zwolennik Augustyna, uznawał je za nieważne.

Nie tylko jednak ważne są święcenia biskupa konsekrowanego wprawdzie bez zgody Kościoła, ale tolerowanego, lecz cieszy się on ograniczonym uznaniem swojej nielegalnej konsekracji poprzez jej tolerowanie. Ekskomunika bowiem lub klątwa (exsecratio), ciężąca nad nim na podstawie przestrzegania zasady sprawiedliwości i rygoru prawa, z konieczności została zawieszona w oparciu o korelatywną zasadę stosowania łagodności z powodu wyjątkowych okoliczności. Z chwilą jednak ustania konieczności zmuszającej do tolerowania sankcja karna, będąca dotychczas tylko zagrożeniem, może i powinna być wyegzekwowana.

Okazuje się z tego, że duchowni schizmatyccy zarówno tolerowani przez Kościół, jak i formalnie od niego odłączeni zostali objęci tymi samymi zasadami, wchodzącymi w zakres dyscyplinarny, a nie sakramentalny. Nie można więc przyjąć, że święcenia pierwszych są ważne, drugich natomiast nie-

ważne. Wobec jednych bowiem i drugich duchownych stoczą się tę samą, niesakramentalną dyscyplinę kościelną, oscylującą pomiędzy dwiema korelatywnymi i rozpatrywanymi łącznie zasadami sprawiedliwości i łagodności. Stosowanie tych zasad nie ma żadnego wpływu na ważność lub nieważność sakramentu kapłaństwa. Wywiera natomiast wpływ, albo częściowy albo nawet całkowity, na instytuowanie duchownego na urządzie kościelnym. Stąd wniosek, że instytuowanie chociaż zazwyczaj łącznie z udzieleniem święceń, podpada jedynie pod zakres dyscyplinarny, a nie sakramentalny. Dowolne przeto przesuwanie przedmiotu kwestii z zakresu dyscypliny do zakresu sakramentalnego przy interpretowaniu sankcji karnych nakładanych na duchownych nie da się uzasadnić. Wprost przeciwnie, rozróżnienie pomiędzy zakresem sakramentalnym i niesakramentalnym, obejmującym dziedzinę dyscypliny kościelnej, było powszechnie znane i stosowane<sup>60</sup>.

---

<sup>60</sup> Odmianą opinię od wyżej przedstawionej wyraża F. Kober, *Die Suspension der Kirchendiener nach den Grundsätzen des canonischen Rechts*, Tübingen 1862, s. 183 i 186. Rozróżnia on mianowicie między istniejącą w Kościele opinią łagodniejszą, opartą na zasadzie wyciskania przez sakrament nieutralnego charakteru w duszy człowieka i na nieutralności raz ważnie przyjętej konsekracji biskupiej, czy to z powodu herezji czy z powodu schizmy konsekrowanego, a opinią surowszą, według której taki biskup (lapsus) traci wszystko to, co posiadał w Kościele i nie może już dalej być zdolny do udzielenia święceń ani do przekazania Ducha św. i jego łaski. Dlatego święcenia udzielone (zewnętrznie) przez biskupa schizmatycznego lub heretyckiego (wewnętrznie) są nieważne w sposób absolutny. Gdyby więc tak wyświęcony miał sprawować urzędy kościelne, to należało by go konsekrować powtórnie (*ordinatio reiteranda est*).

Wśród argumentów mających rzekomo posłużyć do udowodnienia tej surowszej opinii Kober (tamże, s. 187) wymienia omówiony wyżej list papieża Pelagiusza I, zamieszczony w C. XXIV q. 1 c. 33. Kober rozumie wypowiedź papieża w ten sposób, że święcenia udzielone przez biskupów schizmatycznych nie są żadną konsekracją, lecz raczej ekseksekracją i dodaje, że zgodnie z tą opinią również praktyka kościelna uznała tego rodzaju ordynacje za całkowicie nieważne.

Tej opinii Kober'a nie da się przyjąć z wielu względów. Jak bowiem wynika z omówionego wyżej orzeczenia Pelagiusza I i racji podanych zarówno w całym tym artykule, jak i w naszych artykułach w nim powołanych, Kober — krótko mówiąc — nie uwzględnił faktu, że w systemie święceń relatywnych ordynacja czy konsekracja kapłanów stanowiła pojęcie złożone. Stąd nawet ogólnie sformułowane zanegowanie tego pojęcia nie oznaczało tym samym uznania za nieważne wszystkich, a szczególnie sakramentalnych, elementów tym pojęciem objętych, jeśli tego nie zaznaczono w sposób wyraźny lub równoznaczny. Dokładne zaś stwierdzenie tego zależy od precyzyjnej analizy tekstów źródłowych, którą Kober nie zawsze przeprowadzał, i dlatego wiele istotnych szczegółów uszło jego uwadze, a tym samym skłoniło go do wysnucia mylnych wniosków. Co się zaś tyczy stwierdzenia Kober'a o istnieniu w Kościele katolickim

Wysnute tu wnioski można jeszcze uzasadnić na podstawie innych wypowiedzi i orzeczeń Pelagiusza I, dotyczących duchownych formalnie potępionych, a więc e k s k o m u n i k o w a n y c h. I tak traktując o schizmatykach (rubrykator odniósł wypowiedź papieską również do heretyków) rozdzierających Ciało Chrystusa, tj. Kościół święty, papież pisze: „w regułach Ojców zostało specjalnie postanowione, że jeśli jakaś osoba urzędu kościelnego (ecclesiastici officii) popełniła by schizmę, to ma być ekskomunikowana i potępiona (damnetur)”<sup>61</sup>. W świetle dotychczasowych wyjaśnień stwierdzenie to nie wymaga komentarzy.

W oparciu o postanowienie Soboru Chalcedońskiego (451) papież stwierdza, że tego, kto sam siebie suspenduje od wspólnoty i odmawia posłuszeństwa upominającemu go biskupowi, po dwóch napomnieniach należy ca ł k o w i c i e p o t ę p i ć (omnino damnari), czyli ekskomunikować. Tak zaś potępiony nigdy nie zasługuje nawet na modlitwę (publiczną; KN) ani nie może otrzymać urzędu (honorem). Papież, powołując się imiennie na św. Augustyna, przytacza jego wypowiedź dotyczącą właśnie stosowania zasady sprawiedliwości i rygoru prawa w połączeniu z zasadą łagodności. Według Pelagiusza I św. Augustyn twierdzi, że często, nawet w karaniu opornych, należy działać z pewną łagodną surowością, gdyż raczej trzeba troszczyć się o ich pożytek, niż o ich wolę. Przecież i w karceniu dziecka, choćby surowym, nigdy nie ginie miłość ojcowska. Zadaje się jednak ból, którego dziecko nie chce, ponieważ

wspomnianych dwóch opinii, jednej łagodniejszej, a drugiej surowszej, to należy zaznaczyć, że autor ten nie dostrzegł dwóch rzeczy. Nie rozróżnił on mianowicie pomiędzy surowszą wprawdzie, ale lokalną i szybko wygasłą opinią kartagińską, propagowaną głównie przez Cypriana, a przeciwną jej, łagodniejszą i jednolitą opinią rzymską, powszechnie w Kościele uznaną. Po wtóre podobnie uszło uwagi Kober'a istnienie w Kościele katolickim dwóch korelatywnych i uzupełniających się nawzajem zasad, dotyczących jedynie zakresu dyscyplinarnego, a nie sakramentalnego. Chodzi mianowicie o zasadę dotyczącą przestrzegania sprawiedliwości czyli rygoru prawa i o zasadę szafowania łagodności i miłosierdzia. Obie te zasady brano pod uwagę łącznie nawet przy wydawaniu orzeczeń różniących się od siebie stopniem surowości. Dlatego nawet w zakresie dyscypliny nie można mówić o istnieniu w Kościele dwóch opinii, surowszej i łagodniejszej, a jedynie o łącznym uwzględnianiu dwóch korelatywnych zasad, nazywanych niekiedy słuszością kanoniczną — *aequitas canonica*. Z tego jednak względu, że twierdzenie Kober'a, jakoby Kościół katolicki niekiedy uznawał za nieważne sakramenty udzielane przez schizmatyków i heretyków, dotyczy szerokiego zakresu i wymaga wielu szczegółowych wyjaśnień, omawiamy je również na innych miejscach. Nie mniej wszakże już ze wskazanych tu racji wystarczająco wynika, że nie można zgodzić się ze wspomnianą opinią Kober'a.

<sup>61</sup> C. XXIII q. 5 c. 43 — Pelagius I, *Epist. scripta inter annos 555—560*; zob. też: C. XXIII q. 5 c. 42.



uważa się, że nawet poprzez cierpienie należy wyleczyć niechętnego.

Jak więc widzimy, w orzeczeniach Pelagiusza I, dotyczących sakramentów sprawowanych przez schizmatyków i heretyków ekskomunikowanych, nie ma wcale mowy o utracie sakramentu kapłaństwa lub o jego nieważnym udzieleniu. Przedmiotem orzeczeń papieża nie jest ważność lub nieważność sakramentów, lecz brak łaski, odłączenie od Kościoła oraz zakaz sprawowania urzędów kościelnych przez schizmatyków i powierzania im tych urzędów. Omawiany więc przez papieża przedmiot odnosi się do dziedziny moralności wspomnianych duchownych i do ich instytuowania na urzędach kościelnych. Wskazują na to zamiennie użyte słowa: „*officium ecclesiasticum*” i „*honor*”. Tak ustawiony przedmiot papieskich rozważań, poparty ponadto wyjaśnieniami terminologicznymi złożonych w okresie święceń relatywnych pojęć sakramentów, wskazuje wyraźnie na uznanie przez papieża sakramentów sprawowanych poza Kościołem katolickim.

Na tej szerokiej podstawie dowodowej można śmiało wysnuć wniosek, że Pelagiusz I opowiedział się przeciwko opinii Cypriana o nieważności sakramentów sprawowanych poza Kościołem katolickim. Nie ulega też żadnej wątpliwości, iż papież Pelagiusz I był zwolennikiem uznanej powszechnie opinii rzymskiej o ważności sakramentów sprawowanych nawet poza Kościołem, byleby tylko z zachowaniem formy katolickiej.

Jak więc przedstawia się sprawa przyjmowania do stanu duchownego kapłanów ekskomunikowanych, wyświęconych zarówno w Kościele, jak i poza nim? W świetle przytoczonych dowodów nie ulega wątpliwości, iż zgodnie z powszechnie uznaną tradycją papież Pelagiusz I uznawał możliwość przyjmowania takich duchownych do stanu duchownego w Kościele. Podstawę takiego przyjmowania stanowiła zasada stosowania łagodności i miłosierdzia, ze względu jednak na usprawiedliwiające ją okoliczności. W przypadku zaś braku takich okoliczności przyjęcie wspomnianych duchownych uniemożliwiała zasada przestrzegania sprawiedliwości i rygору prawa. Pelagiusz I obie te zasady brał pod uwagę łącznie. Uznając zaś ważność sakramentu kapłaństwa udzielonego poza Kościołem, tym samym papież ten wykluczał ponowne udzielanie święceń powracającym do Kościoła katolickiego kapłanom, przyjmowanym do stanu duchownego.

### 3. Orzeczenia papieża Grzegorza I

Od opinii Pelagiusza I, dotyczącej sakramentów sprawowanych przez duchownych schizmatycznych, nawet ekskomunikowanych, nie różni się wypowiedź papieża Grzegorza I (590—604), odnosząca się do konsekracji Maksyma, biskupa salonitańskiego, który pod przymusem władzy świeckiej został wyniesiony na stolicę biskupią bez dokonania wyboru kanonicznego. Oto treść tej wypowiedzi: „nie możemy w żaden sposób nazwać konsekracją konsekracji dokonanej przez ludzi ekskomunikowanych — nos consecrationem nullo modo dicere possumus quae ab excommunicatis hominibus est celebrata”<sup>62</sup>.

Na wstępie należy zaznaczyć, że według Gracjana pod mianem konsekracji (*consecratio*) chodzi tu o ordynację (*ordinatio*). W dictum bowiem wprowadzającym do C. IX Gracjan zapowiada problem, czy można uważać za ważną ordynację dokonaną przez ekskomunikowanych. Podobnie w dictum wprowadzającym do q. 1 C. IX wyraźnie zaznaczono, że traktuje się o ordynacji, którym to tematem objęto również i wspomnianą wypowiedź papieża Grzegorza I. Według więc Gracjana miana konsekracji i ordynacji używane są zamiennie, czyli obydwoma tymi mianami określa się ten sam przedmiot.

Na pierwszy rzut oka wydaje się, że w przytoczonym orzeczeniu papieskim chodzi o nieważność ordynacji co do sakramentu kapłaństwa. Wniosek taki nie da się jednak utrzymać. W orzeczeniu papieskim jest bowiem mowa jedynie o zbeszczeszczeniu godności kapłaństwa (*violata dignitas sacerdotii*) i o ordynacji wspomnianego Maksyma, dokonanej z pominięciem porządku kościelnego (*inordinata ordinatio*), a więc o ordynacji nielegalnej. Nielegalność zaś tej konsekracji polega na tym, że Maksym został ordynowany nie na podstawie prawdziwego (*non vera*), lecz podstępnego rozkazu (*subreptitia iussione*). Wskazano więc w ten sposób, że wada ordynacji leży nie w samym udzieleniu święceń, lecz w nielegalnym instytucowaniu, którego jednym z istotnych elementów jest zatwierdzenie ordynanda przez prawomocną władzę kościelną.

Papież bowiem przypuszcza, że wspomniany Maksym został ordynowany przez ekskomunikowanych biskupów, a więc bez legalnego nakazu czyli bez prawomocnego instytucowania. Dlatego właśnie orzeka, że nie można w żaden sposób uznać za konsekrację konsekracji udzielonej przez biskupów ekskomunikowanych. Bezpośrednio zaś po tym stwierdzeniu papież zakazuje spełniania

<sup>62</sup> C. IX q. 1 c. 1 — Gregorius I, *Epist. scripta* ao 594; por. D. LXIII c. 24.

urzędów kapłańskich nie tylko wspomnianemu Maksymowi, lecz także i jego ordynatorom, dopóki sam się nie upewni, że ordynacji dokonano na podstawie prawdziwego nakazu i dopóki specjalnym reskryptem nie pozwoli biskupom ordynatorom na spełnianie ich urzędów. Z tego zakazu Kober wysnuwa słuszny wniosek, że w danym przypadku chodzi o nałożenie suspensy<sup>63</sup>.

Twierdzenie, że wyrażenia papieskiego o niemożności nazwania konsekracją konsekracji Maksyma, nie można odnieść do nieważności sakramentu kapłaństwa, da się poprzec jeszcze innymi argumentami. I tak w innym swym liście Grzegorz I. powiada, że wspomniany Maksym został ordynowany z pominięciem porządku kościelnego i dlatego papież zakazał mu odprawiania Mszy św. pod groźbą ekskomunikacji. Maksym ów jednak, wzgardziwszy zakazem papieskim, ośmielił się odprawiać Mszę św. Grzegorz I. zaznacza, że wybaczył mu przyjęcie ordynacji bez zgody papieża lub jego nuncjusza (*responsalis*), ale nie może jednak przejść obojętnie wobec innych jego występków, jak np. wobec tego, że wyboru dokonano za pieniądze oraz że Maksym będąc ekskomunikowanym odważył się odprawiać Mszę św. Na koniec papież grozi Maksymowi, że zastosuje względem niego surowość karniczną (*distinctionem canonicam*), jeśli będzie on zbyt długo zwlekał z przybyciem do papieża<sup>64</sup>.

Z opisanego faktu, że wspomniany Maksym, chociaż ekskomunikowany, odważył się odprawiać Mszę św., okazuje się nie tylko to, że był on przekonany o ważności sakramentów sprawowanych przez ekskomunikowanych kapłanów, lecz także i to, że istniało takie ogólne przekonanie. Podobnie był przekonany nawet sam papież, który wybacząc Maksymowi nielegalne przyjęcie konsekracji, a więc stosując zasadę łagodności i miłosierdzia, stwierdzał tym samym, że — co się tyczy sakramentu — była ona ważna od początku. Zresztą zgodnie z ustawodawstwem kościelnym brak sakramentu można uzupełnić jedynie przez udzielenie go w akcie liturgiczno-sakramentalnym,

<sup>63</sup> Gregorius I, *Epist. 20 ad Maximum*; zob. Kober, *Suspension*, dz. cyt., s. 178 i przyp. 1. — Kober nie spostrzegł jednak, że również i w orzeczeniach Pelagiusza I, jak to zaznaczyliśmy nieco wyżej, jest mowa o utracie urzędów kościelnych przez duchownych ekskomunikowanych, a nie o utracie święceń, i między innymi dlatego mylnie ocenił wypowiedzi tego papieża. O tym, że Kober nie znał dokładnie wszystkich zasad, jakimi kierowało się ustawodawstwo kościelne w systemie święceń relatywnych, świadczy między innymi porównanie jego wypowiedzi dotyczących orzeczeń Pelagiusza I, przytoczonych wyżej (przyp. 60) z wypowiedzią tu podaną oraz ze stwierdzeniami zamieszczonymi w cytowanym jego dziele na stronach 176—180.

<sup>64</sup> D. LXIII c. 24 — Gregorius I, *Epist. scr. ao. 594*.

a nie przez rozkaz. Gdy więc papież uznawał konsekrację udzieloną przez schizmatyków, a jednocześnie utrzymywał, że nie można nazwać jej konsekracją, wynika z tego, iż traktował ją jako pojęcie złożone. Dlatego pod względem sakramentalnym mógł ją uważać za ważną, pod względem zaś niesakramentalnym za nieważną. Zatem papież Grzegorz I postąpił podobnie jak Pelagiusz I, o czym już była mowa.

Grzegorz I uważał, że Maksym został ordynowany na podstawie podstępnego, nie zaś prawdziwego, czyli wydanego przez kompetentną władzę kościelną, rozkazu. Wybacząc mu to przewinienie papież tym samym uzupełniał brakujący nakaz i przez to uznawał za prawomocną nielegalnie dokonaną konsekrację. Grzegorz I działał zatem podobnie, jak niegdyś papież Korneliusz (251—253), który prezbiterowi Maksymowi (dziwnym zbiegiem okoliczności noszącemu to samo imię, co i wspomniany tu biskup) popadłemu w schizmę i potem powracającemu do Kościoła, nakazał uznać jego miejsce<sup>65</sup>.

Skoro zaś miano ordynacji lub konsekracji wyrażało pojęcie złożone i skoro papież uznał sakrament kapłaństwa przyjęty przez Maksyma za ważny, to wyrażenie papieskie, że nie można nazwać konsekracją konsekracji udzielonej przez schizmatyków, może odnosić się jedynie do braku instytuowania Maksyma i do jego niegodziwego postępu.

W instytuowaniu zaś wyrażającym pojęcie złożone najważniejsze było zawierzenie wybranego przez kler i lud (kandydata, wydane przez kompetentną władzę kościelną. Mogło ono mieć miejsce nawet w przypadku braku lub nielegalnego dokonania wyboru oraz braku zaświadczenia wydanego przez kler. Zatwierdzenie takie było skróconym lub uproszczonym sposobem instytuowania. Otóż papież wybacząc Maksymowi nielegalne przyjęcie przez niego konsekracji biskupiej dokonał takiego skróconego instytuowania.

Celem instytuowania dokonywanego z uwzględnieniem wszystkich jego elementów było wybranie osoby jak najbardziej godnej oraz zachowanie organizacyjnej jedności Kościoła w oparciu o zasady teologiczno-prawne pochodzenia biblijnego. Legalizując przyjęcie konsekracji przez Maksyma papież zwraca uwagę na różne jego występki. Powiada, że darował mu występki nielegalnego przyjęcia konsekracji. Zastrzega jednak, że nie może przejść obojętnie obok innych jego wykroczeń, jak świętokupstwo i odprawianie Mszy św. pomimo zaciągniętej ekskomuniki. Zapowiada, że jeśli Maksym w krótkim czasie nie przybędzie do Rzymu w celu oczyszczenia się ze stawianych mu zarzutów, to pa-

---

<sup>65</sup> Zob. wyżej, przyp. 59.

pież zastosuje wobec niego s u r o w e środki dyscyplinarne. Nie ma wątpliwości co do tego, że zastosowanie surowości kanonicznej pociągnęło by w tym przypadku cofnięcie przez papieża uznania instytuowania Maksyma na urządzie kościelnym. Jak więc widzimy, cofnięcie takiego uznania bynajmniej nie wpływa na ważność przyjętego sakramentu kapłaństwa ani nawet na ważne wykonywanie sakramentalnych czynności kapłańskich. W a ż n o ś ć zatem sakramentu kapłaństwa i czynności sakramentalnych na jego podstawie wykonywanych nie zależy ani od godności moralnej kapłana ani od posiadanego przezeń instytuowania.

Inaczej natomiast przedstawia się sprawa godności moralnej kapłana w odniesieniu do jego i n s t y t u o w a n i a na urządzie kościelnym. Moralność kapłana i jego urząd są do tego stopnia od siebie uzależnione, że niegodziwego kapłana można, a nawet i trzeba, pozbawić instytuowania przez zastosowanie dyscypliny kanonicznej. Tak więc dyscyplina kanoniczna nie dotyczy sakramentu kapłaństwa, lecz tylko występuku, z powodu którego może przyczynić się do utraty instytuowania. Zakres przeto dyscypliny kościelnej różni się od zakresu sakramentalnego.

Wybacząc biskupowi Maksymowi nielegalne przyjęcie konsekracji papież uzupełnił tym samym brak instytuowania. Uwzględnił przy tym zasadę ł a g o d n o ś c i i miłosierdzia. Zagroził jednak temuż Maksymowi przedsięwzięciem wobec niego surowych środków kanonicznych, gdyby ten trwał w uporze i nie oczyścił się z innych stawianych mu zarzutów. Papież więc odwołał się tu do zasady przestrzegania sprawiedliwości i r y g o r u p r a w a. Oznacza to, że uwzględniał on łącznie obie zasady. Odwoływał się raz do jednej, raz do drugiej, w zależności od okoliczności nacechowanych albo wymogami dobra ogólnego albo różnym stanem moralnym osób występnych, niekiedy okazujących skruchę i poprawę, niekiedy natomiast przejawiających zatwardziały upór. Obydwie jednak te zasady ograniczają się j e d y n i e do z a k r e s u d y s c y p l i n y kościelnej i nie mają żadnego wpływu na ważność sakramentu kapłaństwa.

Sprawa Maksyma, najprawdopodobniej ze względu na skomplikowane warunki jego regionu kościelnego, ciągnęła się przez długi czas. Jest bowiem o niej mowa nie tylko w omawianym liście Grzegorza I napisanym w r. 594, lecz także w liście tegoż papieża napisanym w r. 599<sup>66</sup>. W tym drugim liście załatwienie sprawy Maksyma zlecono biskupowi Rewenny, którego uprawniono do swobodnego podjęcia decyzji, jaką p o k u t ę należy wyz-

<sup>66</sup> C. II q. 5 c. 9 — Gregorius I, *Epist. scr. ao.* 599.

naczyć Maksymowi za to, że będąc ekskomunikowanym ośmielił się odprawiać Mszę św. Ze sposobu więc postępowania czy to Maksyma czy Grzegorza I okazuje się nader jasno, iż w stwierdzeniu papieskim, że nie można nazwać konsekracją konsekracji dokonanej przez ekskomunikowanych, nie oznaczono nieważności sakramentu kapłaństwa.

Wniosek ten znajduje uzasadnienie również w innych przekazach źródłowych. I tak w wydaniu Maurynów, wśród listów Grzegorza I zamieszczono formularz przysięgi, jaką winni składać duchowni powracający ze schizmy<sup>67</sup>. Otóż w formularzu wspomnianej przysięgi powracający ze schizmy do jedności ze Stolicą Apostolską nazywa siebie biskupem i stwierdza, że składa przyrzeczenie, którego wiarogodność gwarantuje ewentualną utratą swego stanu duchownego (sub ordinis sui casu) i przyjęciem klątwy. Skoro więc heretyk i schizmatyk występuje jako biskup, czyli ten, kto nie utracił swego sakramentalnego stanu (ordinem — bo przecież stan społeczno-kościelny na pewno utracił) i skoro mówi, że powraca do Kościoła razem z prezbiterami, diakonami i innymi duchownymi, których być może — gdyż tego nie wykluczono — jako schizmatyk wyświęcił, to nie da się pojąć, by sakrament święceń udzielony w schizmie uznano za nieważny.

Skoro następnie nakazywano ekskomunikować schizmatyków i heretyków oraz ostrzegano, iż przez samo złączenie się z ekskomunikowanymi zaciąga się ekskomunikę, i ponieważ we wspomnianym formularzu nie wykluczono ekskomunikowanych, to nie bez słuszności można utrzymywać, że wniosek o ważności święceń udzielanych przez schizmatyków należy rozciągnąć również i na duchownych ekskomunikowanych.

Można to również uzasadnić stwierdzeniem Grzegorza I, że jak raz ochrzczonego nie należy chrzcić ponownie, tak i raz konsekrowanego nie można powtórnie konsekrować. Jeśli zaś ktoś dojdzie do kapłaństwa z lżejszą winą, należy mu za nią nałożyć pokutę, lecz jego stan kościelny (ordo) ma być zachowany<sup>68</sup>.

Jak widzimy, zakaz powtórnego udzielania duchownemu konsekracji czy ordynacji ma charakter ogólny. Objęto więc nim również i święcenia udzielone przez biskupów ekskomunikowanych. Wprawdzie zezwolono zachować ordo tylko tym duchownym, którzy popełnili lżejsze wykroczenie, czyli zabroniono go zachować winnym ciężkich przestępstw, ale łatwo to wytłumaczyć w świetle ówczesnych pojęć i zasad. Przecież jak miano

<sup>67</sup> C. I q. 7 c. 9; zob. uwagę Friedb. do rubryki tego kanonu.

<sup>68</sup> D. LXVIII c. 1 — Gregorius I, *Epist. scr. ao.* 592.

ordynacji, tak i miano *ordinis* wyrażały pojęcia złożone, obejmujące i sakrament święceń i instytuowanie, od którego była uzależniona przynależność do stanu duchownych w Kościele. W zwyczajnych przypadkach mianami tymi określano łącznie sakrament święceń i instytuowanie, a w nadzwyczajnych przypadkach, w zależności od ich rodzaju, wspominano tylko o jednym lub drugim. Do nadzwyczajnych przypadków należy zaliczyć np. zaciągnięcie ekskomuniki. Skoro zaś ekskomunikowanego kapłana, po zdjęciu z niego ekskomuniki, nie święcono na nowo, przy włączaniu go do stanu duchownego, to tzw. pozbawienie *ordinis* może odnosić się tylko do instytuowania.

Ponadto duchownych winnych ciężkich przestępstw nie tylko nie pozbawiano święceń, ale nawet nie pozwalano im na odprawianie pokuty publicznej w celu uniknięcia ogólnego zgorzienia. W tym stanie rzeczy można ich było pozbawić jedynie instytuowania na urzędzie kościelnym. Nie ulega więc wątpliwości, że zgodnie z ówczesną terminologią, pojęciami i praktyką pokutną przez utratę stanu (*ordinis*) Grzegorz I określił jedynie utratę instytuowania i wszystkich uprawnień z nim związanych, jak np. posiadanie i wykonywanie urzędu kapłańskiego, pojętego w znaczeniu jurysdykcyjnym.

Choćby jednak Grzegorz I określił mianem *ordo* sakrament święceń, nakazując ich utratę, to i tak nie oznaczył by przez to utraty sakramentu kapłaństwa, lecz tylko wyraził by odmowę praktycznego uznania święceń, czyli zakaz wykonywania czynności sakramentalnych i zajmowania miejsca w stanie kościelnym osób duchownych, odpowiadającego posiadanemu stopniowi święceń, jak wskazują na to podane wyżej przykłady. Zresztą, gdyby mówiąc o utracie *ordinis* Grzegorz I miał na myśli utratę święceń, to był by sprzeczny sam z sobą, utrzymywałby bowiem, że święceń ponawiać nie wolno. A przecież tych duchownych, którzy utracili *ordo*, przyjmowano niekiedy do stanu duchownego na nowo. Przyjmując więc zakaz ponawiania święceń z jednoczesną praktyką przyjmowania do stanu duchownego duchownych obciążonych niegdyś najcięższymi karami kościelnymi, czyli tych, którzy utracili *ordo*, t.j. święcenia, musieli byśmy dojść do absurdalnego wniosku, że do stanu duchownego przyjmowano laików bez udzielania im święceń. Problem ginie jednak zupełnie, a pozorne sprzeczności zanikają, gdy uwzględnimy dwuaspektowe traktowanie instytucji kapłaństwa w systemie święceń relatywnych. Zarówno więc gdy mianem *ordo* oznaczano święcenia lub instytuowanie, jak i gdy mówiono o zachowaniu *ordo* lub jego utracie, czyli o jego uznaniu albo nieuznaniu, zawsze chodziło o zakres niesakramentalny, obejmujący instytuowanie i dozwolone lub niedozwolone, godziwe lub niegodziwe wykonywanie czynności sa-

kramentalnych, nigdy zaś nie miano na myśli utraty sakramentu kapłaństwa.

Gdy więc, jak była mowa wyżej, Pelagiusz I powiada, że uchylającego się od konsekrowania przy współudziale całego Kościoła w żaden sposób nie można nazwać konsekrowanym, i gdy Grzegorz I stwierdza, iż konsekracji dokonanej przez ekskomunikowanych w żaden sposób nie można nazwać konsekracją, to wpływ orzeczenia Pelagiusza I na wypowiedź Grzegorza I nie ulega wątpliwości. Wobec tego trzeba stwierdzić, że obydwie, podobne do siebie wypowiedzi papieskie, w żaden sposób nie odnoszą się do sakramentalnej nieważności święceń udzielonych w schizmie, jeśli oczywiście przy ich udzielaniu zachowano formę stosowaną przez Kościół katolicki.

#### 4. Sankcje Grzegorza VII, Urbana II i Paschalisa II

Wnioskowi o powszechnie uznanej ważności sakramentu święceń udzielanego przez schizmatyków i heretyków, nawet ekskomunikowanych, bynajmniej nie przeciwstawia się sankcja Grzegorza VII, wydana na Synodzie Rzymskim w r. 1078. Papież orzekł: „wstępując w ślady Ojców postanawiamy, że ordynacje tych, którzy zostali ordynowani przez ekskomunikowanych, zostały dokonane nieważnie — ordinationes illorum, qui ab excommunicatis sunt ordinati, sanctorum patrum sequentes vestigia, irritas fieri censemus”<sup>69</sup>.

Przypuszczeniu, jakoby papież określił tu nieważność sakramentu kapłaństwa, stoi na przeszkodzie samo złożone pojęcie miana ordynacji, do którego pełnej dyskwalifikacji nie wystarczy ogólne zaprzeczenie, ale jest konieczne w szczególności, o jaki element złożonego pojęcia ordynacji chodzi. W orzeczeniu zaś papieskim nie stwierdzono ani wyraźnie ani równoznacznie nieważności święceń jako sakramentu. A przecież na tego rodzaju nieważność, jeśli rzeczywiście miała miejsce, wskazywano w przekazach źródłowych, choćby przez jednoczesne podkreślenie, że i chrzest jest również nieważny. Wygląda więc na to, że święcenia jako sakrament są ważne, ale samo złożone pojęcie ordynacji w danym przypadku nie jest pełne ze względu na brak uczestnictwa Kościoła w jej udzielaniu. Chodzi tu przecież o porównanie w zorcowego i jedynie prawdziwego stosunku: ordynacja — Kościół katolicki, z relacją wadliwą i dlatego nieprawdziwą w znaczeniu katolickim: ordynacje — wspólnota pozakościelna. Bynajmniej zaś nie chodzi tu o relację: ordynacje — sakrament święceń. Skoro bowiem święcenia udzielone poza Kościołem są ważne, a nieważne jest instytuowanie na

<sup>69</sup> Przytaczamy za Kober'em, *Suspension*, dz. cyt., s. 177.



katolickim urzędzie kościelnym, gdyż takich urzędów poza Kościołem nie ma, to nie ulega wątpliwości, że nieważność ordynacji dotyczy tylko instytuowania.

Wprawdzie ordynacje takie nazwano *irritae*, ale — jak to szczegółowo wykazałem na innym miejscu — z samego tylko znaczenia tego przymiotnika nie da się wyprowadzić wniosku o pełnej nieważności określonego przezeń przedmiotu

Istnienie sakramentu święceń mimo surowo brzmiącej sankcji zasugerowano też słowem „*postanawiamy — censemus*”. Słowo to bowiem wskazuje w tym przypadku na decyzję ustawodawcy, oznacza ono przecieź: ocenę, utrzymanie, postanowienie, rozporządzenie itp. Synonimy te połączone z zaprzeczeniem czegoś wskazują raczej na osobisty, w danym przypadku kościelny, stosunek do jakiejś rzeczy, niż na całkowity brak jakichkolwiek jej wartości. Stąd określeniu „*postanawiamy, że ordynacje zostały dokonane nieważnie*” bliższe wydaje się pojęcie odmowy uznania dla takich święceń, niż stwierdzenie ich całkowitego, a więc i sakramentalnego, niezaistnienia. Do określenia bowiem ordynacji żadnych czyli w ogóle nie istniejących słowo „*postanawiamy*” nie wystarcza dlatego, że miano ordynacji wyraża pojęcie złożone, obejmujące i instytuowanie i sakrament święceń. W Dekrecie zaś Gracjana jest wiele przekazów źródłowych, w których ważność sakramentu święceń uzależniono od liturgiczno-sakramentalnego ich udzielenia. Nie ma natomiast ani jednego przekazu, w którym ważność święceń uzależniano by od postanowienia ustawodawcy. Ponadto papież wydając swe orzeczenie zaznacza, że opiera się na tradycji kościelnej. Sankcja więc papieska nie różni się zasadniczo od sankcji nieważności wyżej już omówionych.

Taka ocena sankcji papieskiej znajduje uzasadnienie w podobnym postanowieniu Synodu *Kwedlinburskiego* z r. 1085: „*wszystkie ordynacje i konsekracje dokonane przez ekskomunikowanych zostały uznane za zupełnie nieważne — omnes ordinationes et consecrationes excommunicatorum penitus irritae iudicatae sunt*”<sup>70</sup>.

Ordynacje i konsekracje dokonane przez ekskomunikowanych nazwano tu zupełnie nieważnymi. Czyżby w ten sposób uznano i sam sakrament święceń za nieważny? Otóż nie. Z wyjątkiem bowiem dawno już wygasłej opinii Cypriana cała powszechna tradycja kościelna uznawała takie sakramenty za ważne. W uznawaniu zaś sakramentu kapłaństwa opierano się, i to w sposób jednolity i ciągle, na dwóch zasadach. Według jednej z nich sakrament kapłaństwa jest dziełem Boga i jako taki

---

<sup>70</sup> Tamże.

nie zależy od żadnej woli ludzkiej. Według drugiej zasady wszystko to, co „otacza” ten sakrament, czyli przestrzeganie zarówno godziwego jego traktowania, jak i kościelno-instytucjonalnego jego usytuowania, chociaż opiera się i wzoruje na prawie Bożym, to jednak w praktycznym zastosowaniu i doborze środków zależy od Kościoła, a przede wszystkim od jego przełożonych. Na tych dwóch zasadach, jak na dwóch kolumnach, wspiera się przecież samo złożone pojęcie ordynacji, obejmującej i święcenia i instytuowanie.

W przekazach źródłowych mówi się więc dużo o sposobie udzielania sakramentu kapłaństwa, o jego świętości, godnym moralnie i legalnym traktowaniu go itp. Co się zaś dotyczy ważności lub nieważności tego sakramentu, to jest niewiele wzmianek o wadach liturgiczno-sakramentalnego aktu udzielania święceń lub o wątpliwym ich udzieleniu. Od czasu do czasu trafiają się wzmianki — rzadziej bezpośrednio, częściej pośrednio — o zachowaniu formy przy udzielaniu tego sakramentu. Częste są wzmianki o władzy sakramentalnej i niesakramentalnej, co jest związane ze złożonym pojęciem miana ordynacji. Poza odosobnioną opinią Cypriana o nieważności wszystkich sakramentów udzielanych poza Kościołem katolickim, repliką Augustyna i kilkoma uwagami o napiętnowaniu poglądów Cypriana, problem nieważności przyjętych przyjmowanych niegodziwie lub nielegalnie w Kościele katolickim albo udzielanych poza nim właściwie nie istnieje. Świadczy to o zyskaniu pełnego uznania w całym Kościele przez opinię rzymską. Zgodnie z tym stanem rzeczy najwięcej jest tekstów źródłowych, w których zakłada się ważność święceń, bez względu na to, kto i gdzie ich udziela lub je przyjmuje.

Inaczej natomiast przedstawia się sprawa z instytuowaniem, które bardzo często uznaje się za nieważne. Instytuowanie bowiem dokonane nawet w Kościele katolickim, ale w sposób nieprawomocny, musiano uznać za nieważne, gdyż w przeciwnym razie podważano by autorytet władzy kościelnej (zagwarantowany przecież samą konstytucją ewangeliczną Kościoła), której udział w dokonywaniu instytuowania miał istotne i decydujące znaczenie. Natomiast instytuowanie duchownych dokonywane poza Kościołem katolickim musiano uznać za nieważne dlatego, iż uważano, że nadanie urzędu kapłańskiego może mieć miejsce tylko w jednym i niepodzielnym Kościele katolickim. Gdyby więc instytuowanie pozakościelne uznano za ważne, to tym samym musiano by zgodzić się albo z istnieniem Kościoła katolickiego w schizmie, i wobec tego z brakiem tegoż Kościoła we wspólnocie katolickiej, albo musiano by uznać kilka Kościołów istniejących obok siebie.

Uznanie więc ważności nielegalnego instytuowania dokonanego w Kościele, jak i ważności insytuowania duchownych poza tym Kościołem, było z samej zasady niemożliwe, co zresztą często i mocno podkreślano w przekazach źródłowych. Wina jednak poszczególnych duchownych w obydwóch wspomnianych przypadkach, a nawet i w każdym z nich z osobna, była różna. Gdy więc wykazywano nieustępliwość ze względów zasadniczych, odwołując się do zasady sprawiedliwości i rygoru prawa, to ze względu na mniejszą winę lub całkowity jej brak, mając na uwadze okoliczności łagodzące odpowiedzialność moralną poszczególnych osób, jak i ogólne dobro Kościoła, często uciekano się w praktyce do stosowania korelatywnej w odniesieniu do poprzedniej, zasady łagodności i miłosierdzia. Nie można jednak powiedzieć, by w stosowaniu surowszej zasady pomijano łagodniejszą, lub w stosowaniu łagodniejszej nie miano na uwadze surowszej. Można to zaobserwować między innymi w przypadku zastosowania zasady łagodności względem duchownych powracających ze schizmy, kiedy to brak instytuowania ich na katolickim urzędzie kościelnym, zgodnie z zasadą przestrzegania sprawiedliwości i rygoru prawa, uzupełniano w istotny, choć skrócony czy uproszczony sposób. Ten stan rzeczy, podobnie zresztą jak i traktowanie ordynacji jako pojęcia złożonego, trwał w całym okresie święceń relatywnych i dlatego powoływanie się nań przy interpretacji różnych orzeczeń kościelnych, nawet w przestrzeni czasu od siebie odległych, jest jak najbardziej uzasadnione.

Gdy zatem Grzegorz I powiada, że konsekracji dokonanej przez ekskomunikowanych w żaden sposób nie można nazwać konsekracją, a na wspomnianym Synodzie Kwedlinburskim stwierdza się, że takie ordynacje i konsekracje należy uznać za zupełnie nieważne, to nie ulega wątpliwości, iż między jednym i drugim orzeczeniem zachodzi duże podobieństwo co do charakteru ich bezwzględnej surowości.

Gdy więc Grzegorz I — najprawdopodobniej pod wpływem podobnego, uzasadnionego terminologicznie orzeczenia Pelagiusza I — przez swoją surową dyskwalifikację ordynacji rozumiał jedynie zasadę rygoru prawa, to biorąc pod uwagę traktowanie tej zasady w całym okresie święceń relatywnych jako odnoszącej się jedynie do zakresu dyscyplinarnego, należy stwierdzić, że również i wspomniane postanowienie Synodu Kwedlinburskiego dotyczy jedynie zakresu dyscyplinarnego, nie zaś sakramentalnego. Ponadto jak Grzegorz I dyskwalifikując konsekrację dokonaną przez schizmatyków obok zasady rygoru prawa stosował również zasadę łagodności, tak też i podobna, bezwzględnie surowa sankcja kwedlinburska nie musi wykluczać

stosowania łagodności, chociaż w powołanym postanowieniu nie uczyniono o tym żadnej wzmianki.

Jest to tym bardziej prawdopodobne, jeśli się zważy, że przyśłówkę „zupełnie — penitus” mógł być wprawdzie użyty na określenie nieważności wieczystej, ale w odniesieniu do depozycji, od której — znowu tylko według zasady przestrzegania sprawiedliwości i rygoru prawa — nigdy nie może być odwołania. Zresztą — jak powiedziano wyżej — zasady sprawiedliwości i łagodności uwzględniano łącznie, aczkolwiek niekiedy powoływano się tylko na jedną z nich. Trudno przecież było by wymagać od ustawodawców, by zawsze powoływali się na wszystkie zasady, na których opierają swoje orzeczenia. Tak więc jest dużo argumentów, opartych czy to na ówczesnej jurysprudence czy to na tradycji teologicznej, przemawiających za tym, że w postanowieniu Synodu Kwedlinburskiego nie orzeczono nieważności sakramentu kapłaństwa udzielonego przez ekskomunikowanych. Nie ma natomiast żadnego uzasadnionego dowodu przemawiającego za nieważnością tak udzielonego sakramentu.

W podobny sposób potraktował sprawę papież Urban II (1088—1099). Nakazał on mianowicie pewnemu biskupowi udzielić pozwolenia na „pozostanie w przyjętych święceniach — in ipsis, quos acceperunt ordinibus permanere permittas” tym, którzy przyjęli święcenia od biskupów ekskomunikowanych, będących niegdyś biskupami katolickimi<sup>71</sup>.

Nasuwa się pytanie, co Urban II określił mianem ordines i co rozumiał przez „pozwole nie na pozostanie w ordines”. Co się tyczy miana ordinis lub ordinum, są tylko dwie możliwości. Oznacza ono albo święcenia, a więc sakrament, albo stan społeczno-kościelny duchownych, oparty na instytuowaniu. W przekazach źródłowych bardzo często używa się tego miana w obydwóch znaczeniach.

Pod mianem ordines w naszym przypadku należy rozumieć tylko święcenia. Według bowiem jednolitej i nieprzerwanej tradycji kościelnej, z wyjątkiem krótkotrwałej i mocno krytykowanej opinii Cypriana, święcenia udzielone z zachowaniem formy katolickiej, zarówno w Kościele, jak i poza nim, są ważne i nie można ich utracić. Urban II mówi o pozostaniu w święceniach przyjętych od ekskomunikowanych biskupów, zgodnie więc z tradycją uważa je za ważne. Jak przecież można by było mówić o pozostaniu w święceniach nie istniejących?

Miano ordines nie może tu oznaczać instytuowania, gdyż poza Kościołem nie ma urzędów katolickich i ekskomuniko-

---

<sup>71</sup> C. IX q. 1 c. 4 — Urbanus II, *Epist. ad Guichardum Constant. eppum*, ao. 1089 scripta.

wani biskupi nie mogli ich nikomu nadać, czyli nie mogli dokonać instytuowania.

Jak jednak należy rozumieć nakaz wydany przez papieża biskupowi (katolickiemu), by ten pozwolił wyświęconym przez ekskomunikowanych pozostać w przyjętych święceniach? Takie przecież pozwolenie nie może oznaczać nadania sakramentalnej wartości czy ważności święceniom, gdyż wyświęceni mieli je jeszcze przed wydaniem takiego pozwolenia. Ważność więc święceń pozakościelnych, a tym bardziej kościelnych, nie zależy od nakazu lub zakazu „pozostania w nich”.

W ten oto sposób dochodzimy do wniosku, że nakaz udzielenia pozwolenia na pozostanie w święceniach, otrzymanych od biskupów ekskomunikowanych, nie może oznaczać nic innego, jak tylko uznanie święceń ze wszystkimi ich skutkami tak, jak to ma miejsce w odniesieniu do święceń udzielonych w Kościele katolickim. Uznanie zaś święceń w Kościele dokonywało się przez instytuowanie, w szczególności przez zatwierdzenie duchownego na urządze kościelnym. Uznanie natomiast święceń depozowanego duchownego katolickiego, udzielane na podstawie zasady stosowania łagodności i miłosierdzia, dokonywało się przez zniesienie kary depozycji czyli przez tzw. restytuowanie. Pozwolenie przeto duchownym powracającym do Kościoła na pozostanie w swoich święceniach nie oznacza nic innego, jak tylko instytuowanie takich duchownych, którego nie mogli oni otrzymać poza Kościołem katolickim. Pozwolenia takiego nie można jednak w tym przypadku nazwać restytuowaniem. Restytuowanie bowiem oznacza przywrócenie istniejącego kiedyś instytuowania. Tymczasem wyświęceni poza Kościołem nigdy nie zostali instytuowani i dlatego nie można mówić o ich restytuowaniu. Można jednak mówić o restytuowaniu na dawny urząd kościelny tych duchownych powracających ze schizmy, którzy niegdyś zostali w Kościele katolickim wyświęceni i ważnie instytuowani.

Nakazując przeto biskupowi udzielić pozwolenia na pozostanie w przyjętych święceniach duchownym wyświęconym przez biskupów ekskomunikowanych, Urban II uzupełnił tym samym brak instytuowania takich duchownych. Urban II postępuje więc w podobny sposób, jak to uczynił wspomniany wyżej papież Korneliusz, nakazując prezbiterowi powracającemu ze schizmy uznać swoje miejsce w Kościele czyli miejsce prezbitera.

Wykonanie swego nakazu Urban II uzależnił od tego, czy zarówno ordynatorzy udzielając święceń, jak i ordynowani przyjmując je, nie popełnili występku świętokupstwa, oraz od tego, czy przyjmowani duchowni odznaczają się bardziej poboż-

nym sposobem życia i odpowiednim wykształceniem. Ponadto papież nakazał biskupowi nałożyć im pokutę i jednocześnie zabronił promować ich na wyższy stopień święceń, chyba że wymagała by tego konieczność i wielki pożytek, a duchowni ci zasługiwali by na promocję ze względu na swój świątobliwy sposób życia. Zgodnie więc z tradycją kościelną przejawiającą się w przyjmowaniu duchownych wyświęconych poza Kościołem katolickim, problem dotyczy stanu moralnego takich duchownych i ich kwalifikacji intelektualnych oraz prawomocnego nadania urzędu kościelnego. Wszystko zaś to stanowi przedmiot instytuowania.

W wydanym biskupowi nakazie przyjęcia duchownych schizmatycznych chodzi jednak o dokonanie ich instytuowania w sposób skrócony lub uproszczony. Nie ma bowiem mowy ani o wyborze przeprowadzonym przez lud ani o wydawaniu poświadczenia przez cały miejscowy kler, dotyczącego kwalifikacji moralno-intelektualnych przyjmowanych duchownych. Nakazano wszakże biskupowi uwzględnić to wszystko, co jest celem instytuowania dokonywanego w zwyczajnych warunkach. Dlatego, gdyby biskup nie miał pewności co do kwalifikacji takich duchownych, to mógł, a nawet powinien był, zasięgnąć informacji czy to od osób świeckich czy duchownych. W zależności więc od dokonywania instytuowania w sposób zwyczajny lub nadzwyczajny udział osób świeckich i duchownych w instytuowaniu jest większy lub mniejszy. Jedynie decyzja prawomocnej władzy kościelnej ma takie samo, decydujące znaczenie w obydwóch przypadkach.

Jest rzeczą godną uwagi, że nakazując instytuowanie, a więc przyjęcie na urząd kościelny i zarazem do stanu duchownego schizmatyków, papież miał na myśli jedynie ludzi godnych, a mimo tego polecił naznaczyć im pokutę, jaką biskup uzna za stosowną. Jeśli więc duchowni ci byli niewinni, to nasuwa się pytanie, dlaczego nakazano nałożenie pokuty. Możliwe są tu dwie odpowiedzi. Przede wszystkim często podkreślany, i to w formie bezwzględnej, zakaz przyjmowania do stanu duchownego kapłanów odłączonych od Kościoła opierał się na zasadzie sprawiedliwości i rygoru prawa. Zgodnie z tą zasadą nie powinno się dopuszczać do sprawowania funkcji kapłańskich w Kościele katolickim nie tylko schizmatyków i heretyków, lecz również ich wspólników lub uczestniczących w sprawowaniu sakramentów poza Kościołem katolickim. Papież więc, nakazując przyjęcie do stanu duchownego schizmatyków, oparł się na korelatywnej zasadzie stosowania łagodności i miłosierdzia w usprawiedliwionych specjalnymi okolicznościami przypadkach. Zgodnie jednak z praktyką łącznego traktowania obydwóch wspomnianych

zasad przez nakazanie nałożenia pokuty nawet na duchownych moralnie godnych, jak i przez zakaz promowania ich na wyższy stopień święceń, Urban II wyrażał poszanowanie dla zasady sprawiedliwości i ryguru prawa oraz dawał do zrozumienia, iż odłączenie się od Kościoła katolickiego, czy to zawinione czy nie, jest samo w sobie zboczeniem z właściwej drogi. W ten sposób Urban II wstępował również w ślady Innocentego I, który o ochrzczonych poza Kościołem katolickim osobach świeckich stwierdził ogólnie, że przyjmuje się je do jedności kościelnej „w sposób pokutny przez pojednawcze włożenie ręki — sub poenitentiae imagine per manus impositionem”<sup>72</sup>.

Pokuta więc nakładana na powracających do Kościoła katolickiego, przewidziana przez Innocentego I dla osób świeckich, przez Urbana II zaś dla osób duchownych, jako nie zawsze zasłużona, miała raczej charakter pryncypialny i symboliczny. Nie wywierała ona żadnego wpływu zarówno na sakrament chrztu, jak i na sakrament kapłaństwa, przyjęty poza Kościołem katolickim. Świadczy to o uznaniu tych sakramentów za ważne. Pokuta ta nie była jednak pokutą publiczną w pełnym znaczeniu tego słowa, podobnie zresztą jak i instytuowanie takich duchownych nie miało charakteru pełnego instytuowania, przeprowadzanego w sposób zwyczajny czyli z udziałem ludu i całego kleru miejscowego. Powracających do Kościoła świeckich przyjmowano jedynie w sposób podobny do tego, w jaki przyjmuje się pokutujących, a odprawianie pokuty publicznej przez duchownych było w ogóle zabronione.

Obok tego mogły jednak wchodzić w rachubę i zawinione wykroczenia popełnione przez przyjmowanych do Kościoła duchownych schizmatyckich. Nałożenie za nie pokuty zapewniało dokonanie zadośćuczynienia i jednocześnie było swoistym podtrzymaniem i zabezpieczeniem funkcjonowania zasady, iż tylko świętym, a więc osobom ze wszech miar godnym, można powierzać urzędy kapłańskie. Częste bowiem przypomnianie tej zasady poprzez domaganie się stosowania sprawiedliwości i ryguru prawa, zapobiegało całkowitemu rozluźnieniu dyscypliny kościelnej.

Kolejnego argumentu w tej sprawie dostarcza nam porównanie orzeczeń Urbana II z dekretem Grzegorza IX (1227—1241)<sup>73</sup>. Otóż w statucie Synodu odprawionego pod przewodnictwem Urbana II w Piacenza w r. 1095 uznano za nieważne ordy-

<sup>72</sup> C. I q. 1 c. 73 — Zob. K. Nasiłowski, *Ocena prawna*, art. cyt., s. 55—56.

<sup>73</sup> X, I, 13 c. 2. — Por. Kober, *Suspension*, dz. cyt., s. 176—177.

nacje (*ordinationes irritae*) udzielone przez heretyków imiennie ekskomunikowanych lub przez biskupów intruzów, chyba że wyświęceni przez nich mogli by udowodnić, iż w czasie przyjmowania święceń nie wiedzieli o tym, że ich ordynatorzy zostali potępieni (*damnati*)<sup>74</sup>.

Chodzi tu więc o duchownych, którzy świadomie i przewrotnie przyjmują święcenia od wspomnianych ordynatorów, jak również o duchownych, którzy czynią to w dobrej wierze. Papież przeto ma na myśli duchownych winnych i niewinnych. Ordynacje pierwszych uznaje za nieważne, ordynacje zaś drugich za ważne.

Nasuwa się przeto pytanie, co oznacza wyrażenie „ordynacje nieważne”. Otóż, mimo nawet przeciwnych, łudzących pozorów, wyrażenie to nie oznacza nieważności sakramentu święceń. Ordynacje bowiem udzielone przez takich samych ordynatorów uznaje się niekiedy za nieważne, niekiedy natomiast za ważne. Przyczyną zaś nieważności jest przewrotność wyświęconych, a zatem i ich wina. Chęć ordynanda do przyjęcia święceń nie wchodzi w rachubę. Wszyscy bowiem wyświęceni przez ekskomunikowanych chcą przyjąć święcenia, chociaż jedni z nich przyjmują je w sposób zawiniony, inni — w sposób niezawiniony.

Ponadto powracających do Kościoła katolickiego duchownych wyświęconych przez biskupów niegdyś konsekrowanych w Kościele, a później od niego odłączonych, nakazano przyjmować z zachowaniem własnych święceń — *servatis propriis ordinibus*. Zaznaczono jednak wyraźnie, że na takie przebaczenie (*venia*) w żaden sposób nie zasługują ci, którzy już po wydaniu statutu synodalnego pozwolili się wyświęcić przez biskupów schizmatycznych. Surowsze potraktowanie tych duchownych jest najprawdopodobniej uzasadnione tym, że po ogłoszeniu statutów synodalnych powinni oni zwracać baczniejszą uwagę na to, czy ich ordynator nie jest ekskomunikowany. W przeciwnym bowiem przypadku nie będą mogli usprawiedliwić się i nie uzyskają przebaczenia.

Jak widzimy, Urban II traktuje o przebaczeniu. W innym zaś miejscu tego samego postanowienia nakazał on biskupom przyjmować miłosiernie, „z zachowaniem własnych święceń”, tych duchownych, którzy otrzymali je od biskupów ordynowanych niegdyś w Kościele katolickim, a potem od niego odłączonych. Nie ulega wątpliwości, że zarówno pod mianem przebaczenia, jak i miłosierdzia, chodzi o zastosowanie zasady łagodności. Papież wyraźnie zastrzegł, że chociaż ze względu na miłosierdzie i z po-

<sup>74</sup> C. IX q. 1 c. 5 — c. 9 et sqq. Concilii Placentini ao. 1095 habiti.



wodu wielkiej konieczności udziela tej dyspensy, to jednak nie chce przez to osłabiać mocy przepisów kanonicznych i dlatego po ustaniu potrzeby winno ustać również i to, co ze względu na nią zostało postanowione. Mamy tu więc wyraźny przykład łącznego uwzględniania obydwóch zasad: przestrzegania surowości i stosowania miłosierdzia.

Podobnie postąpił papież Grzegorz IX. Postanowił on mianowicie, że „właśni biskupi mogą udzielić dyspensy (per suos poterit episcopos dispensari) tym duchownym, którzy zostali wyświęceni przez biskupa ekskomunikowanego, nie wiedząc o tym, że jest on ekskomunikowany”<sup>75</sup>. Grzegorz IX ma więc tu na myśli podobny przypadek święceń pozakościelnych, co i Urban II.

To samo więc, co Urban II określa jako stosowanie miłosierdzia lub udzielenie dyspensy (dispensatio in sacris ordinibus), Grzegorz IX w uproszczony sposób nazywa już tylko suchym mianem dyspensy. W obydwóch przeto orzeczeniach papieskich chodzi o dwie korelatywne zasady, jedną dotyczącą przestrzegania rygoru prawa kanonicznego, drugą zaś regulującą stosowanie łagodności i miłosierdzia, zwaną po prostu dyspensą. Ogołocone więc terminologicznie z głębszych treści, używane i dziś, suche miano dyspensy opiera się na dwóch wspomnianych zasadach pochodzenia biblijnego, mających głębokie znaczenie teologiczno-prawne.

Przyczyną więc nieważności ordynacji jest wina i kara. Obydwie zaś traktuje się na podstawie łącznego uwzględniania dwóch zasad: rygoru prawa i łagodności. Stwierdzenie przeto nieważności ordynacji (ordinationis, ordinis), od której jakże często udziela się dyspensy właśnie na podstawie wspomnianych zasad, wchodzi w zakres dyscypliny kościelnej. Stwierdzenie to nie dotyczy natomiast utraty sakramentu kapłaństwa, gdyż zakłada się jego nieprzerwane istnienie.

Mamy więc do czynienia z dwoma odrębnymi zakresami: sakramentu kapłaństwa, zależnego od zastosowania katolickiej formy liturgicznej, i instytuowania, uzależnionego od przepisów dyscyplinarnych, opartych na dwóch zasadach: sprawiedliwości i miłosierdzia. Dlatego błędem było by pomieszanie tych dwóch, odrębnych zakresów. Już na długo przed Urbanem II niektórzy utrzymywali, że prawdziwe i sprawiedliwe udzielenie święceń przez biskupa katolickiego znosi wszelką wadę, zaszczerpioną przez heretyckiego ordynatora. Papież Innocenty I odpowiada im, że w takim przypadku nie było by żadnego miejsca na pokutę. Przez samo bowiem ordynowanie można by dokonać tego, czego nie można wskórać przez długie zadośćuczyny-

---

<sup>75</sup> Zob. wyżej, przyp. 73.

nienie<sup>76</sup>. W świetle tego, cośmy dotychczas powiedzieli, okazuje się, iż twierdzenie Innocentego I da się odwrócić. Gdybyśmy więc przyjęli, że przy pomocy dyscypliny pokutnej i związanych z nią sankcji można uznać za nieważny istniejący, lub za ważny nie istniejący sakrament święceń, to nie było by wtedy miejsca na sakramentalne udzielenie święceń, ponieważ to, co osiąga się przez święcenia, można by otrzymać przez pokutę. Ponadto winnych i pokutujących przeniesiono by ponad niewinnych i nie potrzebujących pokuty. W praktyce doprowadziło by to nie tylko do zaniku święceń, lecz także i do rozkładu dyscypliny kościelnej.

W przeciwieństwie do nienaruszalnego sakramentu święceń nie można traktować winy jako czegoś niezmiennego. Zależnie bowiem od woli człowieka wzrasta ona razem z nasileniem się jego uporu lub przez zadośćuczynienie i pokutę przestaje aktualnie istnieć. Nic więc dziwnego, że ustawodawcy kościelni nie mogli uwzględnić tylko jednej zasady, t.j. albo rygoru prawa albo łagodności i miłosierdzia. Musieli natomiast mieć na uwadze obie te zasady łącznie. Tylko bowiem w zależności od nasilenia winy mogli, a nawet powinni byli, skłaniać się to ku jednej, to ku drugiej zasadzie. W tym stanie rzeczy nie można mówić o istnieniu w Kościele katolickim dwóch opinii dotyczących ważności kapłaństwa udzielanego poza Kościołem, istniejących niezależnie od siebie.

Skoro zaś sankcyjne napiętnowanie ordynacji, udzielanych czy to w Kościele czy poza nim, jest uzależnione od wielkości winy święcących i święconych, to różne stopnie tej winy muszą znaleźć swe odzwierciedlenie również w różnych stopniach kar, czego mamy wiele przykładów w przekazach źródłowych. Ze stopniowania jednak kar zarówno w kierunku większej — choćby nawet najbardziej bezwzględnej — surowości, jak i w kierunku łagodności, nie wolno wysnuwać wniosku, że w pierwszym przypadku sakrament święceń jest uznany za nieważny, w drugim natomiast za ważny. Sakrament ten bowiem zależy wyłącznie od poprawnie dokonanego udzielenia święceń, które — i tylko ono — decyduje o jego istnieniu lub niestnieniu. Sakrament święceń nie może natomiast w żaden sposób zależeć od stopniowania kar, które przecież mają tylko dyscyplinarny charakter.

Ponadto, gdybyśmy przyjęli, że we wspomnianym orzeczeniu papieskim uznano za nieważny sakrament kapłaństwa tych duchownych, którzy zostali wyświęceni wiedząc, iż ordynatorzy ich zostali imiennie ekskomunikowani, to nieodparcie nasuwał by

---

<sup>76</sup> C. I q. 1 c. 18 § 2.

się — sprzeczny z nieprzerwaną tradycją kościelną — wniosek, że ważność lub nieważność sakramentu święceń zależy od godności lub niegodności moralnej ordynowanego lub od jego wiedzy albo niewiedzy, dotyczącej kwalifikacji moralnych ordynatora.

Argumentu przydatnego do naświetlenia tej sprawy dostarcza nam zestawienie orzeczeń Urbana II (C. IX q. 1 c. 4) z postanowieniem Paschalisa II (1099—1118). Otóż Urban II nakazuje biskupowi udzielić zezwolenia duchownym, ordynowanym przez ekskomunikowanych biskupów, na „pozostanie w przyjętych święceniach — in ipsis, quos acceperunt ordinibus”. Papież dodaje jednak między innymi i ten warunek: „jeśli zasługują na to ze względu na swe bardziej pobożne życie i wiedzę — si eorum religiosior vita et doctrinae prerogativa visa fuerit promereri”. W postanowieniu zaś odprawionego pod przewodnictwem Urbana II, wspomnianego wyżej Synodu w Piacenza papież ten nakazuje przyjąć miłosiernie z zachowaniem własnych święceń (servatis propriis ordinibus) duchownych, konsekrowanych przez biskupów ordynowanych niegdys w Kościele katolickim, a potem od niego odłączonych, jeśli tak ordynowanych „zaleca godny sposób życia i wiedza — si vita et scientia eos commendat”.

Podobnie postanowiono na Synodzie w Guastalla, odprawionym w r. 1106 pod przewodnictwem papieża Paschalisa II. Papież ten bowiem — opierając się na tradycji, według której w różnych czasach przyjmowano w swoich święceniach mowacjanów, donatystów i innych heretyków, oraz mając na względzie żałosny stan kościoła germańskiego — w celu zachowania pokoju przyjął „w urzędzie biskupim” wyświęconych w schizmie biskupów, z wyjątkiem tych wszystkich, którzy byli intruzami (invasores), świętokupcami, lub dopuścili się innych występków. Postanowienie to papież rozciągnął na przyjmowanie duchownych wszelkich stopni święceń, jeśli duchownych tych zalecał godny sposób życia i byli odpowiednio wykształceni (quos vita et scientia commendat) <sup>77</sup>.

To więc, co Urban II określa pozostaniem w przyjętych święceniach (ordines) lub zachowaniem własnych święceń (ordines), Paschalis II nazywa przyjęciem w urzędzie biskupim — in officio episcopali suscipimus. Biorąc pod uwagę zależność decyzji Paschalisa II od orzeczeń Urbana II można śmia-

---

<sup>77</sup> Przytoczono za Kober'em, *Suspension*, dz. cyt., s. 186 przyp. 1. Por. ponadto zarządzenie Paschalisa II zamieszczone w C. XVI q. 7 c. 19.

ło przyjąć, że wyrażenia dotyczące zezwolenia na pozostanie w przyjętych święceniach oraz przyjęcia duchownych z zachowaniem własnych święceń, nie oznaczają nic innego, jak tylko przyjęcie w urzędzie kościelnym. Określenie bowiem użyte przez Paschalisa II jest niejako wyjaśnieniem wypowiedzi Urbana II. Stąd odwrotny wniosek, że zakazem pozostania w święceniach (ordines) nie określano nieważności sakramentu kapłaństwa, lecz tylko to, że duchowni wyświęceni w schizmie nie mają żadnych katolickich urzędów kościelnych.

Chociaż obydwaj wspomniani papieże mówiąc o tym, czego duchowni schizmatycy nie mają, a co otrzymują po powrocie do Kościoła, mieli na myśli urząd kościelny, to jednak trzeba przyznać, że terminologia zastosowana przez Paschalisa II jest łatwiejsza do zrozumienia. Nie znaczy to jednak wcale, by zastosowanie jej było rzeczą nową. Podobnej bowiem terminologii używano już w najdawniejszych czasach. Wystarczy wspomnieć choćby Cypriana, Augustyna i Innocentego I.

Według Urbana II nakaz przyjęcia lub zezwolenia na przyjęcie „w swoich święceniach (ordines)” duchownych wyświęconych przez ekskomunikowanych oznacza, że święcenia (ordines) takich duchownych są ważne jeszcze przed wydaniem wspomnianego nakazu lub zezwolenia. A ponieważ biskupi odłączeni od Kościoła nie tylko mają ważne święcenia, lecz także ważnie ich udzielają i na ich podstawie ważnie sprawują różne czynności sakramentalne, spełniając tym samym jakiś urząd, to można powiedzieć, że duchownych wyświęconych w schizmie przyjmuje się do Kościoła nie tylko jako ważne wyświęconych, lecz także z ważnie nadanym w święceniach kapłańskich urzędem sakramentalnym. Wskazywało by to na istniejące wówczas rozróżnienie pomiędzy urzędem sakramentalnym i niesakramentalnym. Ślady takiego rozróżnienia napotykamy już we wcześniejszym ustawodawstwie kościelnym<sup>78</sup>.

Jak powiedziano wyżej, Urban II zezwala na „pozostanie w przyjętych święceniach” tylko tym duchownym, którzy w czasie otrzymywania święceń nie wiedzieli, że ich ordynatorzy są ekskomunikowani. Oznacza to, że papież nie pozwala na „pozostanie w przyjętych święceniach” tym duchownym, którzy w sposób perwersyjny, a więc zawiniony, przyjęli święcenia od takich ordynatorów. Święcenia takie papież uznaje za nieważne — ordinationes irritae.

Mogło by się więc wydawać, że sakrament święceń przyjęty z rąk ekskomunikowanych ordynatorów jest nieważny, lub —

<sup>78</sup> Zob. K. Nasiłowski, *Ocena prawna*, art. cyt., s. 63—65.

jeśli jest ważny — to można go utracić. Takiemu przypuszczeniu przeczy jednak stwierdzenie Paschalisa II, że w przyjmowaniu duchownych tak wyświęconych chodzi jedynie o nadanie kościelnego urzędu niesakramentalnego, co oznacza, iż duchowni odłączeni go nie mają.

Niekiedy więc mówi się o zezwoleniu na pozostanie w swoich święceniach (ordines) lub o zachowaniu własnych święceń (ordines), niekiedy zaś o przyjmowaniu na urząd duchowny. Jest to zarówno terminologicznie, jak i treściowo zgodne ze złożonym pojęciem kapłaństwa, ukształtowanym w okresie święceń relatywnych, obejmującym święcenia łącznie z instytuowaniem. Do pełnego uznania kapłaństwa wymagano bezwzględnie zarówno jednego, jak i drugiego. Tolerowany bowiem brak sakramentu kapłaństwa groził by bałwochwastwem, tolerowany zaś brak prawomocnego instytuowania — rozbiciem jedności niepodzielonego Kościoła, uważanego przecież za Ciało Chrystusa.

Z powodu pominięcia wymaganej formy przy udzielaniu święceń ordynacja była nieważna (irrita) całkowicie. Z powodu zaś nieprawomocnego instytuowania również była nieważna, aczkolwiek tylko częściowo. Jeśli zaś niekiedy i ordynację nieważną tylko częściowo określano jako całkowicie nieważną, to chciano w ten sposób jedynie podkreślić, że w danym przypadku należy ściśle przestrzegać rygoru prawa i nie wolno uciekać się do stosowania łagodności i miłosierdzia, na które przewrotni duchowni nie zasługują. Skoro zaś w systemie święceń relatywnych miano ordynacji wyrażało pojęcie złożone, obejmujące i święcenia i instytuowanie na urzędzie kościelnym, to zarówno ordynację, dokonaną z pominięciem formy liturgicznej przy udzielaniu święceń, jak i ordynację dokonaną bez prawomocnego instytuowania, czy to w Kościele czy poza nim, można było nazywać nieważną. W jednym bowiem i w drugim przypadku, choć w każdym inaczej, ordynacja nie była taka, jaką być powinna.

Przyjmowanie zaś lub nieprzyjmowanie do stanu duchownego w Kościele kapłanów, czy to katolickich z tego stanu usuniętych czy w jakikolwiek sposób od Kościoła odłączonych, choćby obłożonych nawet najcięższymi karami, w całym omawianym okresie odbywało się w zakresie administracyjno-dyscyplinarnym i nie miało żadnego wpływu na sakrament kapłaństwa. Z wyjątkiem bowiem odosobnionej i krótkotrwałej opinii Cypriana sakrament święceń, udzielony zarówno w Kościele katolickim, jak i poza nim, uznawano zawsze za ważny, jeśli tylko przy jego udzielaniu została zachowana wymagana forma liturgiczna. W całym ustawodawstwie kościelnym zamieszczonym w Dekrecie Gracjana, poza wspomnianą opinią Cypriana, zwalczaną różnymi sposobami, nie napotykamy żadnych śla-

dó w świadczących o tym, że krótkotrwała ta opinia kiedykolwiek i w jakiegokolwiek bądź formie odżywała na nowo lub by istniała podobna do niej opinia. Również pojęcie reordynacji rozumianej jako powtórne udzielenie święceń, już raz przyjętych z zachowaniem wymaganej formy liturgicznej, jest zupełnie obce całemu ustawodawstwu kościelnemu zamieszczonemu w Dekrecie Gracjana.

Mimo zróżnicowanej terminologii dotyczącej złożonego pojęcia instytucji kapłaństwa i sankcji nakładanych na duchownych zarówno katolickich, jak i odłączonych od Kościoła, tradycja kościelna omawianego okresu, jeśli pominiemy opinię Cypriana, stanowiła system jednolity i doskonale wewnątrznie scharmonizowany. Olbrzymią rolę w utrzymaniu tej tradycji, którą można by ogólnie określić jako rzymsko-augustyńską, odegrało ustawodawstwo kościelne, niemal bez przerwy nawiązujące do poprzednich zarządzeń. Wystarczy choćby wspomnieć papieża Urbana II, który w sprawach dotyczących ważności sakramentów sprawowanych poza Kościołem katolickim powołuje się na jednolitą opinię reprezentowaną przez Hieronima (347—419 lub 420), Augustyna (354—430) i papieży: Korneliusza (251—253), Stefana (254—257), Syrycjusza (384—399), Innocentego I (402—417), Leona (440—461), Anastazego II (496—498) i Grzegorza W. (590—604) oraz na cały Kościół katolicki, jak również wspomina o napiętnowaniu przeciwnej tej tradycji opinii Cypriana <sup>79</sup>.

### Zakończenie

Z przedstawionego tu opracowania wypływa wiele wniosków ogólnej natury, których nie sposób pominąć. Przede wszystkim w całym ustawodawstwie zamieszczonym w Dekrecie Gracjana pojęcie kapłaństwa ma charakter złożony zarówno pod względem terminologicznym, jak i rzeczowym. W tym drugim przypadku dualizm przejawia się w dwóch odrębnych, chociaż z racji ich ciągłości w czasie, połączonych ze sobą aktach dokonania niesakramentalnego instytuowania na urządzie duchownym w określonym kościele i udzielenia sakramentu święceń.

Dualizm ten przejawia się zarówno w określeniach jednosłownych, jak i wielosłownych, rzeczownikowych, czasownikowych i przymiotnikowych, jak np.: biskup, prezbiter, ordo, ordynacja, ordynowanie, konsekracja; jest (biskupem), jest (prezbite-

---

<sup>79</sup> D. XXXII c. 6 (druga część kanonu, po przedzielającym go dictum Gracjana).

rem); prawdziwy, ważny; biskup diecezji, prezbiter kościoła, ordynowanie w kościele itp.

W określeniach przeczących, jak np. nie jest biskupem, nie jest kapłanem, kapłan fałszywy, eksekracja, eksordynacja, ordynacja nieważna itp. miano zawsze na uwadze (o ile inaczej wyraźnie lub równoznacznie nie zaznaczono) nieważność niesakramentalnego instytuowania, nie zaś nieważność sakramentu święceń. Tego rodzaju stwierdzenia przeczące odnoszono jednak zawsze do złożonego pojęcia ordynacji jako właściwego typu i jedyne go wzoru wszelkich ordynacji. Rzuca to światło również na ograniczone znaczenie tych zaprzeczeń. Odnoszą się one bowiem tylko do niektórych elementów ordynacji wadliwej i do braku całkowitej jej zgodności z katolicką ordynacją wzorcową.

Dualizm ten traktuje się niekiedy w sposób łączny, niekiedy zaś w sposób rozłączny. W sposób łączny występuje on wszędzie tam, gdzie chodzi o udzielenie święceń w Kościele katolickim i to z zachowaniem wymaganej formy liturgiczno-sakramentalnej oraz z dokonaniem prawomocnego instytuowania. Dualizm ten albo zaznacza się wyraźnie albo się go tylko zakłada.

Wspomniany dualizm występuje w sposób rozłączny wszędzie tam, gdzie chodzi o święcenia (relatywne) udzielone wadliwie czy to w odniesieniu do nich samych czy w odniesieniu do instytuowania, zarówno w Kościele katolickim, jak i poza nim. Nawet gdy mówi się o jednym elemencie złożonego pojęcia kapłaństwa, to zakłada się istnienie takiego złożonego pojęcia jako obowiązującego wzorca. Można zatem mówić o pojedynczym akcie udzielenia święceń pod względem połączenia w czasie instytuowania z wyświęceniem. Nie można natomiast mówić o pojedynczej instytucji kapłaństwa. Instytucja ta bowiem obejmuje dwa, chociaż zazwyczaj łączone ze sobą w czasie, to jednak odrębne akty: udzielenie sakramentu święceń i dokonanie niesakramentalnego instytuowania.

Sakrament święceń w całym okresie święceń relatywnych traktuje się jako boski i nienaruszalny. Tradycja ta, od samego początku Kościoła aż do powstania Dekretu Gracjana, jest powszechna i jednolita. Jedyne wyjątek stanowi tu lokalna, krótkotrwała i nie uznana przez Kościół opinia Cypriana, który zakłada wprawdzie nienaruszalność sakramentu kapłaństwa udzielonego w Kościele katolickim, ale opowiada się jednak za utratą władzy sakramentalnej przez kapłanów odłączonych od Kościoła, a między innymi i na skutek tego stwierdza nieważność sakramentów sprawowanych poza Kościołem katolickim. Cała, przeciwna opinii Cypriana, oparta na Piśmie św. tradycja kościelna przedstawiała system jednolity i nad podziw doskonale wewnątrznie scharmonizowany.

Co się zaś tyczy instytuowania na katolickim urzędzie duchownym, to ze względów teologicznych było ono równie bezwzględnie wymagane, jak i udzielenie sakramentu święceń. O ile jednak brak tego sakramentu przesądzał o nieważności sprawowanych sakramentów, to brak instytuowania przesądzał jedynie o ich niegodziwym i nielegalnym traktowaniu. O ile sakrament był uzależniony od poprawnego zachowania formy liturgiczno-sakramentalnej i można go było udzielać ważnie nawet poza Kościołem katolickim, o tyle dokonywanie ważnego instytuowania, którego celem było nadawanie urzędów kościelnych ludziom godnym, było uzależnione od ich moralności i od zatwierdzenia ich na urzędzie duchownym przez kompetentną władzę kościelną. W ten sposób instytuowanie wchodziło w zakres administracyjno-dyscyplinarny w Kościele, a nie w sakramentalny. Ważne było tylko instytuowanie dokonane w Kościele katolickim i to, jak wspomniano, za zgodą kompetentnej władzy kościelnej. Jak podstawę godziwie dokonanego instytuowania stanowiła godność moralna osoby instytuowanej, tak podstawę ważnego instytuowania stanowiło zatwierdzenie przez prawnomocną władzę kościelną dokonane w Kościele katolickim.

Zakres dyscyplinarny opierał się na dwóch korelatywnych zasadach: przestrzegania sprawiedliwości i rygoru prawa oraz stosowania łagodności i miłosierdzia. Objęte te zasady od samego początku Kościoła uwzględniano łącznie, i to nawet wtedy, gdy powoływano się tylko na jedną z nich. Zresztą nie mogło być inaczej. Bezwzględne bowiem stosowanie rygoru prawa wobec ułomnych ludzi stało by się tyranią, a bezwzględne praktykowanie miłosierdzia uniemożliwiło by poprawę winnych.

Podstawą uzasadniającą funkcjonowanie dyscypliny była wina, pojęta jako świadome lub nieświadome naruszenie prawa, choć odpowiedzialność w obydwóch przypadkach była różna. Z powodu winy musiano stosować karę. Stopień winy zarówno w odmiennych, jak i podobnych przypadkach bywał różny. Wymagało to zastosowania różnych kar, od najłagodniejszych do najsurowszych. Dyscyplina musiała więc opierać się na dualizmie, polegającym na łącznym uwzględnianiu wspomnianych dwóch zasad. Łącznemu traktowaniu tych zasad dawano wyraz w orzeczeniach. Czyniono to przy pomocy sankcji karnych, w których zazwyczaj wyrażano w sposób ogólny i bezwzględny obowiązującą powszechnie zasadę sprawiedliwości. Zasadę natomiast łagodności określano zazwyczaj w kontekście sankcji, wskazując tym samym na przedmiot kary, o którą konkretnie chodziło.

W zależności od wielkości winy i okoliczności ją łagodzących



okazywano miłosierdzie, uzupełniając jednocześnie ewentualny brak instytuowania na urzędzie kościelnym. Stosowanie zasady miłosierdzia określano jako *dispensatio benignitatis et misericordiae*, a nawet, szczególnie w późniejszym okresie, nazywano je samym mianem *dyspensy* — *dispensatio*.

Bardzo ściśle przestrzegano rozróżnienia pomiędzy niesakramentalnym zakresem dyscyplinarnym i zakresem sakramentalnym udzielania święceń i zakresów tych nigdy nie mieszano. Jedyny w całym okresie święceń relatywnych spotkany wyjątek stanowi opinia kartagińska, która jednak w odniesieniu do powszechnie uznanej tradycji kościelnej nie miała większego znaczenia. Wywarła ona wszakże olbrzymi wpływ na powstanie błędnych ocen tradycji kościelnej, rozpowszechnionej w okresie święceń relatywnych. Takie błędne oceny można spotkać w całym okresie święceń absolutnych, od jego początku aż po ostatnie lata.

Przedstawione tu bowiem zasady, którymi kierowała się powszechna tradycja kościelna w całym okresie święceń relatywnych, zostały dokładnie sprawdzone na wszystkich tekstach autorytatywnych Dekretu Gracjana i nie znaleziono ani jednego miejsca (z wyjątkiem tekstów cyprianowych), na którym by się nie sprawdzały. Poza Dekretem Gracjana natomiast jest dużo dowodów na to, że pierwsze błędne opinie na temat tradycji kościelnej z okresu święceń relatywnych pojawiły się dopiero z wprowadzeniem systemu święceń absolutnych. Szczegółowe bowiem badania wykazały niezbicie, kto, gdzie, kiedy i z jakich powodów jako pierwszy dał początek błędnym poglądom.

Od tego czasu aż po ostatnie lata panuje w tej dziedzinie olbrzymi chaos. Nie ma tu miejsca na wyliczanie poszczególnych opinii, a tym bardziej na ich charakterystykę. Ogólnie jednak należy stwierdzić, że żadna z nich nie daje poprawnego i pełnego naświetlenia systemu święceń relatywnych. Są wśród nich opinie całkowicie nieuzasadnione i dowolne, jak np. opinia Sohm'a, który dla wyjaśnienia systemu święceń relatywnych skonstruował własny system, z tamtym zupełnie niezgodny. Inni natomiast często wysnuwają błędne wnioski z niektórych stwierdzeń, przepisów i sankcji. Nie brak też i takich autorów, którzy wprawdzie wysnuwają wnioski słuszne, to jednak nie potrafią ich należycie uzasadnić, gdyż opierają je na błędnych przesłankach. Jednym słowem, o ile system święceń relatywnych jest doskonale szarmonizowany i przez cały okres swego trwania nad podziw jednolity, o tyle w ocenach tego systemu w literaturze drugiego tysiąclecia panuje olbrzymie pomieszanie pojęć.

Przyczyn tego stanu rzeczy było wiele. Przede wszystkim należy zaznaczyć, że zaniedbano niemal całkowicie badania nad

słownictwem pierwszego tysiąclecia. Nie zwrócono też uwagi na badania językoznawcze przeprowadzone przez Gracjana. I chociaż niekiedy wytykano literaturze kościelnej zaległości w tej dziedzinie, to jednak nigdy ich nie odrodbiono. Skutek był taki, że pojęcia ukształtowane w systemie święceń absolutnych poczęto wtłaczać niemal na siłę w odmienne pojęcia okresu święceń relatywnych. Oczywiście nic to nie dało i własne niezrozumienie ówczesnej terminologii niektórzy autorzy poczęli dowolnie tłumaczyć tym, że była ona jeszcze niedostatecznie rozwinięta. Tymczasem jest to grube nieporozumienie.

Wychodząc z założeń systemu święceń absolutnych, w którym ważność kapłaństwa ocenia się zazwyczaj na podstawie samego przyjęcia święceń, nie dostrzeżono, że w systemie święceń relatywnych ważność lub nieważność kapłaństwa oceniano na podstawie złożonego pojęcia kapłaństwa, ordynacji lub ordinis, obejmującego zarówno instytuowanie na konkretnym, katolickim urzędzie w ściśle określonym kościele, jak i przyjęcie święceń. Doprowadziło to do często powtarzanych, błędnych stwierdzeń, jakoby w omawianym okresie istniała praktyka stosowania reordynacji, oznaczającej powtórne udzielenie tych samych święceń duchownemu, który już raz ważnie je przyjął, ale potem na skutek zaciągnięcia kar kościelnych je utracił. Tymczasem praktyka taka w ogóle nie istniała, a dokonywanie takiej reordynacji bywało wielokrotnie zakazywane i to w sposób rygorystycznej zasady.

Pomieszano też zakres dyscyplinarny, a więc niesakramentalny, z zakresem sakramentalnym, chociaż są niezliczone dowody na to, że rozróżnienia tego ściśle przestrzegano w całym okresie święceń relatywnych.

Nie dostrzeżono również, że święcenia przyjęte z zachowaniem katolickiej formy, zarówno w Kościele katolickim, jak i poza nim, oceniano według zasad zakresu dyscyplinarnego, nie zaś sakramentalnego, i wysnuto błędne wnioski, że święcenia udzielone w Kościele są ważne, przyjęte natomiast poza Kościołem są nieważne.

Znaczenie brzmiących ogólnie i bezwzględnie sankcji, wydawanych na duchownych, często tłumaczy się na podstawie samych tych sankcji, nie zaś w zestawieniu ich ze wskazanym w tekście przepisu przedmiotem nieważności, o który w danym przypadku chodzi, a który dotyczy zakresu administracyjno-dyscyplinarnego, a nie sakramentalnego.

Nie dostrzeżono jednolitości tradycji kościelnej całego okresu święceń relatywnych i wobec tego nie wykorzystano dostatecznie tego faktu przy interpretacji określeń i przepisów trudniejszych do zrozumienia. Zbyttno bowiem za sugę-

rowano się nie mającą większego znaczenia opinią Cypriana i ze względu na jednakową, używaną wówczas przez wszystkich terminologię, teksty autorów i ustawodawców przeciwnych opinii kartagińskiej tłumaczono jako z nią zgodne.

Biorąc to wszystko pod uwagę, bez przesady można stwierdzić, że po raz pierwszy w historii prawa kanonicznego, w okresie od powstania Dekretu Gracjana aż po dzień dzisiejszy, podano tu niezawodne, gdyż dokładnie sprawdzone na wszystkich tekstach Dekretu Gracjana, zasady, według których należy interpretować teksty prawne pochodzące z okresu święceń relatywnych. W ten sposób definitywnie i ostatecznie został rozwiązany jeden z najtrudniejszych problemów w kanonistyce, przewijający się cierniem w różnych dziedzinach i różnych kwestiach szczegółowych, między innymi w takich, jaka była w pierwszym tysiącleciu opinia Kościoła o ważności lub nieważności sakramentu kapłaństwa oraz na czym polegało przyjmowanie różnego rodzaju duchownych schizmatyckich do Kościoła katolickiego.

**De clericorum schismaticorum receptione  
ex sententia auctoritatum Decreti Gratiani explicata**

In disputatione hac quaestio pertractatur, quid clerici Ecclesiam catholicam deserentes ex ordine suo amittere, quid vero ad eam venientes acquirere possint. Diligenti fontium examinatione peracta ad conclusionem pervenimus hanc: secundum uniformem, uti aiunt, eamque universalem Ecclesiae catholicae traditionem sacramentum ordinis servata forma liturgica eaque sacramentali sive in Ecclesia sive extra eam collatum amitti non potest.

Institutio autem clerici in catholico officio sacerdotali in determinata ecclesia exercendo non item. Institutio enim haec in Ecclesia catholica illegitime peracta criminis causa a clerico perpetrati per eiusdem clerici depositionem adimi poterat. Qua depositione sublata atque eodem clerico in priore officio restituendo nova institutio, quamvis abbreviatio modo per confirmationem legitimae auctoritatis ecclesiasticae danda, opus erat.

Item clericus Ecclesiam catholicam deserens nonnisi eandem institutionem amittebat sacramentali suo ordine incolumi servato. Clerici autem extra Ecclesiam catholicam sacramentum ordinis rite accipientes in officio eiusdem Ecclesiae institui non poterant. Una enim eaque indivisibilis Ecclesia catholica in schismate esse non potest. Idcirco collatio officii sacerdotalis extra Ecclesiam peracta neque vera vocari neque esse potest. Officium namque ecclesiasticum, quod in schismate non est nec esse potest catholicum, eadem de causa neque ecclesiasticum est.

Igitur clericis catholicis in officio sacerdotali restituendis, item clericis ex schismate ad Ecclesiam venientibus, his autem sive olim in Ecclesia sive extra eam rite ordinatis, non ordinis sacramentum, sed sola tantum institutio, i.e. officium ecclesiasticum, a legitima auctoritate catholica conferebatur. Inter clericos tamen olim in officio ecclesiastico institutos, sive ab Ecclesia separatos sive non separatos, et clericos extra Ecclesiam institutos hoc tantum differebat, quod illorum iterata institutio — restitutio, istorum autem institutio nonnisi

institutio vocari poterat, quia extra Ecclesiam instituti, in catholico officio sacerdotali numquam instituti erant.

Ad hanc et multas alias quaestiones recte solvendas omnes auctoritates diligenter examinavi in Decreto Gratiani contentas atque principia detexi, quibus regebatur ordinatio, quae relativa appellatur. Quae principia in proposita hic quaestione et in disputationibus meis in ea provocatis dilucide explicavi. Nunc autem utile duco eadem principia in unum generatim colligere.

In cuncta legislatione ecclesiastica in Decreto Gratiano contenta notio sacerdotii composita est, et quidem ratione habita sive terminologiae, ut dicunt, sive ipsius rei. In sacerdotibus constituendis duae eaeque diversae actiones seu actus, uti aiunt, necessarii sunt, quamvis ratione habita temporis, in quo continue perficiuntur, una tantum actio perficienda esse videatur. Iste dualismus, uti aiunt, in ordinis collatione manifestatur et in institutione, quam appellamus, quae in collatione officii sacerdotalis consistit in aliqua determinata ecclesia exercendi.

Dualismus iste in vocabulis etiam perspicitur sive simplicibus sive compositis, ut: episcopus, presbyter, sacerdos; consecratio, ordinatio, ordo; sacerdos est, verus sacerdos; episcopus parochiae, presbyter ecclesiae, ordinatio in ecclesia, ordinatio rata etc.

In negationibus autem vel recusationibus, ut: falsus sacerdos, sacerdos non est; exordinatio, execratio, ordinatio irrita, vacua manus impositio etc., sola tantum institutio, quae non sacramentalis est, prae oculis habebatur (nisi aliud diserte vel aequivalenter cautum fuerit), non vero ipsum ordinis sacramentum quasi irritum declarabatur vel nullum. Negationes hae pronuntiantur nonnisi habita ratione compositae notionis ordinationis, quae quasi typum et exemplum quoddam constituit omnis ordinationis recte faciendae. Quapropter negationes istae non tam propria, quam ordinationis exemplaris eiusque compositae habita ratione diiudicandae sunt. Igitur irritas has tantum pronuntiant ordinationis reprehensae partes, quae eidem cum ordinatione typica comparatae deesse demonstrantur.

Dualismus, quem supra diximus, interdum cum utraque interdum tantum cum una sua parte annotatur. Annotatur autem sive verbobenus sive aequivalenter cum utraque sua parte tum, cum de ordine in Ecclesia catholica una simul cum institutione legitime riteque conferendo agitur. Idem vero dualismus tantum per unam suam partem manifestatur, cum de ordinatione vitio affecta agatur sive ratione habita ordinis irritae collati sive institutionis illegitime peractae aut in Ecclesia catholica aut extra eam. Etiam tum, cum de una tantum parte compositae sacerdotii notionis sermo est, haec composita notio ut necessario tenenda semper supponitur. Igitur de simplici actione ordinationis relativae sermo esse potest ratione potissimum habita eodem tempore et ordinis sacramentalis dandi et non sacramentalis institutionis perficiendae. De simplici vero instituti sacerdotalis notione sermo esse non potest. Hoc namque institutum binam comprehendit actionem eamque diversam, quamvis non interrupto tempore coniunctam: sacramentalem ordinis collationem et non sacramentalem institutionem.

In tota ordinationis relativae periodo sacramentum ordinis ut divinum idque immutabile agnoscitur. Iam inde a primis Ecclesiae temporibus usque ad confectionem Decreti Gratiani traditio haec concors atque constans apparet. Hac in re exceptio unica Cypriani opinio est ad regionem Carthaginiensem restricta

eaque non diuturna neque ab Ecclesia agnita, sed saepe reprobata. Cyprianus autem sacramentum ordinis in Ecclesia catholica collatum inamissibile esse credens eiusdem sacramentalem potestatem extra Ecclesiam amittendam esse putabat, qua de causa quaevis sacramenta ibidem confici non posse docebat.

Ad institutionem vero quod attinet non nisi in collatione catholici officii sacerdotalis consistentem, haec principiorum theologiae ratione habita eadem cum vi atque ordinis sacramentum necessaria esse dicebatur. Cum tamen huius sacramenti deficientia irritae sacramentorum administrationis causa erat, deficientia institutionis solummodo indignam et illegitimam eorum administrationem efficiebat. Sacramentum ordinis ex rite peracta eiusdem collatione pendebat atque eiam extra Ecclesiam catholicam rite valideque conferri poterat. Institutio vero, cuius erat curam habere de solis dignis ad officia ecclesiastica promovendis, ex moribus pendebat promovendorum eoque ipso etiam ex poenis a legitima auctoritate ecclesiastica irrogandis atque ab eadem auctoritate data confirmatione in officium ecclesiasticum electi. Itaque institutio solummodo ad ambitum disciplinae ecclesiasticae eiusque non sacramentalis restricta erat. Ea tamen institutio rata habebatur, quae non nisi in Ecclesia catholica atque legitimae eiusdem auctoritatis consensu peracta erat. Ut dignae institutionis boni mores hominis instituendi, ita ratae validaeque institutionis causa confirmatio electi erat a legitima auctoritate in Ecclesia catholica data.

Non sacramentalis ambitus disciplinae ecclesiasticae veluti duabus columnis nitebatur ex se ad invicem pendentibus principiis, principium dico iustitiae et rigoris iuris servandi atque principium benignitatis et misericordiae dispensandae. Utrumque autem hoc principium iam inde a primis Ecclesiae temporibus una simul prae oculis habebatur tunc etiam, cum tantum de alterutro principio sermo erat. At non est, cur miremur. Conservatio enim solius rigoris legis — crudelitas, dispensatio autem solius benignitatis et misericordiae cunctae poenalis disciplinae ecclesiasticae dissolvendae causa esset, dum aequitas canonica in utroque principio simul tuendo consistit.

Conditio disciplinam iustificans ecclesiasticam in poenis irrogandis exercendam reatus erat in lege sive voluntarie sive involuntarie transgredienda, at ipsa culpae ratio in utroque casu diversa erat. Reatus poenam merebatur. Reatus huius gradus ut in diversis, ita in similibus casibus vani esse poterant, qua de causa diversas quoque merebantur poenas, a minimis usque ad maximas. Disciplinam ergo poenalem dualismo niti necesse erat, in utroque simul severitatis et benignitatis principio consistente. Conservatio huius utriusque principii in praescriptis auctoritatum multoties manifestatur. Id autem perficiebatur sanctionum ope, in quibus, ut mos erat, generale idque severissimum ponebatur principium rigoris iuris servandi. Principium vero benignitatis saepissime in ipso sanctionum interdum proximo interdum remoto ponebatur contextu indicato simul obiecto poenae, de qua irroganda agebatur. Ex ipso reatus gradu atque ex circumstantiis reatum hunc aggravantibus vel imminuentibus dispensatio pendebat benignitatis et misericordiae atque ubi opus erat ipsa perficiebatur institutio.

Diligenter etiam conservabatur distinctio inter non sacramentalem ambitum administrativum eumque disciplinarem seu poenalem et ambitum sacramentalem, qui in auctoritatibus Decreti Gratiani nusquam permixti vel eversi inveniuntur. In tota ordinatio-

nis relativae periodo unicum exemplum utriusque huius ambitus ex parte conturbati a sectatoribus opinionis carthaginensis datur. Secus tamen ac opinio romana ab omnibus constanter agnita, opinio carthaginensis non multum valebat. Haec tamen talis opinio magnam vim habuit ad sententiam eorum formandam, qui traditionem ecclesiasticam in cuncta periodo ordinationis relativae florescentem iam ab ipsis periodi ordinationis absolutae initiis usque ad nostrum tempus non recte neque iuste diiudicant.

Principia enim hic a nobis proposita, quibus universalis traditio ecclesiastica cuncta periodo ordinationis relativae regebatur, omnium Decreti Gratiani auctoritatum diligenti analysi probata sunt neque ullum invenimus locum (exceptis Cypriani enuntiatis) cum quo non concordarent. Multa vero extra Decretum Gratiani invenimus argumenta, quibus probatur primas non rectas opiniones de traditione ecclesiastica ad ordinationem relativam spectante non nisi post inceptam ordinationis absolutae periodum ortas esse. In aliis enim disputationibus nostris ad typis imprimendum iam praeparatis lucide exposuimus, quis, ubi et quando, item quibus de causis in errorem hunc primum inductus fuerit.

Iam inde ab eo tempore usque ad extremos annos in hac re magna obtinet sententiarum confusio. At deest locus singulis enumerandis sententiis. Generatim igitur annotandum est in nulla earum compositionem seu systema, ut aiunt, ordinationis relativae recte explicatum inveniri posse. Non desunt inter eas opiniones prorsus inutilis, ut illa a Sohm proposita, qui ad explicandum systema ordinationis relativae proprium systema construxit cum illo non concordans. Alii vero viri docti ex aliquibus praescriptis et sanctionibus non rectas saepe colligunt sententias. Non desunt quoque auctores, qui recte colligunt, sed ea, quae recte collegerunt, non recte probant, nam falsis innituntur praemissis. Ut paucis dicam, in quantum systema ordinationis relativae cuncta periodo sua unius formae erat, cuius partes singulae inter se aptissime cohaerebant, in tantum in systemate hoc diiudicando secundi millennii scriptores inter se valde discordant.

Causae autem huius rei multae sunt. Imprimis autem examinatio terminologiae primi millennii prorsus neglecta est. Nullus namque scriptor post Decretum Gratiani confectum auctori eius aequalis est. De huius terminologiae cognitione neglecta nonnulli auctores admonebant, sed sine effectu. Qua de causa notiones formatae in periodo ordinationis absolutae in notiones ordinationis relativae, alias res significantes, quasi vi immittebantur. Hoc tamen prodesse non poterat, idcirco aliqui auctores propriam antiquae terminologiae ignorantiam excusantes hanc terminologiam nondum satis evolutam affirmabant.

Principiis innixi, quibus ordinatio absoluta regitur, in qua utrum sacerdotium ratum validumque sit necne, potissimum ex sacramentalis ordinis collatione rite vel irritate facta dignoscitur, vini docti animum ad hoc non adverterunt, quod in systemate ordinationis relativae validitas vel invaliditas sacerdotii ex eiusdem comparatione dependet cum composita ordinationis vel ordinis notione una simul et institutionem non sacramentalem et sacramentalem ordinis collationem comprehendente. Ex hoc autem effectum est, ut ab aliquibus auctoribus affirmatus fuerit veluti auctoritatibus Decreti Gratiani confirmatus usus reordinationis iteratae eorundem ordinum collationem significantis, quos clericus iam pridem rite accepit. At in Decreto Gratiani de tali usu nihil scriptum legimus. Immo de

contraria consuetudine in Ecclesia vigente mentio facitur atque iterata ordinis sacramentalis collatio saepe prohibetur.

Item non sacramentalis ambitus administrativus isque poenalis seu ambitus disciplinae ecclesiasticae cum sacramentali ambitu ordinum conferendorum a multis auctoribus permiscetur atque confunditur. Quod quidem contra innumerabilia auctoritatum testimonia, quibus distinctio haec cuncta ordinationis relativae periodo constanter diligenterque servata fuisse probatur et confirmatur, factum esse dubium non est.

Item viri docti ad hoc animum non advertebant, quod ordinationes ut in Ecclesia catholica, ita extra eam collatae irritae vel omni vi destitutae appellantur ratione habita solius tantum ambitus non sacramentalis, non vero sacramentalis. Idcirco non recte concludunt ordinationes tales nullas affirmatas fuisse etiam ad sacramentum ordinis quod attinet.

Item verba sanctionum in clericos laicorum generatim et severissime sonantia interpretabantur potissimum ex ipso eorundem sono, non vero ex eorundem comparatione cum invaliditatis obiecto, de quo reapse agitur quodque in praescriptorum contextu apte annotatur.

Item viri docti ad hoc animum non advertebant, quod traditio ecclesiastica cuncta ordinationis relativae periodo unam eandemque formam constanter manifestat. Qui error non sine magno auctoritatum recte interpretandarum praeiudicio fiebat. Viri enim docti numquam ab Ecclesia agnitae Cypriani opinioni nimiam vim attribuunt universali traditioni ecclesiasticae inferendam. Qua de causa eadem seducti terminologia, qua Cyprianus et omnes hisce temporibus catholici utebantur, enuntiata scriptorum et legislatorum praescripta opinioni Carthaginensium contraria, cum eorundem opinione concordare non recte putabant.

Dualismus notionis ordinationis relativae, quem supra diximus, etiam ad notionem duplicis potestatis ecclesiasticae eiusque autem sacramentalis et non sacramentalis vim suam habebat. Qua de causa opinio quorundam de distinctione huius potestatis non nisi saeculo duodecimo primum facta prorsus refutanda est.

Ad haec colligenda atque concludenda pervenimus per multos annos magnum nobis sumentes laborem. Praecipua his in quaestionibus Patrum ecclesiasticorum scripta, omnes Decreti Gratiani auctoritates, item Magistri et decretistarum doctrinam diligenter examinavimus. Effectus autem huius laboris nostri in hac disputatione nec non in disputationibus nostris in ea provocatis exposuimus. Quae autem restant, ut de ordinatione irrita, item de manus impositione vacua appellata, ad typis imprimendum data sunt.

Ad haec omnia animum advertentes concludere possumus nos certa, nam cum omnibus Decreti Gratiani auctoritatibus consona, dedisse principia, quorum cum adiumento omnes auctoritates atque sanctiones totius periodi ordinationis relativae tute recteque interpretari et explicari possint.