

Kazimierz Nasiłowski

Z problematyki okresu święceń relatywnych

Prawo Kanoniczne : kwartalnik prawno-historyczny 28/1-2, 97-208

1985

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

KS. KAZIMIERZ NASIŁOWSKI

Z PROBLEMATYKI OKRESU ŚWIECEN RELATYWNYCH

Treść: Wstęp — I. Opinia Augustyna — 1. Władza sakramentalna i władza niesakramentalna — 2. Otrzymanie, utrata i odzyskanie władzy niesakramentalnej — 3. Analogia między sakramentami chrztu i święceń — 4. Szfarze sakramentów — 5. Kontakt ludzi dobrych z niegodziwymi — 6. Zasady przestrzegania rygoru dyscypliny i stosowania łagodności — 7. Leczenie ran schizmy i herezji — II. Orzeczenia Innocentego I — 1. Rygor dyscypliny i stosowanie łagodności — 2. „Rana głowy” spowodowana przyjęciem święceń od heretyków — III. Różnica pomiędzy opinią Augustyna i orzeczeniem Innocentego I — IV. Orzeczenia Soboru Chalcedońskiego — 1. Zasady przestrzegania rygoru dyscypliny i stosowania łagodności — 2. Dyscyplinarny charakter zasady rygoru prawa — V. Ocena różniących się opinii podana przez Gracjana — 1. O zachowywaniu reguł i statutów — 2. Zgodność orzeczenia Anastazego II z opinią Augustyna — 3. Podobieństwo opinii Anastazego II z opinią Augustyna uznane przez Gracjana — 4. Różnica między opiniami Augustyna i Anastazego II a opinią Gracjana — Zakończenie.

Wstęp

W okresie święceń relatywnych wysuwają się na czoło ze względu na swój teologiczno-prawny charakter głównie dwa problemy. Pierwszy z nich dotyczył ważności sakramentów udzielanych przez heretyków poza Kościołem katolickim, a w konsekwencji i nieutrwalności sakramentalnej władzy święceń. Drugi natomiast dotyczył odmiennie rozumianego, niesakramentalnego skutku święceń relatywnych.

Co się tyczy pierwszego problemu, to najwyższy autorytet kościelny od samego początku opowiadał się zdecydowanie za ważnością sakramentów chrztu i kapłaństwa, udzielanych przez heretyków poza Kościołem katolickim, i chociaż przez dłuższy okres czasu nie wykluczał z Kościoła zwolenników opinii kartagińskiej o nieważności takich sakramentów, której najwybitniejszym przedstawicielem był Cyprian, to jednak zwalczał ją bardzo ostro. Gdy zaś po wygaśnięciu tej opinii pojawiały się w różnej formie nawroty do niej, to likwidowano je szybko przez nakładanie ekskomuniki nie pozwalając tym samym na dłuższe zadomowienie się w Kościele zwalczanych przezeń poglądów.

Inaczej przedstawiała się sprawa z drugim, bardziej skomplikowanym problemem — luźniej związanym z teologią, ściślej zaś z prawem i organizacją oraz dyscypliną kościelną — który doty-

czył różnego rozumienia niesakramentalnego skutku święceń relatywnych. Ścierały się tu ze sobą dwie tendencje: jedna z nich opierała się na pojęciach systemu święceń relatywnych i mianem skutku tych święceń obejmowała zarówno utracalną łaskę sakramentalną, jak i utracalny urząd kościelny i związaną z nim kapłańską władzę niesakramentalną, druga natomiast zbliżała się w kierunku uznanego później autorytatywnie systemu święceń absolutnych i nie wykazywała troski o podporządkowanie kapłańskiej władzy niesakramentalnej pojęciu wspomnianego skutku święceń. W przeciwieństwie do dość szybko rozwiązanego problemu pierwszego głównie dzięki autorytetowi papieży, którzy w sposób zdecydowany i jednolity opowiadali się za ważnością sakramentów udzielanych wprawdzie poza Kościołem, ale według formy katolickiej, obydwie wspomniane, przeciwne sobie tendencje w traktowaniu drugiego problemu znalazły oparcie zarówno u najwyższych autorytetów kościelnych, jak i w nauce.

Tendencje odpowiadające całkowicie zasadom systemu święceń relatywnych były reprezentowane między innymi przez papieża Innocentego I, Sobór Chalcedoński, oraz przez Gracjana. Tendencje zaś nowatorskie, wybiegające w kierunku systemu święceń absolutnych, uznanego autorytatywnie przez Kościół wiele wieków później, reprezentował Augustyn i pozostający pod jego przemożnym wpływem papież Anastazy II. Proces ten, nieznanym w literaturze okresie święceń absolutnych, zapoczątkowała kontrowersja toczona między Augustynem i papieżem Innocentym I.

Przedstawienie tego procesu jest celem naszego opracowania, w którym omawiamy kolejno opinię Augustyna i opinię Innocentego I, z jednoczesnym uwzględnieniem pochodzenia zastosowanej przez papieża terminologii, oraz na podstawie zestawienia wypowiedzi zwolenników obydwóch tych opinii wykazujemy, że orzeczenie Innocentego I ma charakter repliki na wywody Augustyna. Następnie wyjaśniamy postanowienia Soboru Chalcedońskiego dotyczące omawianego problemu i na koniec przedstawiamy ocenę opinii Augustyna i Anastazego II dokonaną przez Gracjana w świetle orzeczeń Innocentego I i Soboru Chalcedońskiego.

I. Opinia Augustyna

1. Władza sakramentalna i władza niesakramentalna

O uznaniu przez św. Augustyna (354—430) sakramentalnej i nieutracalnej władzy święceń można wnioskować już z tego, że na podstawie nieutracalności chrztu utrzymuje on, iż odstępujący od Kościoła nie tracą prawa udzielania chrztu. Również twierdzi on, że jak prawo udzielania chrztu, tak i prawo udzielania święceń jest sakramentem, udzielanym przez pewnego

rodzaju konsekrację i nie należy go udzielać powtórnie powracającym do Kościoła¹.

Według Augustyna zarówno ten, kto z powodu swego przestępstwa popełnionego w Kościele został potępiony przez Boga, jak i ten, kto został skazany przez ludzi, może udzielić sakramentu, nie traci się bowiem sakramentalnego prawa udzielania sakramentów, ponieważ nie powtarza się sakramentów nawet udzielonych poza Kościołem². Odłączeni zaś od Kościoła nie mogą utracić sakramentów, które przyjęli pozostając kiedyś w jedności z nim. Jeśli więc można mieć sakrament poza Kościołem, to również można go i udzielić³.

Zasadę tę Augustyn wyjaśnia przykładem znamienia lub charakteru wojskowego (*nota militaris*), który dezterterzy mogą mieć i przyjmować poza wojskiem⁴. Tak więc nie poprawia się sakramentów, przyjętych według formy Kościoła przez powracających doń, lecz raczej się je zatwierdza i uznaje⁵. Sakramenty bowiem, choćby nawet były traktowane niłczemnie, wszędzie pozostają nie-naruszone i czyste (*integra*)⁶, sam przecież Bóg jest obecny w swoich sakramentach przez kogokolwiek bądź udzielonych⁷. Nie można więc utracić sakramentalnej władzy święceń⁸.

Oprócz sakramentalnej władzy święceń Augustyn uznaje również kapłańską władzę niesakramentalną i utracalną. Twierdzi on bowiem, że powracający z herezji mają prawdziwy sakrament kapłaństwa, a pomimo tego utrzymuje jednocześnie, że pełnienie (*exsecutio*) przez nich urzędów święceń zależy od woli Kościoła. Powiada mianowicie, iż jeśli okaże się konieczne, by kapłani powracający z herezji pełnili te same urzędy (*officia*), które mieli poprzednio, tzn. w herezji, nie należy ich święcić. Gdy zaś Kościół uzna za stosowne, by przełożeni, tj. kapłani, heretyków przechodzący do społeczności katolickiej nie pełnili swoich urzędów (*honores*), nie należy im odejmować sakramentu święceń (*ordinationis*)⁹.

Według Augustyna nie reordynuje się tych powracających do Kościoła, którzy zostali wyświęceni zamim jeszcze od niego odstąpili, lecz gdy pożytek Kościoła wymaga, to albo zarządzają (*administrant*) tym, czym zarządzali, albo nie zarządzają, lecz sakramentu swego nie tracą (*gerunt*)¹⁰.

¹ *Contra epist. Parmeniani* (400), PL 43, 70—73; por. C. I q. 1 c. 97.

² *Contra epist. Parmeniani*, PL 43, 73.

³ *De bapt. contra donatistas* (400/401), PL 43, 109—111.

⁴ Tamże, PL 43, 112—113.

⁵ Tamże, PL 43, 120—121.

⁶ Tamże, PL 43, 148, 149, 165.

⁷ Tamże, PL 43, 190; *Contra litt. Petilianii* (401/405), PL 43, 282.

⁸ *Contra epist. Parmeniani*, PL 43, 70—73; por. C. I q. 1 c. 97.

⁹ *Contra epist. Parmeniani*, PL 43, 70—73.

¹⁰ *De bapt. contra donatistas*, PL 43, 109—110.

Skoro zaś Augustyn niekiedy twierdzi, że nie można utracić prawa udzielania sakramentów, tj. sakramentalnej władzy święceń, niekiedy zaś utrzymuje, iż traci się prawo udzielania chrztu, oraz że wiele udziela się wbrew prawu, ale nie uważa się tego za nieistniejące lub nie udzielone, wynika z tego, że Doktor Kościoła mianem prawa udzielania chrztu określa kapłańską władzę niesakramentalną, której brak nie może przeszkodzić ważnemu wykonywaniu władzy sakramentalnej¹¹.

Co się więc tyczy pełnienia urzędów kapłańskich, to według Augustyna Kościół może zezwolić na pełnienie tych urzędów powracającym z herezji lub pełnienia ich zabronić, jeśli uzna, że zezwolenie takie lub zakaz będzie użyteczny dla zbawienia dusz.

Ponieważ zaś Augustyn określa urząd niekiedy mianem *officium*, niekiedy natomiast manem *honor*, to nie ulega wątpliwości, że obydwojm tym mianom przypisuje jednakowe znaczenie. Ponadto, ponieważ używa on zamiennie określeń dotyczących zezwolonego lub zabronionego pełnienia urzędów (*officia*, *honores*, *munera*) przez kapłanów heretyckich powracających do Kościoła (określeniami „być przyjętym — *suscipi*” lub „nie być przyjętym — *non suscipi*”, wynika z tego, że także tymi słowami oznacza on pozwolenie lub zakaz pełnienia urzędów przez wspomnianych kapłanów¹².

Podobne znaczenie w odniesieniu do tychże kapłanów mają formuły: „być dopuszczonym lub nie dopuszczonym do klerykatu (stanu duchownego) w Kościele — *ad clericatum in Ecclesia admitti vel non admitti*”, „zezwoić, by ktoś był duchownym — *clericum esse permitti*”¹³, „zezwoić na urzędy lub ich odmówić — *honores permittere* lub *denegare*”, „przyjąć na urzędach lub nie przyjąć — *in honoribus suscipere* lub *non suscipere*”¹⁴.

Na koniec warto zwrócić uwagę i na to, że Augustyn używa słów: „posługiwać — *ministrare*”, „szafować — *dispensare*” w podobnym znaczeniu, co słowa „zarządzać, kierować, udzielać — *administrare*”¹⁵. Kierowanie urzędami kapłańskimi (*administratio*) Augustyn określa również słowem „walczyć — *militare*”, przyjętym z dziedziny wojskowości, i używanym również przez św. Pawła Apostoła oraz między innymi przez Cypriana, którego dzie-

¹¹ Tamże, PL 43, 186.

¹² *Contra Cresconium donatistam* (406), PL 43, 474—476.

¹³ *Contra litt. Petilianii*, PL 43, 257, 258; *De unico bapt. contra Petilianum*, PL 43, 605.

¹⁴ *Breviculus collationis cum donatistis* (413), PL 43, 615; *Ad donatistas*, PL 43, 688—689.

¹⁵ *Contra litt. Petilianii*, PL 43, 384, 385; *Contra Cresconium donatistam*, PL 43, 474—476, 500; *Breviculus collationis cum donatistis*, PL 43, 615.

ła Augustyn znał doskonale. Nie ulega wątpliwości, że jak w dziedzinie wojskowości nakaz lub zakaz walczenia różni się od wspomnianego charakteru wojskowego żołnierza, tak w dziedzinie kościelnej słowa „walczyć — *militare*” lub „kierować, szafować — *administrare*” i inne im podobne różnią się od sakramentu święceń, a więc także od sakramentalnego charakteru i władzy sakramentalnej¹⁶.

Słowa jednak „kierować — *administrare*”, „szafować — *dispensare*”, „pełnić urząd, sporządzać — *gerere*” i im podobne, same przez się nie oznaczają jeszcze kapłańskiej władzy niesakramentalnej. Tymi bowiem słowami oznacza się również sakramentalną władzę święceń. Charakter zaś władzy niesakramentalnej oznaczony tymi słowami poznajemy czy to przez dodaną do nich wzmiankę o pozwoleniu na wykonywanie urzędów kapłańskich lub o zakazie ich wykonywania, czy to przez wzmiankę, iż takie „administrowanie” nie powoduje skutku sakramentu.

Ponieważ Augustyn odróżnia od sakramentalnej i nieutralnej władzy święceń władzę niesakramentalną i utracalną, od nieutralnego zaś charakteru sakramentalnego utracalny skutek sakramentu¹⁷, wynika z tego, że według Doktora Kościoła władza niesakramentalna, jeśli nawet nie jest objęta mianem skutku sakramentu, ma podobną naturę, co i skutek sakramentu.

2. Otrzymanie, utrata i odzyskanie władzy niesakramentalnej

Augustyn utrzymuje, że heretycy mogą udzielać ważnie chrztu. Jednocześnie jednak stwierdza on, że Kościół został zbudowany na skale, nie zaś na niegodziwości (*iniquitas*), a władza udzielania chrztu została dana biskupom, nie zaś niegodziwcom (*iniqui*). Wynika z tego, że Augustyn rozróżnia władzę sakramentalną od władzy niesakramentalnej, opartej głównie na papieżu i biskupach. Władza ta jednak, chociaż opiera się na papieżu i biskupach, nie ma żadnego wpływu na ważność chrztu udzielanego przez heretyków. Niegodziwość bowiem szafarza nie wpływa na ważność sakramentów przez niego udzielanych¹⁸. Władzę niesakramentalną określa się niekiedy mianem „odpowiedniego prawa — *legitimum*

¹⁶ *Contra epist. Parmeniani*, PL 43, 70—71; *De bapt. contra donatistas*, PL 43, 109—110.

¹⁷ *De bapt. contra donatistas*, PL 43, 197; D. IV dc. c. 41 § 2.

¹⁸ *De bapt. contra donatistas*, PL 43, 212, 217, 223—224; *Contra litt. Petilianii*, PL 43, 248—249, 298. Wniosek o oparciu kościelnej władzy niesakramentalnej w specjalny sposób na papieżu można wysnuć między innymi z następującego wyrażenia Augustyna: „*Petrum in quo primatus Apostolorum tam excellenti gratia praeeminet*”; *De bapt. contra donatistas*, PL 43, 127.

ius"¹⁹. Prawo zaś to opiera się nie tylko na władzy danej przez Kościół, lecz również na doskonałości życia szafarza sakramentów²⁰.

Władza niesakramentalna polega na przełożeniu. Mają ją jednak przełożeni jedynie w odniesieniu do swoich podwładnych. Jest to przede wszystkim władza kierowania dyscypliną²¹. Władzy pełnienia urzędów kapłańskich udziela się przez misję²². Władza niesakramentalna oparta na wspomnianej misji nie zależy od sprawiedliwości szafarza sakramentów, chociaż jego sprawiedliwość jest wymagana do sprawowania tej władzy²³.

Władzę sakramentalną mają również heretycy i mogą jej udzielać, chociaż czynią to niegodziwie (*non recte*). Heretycy jednak nie mają władzy niesakramentalnej. Wynika to wyraźnie ze stwierdzenia Augustyna, że dezerterzy mogą mieć charakter wojskowy i mogą go innym przekazywać (*dari*), lecz poza wojskiem ani nie należy go mieć ani przyjmować (*accipiendum*). Ta władza niesakramentalna istnieje w Kościele jakby w utwierdzonej wieży i strzałami oraz oszczepami tej władzy nie tylko przestrzega się nieprzyjaciela, lecz również i przewycięża się go²⁴. Udzielanie sakramentów może być dozwolone tylko w Kościele katolickim²⁵. Chociaż heretycy ważnie udzielają sakramentu chrztu, to jednak prawa do chrzczenia nie mają. Sakrament ten jednak udzielony wbrew prawu niesakramentalnemu jest ważny²⁶. Ponieważ zaś poza Kościołem ani nie ma władzy niesakramentalnej ani jej się nie przyjmuje, można jej udzielić tylko w Kościele²⁷.

Władzy niesakramentalnej nie tylko można nie mieć w ogóle, jak nie mają jej schizmatycy lub heretycy odłączeni od Kościoła lub skazani (*damnati*) ekskomunikowani lub obłożeni klątwą²⁸, lecz również można ją mieć zmniejszoną (*minui*)²⁹, albo z powodu słusznej przyczyny można się jej także zrzec.

¹⁹ *De bapt. contra donatistas*, PL 43, 117—118; *Contra Cresconium donatistam*, PL 43, 489.

²⁰ *De bapt. contra donatistas*, PL 43, 186, 190—191, 193, 197; *Contra litt. Petilianii*, PL 43, 281 (cap. XXX); por. C. I q. 1 c. 87.

²¹ *Contra epist. Parmeniani*, PL 43, 92, 95.

²² Tamże, PL 43, 73—74.

²³ Tamże, PL 43, 75—76; *De bapt. contra donatistas*, PL 43, 112.

²⁴ *De bapt. contra donatistas*, PL 43, 112—113.

²⁵ Tamże, PL 43, 208.

²⁶ Tamże, PL 43, 186, 190—191, 193, 197; *Contra litt. Petilianii*, PL 43, 281.

²⁷ *De bapt. contra donatistas*, PL 43, 115.

²⁸ *Contra epist. Parmeniani*, PL 43, 92—95.

²⁹ *Contra litt. Petilianii*, PL 43, 254—255.

Ponieważ zaś, jak wspomniano wyżej, wyrażenie „być przyjętym w swoim urzędzie — *in honoribus suis recipi*” między innymi oznacza otrzymać zezwolenie na pełnienie urzędów kapłańskich, to wyrażenie „zostać złożonym z urzędu — *ab honore deponi*” bez wątplenia oznacza między innymi pozbawienie władzy niesakramentalnej potrzebnej do pełnienia urzędów kapłańskich³⁰. Odnosi się to również do znaczenia słowa „zostać deponowanym — *deponi*”³¹.

Władzę niesakramentalną traci się również przez degradację. Ponieważ zaś Augustyn mówi o tych, „którzy byli biskupami lub duchownymi innego stopnia, a obecnie zostali zdegradowani — *qui vel episcopi vel alterius... gradus clericus fuerunt, et nunc degradati sunt*”, wynika z tego, że według niego wyrażenie „był duchownym — *clericus fuit*” a „nie jest — *non est*” oznacza jedynie degradację, a nie pozbawienie sakramentu kapłaństwa³².

Można się o tym przekonać również z praktyki przyjmowania kapłanów heretyckich, opisaną przez Augustyna. Mówi on bowiem, że kapłanów heretyckich przyjmuje się do Kościoła w taki sposób, jakiego jest odpowiedni dla pokoju i pożytku Kościoła. Kapłani przecież istnieją nie ze względu na siebie samych, lecz ze względu na innych i dlatego tak mają być kapłanami lub nimi nie być, aby istnieli dla innych, a nie dla samych siebie. Z tego powodu, powiada Doktor Kościoła, niektórzy z nich wstrząśnięci pewnymi swymi potknięciami (*offendicula*), nawet nie ponosząc żadnej winy rzekli się urzędu biskupiego³³.

Jak widać, według Augustyna określenie „przestać być biskupem” oznacza to samo, co zrzec się urzędu biskupiego nie tylko z powodu jakiegokolwiek winy, ale nawet bez żadnej winy. W takim zaś zrzeczeniu, jak wspomniano, chodzi o związek istniejący między biskupem i pożytkiem Kościoła, nie zaś o związek zachodzący pomiędzy biskupem i jego sakramentem święceń. Wynika z tego jasno, że sprawa w żaden sposób nie dotyczy ważności sakramentu kapłaństwa.

Augustyn wprowadza również rozróżnienie pomiędzy tymi, którzy odstępując od Kościoła przeszli do herezji i tymi, którzy po raz pierwszy przychodzą do Kościoła. Tych zaś, którzy odeszli od Kościoła, przestępstwo odszczepieństwa obciąża mocniej. Stąd może się zdarzyć, że ci, którzy po raz pierwszy przychodzą do Kościoła, wcześniej zostaną pojednani z Ko-

³⁰ Tamże, PL 43, 280.

³¹ *Psalmus contra partem Donati* (393/396), PL 43, 26.

³² *Contra litt. Petilianii*, PL 43, 370—371.

³³ *Contra Cresconium donatistam*, PL 43, 474.

ściołem, niż ci, którzy Kościół kiedyś opuścili. Uwodziciele więc, którzy nigdy nie byli katolikami i przychodzą do Kościoła, przynosi się ponad uwiedzonych, którzy do Kościoła powracają. Dlatego też tacy uwodziciele mogą zostać nawet biskupami, tacy zaś uwiedzeni nie mogą. Uwodziciele bowiem w danym przypadku w sposób bardziej wybaczalny proszą o to, czego im brakowało, uwiedzeni zaś nędźnie domagają się zwrotu tego, czym byli. Uwodziciele przywołuje się chlubniej tam, gdzie nie byli ustanowieni (*constituti*), odstępców zaś podejrzliwiej przywodzi się z powrotem tam, skąd odpadli³⁴.

Ci więc, którzy opuścili Kościół katolicki, powinni odprawić bardziej upokarzającą pokutę niż ci, którzy nigdy nie byli w Kościele. Dlatego odstępców od Kościoła katolickiego nie dopuszcza się do stanu duchownego (*ad clericatum*) bez względu na to, czy poza Kościołem byli oni duchownymi czy tylko laikami³⁵.

Według więc Augustyna wyrażenie „być dopuszczonym do stanu duchownego — *ad clericatum admitti*” może oznaczać albo udzielenie święceń albo samo przyjęcie do stanu duchownych tego, kto już został wyświęcony. Bardziej zaś upokarzające miejsce pokutne w odniesieniu do duchownych powracających do Kościoła oznacza ich depozycję lub ekskomunikę czyli niedopuszczenie do stanu duchownych³⁶.

3. Analogia między sakramentami chrztu i święceń

Od stwierdzeń Augustyna dotyczących nieutralności sakramentów kapłaństwa oraz kapłańskiej władzy sakramentalnej na najmniejszą uwagę zasługuje sposób, w jaki Doktor Kościoła tę nieutralność uzasadnia, a to z tego względu, że — jak będzie o tym mowa — Gracjan skrytykował sposób argumentowania zastosowany przez Augustyna.

³⁴ Tamże, PL 43, 477—478. — Podobne rozróżnienie, chociaż krócej uzasadnione, spotykamy u Orygenesza (*Contra Cel* PG XI 987). Mówi on bowiem o dwóch rodzajach (*ordines*) osób przyjmowanych do Kościoła: o tych mianowicie, których przyjmuje się do Kościoła po raz pierwszy, którzy nie zostali jeszcze ochrzczeni, i o tych, którzy przyjęli chrzest, lecz z powodu ciężkich grzechów, np. rozpusty (*libido*) zostali od Kościoła odłączeni. Takich bowiem nie dopuszcza się do społeczności chrześcijan. Chrześcijanie zaś oplakują ich jako umarłych w odniesieniu do Boga, lecz jako wyrwanych spośród umarłych wprowadzają ich do swej wspólnoty, jeśli oczywiście zmienili swoje obyczaje w sposób godny uwzględnienia. Upadłych chrześcijan dopuszcza się jednak później od tych, których przyjmuje się po raz pierwszy. A ponieważ upadli po wyznaniu wiary (*post professam religionem*), odsuwa się ich odąd od wszelkiej godności i przełożenia w Kościele.

³⁵ *De un. bapt. contra Petilianum* (411), PL 43, 605.

³⁶ *Ad donatistas* (413), PL 43, 669.

Wspomniane stwierdzenia augustynowe łącznie z ich uzasadnieniem zostały zamieszczone w Dekrecie Gracjana między innymi w C. I q. 1 c. 97. Celem zamieszczonych w tym kanonie wywodów Augustyna było wykazanie nieutralności sakramentu kapłaństwa i sakramentalnej władzy kapłańskiej na podstawie ważności i nieutralności chrztu udzielanego zarówno w Kościele katolickim, jak i poza nim. Cel ten należy mieć na uwadze przy ocenie argumentacji Augustyna, gdyż w pewien sposób zacieśnia on granice problemu do kapłańskiej władzy sakramentalnej.

Argumentacja Augustyna opiera się na założeniu o podobieństwie zachodzącym między sakramentem chrztu i sakramentem kapłaństwa. I tak Augustyn twierdzi, że nie może wskazać żadnej przyczyny, dla której ten, kto nie może utracić chrztu, mógł jednak utracić prawo do udzielania chrztu należące do urzędu święceń. Jedno bowiem i drugie, tj. chrzest i święcenia (*ordo*), jest sakramentem, i obydwóch udziela się przez pewnego rodzaju konsekrację, dlatego żadnego z nich nie należy powtarzać. Z tego względu nie wkłada się ręki wobec ludu na wyświęconych przez heretyków i następnie powracających do Kościoła, by nie stała się krzywda nie tylko ludziom, lecz również samemu sakramentowi. Heretycy więc jak w chrzcie, którego mogą udzielić, tak również i w święceniach mają prawo ich udzielenia³⁷.

Opierając się na podobieństwie sakramentów chrztu i święceń Augustyn wykazuje często, że upadli kapłani katolicycy oraz heretycy mogą mieć sakrament chrztu i udzielać go, ponieważ każdy może udzielić to, co ma. I tak przeciwko donatystom udzielającym chrztu powtórnie Augustyn argumentuje w następujący sposób: Donatyści ekskomunikują kapłanów upadłych, ochrzczonych jednak przez tego rodzaju kapłanów nikt nie chrzci powtórnie. Owszem, niektórzy tak ochrzczeni pozostają we wspólnocie z donatystami. Jeśli by więc upadli i ekskomunikowani kapłani nie mieli nic do dania, ochrzczeni przez nich nic by nie otrzymali³⁸. Ponieważ jednak uważa się ich za naprawdę ochrzczonych, wynika z tego, że kapłani upadli i ekskomunikowani mają władzę udzielania chrztu.

Następnie, opierając się na stwierdzeniu Pawła Apostoła: „Cóż masz, czego byś nie otrzymał” (1 Kor 4, 7), Augustyn tak argumentuje przeciwko opinii Parmeniana twierdzącego, że niegodni kapłani nie mają chrztu i dlatego nie mogą go udzielić: Jeśli odstępujący od heretyków traciliby chrzest, to należałoby ochrzcić go powtórnie, gdyby (do nich) powrócił, w celu przywrócenia mu tego, co utracił. Jeśli zaś nie przywraca mu się chrztu, a nawet

³⁷ *Contra epist. Parmeniani*, PL 43, 70—73, 80; *De bapt. contra donatistas*, PL 43, 109—111, 148, 190—191, 223—224; *Contra litt. Petilianii*, PL 43, 266, 298, 372; *De un. bapt. contra Petilianum*, PL 43, 597.

³⁸ *Psalmus contra partem Donati*, PL 43, 30.

twierdzi się, że nie należy go przywracać, więc chrztu nie utracił. Jeśli zaś przyjął chrzest i nie utracił go, to ma to, co przyjął³⁹.

Augustyn więc twierdzi, że jak w chrzcie, którego herecyty mogą udzielić, tak i w święceniach tkwi prawo ich udzielania, i że odłączeni od Kościoła mają je i mogą ich udzielać, ponieważ jak sakramentu chrztu, tak i sakramentu święceń nie można utracić. Stwierdzenie zaś swoje Augustyn uzasadnia tym, że jak można coś dać, chociaż dawałoby się niegodziwie (*non recte*), tak również można mieć to, co ma się niegodziwie (*non recte*). Nie mieć bowiem i mieć niegodziwie to nie jest to samo, tak jak nie dać i dać niegodziwie (*non recte*) nie jest tym samym. To, co niegodziwie (*non recte*) ma odchodzący od Kościoła, jednak ma, i to także to co niegodziwie (*non recte*) daje, jednak daje. Z tego Augustyn wysnuwa wniosek, że w żadnym przewrotnym człowieku nie wolno znieważać świętości sakramentów, lecz tylko należy naprawić przewrotność szafarzy⁴⁰.

Zarówno więc człowiek potępiony przez Boga, tj. niegodziwy ukryty (*occultus*), jak i skazany przez ludzi, tj. jawnie niegodny, może mieć świętość sakramentu i jej udzielić⁴¹. Augustyn wykazuje na podstawie praktyki stosowanej przez samych heretyków, że potępieni przez nich nie tracą nie tylko chrztu, lecz również i prawa udzielania go. Tacy bowiem potępieni zostali przyjęci na urzędy, które mieli przed ich potępieniem, i żaden z nich nie został ochrzczony powtórnie. Okazuje się z tego, że herecyty nie tracą prawa udzielania chrztu także gdy są zewnątrz, tj. w odłączeniu od heretyków. Gdyby bowiem herecyty wierzyli, że prawo to traci się w odłączeniu od nich, to chrzciłiby i święciliby powtórnie powracających do nich, czego jednak nie czynią⁴².

Ważność chrztu udzielonego przez heretyków Augustyn uzasadnia stwierdzeniem, że przy chrzcie nie należy zwracać uwagi na ludzi, lecz na samego Boga, który daje chrzest, oraz na człowieka przyjmującego chrzest czy to od kogoś świętego czy od niegodziwego zarówno ukrytego, jak i jawnego⁴³.

³⁹ *Contra epist. Parmeniani*, PL 43, 69—70.

⁴⁰ Tamże, PL 43, 70—73; *De bapt. contra donatistas*, PL 43, 204, 208.

⁴¹ Podobnie Orygenes (*In Iud* PG XII 961) odróżnia niegodnych chrześcijan nieujawnionych od ujawnionych. Twierdzi on bowiem, że niegodnych chrześcijan, których grzech jest tajny, sam Pan oddaje szatanowi, gdyż odwraca się od złych ich myśli i niegodnych pragnień. Niegodnych zaś chrześcijan, których przestępstwo zostało ujawnione Kościołowi, wypędzają z Kościoła kapłani, którzy przewodniczą Kościołowi i mają władzę związywania i rozwiązywania.

⁴² *Contra epist. Parmeniani*, PL 43, 73; *De bapt. contra donatistas*, PL 43, 100—111; *Contra litt. Petilian*, PL 43, 254, 257, 258; *Breviculus collationis cum donatistis*, PL 43, 615.

⁴³ *Contra litt. Parmeniani*, PL 43, 75—76.

Według Augustyna to samo, co o chrzcie, który zarówno można mieć, jak i udzielać go poza Kościołem, chociaż tam udziela się go niesłusznie (*non recte*) i bez pożytku (*inutiliter*), należy rozumieć także o święceniach. A nawet jak skutek chrztu, tak i skutek innych udzielonych przez kapłanów niegodnych sakramentów, z wyjątkiem odpuszczenia grzechów⁴⁴, osiągają ci, którzy godnie sakramenty przyjmują⁴⁵.

Tak więc ten, kto odstąpił od Kościoła, jeśli by chciał działać inaczej, niż dane mu było w Kościele, to w tym odstępuje i odłącza się, jeśli zaś działa tak, jak w Kościele, to w tym pozostaje z Kościołem i jest z nim złączony. Z tego względu nie unicestwia się tego działania, w którym heretycy są z Kościołem, lecz zachęca się ich, by przyszli lub powrócili do Kościoła i otrzymali lub odzyskali to, w czym nie są razem z Kościołem⁴⁶.

Zachęca się schizmatyków i heretyków, powiada Augustyn, by przyszli do Kościoła, nie tylko dlatego, by mieli to, czego nie mieli, lecz także i dlatego, aby to co mieli, zaczęło być dla nich pożyteczne⁴⁷. Schizmatycy i heretycy mają mniej o tyle tylko, o ile mniej ma ten, kto nie ma miłości⁴⁸.

Augustyn przyrównuje skuteczność sakramentów do światła. I tak twierdzi on, że przyjmujący chrzest nieszczerze w podobny sposób „przywziewa” Chrystusa, jak i zguba z powodu obłudy „wyzuwa” go (*exuit*) z Chrystusa. Dzieje się więc podobnie, jak gdy ktoś z ciemności przechodzi przez światło do ciemności. Taki bowiem kieruje swój wzrok ku ciemnościom, a światło nie może sprawić nic innego, jak tylko prześlizgnąć się po przechodzącym⁴⁹.

Według Augustyna sakramenty w równy sposób przenikają ludzi lepszych i gorszych, podobnie jak światło słońca lub lampy, które w oczach ludzi gorszych wcale nie jest gorsze, niż w oczach ludzi lepszych, lecz w jednych i drugich jest takie samo, chociaż w zależności od różnicy zachodzącej między samymi ludźmi napawa ich radością lub męczy⁵⁰.

⁴⁴ C. I q. 1 c. 39 — *De bapt. contra donatistas* (lib. III, cap. 18), PL 43, 146, 150—151. — Również Orygenes (*In Io* PG XIV 303) utrzymuje, że grzechy można odpuszczać tylko w Kościele katolickim.

⁴⁵ *Contra epist. Parmeniani*, PL 43, 65—66.

⁴⁶ *De bapt. contra donatistas*, PL 43, 109—111, 115, 147, 191, 368, 429, 417—418, 437, 474, 477.

⁴⁷ Tamże, PL 43, 120—121.

⁴⁸ Tamże, PL 43, 121.

⁴⁹ Tamże, PL 43, 119.

⁵⁰ Tamże, PL 43, 119, 144, 172, 460; C. I q. 1 c. 30 — Augustinus, *In Evang. Io*, tract. V, no. 15, Ed Maur.

4. Szafarze sakramentów

Augustyn traktuje o kapłanach dobrych i złych. Według niego prawdziwy kapłan powinien mieć nie tylko sakrament święceń, z którym łączy się wewnętrznie i ściśle władza sakramentalna, lecz także powinien mieć władzę niesakramentalną, którą tylko Kościół ma i jej udziela. Prawdziwym więc kapłanem można być tylko w Kościele. Ale i to jeszcze nie wystarcza. Taki bowiem kapłan powinien odznaczać się prawdziwą wiarą i przewyższać innych doskonałością życia. Augustyn wyraża to w następujących słowach: „Aby ktoś był prawdziwym kapłanem, potrzeba, aby przyodziął się nie tylko w sakrament, lecz również w sprawiedliwość...”⁵¹ Według Augustyna do sakramentu kapłaństwa należą święcenia i sakramentalna władza święceń, do sprawiedliwości zaś kapłana odnosi się władza niesakramentalna, bez której nie można udzielać sakramentów słusznie i godziwie (*recte et licite*), oraz doskonałość życia polegająca na zachowywaniu prawdziwej wiary i na świętości obyczajów.

Co się tyczy naszego przedmiotu, na specjalną uwagę zasługują wypowiedzi Augustyna dotyczące tych szafarzy sakramentów, którzy zostali pozbawieni prerogatyw niesakramentalnych potrzebnych kapłanom. I tak według Augustyna lud może być dobry nawet tam, gdzie są niegodziwi biskupi. Przekonujemy się o tym z Piśmie św., gdzie o uczonych w Piśmie i faryzeuszach czytamy: „Czyńcie więc i zachowujcie wszystko, co wam poleca, lecz czynków ich nie naśladujcie. Mówią bowiem, ale sami nie czynią” (Mt 23, 3)⁵².

Chociaż bowiem są w Kościele niektórzy przełożeni i szafarze, którzy z powodu swej bezbożności i niegodziwości są niegodni, to jednak żyje Chrystus, o którym w Ewangelii powiedziano: „ten... jest... który chrzci Duchem Świętym” (J 1, 33)⁵³. Nie ozywają przecież szafarze sakramentów, lecz Bóg według świadectwa Pawła Apostoła: „Ja siałem, Apollos podlewał, lecz Bóg dał wzrost. Otóż nic nie znaczy ten, który sieje, ani ten, który podlewa, tylko Ten, który daje wzrost — Bóg” (1 Kor 3, 6—7)⁵⁴. Duch zaś Święty nie opuszcza posługi (tj. urzędu — officium) któregokolwiek przełożonego w Kościele lub szafarza, lecz przez niego dokonuje zbawienia innych⁵⁵.

⁵¹ *Contra litt. Petiliani*, PL 43, 281—282; por. C. I q. 1 c. 87.

⁵² *Contra epist. Parmeniani*, PL 43, 55, 61, 73—74; *Contra litt. Petiliani*, PL 43, 261.

⁵³ *Contra epist. Parmeniani*, PL 43, 65, 67.

⁵⁴ Tamże, PL 43, 73—74; *Contra litt. Petiliani*, PL 43, 384; *Contra Cresconium donatistam*, PL 43, 489.

⁵⁵ *Contra epist. Parmeniani*, PL 43, 67—68, 75—76; *De bapt. contra*

Augustyn twierdzi, że niekiedy należy znosić niegodziwych szafarzy na wzór Chrystusa, który tolerował wśród dobrych zdrajcę Judasza i wysłał go na przepowiadanie. I chociaż zły sługa przepowiadał, to jednak Chrystus był w wierze, słuchający bowiem takiego sługi wierzyli w Chrystusa, nie dbali zaś o herolda⁵⁶. Dlatego złodziej Judasz bez szkody wierzących głosił Ewangelię⁵⁷. Również Paweł Apostoł pozwolił głosić Ewangelię tym, którzy głosili ją nie w sposób godziwy, lecz z zawiścią i bez miłości⁵⁸.

5. Kontakt ludzi dobrych z niegodziwymi

Augustyn pod różnymi względami rozważa kontakt ludzi dobrych ze złymi. Rozprawia bowiem o ludziach dobrych, którzy są zmieszani w Kościele ze złymi i współuczestniczą z nimi w sakramentach, jak również i o tych, którzy sami pozostając w Kościele łączą się w sakramentach z heretykami odłączonymi od Kościoła, oraz o odłączonych od Kościoła i utzymujących wspólnotę z innymi również odłączonymi od Kościoła.

Według Augustyna być w Kościele razem z tymi, którzy źle czynią, nie oznacza zgadzać się z nimi, bowiem i Paweł Apostoł wspomina, że znajdował się w niebezpieczeństwie między tymi, którzy źle czynią, nie zgadzał się jednak z nimi, wszakże pozwolił głosić Ewangelię tym, którzy, jak powiedziano, głosili ją nie godziwie, lecz z zawiścią i bez miłości⁵⁹. Niekiedy również wśród dobrego ludu są źli biskupi albo wśród niegodziwego ludu dobrzy biskupi⁶⁰.

Następnie Augustyn wykazuje na podstawie Starego Testamentu, że co się tyczy zbawienia, to ani laikowi ani kapłanowi nie szkodzi niegodziwy kapłan. Doktor Kościoła wskazuje na przykład Mojżesza i Aarona, którzy znajdowali się między świętokradczymi buntownikami. Wspomina też, że tam, gdzie był Kajfasz, był również i Zachariasz, a tam gdzie Saul, był także i Dawid⁶¹.

Według Augustyna niegodziwość szafarzy nie ma wpływu na sakramenty, gdyż chociaż wśród chrześcijan mamy niekiedy złych przełożonych, to przecież Bóg działa przez sakramenty⁶². Sam tak-

donatistas, PL 43, 166, 190—191, 223—224; *Contra litt. Petilianii*, PL 43, 379; *Contra Cresconium donatistam*, PL 43, 481—482, 499, 500.

⁵⁶ *Psalmus contra partem Donati*, PL 43, 29; *Contra epist. Parmeniani*, PL 43, 73—74, 75—76.

⁵⁷ *Contra epist. Parmeniani*, PL 43, 67, 70—73; *Contra litt. Petilianii*, PL 43, 266, 365.

⁵⁸ *Contra epist. Parmeniani*, PL 43, 37, 67—68, 78—79, 101—102; *Contra litt. Petilianii*, PL 43, 262, 314.

⁵⁹ *Contra epist. Parmeniani*, PL 43, 37.

⁶⁰ Tamże, PL 43, 55.

⁶¹ Tamże, PL 43, 57—58.

⁶² Tamże, PL 43, 65—66.

że Judasz, jak powiedziano, głosił Ewangelię bez szkody wierzących⁶³. Duch Święty zaś w ten sposób unika posługi niegodziwego szafarza, że usuwa się od takiego przełożonego, nie zaniedbuje jednak z jego powodu zbawienia innych i nie przestaje go dokonywać. Dlatego, jak również wspomniano, i Paweł Apostoł zezwolił na przepowiadanie Ewangelii tym, którzy byli zawistni, zważliwi, krnąbrni i nieobyczajni, ponieważ przez ich posługę Duch Święty był obecny w innych⁶⁴.

Wszystkie przecież słabości (*languores*) leczy sam Bóg, nie zaś człowiek. Ludzie dostępują oczyszczenia przez łaskę Bożą. Sami więc, choćby nawet zostali całkowicie oczyszczeni, nie mogą oczyścić innych. Oczywiście Bóg oczyszcza przez człowieka, lecz czynił to zarówno przez Judasza, jak przez uczonych w Piśmie i faryzeuszów⁶⁵. Tak więc jeśli człowiek pragnie otrzymać coś świętego, powinien zwracać uwagę na Boga, a nie na ludzi⁶⁶.

Augustyn wyjaśnia, że słowa Izajasza „Dalej, dalej! Wyjdźcie stąd! Nie dotykajcie nic nieczystego! Wyjdźcie spośród niego! Oczyszćcie się, wy, którzy niesiecie naczynia Pańskie!” (Iz 52, 11) dotyczą odłączenia duchowego (*cordis*) od złych ludzi. Ten więc nie dotyka nieczystego, kto nie zgadza się z czymkolwiek grzechem. „Wychodzi zaś stąd” ten, kto nie zaniedbuje dyscypliny karcenia z zachowaniem jednak pokoju. Opuszczając bowiem w sposób cielesny (*corporaliter*) jawnych niegodziwców, opuściłby w sposób duchowy (*spiritualiter*) również pozostających w ukryciu dobrych⁶⁷. Sam przecież Izajasz zakazujący dotykać nieczystego, dotykał wśród swego ludu nieczystości, którą napiętnował, przebywając z nim w jednej wspólnotcie i nie odłączył się od tego ludu przez żaden cielesny rozdział. Podobnie Dawid tolerował złych wśród swego ludu i złożył hołd sakramentowi namaszczenia w zbrodniczym Saulu. Ci więc nie należeli do żadnej wspólnoty duchowej z ludźmi splamionymi zbrodnią, ani tam, gdzie kontakt mógł splugawić, nie dotykali nieczystych, tj. idąc za głosem sumienia odstępowali od nich i nie czynili tego, co czynią nieczyści, ani nie zgadzali się z nimi w tym, co oni czynili.

Skoro zaś w czasach Starego Testamentu, w których traktowano sakramenty w sposób cielesny, dobrzy nie mogli odłączyć się w sposób cielesny od złych, to tym bardziej teraz, kiedy sakramenty traktuje się w sposób duchowy, jedynie duchowe odłączenie

⁶³ Zob. wyżej, s. 109.

⁶⁴ *Contra epist. Parmeniani*, PL 43, 67—68.

⁶⁵ Tamże, PL 43, 73—74.

⁶⁶ Tamże, PL 43, 75—76.

⁶⁷ Tamże, PL 43, 98.

się jest konieczne, nie zaś cielesne⁶⁸. Nawet bowiem Paweł Apostoł nie odstąpił od nieczystych należących do Kościoła, a późniejsi także naśladowali jego wszystko tolerującą miłość. Podobnie Cyprian nie dotknął w sposób duchowy nieczystych, lecz jak najspokojniej żył wśród nich, a winnych tolerował dlatego, by nie opuścić niewinnych⁶⁹.

Przystąpienie bowiem do heretyków i odstąpienie od nich należy oceniać według ruchu duchowego, a nie cielesnego. Jak zaś zbliżenie ciał urzeczywistnia się przez sąsiedztwo miejsc, tak kontakt duchów polega na zgodności ich woli. W czym więc heretycy zgadzają się z Kościołem, w tym także są razem z Kościołem, w czym natomiast sprzeciwiają się Kościołowi, w tym odstąpili od niego. Tak więc heretycy w niektórych rzeczach są z Kościołem, w niektórych jednak oddzielili się od Kościoła.

W tych zaś sprawach, w których heretycy są razem z Kościołem, nie zabrania się im działać. Zachęca się natomiast ich, aby przychodząc do Kościoła przyjęli po raz pierwszy, lub powracając do niego po odstąpieniu przyjęli powtórnie to, czego nie mają w ogóle lub co utracili. Nie mówi się więc do nich: nie chcecie dawać, lecz: nie chcecie dawać w schizmie.

Jeśli przeto ktoś zmuszony skrajną koniecznością z braku katolika, przestrzegając jednak w pełni katolickiego pokoju, przyjął chrzest od tego, kto pozostaje poza jednością z Kościołem i jeśli wkrótce potem umarł, to uważa się go za katolika. Jeśli natomiast po odzyskaniu zdrowia natychmiast złączył się ze wspólnotą katolicką, od której duchowo (*corde*) nigdy nie odstąpił, to nie tylko nie gani się tego, co uczynił, lecz nawet się pochwała. Jeśli zaś ktoś mógł otrzymać chrzest w Kościele, ale na skutek pewnego rodzaju przewrotności umysłu przyjął chrzest w schizmie, to nawet gdyby później przyszedł do Kościoła, bez wątplenia jest przewrotny i niegodziwy⁷⁰.

Jeśli więc odłączający się od wspólnoty katolickiej nie czynią niczego z tego, co otrzymali w Kościele, to są oddzieleni we wszystkim i gdy przyjdą do Kościoła, muszą przyjąć wszystko to, czego nie otrzymali. Jeśli zaś pewne rzeczy czynią tak samo, to nie odseparowali się w nich i takich przychodzących do Kościoła leczy się tylko z tego, w czym bładzili⁷¹. Z tego jednak powodu, że mają coś zdrowego, nie powinni uważać za zdrowych siebie samych, ani wywyższać się z powodu tego, co mają⁷².

⁶⁸ Tamże, PL 43, 100.

⁶⁹ Tamże, PL 43, 101—102.

⁷⁰ *De bapt. contra donatistas*, PL 43, 109—111, 112—113.

⁷¹ Tamże, PL 43, 115.

⁷² Tamże, PL 43, 115—116.

Wszyscy źli są duchowo odłączeni od dobrych, jeśli jednak odziedlią się także cielesnie na skutek otwartej niezgody, to stają się gorsi. Na świętość jednak chrztu nie ma żadnego wpływu to, o ile ktoś gorszy go ma i udziela. Odłączony od Kościoła może mieć chrzest i udzielić go, lecz na swoją zgubę go ma i udziela. Ktoś może jednak pożytecznie przyjąć od niego chrzest, jeśli sam nie jest odłączony od Kościoła, np. gdy będąc zmuszony nieuchronnością śmierci przyjmuje chrzest w duchu katolickim od heretyka. Taki czy to gdy umrze, czy odzyska zdrowie, nie pozostaje u heretyków⁷³.

Nie ci bowiem, którzy łączą swoje czyny z niegodziwcami, lecz ci, którzy uczestniczą z nimi w sakramentach Chrystusowych, nie ponoszą winy za tego rodzaju współudział⁷⁴, ponieważ obyczajają ludzi niegodziwych nie mogą przynosić szkody boskim sakramentom⁷⁵. Dlatego niegodziwi, czy to ukryci czy skazani, pomieszani w sposób cielesny z dobrymi, w sposób zaś duchowy od nich odłączeni, dźwigają własne brzemiona⁷⁶.

6. Zasady przestrzegania rygoru dyscypliny i stosowania łagodności

Augustyn rozprawia o rygorze dyscypliny i stosowaniu miłosierdzia zarówno w dziedzinie świeckiej, jak i kościelnej. Według Doktora Kościoła rygor dyscypliny w dziedzinie świeckiej polega na karaniu. Od tego zaś rygoru różni się łaska cesarza, dzięki której udziela się przebaczenia, po uzyskaniu którego pozwala się np. dezertrowi pełnić służbę wojskową⁷⁷.

O uznaniu zaś przez Augustyna kościelnego rygoru dyscypliny wnosimy z tego, że stwierdza on w sposób ogólny, iż niegodziwego kapłana należy deponować. Wyjątek zaś od tej ogólnej zasady zachowania rygoru dyscypliny przejawia się w tym, że według Augustyna należy tolerować niegodziwego kapłana, jeśli nie da się go deponować⁷⁸.

⁷³ Tamże, PL 43, 200.

⁷⁴ *Contra litt. Petilianii*, PL 43, 266.

⁷⁵ Tamże, PL 43, 293.

⁷⁶ Tamże, PL 43, 370—371.

⁷⁷ *Contra epist. Parmeniani*, PL 43, 71, 91, 111—112, 164, (197), 346, 464, 551.

⁷⁸ *Psalms contra partem Donati*, PL 43, 26. Co się tyczy rygoru dyscypliny, to jedną z kar wchodzących w jego zakres, mianowicie karę duchowną powodującą ekskomunikę, Augustyn określa mianem miecza (*gladius*; PL 43, 45). Doktor Kościoła często wspomina o przestrzeganiu rygoru dyscypliny i stosowaniu miłosierdzia, a nawet zamieszcza doskonały, ogólny wykład o tych zasadach (PL 43, 81—98). Niekiedy zaś traktuje o obydwóch tych zasadach łącznie (PL 43, 80—98, 350, 434, 653 — boskie miłosierdzie i sprawiedliwość), niekiedy natomiast

Rygor dyscypliny przejawia się również w stwierdzeniach Augustyna: że sakramenty pozostają w ludziach niegodziwych na ich potępienie⁷⁹, że człowiek przewrotny ma sakrament na swoją zgubę⁸⁰, oraz że należy potępić tych, którzy przewrotnie traktują sakramenty⁸¹.

Według Augustyna zasada rygoru dyscypliny opiera się na Piśmie św., w którym między innymi czytamy: „kapłani, którzy mogą... zbliżyć się do Pana, niech się oczyszczą, aby ich Pan nie pobić” (Wj 19, 22). Niezachowywanie jednak rygoru dyscypliny przez kapłanów nie przeszkadza ludziom świętym w dojściu do zdrowia duchowego⁸².

Wspomniany rygor dyscypliny można jednak rozluźnić, gdy zaistnieją przyczyny usprawiedliwiające zastosowanie łagodności. Przecież i odpuszczanie grzechów jest dziełem miłosierdzia⁸³. Jeśli jednak jakiś wierny zostanie przyłapany na grzechu zasługującym na klątwę, to — jeśli jest on oporny i nie poprawia się oraz jeśli nie zagraża niebezpieczeństwem schizmy — należy nałożyć na niego klątwę i zastosować surowość dyscypliny, gdyż można tego dokonać bez szkody dla pokoju i jedności.

Gdy zaś z powodu zachowania rygoru dyscypliny może zagrażać niektórym niebezpieczeństwem schizmy, należy grzesznika tolerować, tj. jeśli zaraza grzechu opanuje wiele osób, należy zastąpić boską dyscyplinę surowym miłosierdziem, by raczej nie podrażnić bardziej słabych dobrych, niż naprawić niegodziwych. W zachowywaniu więc jedności kościelnej nie należy ani zaniedbywać surowości dyscypliny, ani rozrywać więzów wspólnoty nieumiarkowanym karaniem.

Przełożeni bowiem powinni przewodzić braciom z miłością i łagodną surowością, jak sugeruje miłość, aby nie naruszać pokoju, lecz by zachować jedność duchową⁸⁴. Według Augustyna dyscyplina powinna strzec pokuty, pokuta zaś powinna łagodzić dyscyplinę. Ukierunkowaniem zaś obydwóch jest miłość, by przypadkiem albo niezdiscyplinowana cierpliwość nie wspierała niegodziwości, albo niecierpliwa dyscyplina nie rozproszyła jedności⁸⁵.

wspomina osobno o rygorze (PL 43, 315, 370, 371, 524, 580) i osobno o miłosierdziu (PL 43, 114, 138, 154, 167, 319) bożym (349, 434, 444, 475).

⁷⁹ *Contra epist. Parmeniani*, PL 43, 72—73.

⁸⁰ Tamże, PL 43, 77.

⁸¹ Tamże, PL 43, 80.

⁸² Tamże, PL 43, 57—58.

⁸³ Tamże, PL 43, 63—64.

⁸⁴ Tamże, PL 43, 92—95, 98; *Contra litt. Petilianii*, PL 43, 254; *Ad donatistas*, PL 43, 669.

⁸⁵ *Ad donatistas*, PL 43, 656.

7. Leczenie ran schizmy i herezji

Augustyn wspomina o leczeniu ran ciała ludzkiego i o bliznach powstałych po wyleczeniu⁸⁶. Biorąc zaś przykład z leczenia ciała Doktor Kościoła rozprawia o ranie schizmy lub herezji, o lekarstwie na nią, lekarzu i leczeniu.

Spośród wielu augustynowych określeń dotyczących tej dziedziny ze względu na ich podobieństwo z innymi wypowiedziami autorytetów kościelnych należy wymienić następujące: o tych, którzy nie mają zdrowej głowy⁸⁷, o leczeniu głowy⁸⁸, o zdrowej głowie i bolącej nodze oraz o zdrowej nodze i bolącej głowie⁸⁹, o zranieniu śmiertelnego ciała lub o uśmierceniu zranionego, oraz duszach uśmierconych świętokradztwem schizmy⁹⁰, o leczeniu zranionych świętokradztwem schizmy⁹¹, o leczeniu i naprawianiu przewrotności przez pokutę⁹², o zdrowotności pokoju i nieuleczalnej ranie na skutek błędu pozostającego w części odciętej od Kościoła⁹³, o leczeniu tego, co w schizmatykach i heretykach zostało zranione, nieleczeniu zaś tego, co w nich jest zdrowe⁹⁴, o zranionych przez odstępstwo od Kościoła i o wyzwolonych (*liberatis*) przez powrót do niego⁹⁵, o leczeniu rany owcy, która błądziła będąc zewnątrz (Kościoła) i przychodzi do zdrowia chrześcijańskiej jedności⁹⁶, o odłączonych od Kościoła i przychodzących do niego, których należy leczyć w tym, w czym będąc rozdarci błądzili⁹⁷, o leczeniu zranionych schizmatyków i heretyków lekarstwem pokoju⁹⁸ i uzdrawianiu ich uniwersalnym środkiem leczniczym⁹⁹, o leczeniu kościelnym środkiem leczniczym w każdym schizmatyku lub heretyku tego, z powodu czego był odłączony (od Kościoła)¹⁰⁰, o lekarstwie koniecznym do tego, aby sakrament był pożyteczny, co można osiągnąć przez uzdrowicielską moc (*sanitate*) pokoju i miłości¹⁰¹, o uzdrawianiu ran heretyków w sposób

⁸⁶ *Contra Cresconium donatistam*, PL 43, 522.

⁸⁷ *Contra epist. Parmeniani*, PL 43, 106.

⁸⁸ *Contra litt. Petiliani*, PL 43, 340—341.

⁸⁹ *Contra Cresconium donatistam*, PL 43, 577.

⁹⁰ *Contra epist. Parmeniani*, PL 43, 54—55.

⁹¹ *De bapt. contra donatistas*, PL 43, 112—113.

⁹² *Contra epist. Parmeniani*, PL 43, 77.

⁹³ *De bapt. contra donatistas*, PL 43, 129.

⁹⁴ *Tamże*, PL 43, 133, 146—147; *De un. bapt. contra Petilianum*, PL 43, 597.

⁹⁵ *De bapt. contra donatistas*, PL 43, 110, 133, 197.

⁹⁶ *Tamże*, PL 43, 197.

⁹⁷ *Tamże*, PL 43, 115.

⁹⁸ *Tamże*, PL 43, 133.

⁹⁹ *Tamże*, PL 43, 139, 164.

¹⁰⁰ *Tamże*, PL 43, 114—115.

¹⁰¹ *Tamże*, PL 43, 120—121.

lecniczy (*medicinaliter*)¹⁰², o leczeniu grzechów lekarstwami jałmużn, postów i modlitw¹⁰³, o przebaczeniu i lekarzu¹⁰⁴, o lekarzu tnącym skalpelem (*ferro*)¹⁰⁵, o Zbawicielu, lekarzu rany heretyka¹⁰⁶, o leczeniu, jakie należy zastosować do zranionego, o Panu leczącym zranionych i uzdrawiającym ich z wszelkich dolegliwości¹⁰⁷, o usuwaniu grzechu przez pokutę i braterskie karcenie i o leczeniu z grzechu przez poczucie wstydu (*pudor*); o karceniu grzesznika i uzdrawianiu go lekarstwem kłątwy, o usuwaniu grzesznika przez odłączenie go od wspólnoty braci, dokonywanym z zamiarem uzdrowienia, nie zaś z zamiarem zniszczenia go przez nienawiść¹⁰⁸, o przyprowadzeniu do lekarza kogoś, kto w jakiejś koniecznej do życia części ciała jest okaleczony; o leczeniu rany; o stosowaniu lekarstwa do tego miejsca zranionego, od którego zagraża śmierć także pozostałym, zdrowym członkom; o śmiertelnej ranie schizmy i o leczeniu lekarstwem pojednania¹⁰⁹.

II. Orzeczenia Innocentego I

1. Rygor dyscypliny i stosowanie łagodności

Jak Augustynowi, tak również i papieżowi Innocentemu I (402—417) znana była zasada zachowywania rygoru dyscypliny oraz wyjątek od tej zasady, polegający na jej rozluźnieniu przez zastosowanie łagodności w specjalnych przypadkach. Papież bowiem zabrania przyjmowania do stanu duchownego (*in clericatum*) tych, którzy zajmowali się prowadzeniem spraw sądowych, a także osób przychodzących z wojska lub dworaków. Obok tego zezwala jednak, by niektórzy z nich, promowani już na kapłanów, pozostali na swych urządach (*officiis*) ze względu na uniknięcie zgorzenia. Jeśliby zaś w przyszłości tacy ludzie zostali wyświęceni, nakazuje ich deponować¹¹⁰.

Papież — mając na względzie oczywistą dyscyplinę boskich praw i dekretu papieża Syrycjusza o zachowaniu czystości przez duchownych — twierdzi również, że do kierowania świętymi urządami

¹⁰² *Contra Cresconium donatistam*, PL 43, 534.

¹⁰³ *Contra epist. Parmeniani*, PL 43, 63—64.

¹⁰⁴ *Contra Cresconium donatistam*, PL 43, 474—476.

¹⁰⁵ *Contra litt. Petilianii*, PL 43, 350; *Contra Cresconium donatistam*, PL 43, 447—448.

¹⁰⁶ *De unitate Ecclesiae* (402), PL 43, 437.

¹⁰⁷ *Contra epist. Parmeniani*, PL 43, 73—74.

¹⁰⁸ Tamże, PL 43, 92—95.

¹⁰⁹ *De bapt. contra donatistas*, PL 43, 115—116.

¹¹⁰ D. LI c. 1 — Innocentius I, *Epist. ao. 404 scr.*; por. D. L c. 61 i D. LI c. 2 i c. 3.

(*sacra officia administranda*) nie należy dopuszczać duchownych nie zachowujących czystości.

Spod tego zarządzenia papież wyłącza jednak tych duchownych, którzy nie znali wspomnianego dekretu Syrycjusza i postanawia, że mogą oni zatrzymać stopnie już posiadane, nie mogą jednak zajmować wyższych stopni. Tych zaś, którzy znali wspomniany dekret, papież nakazuje usunąć, jeśli się nie poprawią¹¹¹.

Papież stwierdza też, że wyświęceni (*ordinatos*) przez heretyków mają zranioną głowę przez owo włożenie ręki. Po zaleczeniu zaś rany lekarstwem pokuty pozostaje na nich jeszcze blizna. Dlatego tacy powracający do Kościoła nie mogą według prawa kościelnego dzierżyć żadnego urzędu duchownego (*clericatus honore*)¹¹². Papież dopuszcza wyjątek od tej ogólnej, rygorystycznej zasady, ale tylko w przypadku konieczności, jak np. w odniesieniu do tych, którzy zostali wyświęceni przez heretyka Bonozusa¹¹³.

Sprawę przyjmowania do Kościoła duchownych wyświęconych przez heretyków w podobny sposób jak Innocenty I potraktował również Gracjan. Stwierdza on bowiem: „czegoż innego może udzielić świętokupcy świętokupca w swej ordynacji (*ordinatione*) niż tego, o czym zaświadcza Innocenty w odniesieniu do pozostałych heretyków”. Chodzi tu o tzw. zranienie głowy w święceniach udzielanych przez heretyków. Pociąga ono za sobą zastosowanie wspomnianej przez papieża reguły ogólnej, dotyczącej rygoru prawa, polegającej zaś na niepowierzaniu urzędów kościelnych osobom wyświęconym przez heretyków. Regułę tę uznaje również Gracjan, gdyż powołuje się na dekret papieski dotyczący wyświęconych przez heretyka Bonozusa¹¹⁴ jako na przykład wyjątku od wspomnianej reguły ogólnej, polegającego na zastosowaniu przez papieża miłosierdzia, rozluźniającego, czyli łagodzącego, rygor dyscypliny ze względu na wymogi czasu¹¹⁵.

Papież dopuszcza jeszcze inne wyjątki od uznawanej przez siebie i zagwarantowanej przez prawo kościelne reguły ogólnej o niedopuszczaniu na urzędy kościelne wyświęconych przez heretyków. Powiada on bowiem, że można usprawiedliwić

¹¹¹ D. LXXXII c. 2 — Innocentius I, *Epist.* ao. 405 scr.

¹¹² C. I q. 1 c. 18 — Innocentius I, *Epist.* ca. 415 scr.; por. C. I q. 1 c. 17 i c. 73.

¹¹³ C. I q. 1 c. 41 — Innocentius I, *Epist.* ao. 414 scr.; por. C. I q. 7 c. 7.

¹¹⁴ Dictum Gratiani p. c. 16 C. I q. 1.

¹¹⁵ C. I q. 7 c. 7 — Innocentius I, *Epist.* ao. 414 scr.; por. C. I q. 1 c. 41; zob. dicta Gratiani p. cc. 5 i 6 C. I q. 7; por. dictum Gratiani p. c. 40 i c. 41 C. I q. 1.

i dopuścić do wykonywania przyjętych święceń (*ordinis*) tych, którzy zostali przemocą doprowadzeni do święceń przez heretyków, lecz natychmiast po tego rodzaju ordynacji powrócili do Kościoła.

Następnie papież stwierdza, że wyświęceni (*ordinati*) przez heretyków i po swoim wyświęceniu (*ordinationem*) dłużej u nich pozostający nie otrzymali i są winni uzurpowanej godności (*dignitatis*)¹¹⁶. Wynika z tego, że ci, wyświęceni przemocą przez heretyków, którzy natychmiast po otrzymaniu święceń powrócili do Kościoła, o których papież powiada, że można ich usprawiedliwić, coś jednak od heretyckich ordynatorów otrzymali. Nie ulega wątpliwości, że jest to ważnie przez nich przyjęty sakrament święceń i ściśle z nim związana władza sakramentalna. Gdyby bowiem wyświęceni przez heretyków nie otrzymali sakramentu święceń, to papież w żaden sposób nie mógłby zgodzić się na wykonywanie przez nich tak przyjętych święceń.

Wyrażona przez papieża warunkowa zgoda na wykonywanie święceń przyjętych od heretyków poza Kościołem jest jednocześnie autorytatywnym uznaniem tych święceń. Jest to po prostu usprawiedliwione zastosowanie przez papieża łagodności i miłosierdzia w przypadku udzielenia święceń przemocą, a więc bez winy wyświęconych i po natychmiastowym ich powrocie do Kościoła. Mamy więc tu do czynienia z wyjątkiem od ogólnej zasady rygoru dyscypliny polegającej na odmowie powierzania urzędów kościelnych duchownym wyświęconym przez heretyków. O ile więc zgoda papieska na wykonywanie święceń przez tak wyświęconych duchownych stanowi uznanie ich święceń, o tyle wyrażenie papieża, że duchowni winni uzurpowanej godności „nie otrzymali” od heretyków w przyjętych od nich święceniach oznacza jedynie odmowę uznania takich święceń w odniesieniu do ich wykonywania w Kościele, w żaden sposób zaś nie oznacza nieważności przyjętego sakramentu kapłaństwa.

Duchowni więc, których nie obciąża wina za przyjęcie święceń od heretyków „otrzymali od nich coś”, mianowicie tyle, że po swym natychmiastowym powrocie do Kościoła mogą oni liczyć na zastosowanie do nich wyjątkowej zasady łagodności i miłosierdzia i na tej podstawie otrzymać zezwolenie na wykonywanie urzędów święceń. Duchowni natomiast, którzy nie zasługują na usprawiedliwienie w przypadku przyjęcia święceń od heretyków, nie mogą liczyć na zastosowanie do nich wyjątkowej reguły łagodności i miłosierdzia, lecz podlegają ogólnej zasadzie rygoru dyscypliny, czyli nie zezwala się im na wykonywa-

¹¹⁶ C. I q. 1 c. 111 (nie przytoczono dosłownie tekstu oryginalnego) — Innocentius I, *Epist.* ao. 414 scr.

nie święceń, a tym samym i tylko dlatego nie uznaje się ich święceń. Sformułowane więc w sposób ogólny wyrażenie papieskie, że duchowni wyświęceni przez heretyków „nie otrzymali” jest tylko odwołaniem się do ogólnej zasady rygoru dyscypliny polegającej w danym przypadku na niedopuszczaniu takich duchownych do wykonywania urzędu święceń, a więc do traktowania takich duchownych tak, jakby w ogóle nie byli wyświęceni. W żaden sposób zaś nie oznacza nieważności sakramentu kapłaństwa udzielonego przez heretyków poza Kościołem katolickim.

A więc zarówno niewinni, jak i winni duchowni otrzymali od swych heretyckich ordynatorów sakrament kapłaństwa i władzę sakramentalną. Nie otrzymali jednak ani urzędu kościelnego ani związanej z nim władzy niesakramentalnej. Na innym bowiem miejscu Innocenty I twierdzi, że heretycy nie mogą nadać urzędu (*honorem*), ponieważ sami urzędu (*honorem*) nie mają, gdyż utracili go odchodząc od Kościoła¹¹⁷. Wyświęceni więc przez heretyków i powracający do Kościoła mogą mieć tylko nadzieję na otrzymanie urzędu w Kościele oraz władzy niesakramentalnej koniecznej do pełnienia urzędów kapłańskich, a tym samym i przyjęcie ich do stanu duchownego w Kościele.

Tak dekret papieża Innocentego I zrozumiał Gracjan. Rozróżnia on pomiędzy sakramentami konieczności (*necessitatis*) i sakramentami godności (*dignitatis*). Utrzymuje, że przywileje sakramentów koniecznych nie mogą tworzyć prawa ogólnego (*communem*) dla sakramentów godności (*dignitatis*). Wykazuje na tej podstawie, że wyświęceni (*ordinati*) w sposób świętokupczy mają zranioną głowę czyli odwołuje się do ogólnej zasady przestrzegania rygoru dyscypliny. Jednocześnie jednak wskazuje na wyjątki polegające na łagodzeniu rygoru dyscypliny pisząc: „To zaś rozumie się o tych, których usprawiedliwia nieświadomość (*ingorantia*)...”¹¹⁸ i niżej: „należy się domyślać (*subaudiendum est*), jeśli nie został przyciągnięty przemocą”. Ten drugi wyjątek Gracjan uzasadnia wspomnianym dekretem Innocentego I¹¹⁹.

Skoro zaś Innocenty I mówi niekiedy o zachowywaniu rygoru dyscypliny w sposób ogólny, niekiedy natomiast rozprawia o rozluźnieniu czy złagodzeniu tego rygoru ze względu na wymogi czasu (*necessitatem temporis*), wynika z tego, że chodzi mu tylko o dyscyplinę w jednych przypadkach surowiej, w innych zaś, tj. w przypadkach specjalnych i z powodu specjal-

¹¹⁷ C. I q. 1 c. 18; zob. przyp. 112.

¹¹⁸ Dictum Gratiani p. c. 106 C. I q. 1.

¹¹⁹ Dictum Gratiani p. c. 110 C. I q. 1.

nych racji, łagodniej stosowaną, nie zaś o nieważność samego sakramentu święceń udzielonego przez heretyków.

Gracjan powiada, że wspomniane wyjątki od zasady rygoru dyscypliny polegają na zezwoleniu na „administrowanie” urzędami ze względu na wymogi czasu, tj. na udzieleniu władzy niesakramentalnej¹²⁰ uważa, że po ustaniu konieczności również i same wyjątki wygasają w ten sposób, że wyświęceni (*ordinati*)

¹²⁰ W swym dictum p. c. 39 C. I q. 1 Gracjan rozróżnia sakramenty konieczności, jak chrzest i Eucharystia (por. dictum Gratiani p. c. 42 C. I q. 1), od sakramentów godności czyli sakramentów kapłaństwa. Następnie Gracjan powiada, że przez odprawienie pokuty zezwala się na uznanie sakramentów konieczności przyjętych od heretyków, ponieważ sakramenty te jako konieczne do zbawienia są prawdziwe i nie można ich odjąć ani utracić. Sakramenty zaś godności, jeśli nie zostaną godnie udzielone, tzn. w ten sposób, że godni promują godnie godnych, przestają być godnościami nie w tym jednak znaczeniu, jakoby zmniejszyła się prawda sakramentu, lecz w tym, że ustaje urząd administrowania w odniesieniu albo do miejsca albo do czasu albo do promocji. Wszystkie te przypadki ustania urzędu administrowania Gracjan uzasadnia tekstami autorytatywnymi: co się dotyczy miejsca — orzeczeniem Leona I z r. 458 lub 459 (C. I q. 1 c. 40), co się dotyczy czasu — orzeczeniem Innocentego I z r. 414 (tamże, c. 41), i co się dotyczy promocji — również orzeczeniem Leona I z r. 447 (tamże, c. 42). Innocenty I (tamże, c. 41) orzeka, że po ustaniu konieczności czasowej musi ustać również to, co ze względu na nią zostało ustanowione, gdyż czym innym są prawomocne święcenia (*ordo*), a czym innym uzurpacja. W swym dictum (p. c. 41 C. I q. 1) po tym orzeczeniu papieskim Gracjan stwierdza, że duchowny wyświęcony w innym czasie, niż w tym, o którym jest mowa w odniesieniu do wyświęconych przez heretyka Bonozusa, powinien zaprzestać administrowania, na które otrzymał pozwolenie ze względu na wymogi czasu. Nie ulega wątpliwości, że Gracjan wymienione tu trzy przypadki uważał za wyjątki od zasady rygoru dyscypliny. Gracjan bowiem w swym dictum p. c. 4 C. I q. 7 wspomina jednocześnie o stosowaniu łagodności i rygorze dyscypliny. Zakresu rygoru dyscypliny dotyczy stwierdzenie, że ten, kto przeszedł z jedności wiary katolickiej do wspólnoty heretyków, aby z ich rąk otrzymać sakrament kapłaństwa, chociażby później wyrzekając się herezji powrócił do Kościoła, nie będzie mógł pełnić przyjętego urzędu (sakramentalnego; KN). Gracjan powołuje się też na Cypriana, według którego nie dopuszcza się do administracji kościelnej duchownych wyświęconych w Kościele, którzy od niego odeszli w celu zwalczania wiary katolickiej. Sprawa jednak komplikuje się, gdy chodzi o duchownych świętokupców, którzy przecież nie przyjmują święceń od heretyków ani dla zwalczania wiary ani nie utrzymują, że można sprzedawać łaskę sakramentu. W niektórych orzeczeniach nie zabrania się przyjmować ich w swoich stopniach, jeśli wyrzekli się swojej herezji odprawiając szczerze pokutę. W innych natomiast kamionach, a także i w orzeczeniach Innocentego I (C. I q. 1 c. 7), również i ich nakazano potępić w sposób nieodwołalny. Problem ten Gracjan rozwiązuje na podstawie zasad przestrzegania rygoru dyscypliny i stosowania łagodności i miłosierdzia, gdy w swym dictum p. c. 5 C. I q. 7 powiada: „Chyba że rygor dyscypliny zostanie niekiedy rozluźniony przez zastosowanie

przez heretyków powinni zaprzestać „administrowania”¹²¹. Z tego wynika, że twierdzenie Innocentego I, iż wyświęceni (*ordinati*) przez heretyków mają zranioną głowę i że nie wyzbywają się bliźny pozostałej po ramie nawet po zastosowaniu lekarstwa pokuty i że przez nikczemne włożenie ręki zamiast urzędu otrzymują jedynie potępienie¹²², odnosi się według Gracjana tylko do

miłosierdzia. Wiele bowiem przestępstw jest godnych potępienia, a jednak Kościół je toleruje ze względu na czas, na osobę, ze względu na dobro religii, konieczność lub pożytek. I tak ze względu na wymogi czasu papież Gelazy pozwolił przyjmować mnichów do stanu duchownego, gdyż z powodu najazdów i zarazy Kościoł w Italii został pozbawiony wielu duchownych. W swym zaś dictum ad c. 7 C. I q. 7 Gracjan dodaje, że również Innocenty I ze względu na wymogi czasu przyjął do stanu duchownego wyświęconych przez heretyka Bonozusa.

¹²¹ Dicta Gratiani p. cc. 39 i 41 C. I q. 1 c. 4; zob. przyp. poprzedni. — W dictum p. c. 40 C. I q. 1 Gracjan twierdzi, że ordynacja wyświęconego przez biskupów nieprawomocnych (a pseudoëpiscopis; co się tyczy znaczenia tego miana, zob. K. Nasiłowski, *Napiętnowanie duchownych i pozbawianie ich kapłaństwa według kanonów Dekretu Gracjana*, Prawo Kanoniczne 24 (1981) nr 3—4, s. 49—55) jest daremna i będzie pozbawiona administrowania (*vana est et sine administratione erit talis ordinatio*), jeśli by zmienił on miejsce własnej ordynacji. Jak z tego wynika, czym innym jest ordynacja, czym innym zaś administrowanie. Pojęcie pierwszego obejmuje i sakrament święceń z władzą sakramentalną i urząd kościelny z władzą niesakramentalną. Pojęcie drugiego ogranicza się tylko do niesakramentalnego urzędu kościelnego i związanej z nim władzy niesakramentalnej. Skoro zaś, jak zaznaczono wyżej, Gracjan mówi o ustaniu urzędu administrowania w znaczeniu niesakramentalnym, to i tu określeniem „ustania administrowania” oznacza pozbawienie urzędu niesakramentalnego. Przymiotnik więc „daremna — vana”, jako określnik ordynacji, oznacza ustanie administrowania w znaczeniu pozbawienia władzy niesakramentalnej, i odwrotnie: określenie „pozbawienie administrowania” ogranicza znaczenie przymiotnika „daremna — vana” do zakresu władzy niesakramentalnej. Wypowiedź więc Gracjana nie oznacza utraty tego, co w ordynacji jest sakramentalne. Jak wskazuje Friedberg w swej uwadze (589) do omawianego dictum, również Alger podobnie rozumie znaczenie określnika „vana”, gdyż wyjaśnia je następująco: „*vana id est sine administratione*”. Jest to jeden z licznych dowodów przeciwko tym wszystkim, którzy określeniu „ordynacja daremna — *ordinatio vana*” (jak również i określeniom: *vacua, inanis*) przypisują znaczenie nieważności sakramentu święceń.

¹²² C. I q. 1 c. 17 — Innocentius I, *Epist.* c. a. 415 scr. Uwaga Korektorów do rubryki tego kanonu: „In hoc capite non referuntur ipsa prorsus verba Innocentii, quae tamen habentur partim infra, ead. c. Arianos (C. I q. 1 c. 73), partim in capite sequenti: Ventum est, in versiculo: Sed e contrario (C. I q. 1 c. 18 § 1)”. C. I q. 1 c. 73 — Innocentius I, *Epist.* c. a. 415 scr.: „Arianos praeterea ceterasque huiusmodi pestes, quia eorum laicos conversos ad Dominum sub imagine poenitentiae ac Spiritus sanctificatione per manus impositionem suscipimus, non videntur clerici eorum cum sacerdotii aut cuiuspiam ministerii suscipiendi esse dignitate. Quoniam quibus solum baptismum ratum esse permittimus (quod utique in nomine Patris, et Filii, et Spi-

tego, co w kapłaństwie jest utracalne, jak np. stan kościelny przysługujący osobom duchownym lub władza niesakramentalna polegająca na administrowaniu urzędami kapłańskimi.

ritus sancti percipitur), nec Spiritum sanctum eos habere ex illo baptismate illisque ministeriis arbitramur, quoniam, cum a catholica fide auctores eorum discederent, perfectionem Spiritus, quam acceperant, amiserunt, nec dare eius plenitudinem possunt, quae maxime in ordinationibus operatur, quae per impietatis suae perfidiam fidem Domini perdidit. Propter quod (uwaga Friedb.: qui: orig.; quomodo: Hisp.; quia: Ans.; quid: Alger.) fieri non potest, ut eorum profanos sacerdotes dignos Christi honoribus arbitremur, quorum laicos imperfectos, ut dixi, ad sancti Spiritus percipiendam gratiam cum paenitentiae imagine recipimus (uwaga Friedb.: recepimus: EGH; recipiamus?: orig. Ivo.) § 1. Legitur (Num 19, 22) 'Qui tetigerit immundum immundus erit', quomodo ergo ei tribuetur qui immunditiam et spurcitas consuevit accipere? § 2. Qui particeps factus est damnati, quomodo honorem debeat accipere, invenire non possumus"; C. I q. 1 c. 17 — Innocentius I, *Epist.* ao. 415 scr. (nie podano dosłownie tekstu oryginalnego): „Qui perfectionem Spiritus, quam acceperant, perdidit, non dare eius plenitudinem possunt, quae maxime operatur in ordinationibus, quae per suam perfidiam perdidit. Et iterum (por. kamon następny § 1): § 1. Qui (por. c. 73, 97 i 98 C. I q. 1) honorem non habuit, honorem dare non potuit, nec aliquid accepit ille, quia nihil erat in dante, sed damnationem, quam habuit, per pravam manus impositionem dedit.”; C. XXIV q. 1 c. 30 — Innocentius I, *Epist.* ao. 415 scr.: „Haeretici, cum a fide catholica destiterint ((Codd. et Edd. coll. o. pr. Bas. (discesserunt); eorum auctores deciscerent: orig.; desisterent: Ans. Polyc.; Ed. Rom.: desciverunt)), perfectionem Spiritus, quam acceperant, amiserunt.”; C. I q. 1 c. 18 — Innocentius I, *Epist. ad Episcopos Maced.* c. a. 415 scr.: „Ventum est ad tertiam quaestionem, quae pro sui difficultate longiorem exigit disputationem. Cum nos dicimus ab haereticis ordinatos, vulneratum per illam manus impositionem habere caput, ubi (et ubi: orig.; ubi autem: Ivo Pan) vulnus infixum est, medicina est adhibenda, qua (quo: A. Hisp. Ans. ded; ut: orig.) possit recipere sanitatem. Quae sanitas post vulnus secuta sine cicatrice esse non poterit, atque ubi paenitentiae remedium necessarium est, illic (add: constat: Ans.) ordinationis honorem locum habere non posse (Ed. Rom.: posse decernimus). Nam sicut (Ed. Rom.: si ut) legitur, qui (Num 19, 22) tetigerit immundum immundus (Ed. Rom.: quod tetig. immundus immundum) erit, quomodo ei (id ei: orig.) tribuetur quod munditia et puritas consuevit accipere? § 1. Sed e contra (ecclesia: Ivo Pan) asseritur, eum, qui honorem amisit, honorem dare non posse, nec illum aliquid (ullum aliquem: Ans. ded.) accepisse, quia nihil in dante erat, quod ille posset accipere. Acquiescimus, et verum est certe, quia quod non habuit (add.: quis: Ans. Ivo Pan. Polyc. VII) dare non potuit. Damnationem utique, quam habuit, per pravam manus impositionem dedit, et qui particeps (comparticeps: orig.) factus est damnati (damnationis: EGH Edd. coll. orig. Ivo Pan.), quomodo debeat honorem accipere invenire non possum. § 2. Sed (Et: Coll. tr. P.; At: Ivo Decr.; Verum: Ivo Pan.) dicitur (dicit: Ans. ded.) vera et iusta legitimi sacerdotis benedictio auferre omne vitium, quod a vitioso fuerat iniectum (ingestum: C). Ergo si ita est, applicentur ad ordinationem sacrilegi (Ed. Rom.: sacrilegi, adulteri), atque omnium criminum rei, quia benedictione (per benedictionem:

EGH orig. Hisp. Ivo Decr. Pan.) ordinationis crimina vel vitia putentur

Twierdzenie więc Innocentego I, że wyświęceni przez heretyków poprzez nieczemne włożenie ręki otrzymali jedynie potępienie i ranę głowy oraz że należy ich skazać w sposób nie dający się naprawić, oznacza według Gracjana zastosowanie do nich zasady rygoru dyscypliny, nie oznacza zaś nieważności sakramentu święceń przyjętego przez nich poza Kościołem¹²³.

Innocenty I twierdzi też, że heretycy nie mogą dać doskonałości Ducha Świętego, która działa najbar-

(Ed. Rom.: putantur) auferri; nullus sit paenitentiae locus, quia id potest praestare ordinatio, quod longa satisfactio praestare consuevit. Sed nostrae lex Ecclesiae est, venientibus ab haereticis, qui tamen illic baptizati sunt, per manus impositionem laicam tantum tribuere communionem, nec ex his (eis: EGH) aliquem in clericatus vel (add.: etiam: AB) exiguum subrogare honorem (in clericatus officium: C; subrogare consuevit: BC)".

¹²³ Wprawdzie w swym dictum p. c. 74 C. I q. 1 Gracjan powiada, że Innocenty I zezwala tylko na uznanie chrztu heretyków, a w dictum p. c. 4 C. I q. 7 interpretuje orzeczenie tego papieża, zamieszczonym w C. I q. 1 c. 73, jako skazanie w sposób nieodwołalny duchownych wyświęconych przez heretyków, ale jednak nie uważa tego za stwierdzenie nieważności święceń pozakościelnych. Wyrażenie bowiem Innocentego I Gracjan odnosi w swym dictum p. c. 106 C. I q. 1 również do świętokupców, którzy nawet mimo tego, że uchodzili za heretyków, udzielali przecież święceń w Kościele. Zresztą Gracjan wyraźnie stwierdza, że potępienie przez Innocentego I duchownych wyświęconych przez heretyków poza Kościołem nie oznacza nieważności otrzymanego przez nich sakramentu kapłaństwa, lecz dotyczy zakresu rygoru dyscypliny. I tak w swym dictum p. c. 97 C. I q. 1 Gracjan powiada: „(§ 4) ... (Innocenty I) ...oświadcza, że ordynowani (*ordinatos*) przez pozostałych heretyków przez nieczemne włożenie ręki otrzymali jedynie potępienie i ranę głowy. (§ 7) Nazywa się nieważnymi i nieprawdziwymi (*irrita et non vera*; sakramenty) ponieważ nie dają tego, co obiecują, i nie udzielają tego, co — jak się wierzy — mają udzielać, i dlatego się je potępia, by nie uznawać udzielania ich i przyjmowania od heretyków, lecz by go zabronić. Nie są bowiem (sakramenty) skażone w odniesieniu do siebie samych, chociaż mówi się, że heretycy je plamią. Stąd Innocenty nazywa potępieniem (*damnationem*) święcenia udzielone przez Bonozusa nie dlatego, jakoby były takimi w sobie samych, lecz dlatego, że to sprawiają niegodziwie je udzielającym lub przyjmującym”. Zob. dicta Gratiani p. c. 98 C. I q. 1 oraz p. cc. 4 i 5 C. I q. 7. Natomiast w swym dictum ad c. 7 C. I q. 7 Gracjan tak wprowadza orzeczenie Innocentego I: „Tak samo papież Innocenty, gdy ze względu na czasową konieczność przyjmował wyświęconych przez heretyka Bonozusa, by nie było zbyteżnego zgorznięcia w Kościele powiada w swoich dekretach:” (C. I q. 7 c. 7 — Innocentius I, *Epist.* ao. 414 scr.:) „Jeśli coś zostało ustanowione ze względu na ratunek i czasową konieczność, to jest rzeczą oczywistą, że pierwotnie tak nie było. Jeśli więc konieczność osiąga coś w formie ratunku, to po jej ustaniu musi oczywiście ustać również to, co konieczne, ponieważ czym innym są prawomocne święcenia (*ordo legitimus*), a czym innym to, do czego zmusza w obecnym czasie uzurpacja”; por. C. I q. 1 c. 41.

dziej w święceniach (*ordinationibus*), ponieważ sami ją utracili z powodu swego wiarołomstwa¹²⁴. Również i w tym stwierdzeniu nie chodzi o święcenia nieważne pod względem sakramentalnym, ponieważ dotyczy ono utracalnej doskonałości Ducha Świętego w święceniach przyjętych poza Kościołem katolickim, nie zaś nieotrzymania sakramentu święceń.

Innocenty I traktuje nie tylko o utracalnej doskonałości Ducha Świętego, lecz również — jak powiedziano wyżej — o utracalnym urzędzie (*honor*), którego duchowni heretycy nie mają i twierdzi, że w Kościele katolickim nie należy przyjmować herezyków z godnością kapłańską, gdyż są oni niegodni urzędów Chrystusowych (*honor*) i że ten, kto stał się współnikiem potępionego, nie może otrzymać urzędu (*honor*) w Kościele, że ordynator heretycki nie może nadać urzędu (*honor*), ponieważ sam go nie ma, lecz przez nikczemne włożenie ręki może tylko przekazać potępienie, które ma.

Mianem zaś *honor*, zarówno w prawie rzymskim, jak i w autorytatywnych tekstach kościelnych, określa się często urząd lub administrowanie urzędem. Na tej więc podstawie można śmiało wnioskować, że miano *honor* ma podobne znaczenie również w wypowiedziach Innocentego I, i to tym bardziej, że w kodeksach rękopiśmiennych, z którymi skolacjonowano wypowiedzi Innocentego przejęte do Dekretu Gracjana, używa się zamiennie miana *honor* i miana „*officium — urząd*”. Okazuje się bowiem z tego, że kopista pod obydwojma tymi mianami rozumiał jedno i to samo, czyli urząd. Ponieważ następnie w tekstach Innocentego I używa się zamiennie mian *honor* i „*dignitas — godność*”, trzeba zakonkludować, że papież określił nimi utracalny urząd kapłański.

Według więc Innocentego I duchownym wyświęconym przez herezyków brak dwóch rzeczy, mianowicie łaski sakramentalnej i władzy niesakramentalnej, potrzebnych do pełnienia urzędów kapłańskich. Ponieważ zaś Gracjan uzasadniając w dictum p. c. 97 C. I q. 1 tezę, wysuniętą przez siebie w dictum p. c. 96 C. I q. 1 twierdzi, że heretycy nie mają łaski sakramentalnej i wykonywania (*exsecutionem*) władzy udzielania święceń lub wykonywania (*exsecutinem*) urzędu (*officii*) lub skutku władzy przyjętej w sposób sakramentalny, można śmiało wysnuć wniosek, że zgodnie z opinią Innocentego I mianem skutku (*effectus*) objął on zarówno łaskę sakramentalną, jak i władzę niesakramentalną.

O nieposiadaniu władzy niesakramentalnej przez duchownych

¹²⁴ Zob. przyp. 122.

heretyckich dowiadujemy się również z wypowiedzi Innocentego I o heretykach mających zranioną głowę.

2. „Rana głowy” spowodowana przyjęciem święceń od heretyków

Jak powiedziano, Innocenty I twierdzi, że wyświęceni przez heretyków przez nikczemne włożenie ręki mają zranioną głowę i dlatego należy zastosować lekarstwo pokuty. Pokutujący jednak nie mogą pełnić urzędu święceń, ponieważ nawet zastosowanie lekarstwa pokuty nie znosi wady nikczemnego udzielenia święceń. Po ranie bowiem głowy zadanej święconym przez heretyków i uleczonej przez pokutę pozostaje jednak bliżna¹²⁵, która stanowi przeszkodę dla doskonałości wymaganej w większym stopniu w sakramencie święceń, niż w sakramencie chrztu.

W związku z tą wypowiedzią Innocentego I wymaga wyjaśnienia kwestia, co papież ten oznaczył mianem „głowa — *caput*”. Nie ulega wątpliwości, że w tekstach źródłowych pierwszych wieków Kościoła mianem tym określano między innymi władzę. Jak zaś zaznaczono wyżej, również Augustyn traktuje o ranie schizmy lub herezji posługując się przykładami ran cielesnych. Podobnie bowiem, jak Innocenty I, powiada o schizmatykach i heretykach, że nie mają zdrowej głowy, wspomina o bolącej głowie i o leczeniu i naprawianiu schizmatyckiej lub heretyckiej przewrotności przez pokutę¹²⁶.

Ponieważ zaś pisma Augustyna, z których zacierpnęliśmy te wyrażenia powstały około roku 400 (*Contra epist. Parmeniani*) i w roku 406 (*Contra Cresconium donatistam*), a dekretal Innocentego

¹²⁵ C. I q. 1 c. 18; zob. przyp. 122.

¹²⁶ Zob. wyżej, s. 114—115. Trzeba zaznaczyć, że Augustyn mówi na wielu miejscach, iż Chrystus jest głową ochrzczonego (PL 43, 249, 374—384, 429, 499—500, 502, 518), kapłaństwa (PL 43, 341) i Kościoła (PL 43, 320, 374, 392, 395). Można by więc przypuszczać, że wypowiedź Innocentego I o duchownych otrzymujących w święceniach pozakościelnych „zranioną głowę” odnosi się do Chrystusa, który zostaje niejako zraniony świętokradzkim przyjęciem święceń. Można by się tu powoływać na twierdzenie Augustyna, że ludzie „przywdziewają” Chrystusa niekiedy aż do przyjęcia sakramentu, niekiedy zaś aż do uświęcenia życia (PL 43, 118, 193, 342), i że aby ktoś był prawdziwym kapłanem, powinien się przyodziać nie tylko w sakrament, lecz również i w sprawiedliwość (PL 43, 281, 385). Przypuszczenie takie nie znajduje jednak uzasadnienia ani w tekstach Innocentego I ani w wypowiedziach Augustyna. Co się tyczy Innocentego, to absurdem byłoby przyjąć, że bliźnię powstała po ranie głowy przypisuje on Chrystusowi, a nie duchownemu nikczemnie wyświęconemu. Augustyn zaś mówi o zranionym człowieku doprowadzonym do lekarza (PL 43, 115), o ludziach zabijanych świętokradztwem schizmy (PL 43, 313), o wadzie ludzi i o Chrystusie lekarzu (PL 43, 353), o Zbawcy, lekarzu rany człowieka (PL 43, 457), i o tym, że Chrystus nie może być głową schizmatyka (PL 43, 563).

I zawierający podobne wyrażenia został sporządzony około roku 415, przeto można się domniemywać, że papież dostosował do treści swego pisma przykłady podane przez Augustyna. Jest to tym bardziej możliwe, że jak wyjaśnimy niżej, Innocenty I pod pewnymi względami poprawił sposób argumentowania zastosowany przez Augustyna, z czego by wynikało, że znał wspomniane jego dzieła.

Jak się wydaje, wyjaśnienia wyrażenia augustynowego o herezykach nie mających zdrowej głowy, jak i podobnego wyrażenia papieskiego o mających zranioną głowę duchownych wyświęconych przez heretyków, nie należy ograniczać do samego przykładu rany spowodowanej na głowie w sposób naturalny, choć i temu przykładowi nie można by odmówić cech wyjaśniających. Pełniejszego jednak wyjaśnienia wspomnianych wyrażen należy szukać w prawie rzymskim. Obydwa bowiem te wyrażenia przypominają instytucję prawa rzymskiego, zwaną *capitis deminutio* lub *minutio*. Porównanie z tą instytucją wspomnianych określeń jest tym bardziej uzasadnione, że nie da się zaprzeczyć wielkiego wpływu prawa rzymskiego na rozwój prawa kanonicznego i to już od pierwszych wieków Kościoła¹²⁷. Jak bowiem wiadomo, z prawa rzymskiego przeniesiono wiele wzorów do kształtujących się instytucji kościelnych i to zarówno do ich treści, jak i terminologii¹²⁸.

Otóż Gaius twierdzi, że *capitis minutio* jest zmianą stanu¹²⁹. Co to oznacza, wyjaśnia szerzej Osuchowski, twierdząc, że „wymogiem udziału człowieka w życiu prawnym jest to, by mógł on jako podmiot prawa nabywać uprawnienia i zaciągać zobowiązania. Ta zdolność człowieka nazywa się zdolnością prawną. Zdolność prawna jest to więc możliwość nabywania praw i zaciągania zobowiązań, czyli jest to zdolność zajęcia stanowiska podmiotu praw i obowiązków w stosunkach prawnych. W prawie rzymskim nie wszyscy ludzie mieli zdolność prawną. Niektórzy nie posiadali jej wcale lub też mieli ograniczoną zdolność prawną. Tylko człowiek wolny, będący obywatelem rzymskim przynależnym do pewnej rodziny, uczestniczył w życiu prawnym i stąd posiadał zdolność prawną. To stanowisko prawne poszczególnego człowieka w Rzymie określa prawo wyrazem *status* (D. 1, 5, 2). Posiadanie wolności, obywatelstwa i rodziny to wedle jurysty klasycznego trzy konieczne wymogi dla uczestniczenia w życiu prawnym („*Tria sunt, quae habe-*

¹²⁷ Alphonsus M. Stickler, *Historia iuris canonici latini*, t. I, *Historia fontium*, Augustae Taurinorum 1950, s. 427.

¹²⁸ Gommarius Michiels, *Normae generales iuris canonici*², vol. I, Parisiis — Tornaci — Romae 1949, s. 225.

¹²⁹ D. 4, 5, 1; por. I. 1, 16 (princ.).

mus; libertatem, civitatem, familiam" — powiada Paulus w D. 4, 5, 11). Było to postulatem prawa naturalnego, by wszyscy ludzie byli podmiotami prawa. Dawne prawo rzymskie odróżniało jednak ludzi wolnych (*homines liberi*) i niewolników (*servi*). Także człowiek wolny nie był w pojęciu praw starożytnych dzięki swej wolności podmiotem praw i obowiązków, ale tylko jako człowiek wolny będący członkiem pewnego społeczeństwa. Stąd jedynie członek rzymskiej gminy obywatelskiej uczestniczył w prawach rzymskich obywateli w tzw. *ius Quiritium, ius civile*. W obrębie zaś rzymskiej gminy obywatelskiej stanowisko prawne poszczególnej jednostki zależało również od przynależności jej do zrzeczenia ciałniejszego, którego zakres określało pochodzenie i małżeństwo. Najciaśniej z tych zrzeczeń była rodzina oparta na władzy naczelnika rodziny, ojca rodziny (*pater familias*). Pełna zdolność prawna zależała więc od posiadania trzech *status*, a to: 1) *status libertatis* — od posiadania wolności, 2) *status civitatis* — od posiadania rzymskiego prawa obywatelstwa, 3) *status familiae* — od stanowiska w rodzinie rzymskiej¹³⁰.

„W dawnym słownictwie jurydycznym stanowisko człowieka jako członka pewnego zrzeczenia społecznego, gminy lub rodziny określano także wyrazem *caput* (I. 1, 16, 4). Wyrażeniem zaś *capitis deminutio* (Cicero, *Top.* 4, 18; 6, 29) obejmowano wypadki, w których osoba wolna traciła swe stanowisko w zrzeczeniu społecznym lub w rodzinie (D. 4, 5, 11). Utrata *status* powodowała utratę lub ograniczenie zdolności prawnej. W ten więc sposób: 1) *capitis deminutio maxima* oznaczała utratę wolności; 2) *capitis deminutio media* oznaczała utratę rzymskiego prawa obywatelstwa; 3) *capitis deminutio minima* oznaczała zmianę stanowiska w rodzinie¹³¹.

Wyjaśnienie to wymaga w naszej kwestii pewnych uzupełnień. I tak według Paulusa *maxima capitis deminutio* zachodzi między innymi wtedy, gdy skazuje się (*damnati*) libertynów za niewdzięczność względem patronów. *Capitis deminutio minor* lub *media* ma miejsce między innymi wtedy, gdy traci obywatelstwo ten, kto został deportowany na wyspę. *Minima capitis deminutio* jest wtedy, gdy ktoś zatrzymuje obywatelstwo i wolność, lecz zmienia się stan (*status*) człowieka, co ma miejsce w tych przypadkach, gdy ci, którzy mieli własną zdolność prawną (*sui iuris fuerunt*), stali się zależni od zdolności prawnej innych (*coeperunt alieno iuri subiecti esse*) lub odwrotnie¹³².

Paulus stwierdzając, że *capitis deminutio* następuje przez utratę

¹³⁰ Wacław Osuchowski, *Zarys prawa rzymskiego prywatnego*, Warszawa 1962, s. 202.

¹³¹ Tamże, s. 203.

¹³² D. 4, 5, 11 § 1; por. I. 1, 16, 1.

obywatelstwa (*civitatis*), uzasadnia to w ten sposób, że ci, którym zakazano wody i ognia (*aqua et igni interdicti sunt*), odpadają. Uważa się zaś za odpadłych tych, którzy odstępują od tych, pod których władzą są i przechodzą na stanowisko wrogów (*in hostium numerum se conferunt*). Ci więc, którzy odpadli, *capite minuuntur*. Podobnie i ci, których senat uznał za wrogów do tego stopnia, iż muszą oni utracić obywatelstwo¹³³.

Warto również zwrócić uwagę na stwierdzenie Paulusa, że dzieci rodziciela, który został przyjęty pod władzę ojcowską przez kogoś będącego *sui iuris*, *caput minuunt*, ponieważ są pod inną władzą i zmieniają rodzinę¹³⁴. Według Ulpiana przez prywatne *capitis deminutio* traci ktoś prawa rodzinne, nie traci zaś prawa obywatelstwa, gdyż nie wygasają w nim urzędy (*officia*) publiczne¹³⁵. Wynikało by z tego, że przez publiczne *capitis deminutio*, np. na skutek skazania przez senat na banicję, traci się wszystkie urzędy publiczne.

Kallistrat zaś wyliczywszy cztery rodzaje spraw sądowych, tj. dotyczących albo pełnienia urzędów (*honores sive munera*), albo spraw pieniężnych, albo czci obywatelskiej (*existimatio*), albo *crimen capitis* i po określeniu czci jako potwierdzonego prawami i zwyczajami stanu nienaruszonej godności, który na skutek czyjegóż przestępstwa zmniejsza się albo wygasa w oparciu o autorytet prawa, podaje następujące przykłady zmniejszonej lub wygasłej czci obywatelskiej: „część obywatelska zmniejsza się, gdy bez naruszenia wolności zaciągamy karę odnoszącą się do stanu godności (*statum dignitatis*), jak gdy ktoś zostaje relegowany lub usunięty ze stanu (*ordine*) lub gdy otrzyma zakaz pełnienia urzędów publicznych (*honoribus publicis fungi*)... lub gdy popadnie w taką sprawę, którą edyl wieczysty wylicza jako sprawę infamii. Wygasa zaś, ilekroć zachodzi *magna capitis minutio*¹³⁶.

Tak więc Innocenty I twierdząc, że wyświęceni przez heretyków na skutek takiego wyświęcenia mają zranioną głowę, że nie otrzymali nic z urzędu, że są niegodni urzędów Chrystusowych i że po powrocie do Kościoła nie mogą otrzymać żadnych urzędów, miał w prawie rzymskim przykłady, jak przede wszystkim *capitis deminutio*, które mogły go skłonić do określenia stanu osób wyświęconych przez heretyków mianem zranionej głowy.

Jak bowiem zaznaczyliśmy, mianem *capitis deminutio* w różnych jej odmianach określano w prawie rzymskim i zmianę lub

¹³³ D. 4, 5, 5.

¹³⁴ D. 4, 5, 3.

¹³⁵ D. 4, 5, 6.

¹³⁶ D. 50, 13, 5.

pozbawienie kogoś jego stanu, i utratę praw, i wygaśnięcie urzędów, i zakaz pełnienia urzędów publicznych. W rzymskim więc określeniu *capitis deminutio* zawiera się to, co pod określeniem zranionej głowy — *vulnerati capitis* wylicza Innocenty I, jak np. niemożliwość przyjęcia urzędu w święceniach udzielonych przez heretyków lub zakaz powierzania tak wyświęconym urzędów w Kościele.

W tym stanie rzeczy można jednak zapytać, dlaczego Innocenty I określił wadę wyświęconych przez heretyków mianem zranionej głowy, a nie mianem *capitis deminutio*. Otóż najprawdopodobniej dla tej prostej przyczyny, że miana *capitis deminutio* można było użyć poprawnie jedynie w odniesieniu do odstępujących od Kościoła i przez niego potępionych. Tacy bowiem tracili to wszystko, co było utracalne, jak np. stan kościelny lub urzędy kościelne i stawali się rzeczywiście — że użyjemy prawnego terminu rzymskiego — *capite deminuti*. Jeśli zaś następnie tacy odstępcy, czy to sami potępieni czy ściągający na siebie wyrok potępienia z powodu współuczestnictwa z potępionymi, przyjmowali od nich święcenia, to będąc już potępieni czyli *capite minuti*, nie mogli podlegać dalszej *capitis deminutio*, gdyż nie mieli już nic utracalnego, co by jeszcze mogli utracić. Otrzymywali wprawdzie sakrament święceń, ale nie mogli go utracić, ponieważ zarówno chrzest, jak i święcenia są nieutracalne. Nie mogli też utracić urzędu rzekomo nadawanego im poza Kościołem, gdyż go w ogóle nie otrzymali, ponieważ ich ordynatorzy odłączając się od Kościoła utracili urząd, a więc nie mogli dać innym tego, czego sami nie mieli. A przecież Innocenty I traktował nie tyle o odstępujących od Kościoła i zaciągających wyrok potępienia, których mógłby nazwać nawet *capite deminuti*, ile raczej o skutku święceń udzielonych przez heretyków potępionych tym, którzy z powodu swego współuczestnictwa z nimi w ich sakramentach również zaciągnęli wyrok potępienia i jako *capite minuti* nie mogli już *capite minui* przez przyjęcie takich święceń. Wobec tego Innocenty I kwalifikując przyjęcie święceń poza Kościołem nie mógł użyć w odniesieniu do tak wyświęconych określenia *capitis deminutio*.

Można to uzasadnić zestawiając wypowiedź Augustyna z wypowiedzią jurysty rzymskiego Paulusa. Jak bowiem wspomnieliśmy wyżej, Augustyn mazywa powracających z herezji do Kościoła wyzwolonymi (*liberati*). Ponieważ zaś „wyzwolony — *liberatus*” oznacza tego, kto z niewolnika stał się wolny, czyli otrzymał wolność, to nie ulega wątpliwości, że Doktor Kościoła uważał katolików za ludzi wolnych (*liberi*), a schizmatyków i heretyków za niewolników (*servi*). Sytuacja więc schizmatyków i heretyków była podobna pod pewnymi względami do sytuacji niewolników w prawie rzymskim, o których jurysta Paulus

powiada, że nie mogą *capite minui*, ponieważ „*servile caput* nie ma żadnego prawa i dlatego *nec minui potest*”¹³⁷. Ponieważ więc wyświęceni przez heretyków nie mieli już nic, co można by u nich zmniejszyć lub im odebrać, Innocenty I nie mógł w odniesieniu do nich użyć określenia *capitis deminutio*¹³⁸.

Przeciwko takiemu wyjaśnieniu można by wysunąć zarzut, że nie było żadnych przeszkód do użycia określenia *capitis deminutio* w odniesieniu do otrzymujących święcenia od heretyków poza Kościołem, gdyż Innocenty I wyraźnie stwierdził, iż heretycy ordynatorzy przez nikczemne włożenie ręki na ordynowanych przekazali im potępienie (*dammationem*). A ponieważ można mówić o utracie czy zmniejszeniu czegoś przez zaciągnięcie wyroku potępiającego, to zgodnie z powyższą wypowiedzią Innocentego I święceni przez heretyków utracili coś i wobec tego można zastosować do nich określenie *capitis deminutio*.

W odpowiedzi na ten zarzut należy zwrócić uwagę na dwie rzeczy. Po pierwsze, wprawdzie Innocenty I mówi o otrzymaniu potępienia przez święcenia udzielone przez heretyków potępionych, to jednak jest faktem, że święceni nie otrzymali potępienia od swych heretyckich ordynatorów, lecz — chociaż w sposób niegodziwy — otrzymali błogosławieństwo (*pravam manus impositionem*). Zarówno więc z tego względu, jak i ze względu na to, że Kościół nie uznawał potępień nakładanych przez heretyków, gdyż tym samym przyznawałby im władzę niesakramentalną, której przecież zawsze im odmawiał, czemu dał wyraz również Innocenty I, wyświęceni przez heretyków nie mogli otrzymać od nich autorytatywnego wyroku potępienia, czyli — używając terminu prawa rzymskiego — nie mogli być przez nich uznani za *capite minuti*.

Po drugie, to prawda, że święcony przez heretyków potępionych również sam zaciągał wyrok potępienia, ale zaciągał go nie wtedy dopiero, gdy przyjął święcenia, lecz nawet już wtedy, gdy zaczął je przyjmować, a raczej już z chwilą, gdy stawał się współnikiem potępionego, a więc przed otrzymaniem święceń. Wyrok zaś taki zaciągał ze strony Kościoła. Innocenty I bowiem stwierdza niedwuznacznie, że chociaż Kościół uznaje (*ratum esse permitti-*

¹³⁷ D. 4, 5, 3 § 1; por. I, 1, 16, 4.

¹³⁸ Sytuacja więc Innocentego I była w tym przypadku inna, niż sytuacja Gracjana, który wiele wieków później rozpatrując kwestię, czy podwładni mogą oskarżać prałatów czy nie, twierdzenie swoje, że zmienia się każda osoba popełniająca ciężki grzech, mógł zilustrować przykładem *capitis deminutionis* zaczerpniętym z prawa rzymskiego. W tym przypadku bowiem chodziło o utratę tego, co ktoś miał i mógł utracić. Zob. dictum Gratiani p. c. 31 C. II q. 7. Instytucję *capitis deminutionis* przypomina nieco wyrażenie Augustyna *honoris diminutio* (PL 43, 254, 703).

mus) chrzest udzielony przez heretyków, oczywiście według formy katolickiej, to nie może uznać za godnych urzędów Chrystusowych bezbożnych kapłanów heretyckich. Odmawiając zaś prawa posiadania urzędów kościelnych, a więc i związanej z nimi kapłańskiej władzy niesakramentalnej, tym samym skazuje on heretyków, czyli ich potępia (*damnat*). Ponadto Innocenty I stwierdza wyraźnie, że to potępienie zaciąga się już wtedy, gdy ktoś staje się współnikiem potępionego, a więc już przed przyjęciem święceń od niego, gdy powiada: „Nie możemy znaleźć uzasadnienia, w jaki sposób powinien otrzymać urząd ten, kto stał się współnikiem potępionego — *qui particeps factus est damnati, quomodo honorem debeat accipere, invenire non possumus*”¹³⁹.

Jak z tego wynika, wyrok potępienia zaciąga się przez nawiązanie wspólnoty z heretykami potępionymi, a więc nawet przed przyjęciem od nich święceń. Przyjęcie zaś święceń jest tylko jednym z wielu przejawów współuczestnictwa w herezji, a tym samym i w jej potępieniu. Nie można by więc uznać za trafne określenia mianem *capitis deminutio* przyjęcia święceń od heretyków potępionych, ponieważ takie święcenia nic już pomniejszyć nie mogą.

Okazuje się więc z tego, że w kształtowaniu katolickiego określenia dyskwalifikującego święcenia udzielane przez potępionych heretyków można było tylko częściowo oprzeć się na rzymskim określeniu *capitis deminutio*, natomiast nie można było przejąć go całkowicie. Da się to uzasadnić w następujący sposób: Jak zaznaczono wyżej, według prawa rzymskiego *capitis deminutio maxima* oznacza utratę wolności. Według zaś Augustyna, jak również powiedziano wyżej, stan, w jakim znajdują się heretycy odłączeni od Kościoła, polega na utracie wolności, oczywiście rozumianej w znaczeniu katolicko-kościelnym. Wynikało by więc z tego, że stan heretyków odłączonych od Kościoła można by określić rzymskim mianem *capitis deminutio maxima*. Z wnioskiem tym można się zgodzić o tyle tylko, o ile nie wchodzi w rachubę udzielanie sakramentów przez heretyków, jak np. sakramentu święceń.

Jak wspomniano wyżej, według Paulusa „*servile caput* nie ma żadnego prawa i dlatego *nec minui potest*”. Stwierdzeniem tym objęto w konsekwencji również i to, że *servile caput* tak długo, jak długo takim pozostaje — ponieważ nie ma żadnego prawa — nie może nie tylko *minui*, lecz również i *augeri*. Taka jednak sytuacja *servilis capitis* w prawie rzymskim nie odpowiadała w pełni stanowi heretyków określonego prawem kościelnym. Przecież zgodnie z autorytatywną, powszechną i ciągłą tradycją Kościoła, tak jasno wyrażoną zarówno przez Augustyna, jak i przez Innocen-

¹³⁹ C. I q. 1 c. 73; zob. przyp. 122.

tego I, heretycy, nawet potępieni, mogli udzielać ważnie sakramentów, jak np. święceń, a tym samym i związanej z nimi kapłańskiej władzy sakramentalnej.

Gdy więc ktoś jako *servile caput*, dopóki pozostawał w tym stanie, nie mógł otrzymać żadnych uprawnień, to jego odpowiednik, czyli potępiony przez Kościół heretyk, nawet pozostając w swym stanie mógł otrzymać sakrament i związaną z nim władzę sakramentalną. Nikt natomiast jako *servile caput*, dopóki pozostawał w tym stanie, nie mógł według prawa rzymskiego otrzymać żadnych uprawnień, oczywiście niesakramentalnych, bo o sakramentach w znaczeniu katolickim nie było tu mowy. I w tym przypadku według prawa kościelnego sytuacja heretyków potępionych była podobna do sytuacji *servilis capitis* według prawa rzymskiego. Każdy bowiem heretyk potępiony, dopóki trwał w swym stanie, według prawa kościelnego nie miał żadnych niesakramentalnych uprawnień kościelnych, a wobec tego nie mógł ich również ani otrzymać ani utracić.

Nie od rzeczy, jak się wydaje, będzie tu wyrażenie przypuszczenia, że właśnie pod wpływem prawa rzymskiego ustawodawcy kościelni dyskwalifikując heretyków potępionych stwierdzali ogólnie, że nie mają oni żadnych uprawnień, pomimo nawet tego, że przyznawali im prawo ważnego udzielania sakramentów. I tak np. Innocenty I, który uznawał za ważne święcenia udzielone nawet przez heretyków potępionych, stwierdzał jednocześnie ogólnie, że nie mają oni żadnych uprawnień i sami ich nie mając nie mogą ich również udzielić innym (*Sed econtra asseritur, eum, qui honorem amisit, honorem dare non posse, nec illum aliquid accepisse, quia nihil in dante erat, quod ille posset accipere* — C. I q. 1 c. 18 § 1). Jeśli bowiem założymy, że tak ogólne określenia stosowane przez ustawodawców kościelnych powstawały pod wpływem prawa rzymskiego, to jednocześnie zyskamy dowód na to, że określenia te mimo swego ogólnego charakteru dotyczyły jedynie uprawnień niesakramentalnych, jak to miało miejsce również w prawie rzymskim.

Powracając do wyjaśnionego wyżej stwierdzenia, że rzymskie określenie sytuacji *servilis capitis* mianem *capitis deminutio* nie odpowiadało w pełni sytuacji heretyków potępionych, określonej przez prawo kościelne, należy zaznaczyć, że chyba zdawał sobie z tego sprawę Augustyn, który mówiąc o heretykach wyzwolonych (*liberatis*) przez powrót do Kościoła i niejako przypominając w ten sposób, iż znajdowali się oni przedtem w sytuacji *caput servile*, dodał jednocześnie do tego stwierdzenia jakby wyjaśnienie kościelne, nazywając wspomnianych heretyków *zranionymi* przez odstępstwo od Kościoła.

Być może, że opierając się — o ile to było możliwe, a więc

częściowo — na rzymskim określeniu *capitis deminutio* i wykorzystując wyrażenia Augustyna o heretykach zranionych przez odstępstwo od Kościoła i o „bólającej głowie” Innocenty I oznaczył sytuację otrzymujących święcenia od heretyków potępionych mianem „zranionej głowy — *vulneratum caput*”. Nie ulega zaś wątpliwości, że to określenie jak najbardziej pasuje do sytuacji kapłanów wyświęconych przez heretyków poza Kościołem. Wynika z niego, że tak wyświęceni otrzymują jakieś *caput*, tzn. mają jednak jakieś prawo¹⁴⁰.

Wniosek ten bynajmniej nie jest sprzeczny z pojęciem rzymskiej *capitis deminutio* oznaczającym utratę wszelkich, niesakramentalnych przecież w znaczeniu katolickim, uprawnień. Stwierdzenie jednak papieskie, że wyświęceni przez heretyków z powodu nieczemnego włożenia na nich ręki mają zranioną głowę, różni się od rzymskiego *capitis deminutio* tym, że wyświęceni przez heretyków otrzymują przecież sakrament kapłaństwa i kapłańską władzę sakramentalną, które nie podlegają *capitis deminutioni*. Sakrament więc kapłaństwa i władza sakramentalna jest — że użyjemy tu określenia prawa rzymskiego — owym *caput*, które można otrzymać od heretyków nawet potępionych.

Wyświęceni jednak przez heretyków potępionych nie otrzymali razem z sakramentem święceń ani łaski, ani urzędu (*honorem*), ani związanego z tym urzędem utracalnego prawa do administrowania tego sakramentu. To więc, co otrzymali w swoich święceniach nie jest całym *caput*, czyli tym wszystkim, co otrzymuje się w święceniach relatywnych w Kościele katolickim. Ponieważ zaś duchowni wyświęceni przez heretyków potępionych nie otrzymują całego *caput*, można powiedzieć, że mają „głowę — *caput*” w jakiejś jej części zranioną, czyli wadliwą lub niepełną, gdyż rana oznacza brak zdrowia.

Nie da się z góry zaprzeczyć, że właśnie takie racje leżały u podstaw papieskiego określenia święceń heretyckich mianem zranionej głowy — *vulnerati capitis*. Miano głowy, a zatem i rany, nie dotyczy tu dziedziny naturalnej, ale stanu zarówno samych święceń, jak i stanu lub sytuacji osób wyświęconych poza Kościołem. Zaznacza to sam Innocenty I, gdy stwierdza, że ranę tę należy leczyć lekarstwem pokuty. Po zastosowaniu pokuty zaleca się wprawdzie ranę, ale jednak pozostaje po niej

¹⁴⁰ W prawie bowiem rzymskim (I. 1, 16, 4) mianem *capitis* określano przecież uprawnienia. — Warto zwrócić uwagę na to, że Augustyn (*De bapt. contra donatistas*, PL 43, 113) nie tylko mówi o ranie heretyka, lecz w oparciu o Pismo św. (Mt 11, 24) powiada też, iż nawet ludzie przyjmujący na skutek nieświadomości chrzest w schizmie, którzy uważają ją za Kościół Chrystusowy, lżej wprawdzie grzeszą od schizmatyków, zostają jednak zranieni świętokradztwem schizmy bynajmniej nie lekko, chociaż tamci ciężej.

blizna. I właśnie z powodu odprawiania publicznej pokuty, jak i z powodu powstałej po zaleczonej ranie blizny wyświęceni przez heretyków po swym powrocie do Kościoła nie powinni pełnić żadnych urzędów kapłańskich. Muszą oni zadowolić się jedynie przynależnością do wspólnoty laików katolickich, tj. sytuacją społeczną w Kościele i uprawnieniami przysługującymi ogólnie wszystkim ochrzczonym.

Zarządzenie Innocentego I może się wydać zbyt surowe. Jeśli jednak rozpatrzy się je w świetle wspomnianych dwóch zasad, mianowicie przestrzegania rygoru dyscypliny i stosowania miłosierdzia czyli łagodności, to okaże się ono najzupełniej słuszne. W okresie bowiem tzw. święceń relatywnych udzielano święceń z jednoczesnym powierzeniem urzędu kościelnego. Tak więc wyświęcony, jeśli chodzi o urzędy, otrzymywał w odniesieniu do nich, jak można by powiedzieć, *ius in re*. Zanim jednak został prawomocnie instytuowany, nie miał żadnego uprawnienia do tychże urzędów czyli żadnego *ius ad rem*. Chociaż bowiem urzędy kościelne należało powierzać osobom najbardziej godnym spośród wszystkich innych osób, to jednak prawo do nich uzyskiwano nie na skutek osobistej godności, lecz przez nadanie urzędu przez Kościół. Taka była stała tradycja kościelna. Święcenia bowiem, jak i związane z nimi nadanie urzędu było aktem łaski i władzy Kościoła, nie zaś aktem przysługującej komuś sprawiedliwości, zastosowania której z natury rzeczy mógłby on się domagać w sposób bezwzględny. Dlatego nikomu z ochrzczonych, poza pewnego rodzaju predyspozycją moralną i intelektualną, ogólnie mówiąc zdadnością, nie przysługiwało uprawnienie do domagania się udzielenia święceń lub nadania urzędu kościelnego. O uprawnieniu do domagania się nadania urzędu kościelnego można by jedynie mówić w odniesieniu do osoby godnej i już wyświęconej, nie mającej jednak żadnego urzędu kościelnego. W okresie jednak święceń relatywnych nie było to aktualne z tego względu, że łącznie udzielano komuś święceń i nadawano urząd, a udzielanie tzw. święceń absolutnych czyli bez jednoczesnego nadania urzędu było surowo zabronione. Oczywiście były i wyjątki, jak np. nadanie urzędu duchownemu na nowym miejscu z powodu przeniesienia, nadanie urzędu poprzednio niesprawiedliwie odjętego, nadanie urzędu odjętego z powodu choroby, która potem minęła, nadanie nowego urzędu duchownemu, który z powodu prześladowań nie mógł pełnić urzędu już posiadanego itp. Przypadki takie traktowano jednak zawsze jako wyjątki od ogólnej i obowiązującej zasady łącznego udzielania święceń i urzędu kościelnego. Stosowanie takich wyjątków musiało być usprawiedliwione koniecznością lub pożytkiem zgodnym z wymogami zasady łagodności i miłosierdzia.

Chociaż sytuacja duchownych wyświęconych poza Kościołem ze względu na ich odłączenie się od Kościoła była o wiele gorsza

od sytuacji duchownych wyświęconych w Kościele w sposób absolutny, to jednak pod niektórymi względami była do niej podobna. Zarówno bowiem jedni, jak i drudzy duchowni otrzymali ważne święcenia, nie otrzymali zaś urzędu kościelnego. Skoro zaś — zgodnie z zasadami panującego wówczas systemu święceń relatywnych — zakazywano nadawać urzędy kościelne duchownym wyświęconym w Kościele w sposób absolutny, to było by rzeczą ze wszech miar niesłuszną, gdyby pozwalano nadawać takie urzędy duchownym wyświęconym przez heretyków poza Kościołem. Święcenia bowiem tych drugich były udzielone niewłaściwie i to w dwojaki sposób: po pierwsze, poza Kościołem, po drugie, w sposób absolutny, gdyż ordynatorzy pozakościelni nie mogli nadać żadnego urzędu kościelnego. Skoro więc prawo domagania się urzędów kościelnych nie przysługiwało ani katolikom świeckim ani duchownym katolickim wyświęconym bez tytułu, to tym bardziej nie mogło ono przysługiwać zarówno odłączonym od Kościoła heretykom świeckim, jak i duchownym heretyckim wyświęconym poza Kościołem i do niego powracającym. Co się więc tyczy nadawania urzędów kościelnych, to heretykom powracającym do Kościoła nie działa się żadna krzywda, nie mieli oni bowiem żadnego urzędu kapłańskiego i nie mogli się go domagać, tak samo, jak katolicy świeccy i duchowni wyświęceni w Kościele w sposób absolutny. Tak przedstawia się ogólna zasada przestrzegania rygoru dyscypliny, czyli — jak widzimy — zasada sprawiedliwości w odniesieniu do duchownych heretyckich przychodzących do Kościoła.

Niekiedy jednak zachodziły specjalne okoliczności, w których z różnych uzasadnionych i usprawiedliwionych powodów i na czas ich trwania, a więc w sposób wyjątkowy, czyli uwzględniający również ogólną zasadę rygoru dyscypliny, nadawano urzędy kościelne zarówno duchownym wyświęconym w Kościele w sposób absolutny, jak i duchownym wyświęconym przez heretyków poza Kościołem katolickim. Dochodziła więc tu do głosu wyjątkowa, uzasadniona pożytkiem lub koniecznością zasada stosowania łagodności i miłosierdzia. Wiadomo, że Innocenty I stosował obydwie te zasady. Nie można więc przypisywać papieżowi ani zbytniej surowości, ani braku jednolitości w podejmowaniu decyzji. Papież ten bowiem stosował konsekwentnie tkwiące głęboko w tradycyjnej świadomości kościelnej zasady postępowania w odniesieniu do heretyków.

Jak wynika z tego, cośmy powiedzieli, Innocenty I wyjaśniając sytuację przyjmowanych do Kościoła duchownych wyświęconych przez heretyków poza Kościołem przykładami wymagającej lekarstwa rany głowy mógł posłużyć się wypowiedziami Augustyna o tych, którzy nie mają zdrowej głowy, o bolącej głowie, o ranach heretyka i o leczeniu oraz naprawianiu przewrotności przez pokutę. Niemniej jednak wydaje się prawdopodobne, że

Innocenty I mógł oprzeć się również na doświadczeniu słynnych jurystów rzymskich i przejąć od nich te wyjaśnienia i określenia, które odpowiadały duchowi administracji kościelnej. Przecież w wypowiedziach jurystów rzymskich spotykamy wiele wzmianek o ranie, lekarstwie i nawet bliźnie na głowie.

I tak Gajus powiada, że sędzia może obliczyć opłaty wręczono lekarzom i inne wydatki w związku ze zranionym ciałem (*laesus*) człowieka wolnego, nie może zaś dokonać oceny blizny albo zniekształcenia, ponieważ wolne ciało nie da się oszacować¹⁴¹. Ulpian zaś, stwierdzając, że blizny zniekształcają człowieka¹⁴² rozważa przypadek, w którym o złym zdrowiu niewolnika albo o pozostałych jego wadach powiadomiono „prokuratora”¹⁴³. Rozprawiając zaś o chorobie, leczeniu i wadzie wykazuje, że istnieje duża różnica pomiędzy chorobą i wadą¹⁴⁴ oraz wspomina o widocznej i niebezpiecznej bliźnie na głowie lub innej części ciała¹⁴⁵. Następnie Ulpian określa za Geliusem zbiega jako tego, który odchodzi od pana z zamiarem niepowracania do niego, choćby nawet zmieniając swój pierwotny zamiar powrócić do niego. Nikt bowiem nie przestaje być winowajcą nawet na skutek odprawionej pokuty za tak wielki występpek¹⁴⁶. Jak zaś powiedziano wyżej, również Innocenty I utrzymuje, że odprawienie pokuty nie znosi wady święceń przyjętych od heretyków poza Kościołem.

Jak więc widzimy, również w prawie rzymskim nie brakło przykładów, które mogły skłonić Innocentego I do wprowadzenia określenia zranionej głowy przez pozakościelne udzielenie święceń oraz do stwierdzeń o leczeniu tej rany w Kościele przez pokutę, jak również o bliźnie pozostającej nawet po zagojonej ranie i stanowiącej przeszkodę do powierzania tak wyswięconym urzędów kościelnych.

Z przedstawionego tu orzeczenia Innocentego I wynika, że uznawał on za ważne święcenia udzielone przez heretyków poza Kościołem i tym samym wyrażał przeświadczenie o nieutralności sakramentalnej władzy udzielania święceń. Jednocześnie też stwierdzał wyraźnie, że duchowni odstępujący od Kościoła tracą urzędy kościelne oraz związaną z ich posiadaniem władzę niesakramentalną i dlatego nie mogą nadać tych urzędów ani przekazać tej władzy osobom przez siebie wyswięconym. Zgodnie zaś z ogólną

¹⁴¹ D. 9, 3, 7.

¹⁴² D. 7, 1, 17 § 1.

¹⁴³ D. 17, 1, 10 § 1.

¹⁴⁴ D. 21, 1, 7.

¹⁴⁵ D. 21, 1, 14 § 10.

¹⁴⁶ D. 21, 1, 17 § 1.

zasadą przestrzegania rygoru dyscypliny papież utrzymywał, że nie należy nadawać żadnych urzędów kościelnych ani przekazywać niesakramentalnej władzy z nimi związanej duchownym wyświęconym poza Kościołem i do niego powracającym.

III. Różnica pomiędzy opinią Augustyna i orzeczeniem Innocentego I

Gracjan zamieścił w C. I q. 1 c. 97 następującą wypowiedź Augustyna, dotyczącą władzy udzielania sakramentów przez heretyków: „W różny sposób okazuje się, iż to, co niektórzy powiadają, że ten, kto odstępuje od Kościoła, nie traci przyjętego chrztu, traci jednak otrzymane prawo do udzielania go, jest powiedziane bezpodstawnie i daremnie. § 1. Po pierwsze dlatego, że nie da się wskazać żadnej przyczyny, z powodu której miałby utracić prawo udzielania chrztu ten, kto nie utracił chrztu. Jedno bowiem i drugie jest sakramentem i obydwóch udziela się człowiekowi przez pewnego rodzaju konsekrację, jednego, gdy się go chrzci, drugiego, gdy się go wyświęca, dlatego nie godzi się katolikom powtarzać ani jednego ani drugiego. § 2. Gdy bowiem dla dobra pokoju i po naprawieniu schizmatyckiego błędu przyjmuje się także przełożonych przychodzących z odszczepieństwa, to nawet gdy się uzna za konieczne, by objęli oni te urzędy, które pełnili przedtem, nie święci się ich powtórnie, lecz jak chrzest, tak i święcenia pozostawia się w nich nietknięte, ponieważ wada (która została naprawiona przez przywrócenie jedności pokoju) tkwiła w rozdziale, nie zaś w sakramentach, które są sakramentami wszędzie tam, gdziekolwiek są... § 3. Jak zaś w chrzcie, którego mogą udzielić, tak również w święceniach tkwi prawo ich udzielania... § 6. Nie ma więc już żadnej kwestii spornej co do tego, że odłączeni od jedności Kościoła katolickiego i mają sakramenty chrztu i święceń i mogą ich udzielać, lecz mają je na własną zgubę i na zgubę ich udzielają, ponieważ znajdują się poza więzią pokoju... § 8. Jak odstępujący od jedności ma sakrament niewłaściwie, lecz jednak ma, i dlatego powracającemu nie zwraca się go, tak i odstępujący od jedności udziela go niewłaściwie, lecz jednak udziela, i dlatego przychodzącemu do jedności nie udziela się ponownie tego, co od niego otrzymał... § 9. Stąd konsekwentnie uważa się, że trzeba naprawić ludzką przewrotność, nie należy zaś znieważać świętości sakramentów w żadnym człowieku przewrotnym... § 10. Jakim więc sposobem katolicy nie wielbią Pana, skoro należną czcią tak otaczają sakramenty, że nawet jeśli udzielają ich niegodni, to potępiwszy ich za

przewrotność ukazują, iż pozostają one nieskalane w swej świętości?"¹⁴⁷

Jak z tego wynika, Augustyn uznaje dwie władze, sakramentalną i nieutracałą oraz niesakramentalną i utracalną. O pierwszej wnioskujemy z tego, że nawet duchowni odstępujący od Kościoła udzielają ważnie sakramentów, do czego przecież potrzebna jest władza święceń, o drugiej zaś z tego, że potrzebna jest zgoda Kościoła do objęcia urzędów kościelnych przez nawróconych duchownych odstępców. Oznacza to, że nie posiadali oni jej poza Kościołem czyli utracili ją odstępując od niego.

Nie ulega też wątpliwości, że Augustyn wnioskując z nieutracałości władzy udzielania chrztu o nieutracałości władzy udzielania święceń miał na myśli przede wszystkim sakramentalną władzę święceń. Choć ten sposób argumentowania nie był pozbawiony pewnej siły atrakcyjnej, to jednak nie odpowiadał w pełni ówczesnym wymogom z tego względu, że był zbyt ogólny. Augustyn bowiem potraktował w równy sposób sakramenty chrztu i święceń, wprawdzie nie różniące się między sobą pod względem nieutracałości, ale przecież różniące się znacznie pod względem władzy. O ile więc można zrozumieć Augustyna ze względu na jego ogólny tok rozumowania, to jednak trzeba zaznaczyć, że niektóre jego stwierdzenia nie były pozbawione niejasności w ówczesnym systemie święceń relatywnych lub nawet mogły budzić sprzeciw właśnie z powodu niedostatecznie wyważonego sposobu argumentowania lub nawet błędnych założeń w rozumieniu zwolenników święceń relatywnych.

Ponadto, jak wykazano wyżej, Augustyn dobrze zdawał sobie sprawę z obowiązujących w Kościele dwóch zasad, jednej dotyczącej zachowywania rygoru dyscypliny i drugiej, dotyczącej stosowania łagodności i miłosierdzia w specjalnych przypadkach. Mimo to jednak Doktor Kościoła okazał się tak dalece liberalny w stosunku do heretyków, że niektóre jego twierdzenia pozbawione dodatkowych, szczegółowych wyjaśnień, nie mieściły się w ramach ówczesnych pojęć.

Spśród podanych wyżej wielu tego rodzaju wypowiedzi, wymagających bardziej szczegółowych wyjaśnień i budzących mniejsze lub większe zastrzeżenia, należy wymienić przynajmniej następujące: o tym, że nie zakazano heretykom czynić tego, w czym są razem z Kościołem; o tym, że nie poleca się heretykom: nie chciejcie udzielać sakramentów, lecz: nie chciejcie ich udzielać w schizmie; o tym, że odłączeni od wspólnoty katolickiej i przycho-

¹⁴⁷ C. I q. 1 c. 97 — Augustinus, *Contra epist. Parmeniani*; zob. PL 43, 70—72.

dzący do Kościoła powinni otrzymać wszystko to, czego nie otrzymali poza Kościołem; i na koniec o tym, że uczestniczący w sakramentach Chrystusowych razem z ludźmi niegodziwymi, ale jednak nie współdziałający z nimi, nie są winni takiego współuczestnictwa¹⁴⁸.

Przez podkreślenie bowiem, że nie zakazano heretykom czynić tego, w czym są oni razem z Kościołem, może się nasuwać przypuszczenie, że heretycy mają również władzę niesakramentalną wymaganą do wykonywania czynności kapłańskich. Ze stwierdzenia natomiast, że nie poleca się heretykom, by nie chcieli udzielać sakramentów, lecz poleca się, by nie chcieli ich udzielać w schizmie, może się nasunąć wniosek, że po powrocie do Kościoła mogą oni rościć pretensje do prawa ich udzielania. Z augustynowego zaś stwierdzenia, że odłączeni od wspólnoty katolickiej i przychodzący do Kościoła powinni otrzymać wszystko to, czego nie otrzymali poza Kościołem, można by było wysnuć wniosek, że Kościół powinien, a nawet musi, udzielić władzy niesakramentalnej wymaganej do pełnienia urzędów kościelnych duchownym nawróconym. I na koniec stwierdzając, że uczestniczący w sakramentach Chrystusowych razem z ludźmi niegodziwymi, ale jednak nie współdziałający z nimi, nie są winni takiego współuczestnictwa, Augustyn popadał niejako w podejrzenie, że nie uwzględnia w ogóle lub przynajmniej w sposób wystarczający, zasady rygoru dyscypliny i stosowania łagodności jako wyjątku od tej zasady oraz że zajmując zbyt liberalne stanowisko wobec heretyków przyczynia się do osłabienia pierwotnej dyscypliny kościelnej.

Chociaż bowiem nie ulega wątpliwości, że zarówno w przytoczonych tu, jak i w podobnych stwierdzeniach chodziło Augustynowi o wykazanie ważności sakramentów udzielanych przez heretyków poza Kościołem i chociaż — jak powiedziano wyżej — podkreślał on wyraźnie, że powierzanie nawróconym duchownym urzędów kościelnych, a więc i związanej z nimi władzy niesakramentalnej, zależy od uznania i woli Kościoła, to jednak takie wypowiedzi Doktora Kościoła, jak tu przytoczone w świetle pojmowania sakramentów w okresie święceń relatywnych w sposób złożony musiały się okazać co najmniej niewygodne, a nawet budzić uzasadniony w ówczesnym rozumieniu sprzeciw.

I tak np. co się tyczy święceń, to w zamieszczonych w Dekrecie Gracjana kościelnych tekstach źródłowych określa się je mianem ordynacji lub włożenia ręki. Mianami tymi obejmuje się najczęściej jednocześnie i sakrament kapłaństwa i skutek tego sakramentu czyli łaskę i urząd kościelny oraz związaną z nim władzę niesakramentalną. Wszystkie te bowiem elementy składowe złożonego pojęcia święceń, nazwanych relatywnymi, występują często

¹⁴⁸ Zob. wyżej, s. 111 i 112.

łącznie, czyli jeśli nie w bezpośredniej bliskości, to przynajmniej w najbliższym kontekście. Jeśli natomiast omawia się tylko niektóre elementy składowe złożonego pojęcia ordynacji, to czyni się to w sposób nie budzący wątpliwości, iż w danym przypadku chodzi o złożone pojęcie święceń. Gdy np. mówi się, że ordynacja udzielona lub przyjęta niegodziwie jest nieważna i jednocześnie z usprawiedliwionych przyczyn pozwala się tak ordynowanemu na wykonywanie święceń, to nie ulega wątpliwości, że chodzi tu o złożone pojęcie ordynacji lub tzw. włożenia ręki, i że udzielony sakrament jest ważny, lecz pozbawiony skutku czyli łaski. Sprawa przedstawia się podobnie, gdy stwierdza się, że wyświęceni przez heretyków poza Kościołem nie otrzymują w swych święceniach ani łaski ani urzędu kościelnego, który można nadać tylko w Kościele.

Tymczasem można długo czytać dzieła Augustyna i mimo to nie nabrać jeszcze z ich treści przekonania, że zostały one napisane w epoce święceń relatywnych. Chociaż bowiem Augustyn mówi również o wszystkich elementach wchodzących w skład złożonego pojęcia ordynacji, to jednak traktuje o poszczególnych z nich osobno i — w odniesieniu do złożonego pojęcia ordynacji — niejako w sposób analityczny, a nie w sposób bardziej syntetyczny i całościowy, jakby wymagało tego złożone pojęcie ordynacji. I tak np., jak to wynika z tekstów zamieszczonych w Dekrecie Gracjana, Augustyn w niespotykany dotychczas sposób używa bardzo często miana sakrament, określając nim w odniesieniu do święceń sam sakrament kapłaństwa i jego władzę sakramentalną i zafascynowany działaniem sakramentów przez nie same, na podstawie dwóch różnych sakramentów chrztu i święceń wysnuwa z ich częściowego podobieństwa ogólny wniosek o ich całkowitym podobieństwie. Mówiąc zaś o tym, że Kościół według swego uznania może pozwolić powracającym doń duchownym na administrowanie urzędami kapłańskimi, nie wspomina wcale o tym, że duchowni ci nie otrzymali w swych święceniach udzielonych im poza Kościołem ani urzędów kapłańskich ani związanej z nimi niesakramentalnej władzy. Można by wymienić wiele tego rodzaju przykładów, ale nie ma na to miejsca.

W każdym razie jest faktem, że Doktor Kościoła mówi o wszystkich elementach obowiązującego wówczas złożonego pojęcia ordynacji, ale czyni to w sposób do tego stopnia rozczłonkowany i niepodporządkowany temu złożonemu pojęciu, iż można by podejrzewać, że nie tylko liberalizuje zasadę rygoru dyscypliny, lecz również, świadomie czy nieświadomie, rozbija sformułowane od dawna i zinstytucjonalizowane, złożone pojęcie samej ordynacji. Nic więc dziwnego, że opisane tu stanowisko zajęte przez Augustyna musiało wywołać poruszenie

w ówczesnej świadomości, spowodować repliki i korekty, na które nie trzeba było nawet długo czekać.

Nie brak bowiem dowodów na to, że poglądy Augustyna skorygował pod niektórymi względami papież Innocenty I. Korektura ta polegała głównie na bardziej szczegółowym wyjaśnieniu zasady przestrzegania rygoru dyscypliny w odniesieniu do przychodzących do Kościoła duchownych wyświęconych przez herezyków potępionych, na wskazaniu różnicy pomiędzy sakramentem chrztu i sakramentem święceń i wykazaniu, że z władzy udzielania chrztu nie należy wysnuwać wniosków o podobnym charakterze władzy kapłańskiej oraz na jednoczesnym podkreśleniu złożonego pojęcia ordynacji zgodnie z zasadami obowiązującego wówczas systemu święceń relatywnych.

W dekrecie bowiem Innocentego I zamieszczonym w C. I q. 1 c. 73 czytamy: „Chociaż laików arianskich i pozostałych tego rodzaju nieszczęśników (*ceterasque huiusmodi pestes*) mawróconych do Pana przyjmujemy w sposób pokutny (*sub imagine paenitentiae*) i przez uświęcenie Duchem poprzez włożenie ręki, to jednak nie wydaje się, by należało przyjmować ich duchownych z godnością kapłańską albo z jakąś godnością klerycką (*cuiuspiam ministerii*). A to dlatego, że pozwalamy im tylko na uznanie chrztu (oczywiście przyjętego w imię Ojca, i Syna, i Ducha Świętego) i nie uważamy, iż przez taki chrzest i takie posługi otrzymali oni Ducha Świętego, ponieważ twórcy ich, gdy odstępowali od wiary katolickiej, utracili doskonałość Ducha, którą otrzymali, i ci, którzy przez przewrotność swego bezbożnictwa utracili wiarę w Pana, nie mogą udzielić jej pełni najbardziej przejawiającej swe działanie w święceniach. Z tego względu nie może się zdarzyć, byśmy uważali za godnych urzędów (*honoribus*) Chrystusowych ich kapłanów, skoro pozbawionych doskonałości ich laików przyjmujemy w sposób pokutny (*cum paenitentiae imagine*) w celu otrzymania łaski Ducha Świętego”¹⁴⁹.

Warto tu najpierw zwrócić uwagę przynajmniej na jedno z drobnych wprawdzie, ale znamiennych podobieństw zachodzących między wyrażeniami Augustyna i wyrażeniami Innocentego I. Augustyn mówiąc o chciwcach, uwodzicielach i pijakach wspomina również o „pozostałych tego rodzaju nieszczęśnikach — *et ceteris eiusmodi pestibus*”¹⁵⁰. Innocenty I zaś mówiąc o arianach

¹⁴⁹ C. I q. 1 c. 73; zob. przyp. 122.

¹⁵⁰ *De bapt. contra donatistas*, PL 43, 170. — Podobne wyrażenie spotykamy również we fragmencie komentarza Hieronima do Listu do Galatów, zamieszczonym w C. I q. 1 c. 64: „Marcion et Basilides, et ceterae haeticorum pestes...” — Orzeczenia papieskie, które zestawiamy z opinią Augustyna, powstały około 415 roku. Ponieważ zaś naj-

wspomina również i o pozostałych tego rodzaju nieszczęśliwach — *Arianis ceterisque huiusmodi pestibus*¹⁵¹. Już więc podobieństwo tych określeń może przemawiać za tym, że Innocenty I znał wypowiedzi Augustyna i robił do nich aluzję.

Za tym jednak, że Innocenty I znał pisma Augustyna, przemawiają nie tylko podobieństwa, lecz również, i to przede wszystkim, charakterystyczne różnice zachodzące między wypowiedziami obydwóch hierarchów. Papież przeciwstawia się Augustynowi w sposób wyraźny i oczywisty, choć z przemilczeniem jego imienia. Być może było to podyktowane kurtuazją, szacunkiem dla wybitnego biskupa i chęcią zachowania pokoju, ale nie mniej chyba i tym, że orzeczenie papieskie miało charakter raczej autorytatywnej decyzji niż dysputy, chociaż i ten element został szeroko uwzględniony. Zresztą zaznacza to sam Innocenty I, jak można się przekonać z dotyczącego omawianego przedmiotu jego listu do biskupów Macedonii, zamieszczonego w C. I q. 1 c. 18. Papież usprawiedliwia się niejako z powodu szerszego potraktowania sprawy, gdy pisze: „doszliśmy do trzeciej kwestii, która wymaga dłuższej dysputy z tego względu, że jest trudna”.

Nie ulega wątpliwości, że twierdzenia Innocentego I mają charakter odpowiedzi na stwierdzenia Augustyna. Na uzasadnienie tego przytaczamy tu w zestawieniu odnośne, ważniejsze fragmenty. I tak po wyjaśnieniu swojej opinii o święceniach duchownych odłączonych od Kościoła Augustyn stwierdził, że nie ma już żadnej kwestii co do tego, że ci, którzy są odłączeni od jedności Kościoła katolickiego, mają święcenia i mogą ich udzielać, lecz mają je na własną zgubę i na zgubę ich udzielają, ponieważ są poza więzią pokoju z Kościołem (C. I q. 1 c. 97 § 6; PL 43, 72).

Innocenty I zaś przeciwstawia się temu stwierdzeniu Augustyna i uważa, że taka kwestia właśnie istnieje, skoro, jak powiedzieliśmy, zajmuje się nią dłużej ze względu na jej trudny charakter i skoro rozwiązuje ją w znacznej mierze inaczej, niż Augustyn. To więc, co dla Augustyna nie było już kwestią, stanowiło właśnie kwestię, i to poważną, dla Innocentego I.

Augustyn traktując w sposób odrębny sakrament święceń i władzę sakramentalną (a więc inaczej, niż traktowano je w systemie święceń relatywnych, gdyż łącznie z łaską i urzędem kościelnym oraz związaną z nim władzą niesakramentalną) utrzymywał, że nie da się wskazać przyczyny, z powodu której miałyby utracić prawo udzielania chrztu

ważniejsze dla tego zestawienia pisma Augustyna powstały, jak wskazyaliśmy wyżej, w latach: 400, 400/401, 401/405 i 406, przeto można śmiało przyjąć, że nawet jak na ówczesne warunki papież miał dość czasu na otrzymanie tych pism i dokonanie oceny zawartej w nich opinii.

¹⁵¹ C. I q. 1 c. 73; zob. przyp. 122.

ten, kto nie utracił chrztu. Jedno bowiem i drugie jest sakramentem i obydwóch udziela się człowiekowi przez pewnego rodzaju konsekrację, jednego, gdy się go chrzci, drugiego, gdy się go wyświęca. Dlatego nie godzi się katolikom powtarzać ani jednego ani drugiego (C. I q. 1 c. 97 § 1; PL 43, 70).

Innocenty I opierając się na Piśmie św. odpowiada na to, że nie może zrozumieć, w jaki sposób można nadać urząd temu, który zwykł przyjmować nieczystość i plugastwo stając się współnikiem potępionego ordynatora (C. I q. 1 c. 73 § 1 i § 2). Gdy więc według Augustyna nie było żadnej przyczyny, z powodu której duchowny heretycki miałby utracić władzę (sakramentalną), to Innocenty I nie widział żadnej przyczyny, z powodu której duchowny ten mógłby otrzymać władzę (niesakramentalną) poza Kościołem.

Przejawia się więc tu wyraźnie odmienny pogląd Augustyna postępującego się pojęciem święceń tylko jako sakramentu, co było niezgodne z zasadą święceń relatywnych i odmienny, zgodny z tą zasadą pogląd Innocentego I, obejmującego mianem święceń sakrament święceń i władzę sakramentalną łącznie z łaską i urzędem kościelnym oraz związaną z nim władzę niesakramentalną.

Augustyn przyjął za podstawę swej argumentacji założenie o podobieństwie sakramentu święceń i sakramentu chrztu i na tej podstawie wysnuł wnioszek, że jeśli poza Kościołem nie traci się władzy udzielania chrztu i można go udzielać, to również nie traci się władzy udzielania święceń i też można ich ważnie udzielać, gdyż jak w chrzcie, tak i w święceniach tkwi prawo ich udzielania (C. I q. 1 c. 97 § 3).

Innocenty I zaś, biorąc za podstawę swego argumentowania obowiązujące wówczas złożone pojęcie święceń, odrzuca augustynowe twierdzenie o podobieństwie sakramentów chrztu i kapłaństwa, a co za tym idzie i o podobieństwie tkwiącej w nich władzy. Papież bowiem twierdzi, że chociaż laików heretyckich przyjmuje się w Kościele do wspólnoty wiernych, to jednak nie uważa on, by należało przyjmować do stanu duchownego nawróconych kapłanów heretyckich. Mówi przecież o przyjmowaniu wspomnianych laików i uznaniu ważności ich chrztu udzielonego według formy Kościoła, a więc z godnością chrześcijan. Ale przecież mówi też jednocześnie o przyjmowaniu wspomnianych duchownych bez godności kapłańskiej lub bez jakiegokolwiek innego stopnia duchownego. Oznacza to, że takim duchownym przysługuje jedynie przynależność do wspólnoty wiernych, bo przecież przyjmuje się ich do Kościoła. Przyjmuje się ich jednak bez godności kapłańskiej, a więc nie włącza się ich do stanu duchownych w Kościele. Uznaje się ich chrzest, nie uznaje się zaś święceń udzielonych poza Kościołem. Oczywiście nie chodzi tu o nieuzna-

nie ważności sakramentu święceń, lecz jedynie o odmowę ich wykonywania łącznie ze wszystkimi konsekwencjami z niej wynikającymi. Według Innocentego I inaczej traktuje się chrzest, a inaczej święcenia, z czego wynika, że papież nie zgadzał się z założeniem o podobieństwie sakramentów chrztu i święceń, na którym Augustyn oparł swoją argumentację.

Uwzględniając jedynie sakramentalny charakter święceń, co było niezgodne z pojęciem święceń relatywnych, Augustyn twierdził, że — podobnie jak chrzest — ordynacja dokonana przez jakichkolwiek heretyków jest całkowita i pełna (*ordinatio* lub *sacramenta integra*: PL 43, 70, 148, 149, 169, 176, 178, 199, 224).

Innocenty I zaś w oparciu o złożone pojęcie święceń relatywnych przeciwstawia się wyraźnie temu twierdzeniu utrzymując, że ani chrztu ani ordynacji udzielonej przez heretyków nie można uważać za pełne. Taki bowiem chrzest jest wprawdzie ważny jako sakrament, ale pozbawiony doskonałości Ducha Świętego czyli łaski, którą trzeba odzyskać przez odprawienie pokuty. Takie zaś święcenia są pozbawione pełni doskonałości Ducha Świętego, najbardziej przejawiającej swe działanie w święceniach, a więc nie można ich uznać za pełne (*integrae*), jak chce Augustyn. Święcenia jednak takie są ważne pod względem sakramentu, gdyż Innocenty I wyraźnie stwierdza, że właśnie ze względu na brak łaski nie można uznać za godnych urzędów kościelnych kapłanów wyświęconych w herezji. Nie można zaś takich kapłanów uznać za godnych urzędów kościelnych tym bardziej, że i nawróconych laików heretyckich przyjmuje się do Kościoła w sposób pokutny, w celu otrzymania przez nich łaski Ducha Świętego (C. I q. 1 c. 73). Wynika z tego, że kapłani wyświęceni w herezji i przychodzący do Kościoła powinni odprawić większą pokutę od nawróconych laików, co jednak byłoby sprzeczne z zasadą rygoru prawa, według której należy dopuszczać do kapłaństwa tylko czystych. W ten sposób dochodzimy do następnego punktu kontrowersji powstałej między Augustynem i Innocentym I, dotyczącej również interpretacji zasad przestrzegania rygoru dyscypliny i stosowania łagodności i miłosierdzia.

Chociaż, jak to zaznaczono wyżej, Augustyn przedstawił na różnych miejscach zasady przestrzegania rygoru dyscypliny i stosowania łagodności w sposób zgodny z tradycją, to jednak, jak powiedziano, okazał się względem heretyków przyjmowanych do Kościoła liberalny do tego stopnia, że usunął niejako w cień zasadę rygoru dyscypliny i nie uwypuklił dostatecznie niesakramentalnej władzy kapłańskiej i warunków koniecznych do jej wykonywania. Augustyn bowiem powiada, że wada, która została naprawiona przez przywrócenie jednoś-

ci pokoju, tkwiła w rozdziale, nie zaś w sakramentach (a więc i nie w sakramencie święceń), które są sakramentami wszędzie tam, gdziekolwiek są (C. I. q. 1 c. 97 § 2; PL 43, 70).

Innocenty I natomiast położył nacisk na niemożliwość nadania urzędu kościelnego w święceniach udzielanych poza Kościołem, a więc — zgodnie z pojęciem święceń relatywnych — na niepełny charakter takich święceń oraz na zakaz obowiązującego, ogólnego prawa dyscyplinarnego (a więc dotyczącego zasady rygoru dyscypliny) zabraniającego nadawania wszelkiego rodzaju urzędów w Kościele przychodzącym z herezji duchownym, wskazując tym samym, że wada tkwi właśnie w święceniach pozakościelnych. Przekonujemy się o tym z jego wypowiedzi, zamieszczonej w C. I q. 1 c. 73 § 1 i § 2: „Czytamy — powiada papież — że 'kto dotknął się nieczystego, sam będzie nieczysty (por. Lb 19, 22)', w jakiz więc sposób nada się (urząd) temu, który zwykł przyjmować nieczystość i plugastwo? Nie możemy zrozumieć, w jaki sposób powinien przyjąć urząd (*honorem*) ten, kto stał się współnikiem potępionego”. We fragmencie zaś dekretu Innocentego I podanym w C. I q. 1 c. 18 czytamy (§ 1 i § 2): „gdzie jest konieczny środek pokutny, tam nie może mieć miejsca urząd (*honorem*) święceń... Lecz istnieje prawo naszego Kościoła, by przychodzącym od heretyków, którzy jednak tam zostali ochrzczeni, przydzielać przez włożenie ręki tylko wspólnotę laicką, i nie wyznaczać żadnego z nich nawet na niewielki urząd duchowny”¹⁵².

¹⁵² Warto zwrócić uwagę na znaczenie słów Innocentego I: „by przychodzącym od heretyków, którzy jednak tam zostali ochrzczeni, przydzielać przez włożenie ręki tylko wspólnotę laicką, i nie wyznaczać żadnego z nich nawet na niewielki urząd duchowny”. Otóż nie należy tego wyrażenia rozumieć tak, że tylko ochrzczone w herezji trzeba przydzielać wspólnotę laicką przez włożenie ręki i nie można im nadawać urzędów duchownych, ochrzczone zaś w Kościele katolickim, a potem od niego odłączonych i przychodzących do niego można przyjmować do wspólnoty laickiej bez włożenia ręki i można im nadawać urzędy duchowne. Taka bowiem interpretacja byłaby sprzeczna z zasadami obowiązującej wówczas dyscypliny. Na dowód czego wystarczy powołać się na przytoczone wyżej wypowiedzi Augustyna i Innocentego I. Augustyn bowiem rozróżniając między tymi, którzy po raz pierwszy przychodzą z herezji do Kościoła, a więc ochrzczeni w herezji, a tymi, którzy odstępując od Kościoła, a więc jako ochrzczeni w Kościele, przeszli do herezji i powracają potem do Kościoła, stwierdza wyraźnie, że przestępstwo odszczepieństwa obciąża mocniej tych drugich. Dlatego uwodziciele, którzy nigdy nie byli katolikami, po przyjęciu do Kościoła mogą nawet zostać biskupami, uwiedzeni zaś przez nich katolicy, którzy odpadli od Kościoła, nie mogą. Innocenty I natomiast twierdzi ogólnie, że nie należy powierzać żadnych urzędów kościelnych wyświęconym przez heretyków poza Kościo-

Augustyn powiada dalej, że odłączeni od wspólnoty katolickiej i potem przychodzący do Kościoła powinni otrzymać wszystko to, czego nie otrzymali poza Kościołem: „Tak więc ci, którzy oddzielając samych siebie od społeczności pozostałych, po unicestwieniu miłości, zrywają więź jedności, jeżeli nie czynią nic z tego, co otrzymali w owej społeczności, są odłączeni we wszystkim. I dlatego jeśli ten, którego do siebie przyłączyli, zechciałby przyjść do Kościoła, powinien otrzymać wszystko to, czego nie otrzymał (*debet omnia quae non accepit accipere*)”¹⁵³. Mogło by więc z tego wynikać, że duchownym heretyckim wyświęconym nieważnie poza Kościołem z powodu niezachowania formy katolickiej przy udzielaniu sakramentu należy udzielić święceń po ich powrocie do Kościoła. Ważnie zaś w herezji wyświęconym należy dodać wszystko to, czego tam nie otrzymali. Augustyn bowiem powiada: „Przy omawianiu nieskazitelności i świętości sakramentu nie chodzi o to, w co wierzy i jaką wiarę ma wpojoną ten, kto przyjmuje sakrament. Znaczy to wprawdzie bardzo wiele w odniesieniu do drogi zbawienia, lecz nic nie wnosi do kwestii sakramentu. Może się bowiem zdarzyć, że człowiek ma nieskalany sakrament, lecz występłą wiarę... Trzeba leczyć to, co było chore: należy dać to, czego brak — *dandum est quod non habetur...*”¹⁵⁴.

lem. Z tych wypowiedzi wynika więc, że sytuacja ochrzczonych w Kościele i odłączonych od niego heretyków jest albo taka sama, jak sytuacja heretyków ochrzczonych poza Kościołem, albo nawet jeszcze gorsza od niej. Przytoczone więc tu wyrażenie Innocentego I należy rozumieć w ten sposób, że ochrzczonych w herezji, z zachowaniem jednak formy katolickiej, nie trzeba chrzcić na nowo, lecz wystarczy włączyć ich do wspólnoty wiernych przez włożenie na nich ręki. Ochrzczonych zaś niezgodnie z formą katolicką należy ochrzcić. Wynika z tego, że włożenie ręki, o którym mówi Innocenty I, miało charakter na wskroś rekonyliacyjny, nie zaś sakramentalny, i oznaczało sposób pojednania z Kościołem stosowany również przy rekonyliacji osób, które odprawiły publiczną pokutę za ciężkie przewinienia, na co wskazywałaby wzmianka Innocentego I o przyjmowaniu heretyków w sposób pokutny (*cum paenitentiae imagine*); zob. wyżej, s. 143 i przyp. 122 (C I q. 1 c. 73).

¹⁵³ *De bapt. contra donatistas*, PL 43, 115.

¹⁵⁴ Tamże, PL 43, 146—147, 191, 437, 474. Co się tyczy przyjmowania heretyków do Kościoła, jak powiedzieliśmy wyżej, Augustyn zaświadcza, że odróżnia się apostatów, których bardziej obciąża przestępstwo odszczepieństwa, od tych, którzy po raz pierwszy przychodzą do Kościoła. Ci bowiem mogą zostać nawet biskupami, apostaci natomiast nie mogą (*Contra Cresconium donatistam*, PL 43, 478). Ponadto opierając się na założeniu o podobieństwie sakramentów chrztu i kapłaństwa Augustyn domaga się w sposób ogólny uznania i potwierdzenia sakramentów heretyków przychodzących do Kościoła, jak i samych tych heretyków, które określa słowami: uznać — *agnoscere* (PL 43, 115, 216, 224, 230, 232, 233, 234, 437, 470, 589, 605), zatwierdzić — *approbare* (PL 43, 121, 231, 243, 482), lub jednym i drugim łącznie (PL 43, 217,

Jak wynika z tego, cośmy powiedzieli, Innocenty I nie sprzeciwia się Augustynowi co do udzielenia chrztu w Kościele tym osobom przychodzącym doń, które otrzymały od heretyków chrzest z pominięciem formy katolickiej, a więc nieważnie. Nie sprzeciwia się też udzieleniu łaski przez rekonyliacyjne, czyli pojednawcze, włożenie ręki tym przychodzącym do Kościoła, którzy wprawdzie otrzymali ważny chrzest w herezji, ale nie otrzymali łaski, gdyż nie mogli jej otrzymać poza Kościołem. Papież jednak, w oparciu o ogólne, dyscyplinarne prawo kościelne, zabraniające nadawać choćby najmniejsze urzędy duchowne osobom przychodzącym od heretyków, wyraźnie sprzeciwia się Augustynowi, gdy okazując zdziwienie powiada, że nie może pojąć w jaki sposób powinien przyjąć urząd (*quomodo honorem debeat accipere*) ten, kto stał się współnikiem potępionego¹⁵⁵. Zgodnie więc z regułą rygoru dyscypliny, wyrażoną w ogólnym prawie kościelnym, według orzeczenia Innocentego I — czyli inaczej, niż według opinii Augustyna — nie można nadawać urzędów kościelnych, a więc i udzielać święceń, ochrzczonym lub wyświęconym poza Kościołem.

W ten sposób dochodzimy do następnego aspektu kontrowersji zaistniałej pomiędzy Augustynem i Innocentym I, mianowicie do skutku sakramentów, inaczej pojmowanego przez Augustyna, inaczej zaś przez Innocentego I.

Augustyn wyraźnie utrzymuje, że godnie przyjmujący sakramenty od niegodnych szafarzy osiągają skutek ze wszystkich tak przyjętych sakramentów (*pro-sunt digne sumentibus*)¹⁵⁶. Nie ulega wątpliwości, że mianem skut-

464, 603). Słowa te oznaczają: przyjąć, dopuścić — *suscipere, acceptare* (PL 43, 470) i Augustyn używa ich albo w różnych zestawieniach, np. (przyjąć) mieć na pełnym urzędzie — *in honore integro habere* (PL 43, 255), przyjąć na tym urzędzie, ma którym ktoś był skazany — *in quo damnatus erat, honore susceptus*, przyjąć na swoich urzędach — *in suis suscipentur honoribus*, przyjąć z zachowaniem urzędu — *salvo honore suscepti sunt* (PL 43, 426, 506, 509), (*cum quibus in honore integro Primianus postea concordavit* — 615), 570 (*ad recipienda loca ecclesiastica* — 646), lub nawet ogólnie: np. przyjąć — *suscipere* (PL 43, 441, 504, 506, 509), przyjąć z powrotem — *recipere* — PL 43, 476, przywołać z powrotem — *revocare* — PL 43, 478. Wszystkie te wyrażenia świadczą o utracie i odzyskaniu tego tylko, co w kapłaństwie jest niesakramentalne.

¹⁵⁵ C. I q. 1 c. 73 § 2 i c. 18 § 1; zob. przyp. 122.

¹⁵⁶ *Contra epist. Parmeniani*, PL 43, 65. Augustyn powiada (tamże), iż niemal we wszystkich tego rodzaju kwestiach zwraca uwagę na to, że chociaż wszystkie sakramenty szkodzą (*obsint*) niegodnie je przyjmującym, to jednak pomagają (*prosunt*) tym, którzy przyjmują je godnie. I rzeczywiście, Augustyn bardzo często mówi o skutku sakramentów. Mianem tym obejmuje on jednak tylko ich łaskę, używając na oznaczenie jej samej lub jej braku różnych określeń, jak daremność, Duch Św., godziwość, kara, łaska, nieproduktywność, owoc, po-

ku w odniesieniu do święceń Augustyn objął tylko władzę sakramentalną i łaskę otrzymywaną w tym sakramencie.

Inaczej jednak od Augustyna pojmował skutek sakramentu święceń Innocenty I, który obejmował tym mianem zarówno łaskę sakramentalną, jak i urząd oraz wiązaną z nim władzę niesakramentalną, łączoną w systemie święceń relatywnych ze święceniami. Twierdząc więc, że nie należy nadawać urzędów kościelnych duchownym wyświęconym przez heretyków potępionych, Innocenty I tym samym uznawał, że zgodnie z ogólną zasadą rygору dyscypliny święcenia takie są pozbawione skutku.

Okazuje się to jeszcze bardziej — w odniesieniu do duchownych, a więc i do skutku ich święceń — z inaczej rozumianego przez Augustyna, inaczej zaś przez Innocentego I skutku pokuty. Augustyn bowiem twierdzi, że niedozwoloną uzurpację sakramentu naprawia się przez usposobienie pokutującego¹⁵⁷, przez którego rekoncyliację sakrament staje się pożytecz-

zytek, przeciwność, rana, skutek, sprawiedliwość, uświęcenie, użytek, właściwość, wolność, zbawienie, zguba. Do tych bowiem określeń, oznaczających łaskę sakramentalną lub jej brak, należy odnieść następujące wyrażenia: na próżno — *frustra* (PL 43, 466), Duch Św. — *Spiritus Sanctus* (PL 43, 67, 241, 368), godziwie — *licite* (PL 43, 208), niegodziwie — *illicite* (PL 43, 71, 144, 208), karny — *poenalis* (PL 43, 462), łaska — *gratia* (PL 43, 232), nieproduktywność — *sterilitas* (PL 43, 198), owoc — *fructus* (PL 43, 198, 376, 502) owocnie, skutecznie — *fructuose* (PL 43, 147), bezowocnie — *infructuose* (PL 43, 244), być pożytecznym — *prodesse* (PL 43, 110, 113, 121, 144, 147, 179, 181, 190, 204, 222, 244, 247, 257, 312, 372, 436, 437, 460, 461, 462, 590), być niepożytecznym — *non prodesse* (PL 43, 221), być pożytecznym — *proficere* (PL 43, 173), pożyteczny — *utile* (PL 43, 176, 237, 460), pożytecznie — *utiliter* (PL 43, 241, 242), nieużyteczny — *inutile* (PL 43, 242, 244), nieużytecznie — *inutiliter* (PL 43, 242), przeciwny — *contrarium* (PL 43, 462), rana — *vulnus* ((PL 43, 115, (138), 197)), skutek sprawić, skutek zbawienny — *efficere salutis, efficere* (PL 43, 181, 197, 203, 204), sprawiedliwie — *legitime* (PL 43, 181), uświęcać — *sanctificare* (PL 43, 218), użytek — *usus* (PL 43, 197), używać dobrze do zbawienia — *ad salutem bene uti* (PL 43, 235), używać źle na osąd lub potępienie — *ad iudicium male uti* (PL 43, 235), właściwie, niewłaściwie — *recte, non recte* (PL 43, 72), uwolnieni — *liberati* (PL 43, 138), zbawienie — *salus* (PL 43, 146, 193, 217, 235, 236, 237), zbawiennie — *salubriter* (PL 43, 71, 181, 193, 199, 200, 463, 464, 473, 478), zbawienny — *salutare* (PL 43, 237), zguba, zgubnie, zgubny — *pernicies, perniciose, perniciosum* (PL 43, 71—72, 147, 192, 193, 200, 236, 372, 462, 466, 467, 473, 478). Augustyn używa tych wyrażeń zamiennie. Z wielu zaś wypowiedzi Augustyna, których nie sposób tu wyjaśnić, ani nawet wyliczyć, wynika wyraźnie, że pojęciem skutku sakramentu święceń nie obejmował on kapłańskiej władzy niesakramentalnej, lecz w sposób ogólny uzależniał jej udzielenie, nieudzielenie lub odjęcie od woli Kościoła (zob. np. PL 43, 70—71, 73, 109).

¹⁵⁷ Tamże, PL 43, 71.

ny”¹⁵⁸, gdyż — jak powiedziano wyżej — według Doktora Kościoła wada tkwi w rozdziale od Kościoła, a nie w sakramentach, a więc i nie w sakramencie święceń.

Innocenty I zaś, jak już wspomniano wyżej, udzielając odpowiedzi Augustynowi twierdzi, iż gdzie jest konieczny środek pokutny, tam nie może mieć miejsca urząd święceń. Po wyleczeniu bowiem rany głowy, zadanej przez przyjęcie święceń z rąk heretyków poza Kościołem, pozostaje blizna. Sprawę tę Innocenty I wyjaśnia szerzej w następujący sposób: „Powiada się, że prawdziwe i sprawiedliwe błogosławieństwo udzielone przez prawomocnego biskupa (*sacerdotis*) znosi wszelką wadę spowodowaną przez wadliwego ordynatora. Gdyby więc rzeczywiście tak było, to można by przedstawiać do święceń (*ordinationem*) świętokradców i winnych wszelkich przestępstw, ponieważ uważano by, że błogosławieństwo ordynacji (*ordinationis*) unicestwia przestępstwa i wady. Nie było by wtedy żadnego miejsca na pokutę, ponieważ przez samą ordynację (*ordinatio*) można by dokonać tego, co zwykle sprawiać długie zadośćuczynienie”¹⁵⁹.

Nie ulega więc wątpliwości, że inaczej rozumiał pojęcie skutku ordynacji duchownych Augustyn, inaczej zaś Innocenty I. Wydaje się również pewne, że w świetle przedstawionych wyżej zasad prawa rzymskiego stanowisko zajęte przez Innocentego I w przytoczonej jego wypowiedzi jest bardziej uzasadnione od stanowiska Augustyna. Wskazuje to na dużą znajomość prawa rzymskiego w kręgach rzymskiej administracji kościelnej.

W związku z przytoczoną tu wypowiedzią Innocentego I nasuwa się pytanie, co papież określił mianem „prawdziwego i sprawiedliwego błogosławieństwa udzielonego przez prawomocnego biskupa”. Jak nietrudno dostrzec, papież mówi o samym „błogosławieństwie — *benedictio*” i o „błogosławieństwie ordynacji — *benedictio ordinationis*”, a także i o samej „ordynacji — *ordinatio*”. Nie ulega zaś wątpliwości, iż papież zwalcza tu opinię tych, którzy tymi mianami określali naprawę wadliwej ordynacji, którą przychodzący do Kościoła duchowny przyjął kiedyś od potępionych heretyków. Można więc zapytać, czy pod mianem wspomnianego tu błogosławieństwa udzielonego przez katolickiego biskupa chodzi o błogosławieństwo mające jedynie charakter rekuncyjny i polegające tylko na przyjęciu heretyckiego duchownego do Kościoła katolickiego z jednoczesnym uznaniem jego ordynacji otrzymanej w herezji, czy o błogosławieństwo ordynacji polegające na udzieleniu wyższego stopnia święceń przyjmowanemu do

¹⁵⁸ *De bapt. contra donatistas*, PL 43, 109.

¹⁵⁹ C. I q. 1 c. 18; zob. przyp. 122.

Kościółu duchownemu, np. diakonowi — święceń kapłańskich, czy może mianem błogosławieństwa objęto jedno i drugie razem. Trzeba jednak zaznaczyć, że każdy z tych przypadków obejmuje uznanie ordynacji heretyckiej przez biskupa katolickiego.

Wprawdzie z użytego przez papieża określenia „błogosławieństwo ordynacji” nie można jeszcze wysnuć pewnego wniosku, że chodzi tu nawet o ewentualne udzielenie wyższego stopnia święceń przyjmowanemu do Kościoła duchownemu, jednakże nie można również z całą pewnością wykluczyć i takiej możliwości. Za nieodrzucaaniem jej bowiem przemawia wprawdzie odległe czasowo, niemniej jednak — ze względu na ścisłe wówczas przestrzeganie tradycji kościelnej przez ustawodawców nawet w dziedzinie terminologii — nie pozbawione znaczenia i w naszej kwestii stwierdzenie papieża Grzegorza I, że „błogosławieństwo zamienia się na przekleństwo tego, kto zostaje promowany w tym celu, by stał się heretykiem — *benedictio illi in maledictionem convertitur, qui ad hoc, ut fiat haereticus, promovetur*”¹⁶⁰. Wynikało by bowiem z tego, że w godziwej promocji katolickiej, czy również w udzieleniu święceń, zawiera się pewnego rodzaju błogosławieństwo. Wobec tego nie można z góry odrzucić przypuszczenia, że Innocenty I we wspomnianej wypowiedzi miał na myśli błogosławieństwo wyższego stopnia święceń udzielanych przyjmowanemu do Kościoła duchownemu. Przecież i takie błogosławieństwo oznaczało uznanie święceń udzielonych w herezji, a tym samym znosiło praktycznie wszelką wadę tych święceń. Byłoby więc to zgodne z opinią, przeciwko której papież się opowiedział.

Miano jednak błogosławieństwa, czy nawet błogosławieństwa ordynacji mogło oznaczać udzielenie błogosławieństwa mającego charakter tylko rekoncyliacyjny, czyli nie polegającego na udzieleniu wyższego stopnia święceń. W tym przypadku duchowny heretycki jako przyjęty do stanu duchownego otrzymywał promocję na urząd kościelny, której w znaczeniu katolickim był pozbawiony w herezji. I taki więc duchowny — zgodnie ze wspomnianą wypowiedzią Grzegorza I — otrzymywał błogosławieństwo razem ze swą promocją. Promocja zaś heretyków, czy to świeckich czy duchownych, polegająca na przyjęciu ich do wspólnoty laickiej w Kościele, nie wchodzi tu w rachubę, gdyż do tej wspólnoty przyjmowano wszystkich przychodzących z herezji.

Skoro więc nie da się z całą pewnością wyodrębnić, czy mianem błogosławieństwa lub błogosławieństwa ordynacji Innocenty I określił tylko błogosławieństwo tzw. rekoncyliacyjne, polegające na uznaniu święceń przyjętych od heretyków potępionych, czy

¹⁶⁰ Gregorius I, *Epist.* 106, ao. 599 scr.

tylko udzielenie wyższego stopnia święceń, polegające siłą rzeczy na uznaniu niższego stopnia święceń otrzymanych w herezji, to pozostaje do uwzględnienia jako najpewniejsza trzecia możliwość, mianowicie nie wykluczająca ani pierwszego ani drugiego z opisanych przypadków.

W obydwóch bowiem wspomnianych przypadkach chodzi o uznanie ordynacji otrzymanej w herezji, połączone z pewnego rodzaju promocją. Zgodnie z tym założeniem Innocenty I zabrania obydwóch wspomnianych rodzajów uznania święceń heretyckich. Wniosek ten odpowiada ówczesnej praktyce legislacyjnej, zgodnie z którą starano się w jak najkrótszy sposób objąć wszystkie przypadki wchodzące w zakres wyznaczony celem nakazu lub zakazu. Wniosek ten jest również zgodny z treścią wypowiedzi Innocentego I, którego sposób rozumowania można by przedstawić tak: Duchowny wyświęcony przez heretyków potępionych jest winny nie tylko przyjęcia od nich nikczemnego włożenia ręki, ale stając się współuczestnikiem w ich sakralnej czynności tym samym ściągając na siebie karę ich potępienia. Według Innocentego I można przyjąć takiego duchownego do wspólnoty laickiej w Kościele, ale nie należy mu powierzać żadnych urzędów duchownych. Oznacza to, iż zostaje mu darowana wina i przywrócona łaska, ale musi on jeszcze ponieść karę zgodnie z ogólnym prawem dyscyplinarnym, a więc i z zasadą rygoru prawa, polegającą w danym przypadku na pozostawieniu takiego duchownego we wspólnocie laickiej i niemożności piastowania urzędów duchownych.

Oznacza to dalej, że duchowny taki gładzi swą winę, czyli — jak powiada Innocenty I — leczy ranę przez zastosowanie środka pokuty i przez zadośćuczynienie. Duchowny jednak taki — zgodnie ze wspomnianą zasadą rygoru dyscypliny — nawet po odprawieniu pokuty nie może pełnić urzędów duchownych, a tym samym nie może należeć do stanu duchownego, gdyż prawo ogólne pozwalało przyjmować do tego stanu tylko osoby całkowicie nieposzlakowane, a zabraniało przyjmować te osoby, które odprawiły lub nawet odprawiły pokutę. Chociaż bowiem pokuta zmywała winę, to jednak nawet i po jej odprawieniu pozostawała pewnego rodzaju plama na czci duchownego, którą to plamę Innocenty I określił mianem blizny lub wady pozostającej na skutek przyjęcia święceń od heretyków potępionych. Właśnie z powodu tej blizny nie można było uznać duchownego za całkowicie czystego i nie można było powierzać mu urzędów duchownych. Tak się przedstawia sytuacja duchownych wyświęconych przez heretyków potępionych, przedstawiona zgodnie z obowiązującym wówczas ogólnym prawem dyscyplinarnym.

Wynika z tego, że duchowny wyświęcony przez heretyków potępionych musi odprawiać pokutę jako członek kościelnej wspól-

noty laickiej i, jak mówi Innocenty I, jest to długie zadośćuczynienie. Gdyby natomiast prawomocny biskup katolicki udzielając prawdziwego i sprawiedliwego błogosławieństwa takiemu duchownemu uznał jego ordynację otrzymaną w herezji, czy to przez samo wyrażenie jej uznania czy przez uznanie połączone z udzieleniem wyższego stopnia święceń i powierzył takiemu duchownemu urząd kościelny, to według Innocentego I zniósłby tym samym obowiązek odprawiania pokuty przez wspomnianego duchownego. W ten sposób miejsce pokuty zajęłoby błogosławieństwo udzielone przez prawomocnego biskupa katolickiego, czyli wyrażenie przez niego uznania święceń otrzymanych od potępionych ordynatorów. Stąd już tylko krok do całkowitego rozluźnienia dyscypliny kościelnej określonej prawem ogólnym. Można by bowiem dopuszczać do święceń świętokradców i ludzi winnych wszelkich przestępstw, gdyż uznano by, że nie pokuta, lecz samo błogosławieństwo prawomocnego biskupa, czy to tylko rekoncyliacyjne czy połączone z udzieleniem wyższego stopnia święceń, znosi wszelkie rany i wady spowodowane przez hereetyckich ordynatorów, nie wyłączając nawet blizn po wspomnianych ranach. Oczywiście Innocenty I przeciwstawia się z całą mocą uznawaniu przez biskupów katolickich święceń udzielonych przez heretyków potępionych i twierdzi, że gdzie jest konieczne zastosowanie pokuty, tam nie może być miejsca dla urzędu święceń.

Niektórzy więc utrzymywali, iż wspomniane prawdziwe i sprawiedliwe błogosławieństwo prawomocnego biskupa znosi wszelką wadę spowodowaną przez wadliwego ordynatora. Nasuwa się pytanie, kto tak utrzymywał. Innocenty I bowiem wyraża się ogólnie w słowach: „lecz powiada się — *sed dicitur* (C. I q. 1 c. 97 § 2)”. Powstaje więc problem, czy opinię taką wyrażał Augustyn i czy to przeciwko jego opinii papież Innocenty I skierował swe orzeczenie. Już bowiem w kan. 9 i 10 Synodu Neocezarejskiego z lat 314—325, zamieszczonych w C. XV q. 8 c. 1, wspomniano o podobnej opinii. W kanonie tym czytamy: „Kto popełnił grzech cielesny i później został wyświęcony na prezbitera, jeśli przyznał się, że zgrzeszył przed swymi święceniami, wprawdzie nie będzie mógł składać ofiary (nigdy nie będzie składał ofiary: EGH), ale będzie mógł pozostać na innych urządach ze względu na pożytek odnoszony z jego gorliwości (w tłumaczeniu podanym przez Korektorów: ze względu na gorliwość i pilność, jaką się odznacza). Wielu zaś utrzymuje, że pozostałe grzechy (tłum. Hiszp.: a pozostałe grzechy; Wyd. Rzym.: pozostałe bowiem) gładzi ordynacja (tłumaczenie podane przez Korektorów: zostają odpusz-

czone przez włożenie ręki). Jeśli zaś ich nie wyznał i nie można mu ich niczym udowodnić w sposób oczywisty, to samo przez się należy mu pozostawić władzę. Podobnie i diakon powstrzyma się od posługi, jeśli zostanie uwikłany w winę tego samego rodzaju”.

Ten sam przepis neocezarejski został podany w C. XV q. 8 c. 4 w tłumaczeniu Marcina z Bragi (c. 35), mającym bardziej interpretacyjny charakter: „Jeżeli jakiś prezbiter zgrzeszył przed swoją ordynacją, to nie będzie składał ofiary, lecz tylko ze względu na religię będzie nosił miano prezbitera. Jeśli zaś sam się nie przyznał, lecz ktoś inny mu to publicznie udowodnił, to nawet niech i tego nie ma, by mógł nosić miano prezbitera. Podobnie należy postępować z diakonami, że mianowicie, jeśli sami się przyznali, to niech przejdą do stanu (*ordinem*) subdiakońskiego (niech zatrzyma: Burch. Ivo *Decr.*)”.

Jak więc widzimy, już kilkadziesiąt lat przed rozwinięciem działalności pisarskiej przez Augustyna wielu, najprawdopodobniej biskupów, uważało, że samo włożenie ręki gładzi grzechy bez odprawiania za nie pokuty. Z tego powodu może się nasunąć przypuszczenie, że Innocenty I zwalczając opinię o odpuszczaniu grzechów przez błogosławieństwo katolickiego biskupa robił aluzję do opinii wspomnianej na Synodzie Neocezarejskim, a nie do opinii głoszonej przez Augustyna. Przypuszczenie takie byłoby jednak niesłuszne. Nie brak bowiem dowodów przemawiających za tym, że papież przeciwstawiał się właśnie opinii Augustyna.

Przede wszystkim należy zwrócić uwagę na to, że według opinii wielu, najprawdopodobniej biskupów, o której jest mowa na wspomnianym synodzie, ordynacja lub włożenie ręki gładzi lżejsze grzechy. Ojcowie zaś synodu nakładają bardzo surowe, bo z zasady nieodwołalne, kary za grzech cielesny, który uważano wówczas za wyjątkowo ciężki, na co nie brak dowodów już u Orygenesa¹⁶¹. Gdyby więc wspomniani zwolennicy opinii o odpuszczaniu grzechów przez samo włożenie ręki (a byli to — jak powiedziano — najprawdopodobniej biskupi) utrzymywali, że sama ordynacja gładzi grzechy ciężkie, jak np. przeciw czystości, to Ojcowie synodu albo nie powinni byli nakładać tak surowych kar na wspomnianych duchownych albo powinni byli potępić głosicieli takiej opinii. Skoro zaś tego nie uczynili, to znaczy, że opinia ta odnosiła się tylko do lżejszych przewinień i Ojcowie synodu albo się z nią zgadzali, albo uważali, że przynajmniej można ją tolerować.

Po drugie, odrzucając opinię o odpuszczaniu grzechów przez

¹⁶¹ Zob. np. *Contra Cel* PG XI 987; por. *In Ies Nav* PG XII 862.

błogosławieństwo biskupa katolickiego Innocenty I podkreśla, że chodzi tu o wszelkie przestępstwa, a więc nawet najcięższe, jak np. świętokradztwa. Ma więc bezsprzecznie na myśli inną opinię, niż ta, o której jest mowa na wspomnianym synodzie.

Po trzecie, jak zaznaczono wyżej, Augustyn twierdził, że aby ktoś był prawdziwym kapłanem powinien przyodziąć się w sakrament i sprawiedliwość. Innocenty I zaś mówiąc o opiniach utrzymujących, że błogosławieństwo prawomocnego biskupa gładzi wszelkie przestępstwa i wady, błogosławieństwo to nazywa — podobnie jak Augustyn nazywa kapłana — prawdziwym i sprawiedliwym. Trudno więc oprzeć się przeświadczeniu, że papież robi tu aluzję do użytego przez Augustyna określenia lub do niego nawiązuje.

Po czwarte, jak wspomniano wyżej, interpretując słowa Izajasza, oznajmującego kapłanom zakaz dotykania czegokolwiek nieczystego, Augustyn twierdził, że dotyczy on tylko odłączenia duchowego od złych ludzi. I znowu nie można się oprzeć przekonaniu, że właśnie na to twierdzenie Augustyna replikuje Innocenty I, gdy ze słów Pisma św.: „kto dotknął się nieczystego, sam będzie nieczysty (por. Lb 19, 22)”, wysnuwa wniosek, że nie można powierzać urzędu duchownego temu, kto otrzymując święcenia z rąk potępionych heretyków przywykł przyjmować nieczystość i plugawstwo¹⁶².

Na koniec, jeśli się weźmie pod uwagę wykazane powyżej w zestawieniu różnice pomiędzy wypowiedziami Augustyna i wypowiedziami Innocentego I, dotyczące tego samego przedmiotu, i uwzględni się fakt, że wypowiedzi papieża mają bezsprzecznie charakter repliki na stwierdzenia Augustyna, to nie może ulegać wątpliwości, że papież korygował pod wieloma względami opinię biskupa hippońskiego.

W omawianym tu sporze między Augustynem i Innocentym I nie chodzi o liczbę władz kapłańskich, lecz tylko o należyte określenie podstaw kapłańskiej władzy niesakramentalnej, objętej przez Innocentego I pojęciem skutku ordynacji, przez Augustyna natomiast potraktowanej odrębnie i bardziej ogólnie, gdyż uzależnionej od woli i uznania Kościoła. Jak bowiem zaznaczono wyżej, Augustyn uznaje dwie władze, tj. sakramentalną i nieutralną oraz niesakramentalną i utracalną. Innocenty I zaś przez to samo, że pozwala wyświęconym przez heretyka Bonozusa administrować urzędami kapłańskimi w Kościele na podstawie zastosowania

¹⁶² C. I q. 1 c. 73 § 1 i § 2 oraz c. 18 § 1 i § 2; zob. przyp. 122.

miłosierdzia łagodzącego rygor dyscypliny ze względu na przejściowe potrzeby, uznaje, że zostali oni ważnie wyświęceni, a więc utrzymuje, iż heretycy ordynatorzy mają władzę sakramentalną nawet poza Kościołem.

Skoro zaś papież tak utrzymuje, to znaczy, że do stanu lub stanowiska w Kościele duchownych powracających z herezji, jak również do urzędów kościelnych oraz związanej z nimi władzy niesakramentalnej należy odnieść następujące wypowiedzi papieskie: o nieprzyjmowaniu w Kościele duchownych heretyckich z godnością (*dignitate*) kapłańską lub jakiegokolwiek innej posługi (*ministerii*); o kapłanach heretyckich niegodnych urzędów Chrystusowych (*honoribus*) nawet wtedy, gdy powrócą do Kościoła; o tym, że nie może przyjąć urzędu (*honorem*) ten, kto stał się współnikiem potępienego (*damnati*); o tym, że urząd święceń (*ordinationis honor*) nie może mieć miejsca, gdy chodzi o wyświęconych przez heretyków; o tym, że ordynatorzy heretycy odstępujący od Kościoła utracili urząd (*honorem*) i dlatego nie mogą go nadać wyświęconym przez siebie; oraz o niewyznaczaniu na urząd duchowny (*in clericatus honorem*) osób wyświęconych przez potępionych heretyków¹⁶³. Gdyby bowiem Innocenty I utrzymywał, że wyświęceni przez heretyków poza Kościołem nie otrzymali od nich sakramentu kapłaństwa, to nie mogło by być w ogóle miejsca na rozpatrywanie przez niego kwestii, czy tak wyświęconych należy przyjmować z godnością kapłaństwa lub z godnością jakiegokolwiek innej posługi duchownej, czy nie.

Jak powiedziano, Augustyn utrzymując, że jak w chrzcie tkwi władza udzielania go, tak w święceniach tkwi władza udzielania święceń, miał na myśli sakramentalną i nieutralną władzę udzielania święceń. Innocenty I zaś twierdzi, że heretycy ordynatorzy nie mogli nadać urzędu kościelnego w święceniach (*ordinatione*) udzielanych przez siebie i — zgodnie z zasadą rygoru dyscypliny — zabrania nadawania urzędów w Kościele duchownym wyświęconym przez potępionych heretyków. Okazuje się z tego nie tylko to, że papież uważał, iż czymś innym jest władza udzielania chrztu, a czymś innym władza udzielania święceń, lecz również i to, że kapłańska władza niesakramentalna opiera się na święceniach i z zasady powinno się jej udzielać łącznie ze święceniemi. Papież więc reprezentował złożone pojęcie ordynacji obowiązujące w okresie święceń relatywnych.

Nie oznacza to jednak, by według papieża władza niesakramentalna była tak mocno złączona ze święceniemi, iż nie można było by jej od nich oddzielić. Wynika to choćby z następującej wypowiedzi papieskiej: „Lecz przeciwnie, kto utracił urząd (*honorem*), nie może nadać urzędu (*honorem*), a ordynowany przez

¹⁶³ C. I q. 1 c. 73 i c. 18; zob. przyp. 122.

niego nie otrzymał nic z urzędu, ponieważ nadający go nie miał nic (z urzędu), co przyjmujący mógłby otrzymać”¹⁶⁴.

Na tej podstawie trudno przyjąć, by poglądy Innocentego I były całkowicie przeciwne poglądom Augustyna. Przecież, jak powiedziano, również i Augustyn był przekonany, że wyświęceni przez heretyków poza Kościołem nie otrzymali ani urzędu ani związanej z nim władzy niesakramentalnej i uzależniał od woli Kościoła otrzymanie przez nich po powrocie do niego tego urzędu i tej władzy.

Mimo to, jednak Augustyn rozważa udzielanie święceń przez heretyków poza Kościołem głównie na płaszczyźnie samego sakramentu i władzy sakramentalnej nierozdzielnie z tym sakramentem związanej, a więc w sposób uproszczony czy skrócony i — jeśli się weźmie pod uwagę złożone w ówczesnym systemie pojęcie święceń — niepełny. Wykład Augustyna nie sprowadzałby zapewne dyskusji, gdyby nie wpływał bezpośrednio na praktykę przyjmowania do Kościoła katolickiego duchownych wyświęconych przez heretyków. Najprawdopodobniej z tego względu Innocenty I musiał natychmiast zareagować. Zgodnie z zasadą obowiązującego wówczas systemu święceń relatywnych rozważa on święcenia nie tylko pod względem samego sakramentu, jak to czynił Augustyn, lecz również i pod względem nadawanego w nich urzędu kościelnego, którego jednak heretyccy ordynatorzy nadać nie mogli, gdyż sami go utracili. Pojęcie więc ordynacji u Innocentego I nie oznacza tylko samego udzielenia święceń, lecz również i nadanie urzędu i odpowiada bardziej ówczesnemu systemowi święceń relatywnych.

Tak więc można przyjąć, że już dość wcześnie pojawiły się w okresie święceń relatywnych tendencje, które — w odniesieniu do pojęcia święceń relatywnych — można by określić jako odśrodkowe lub decentralistyczne. Z zasady polegały one na oddzielnym traktowaniu sakramentu kapłaństwa łącznie z nierozdzielnie złączoną z nim władzą sakramentalną i na oddzielnym traktowaniu władzy niesakramentalnej. Władzę bowiem niesakramentalną początko traktować jako uwarunkowaną wprawdzie przez sakrament, ale łączono ją raczej z administracyjną wolą Kościoła, niż z sakramentem święceń. Różnica między takim pojęciem ordynacji a obowiązującym w systemie święceń relatywnych złożonym pojęciem ordynacji, obejmującym zarówno sakrament święceń i władzę sakramentalną, jak i urząd oraz związaną z nim władzę niesakramentalną, a nawet osobistą godność duchownego, jest widoczna.

Jak starano się wykazać, tendencje zmierzające do odrębnego traktowania poszczególnych elementów złożonego pojęcia ordyna-

¹⁶⁴ C. I q. 1 c. 18 § 1; zob. przyp. 122.

cji reprezentował Augustyn, a przeciwstawiał się im autorytatywnie, i to mocno, Innocenty I. W ten sposób zostało przesądzone dalsze trwanie systemu święceń relatywnych i to na bardzo długi okres czasu. Mając jednak na uwadze fakt, że poglądy Augustyna odżywały niejednokrotnie w Kościele, jak np. w orzeczeniach Anastazego II, o czym będzie mowa niżej, oraz olbrzymi wpływ Doktora Kościoła wywierany w ciągu następnych stuleci, trudno oprzeć się przeświadczeniu, że przez oddzielne omawianie poszczególnych elementów złożonego pojęcia ordynacji, traktowanego całościowo w panującym wówczas systemie święceń relatywnych oraz przez mocne podkreślanie pierwszorzędного i zasadniczego znaczenia sakramentu święceń przyczynił się on w jakiś sposób do późniejszego przekształcenia się systemu święceń relatywnych w system święceń absolutnych.

Jak z tego widać, starły się ze sobą dwa odmienne pojęcia ordynacji. Jedno reprezentowane przez Augustyna, obejmujące tylko sakrament święceń, władzę sakramentalną i utracalną łaskę. Drugie, narzucone autorytatywnie przez Innocentego I, obejmujące sakrament święceń z władzą sakramentalną, utracalną łaskę oraz urząd duchowny i związaną z nim niesakramentalną i utracalną władzę. W gruncie rzeczy więc cały ten spór dotyczył odmiennego pojmowania niesakramentalnego skutku ordynacji. Pojęcie ordynacji przedstawione przez Augustyna było podobne do pojęcia ordynacji uznanego w daleko późniejszym okresie święceń absolutnych, ostro zwalczanego w Kościele w okresie święceń relatywnych. Natomiast pojęcie ordynacji przedstawione autorytatywnie przez Innocentego I odpowiadało w pełni zasadzie święceń relatywnych.

Różnica więc zachodząca pomiędzy obydwiema przedstawionymi tu opiniami dotyczyła zakresu niesakramentalnego i była tylko częściowa, ponieważ odnosiła się do samego pojęcia niesakramentalnego skutku święceń i to jedynie w odniesieniu do urzędu kościelnego i związanej z nim kapłańskiej władzy miesakramentalnej i utracalnej. Różnicę tę spostrzegł Gracjan i opowiedział się przeciwko opinii Augustyna nie tylko w oparciu o orzeczenie Innocentego I, lecz również w oparciu o postanowienia Soboru Chalcedońskiego z r. 451. Zanim więc przedstawimy opinię Gracjana, musimy omówić uchwały wspomnianego soboru dotyczące naszego przedmiotu.

IV. Orzeczenia Soboru Chalcedońskiego

1. Zasady przestrzegania rygoru dyscypliny i stosowania łagodności

W kanonach Soboru Chalcedońskiego przytoczonych w Dekrecie Gracjana spotykamy często wzmianki o regulach Ojców, o zarzą-

dzeniach kościelnych (*ordinationes*), o określeniach (*definitiones*) danych przez Ojców, o regułach poprzednich i o tradycji Ojców.

I tak nakazano skarcić biskupów odmawiających przybycia na synod, odprawiany według reguł Ojców dwukrotnie w ciągu roku¹⁶⁵. Zabroniono pod karą pozbawienia własnego stopnia ustanawiania w jednej i tej samej prowincji dwóch metropolitów, ponieważ tego rodzaju ustanowienia dokonuje się poza kościelnymi zarządzeniami¹⁶⁶. Stwierdzono, że w dalszym ciągu mają moc postanowienia (*definitiones*) wydane przez Ojców, dotyczące duchownych przechodzących z miasta do miasta¹⁶⁷. Zgodnie z poprzednimi regułami zabroniono duchownym pod karą utraty własnego stopnia rozgrabiania po śmierci biskupa rzeczy kiedyś do niego należących¹⁶⁸. Na koniec, ponieważ duchowni ustanowieni w klasztorach zgodnie z tradycją Ojców podlegają władzy biskupa miasta, nakazano ukarać wyrokami (*condemnationibus*) kanonicznymi niszczących tego rodzaju instytucję¹⁶⁹.

Z orzeczeń tych wynika, że Sobór Chalcedoński nie tylko uznawał za obowiązujące wydane poprzednio autorytatywne zarządzenia kościelne, lecz w oparciu o nie wydawał również nakazy i zakazy bez uwzględniania wyjątków od nich. Świadczy to o tym, że sobór w tych przypadkach opowiadał się raczej za bezwzględnym przestrzeganiem reguły rygoru dyscypliny, tj. bez stosowania wyjątkowej zasady łagodności i miłosierdzia.

Można wyliczyć więcej tego rodzaju przykładów. I tak w sposób ogólny, bez wzmianki o jakimkolwiek wyjątku, sobór zakazuje zenić się z kobietą należącą do jakiejś sekty tym lektorom i psalmistom, którym w niektórych prowincjach pozwolono zenić się¹⁷⁰. Podobnie w ogólny sposób sobór zakazał święcić duchownych w sposób absolutny (*absolute ordinari*) i postanowił, że tak wyświęcony „ma daremne włożenie ręki i żaden taki fakt nie ma znaczenia na niekorzyść tego, kto duchownego wyświęcił”¹⁷¹. Również w sposób ogólny zakazano duchownym spełniać posługę poza swoim miastem bez listów polecających od własnego biskupa¹⁷² oraz nakazano biskupom ustanawiać ekonomów spośród własnego kleru¹⁷³. Zakazano też udzielania święceń za pieniądze pod groź-

¹⁶⁵ D. XVIII c. 6 — c. 19 Conc. Chalc.

¹⁶⁶ D. CI c. 1 — c. 12 Conc. Chalc.

¹⁶⁷ C. VII q. 1 c. 26 — c. 5 Conc. Chalc.; por. C. VII q. 1 c. 19 — c. 15 Conc. Nicaeni ao.325 hab.

¹⁶⁸ C. XII q. 2 c. 43 — c. 22 Conc. Chalc.

¹⁶⁹ C. XVIII q. 2 c. 10 — c. 4 Conc. Chalc.

¹⁷⁰ D. XXXII c. 15 — c. 14 Conc. Chalc.

¹⁷¹ D. LXX c. 1 (zob. uwagę Korektorów dołączoną do tego kanonu) — c. 6 Conc. Chalc.

¹⁷² D. LXXII c. 7 — c. 13 Conc. Chalc.

¹⁷³ D. LXXXIX c. 4 i C. XVI q. 7 c. 21 — c. 26 Conc. Chalc.

bą utraty własnego stopnia przez ordynatora. Na ordynowanego zaś nałożono następującą sankcję: „miech nie odniesie żadnej korzyści z tej ordynacji lub promocji, która została dokonana w sposób handlarski, lecz ma być odsunięty od godności lub pieczy, którą nabył za pieniądze”¹⁷⁴. W podobnie ogólny sposób, bez uwzględniania wyjątków, zakazano duchownym pod sankcją usunięcia z własnego stopnia organizowania spisków (*coniurationes facienda*)¹⁷⁵. Zakazano też duchownym prowadzenia spraw przeciwko duchownym przed sądami świeckimi¹⁷⁶. Nakazano zmusić do powrotu na własne miejsca mnichów wędrujących bez pozwolenia biskupa¹⁷⁷. Postanowiono, że nie można zmieniać przynależności parafii wiejskich pozostających w posiadaniu biskupów przez trzydzieści lat¹⁷⁸. Zakazano duchownym wstępować do wojska lub przyjmować urzędy (*honores*) świeckie¹⁷⁹. Zabroniono przypisywać duchownych do kościołów dwóch miast¹⁸⁰, zaś duchownym przeniesionym z jednego kościoła do drugiego zakazano pod sankcją utraty własnego stopnia mieć cokolwiek wspólnego z kościołem poprzednim¹⁸¹.

Jak widzimy, zarządzenia te wydane w formie nakazów i zakazów, obwarowanych niekiedy karami, dotyczą dyscypliny kleru w sposób ogólny i bezwzględny. Oprócz tego w kanonach Soboru Chalcedońskiego spotykamy często nakazy i zakazy sformułowane wprawdzie w sposób ogólny, a więc zawierające regułę rygoru dyscypliny, ale dopuszczające jednocześnie wyjątki od tej reguły, dotyczące stosowania łagodności i miłosierdzia.

I tak w sposób ogólny Sobór Chalcedoński zabrania mnichom i poświęconym Bogu dziewicom zawierać małżeństwa, jednocześnie jednak zezwała biskupom miejsca na okazanie im łagodności, je-

¹⁷⁴ C. I q. 1 c. 8 — c. 2 Conc. Chalc. W przytoczonym w Dekrecie Gracjana tekście tego przepisu czytamy: „lecz ma być odsunięty od godności lub pieczy, którą nabył — *acquisivit*”. W oryginale natomiast użyto w tym miejscu słów: „którą usiłował nabyć — *quaesivit*”. Wbrew jednak temu, iż mogło by się pozornie wydawać, że pierwsze określenie oznacza godność nabytą, drugie zaś nie nabytą, w obydwóch wyrażeniach chodzi o to samo. Sobór mówi wprawdzie o usiłowaniu nabycia godności, lecz jednocześnie stwierdza, że winowajca „ma być odsunięty od godności”. Wynika z tego, że nie miał on tej godności pod względem prawnym, natomiast faktycznie miał ją lub mógł mieć. Różnica więc zachodząca pomiędzy obydwoma wspomnianymi określeniami nie dotyczy ich przeciwieństwa, lecz polega jedynie na precyzyjności, mniejszej w pierwszym, większej zaś w drugim przypadku.

¹⁷⁵ C. XI q. 1 c. 21 i c. 23 — c. 18 Conc. Chalc.

¹⁷⁶ C. XI q. 1 c. 46 — c. 9 Conc. Chalc.

¹⁷⁷ C. XVI q. 1 c. 17 — c. 23 Conc. Chalc.

¹⁷⁸ C. XVI q. 3 c. 1 — c. 17 Conc. Chalc.

¹⁷⁹ C. XXI q. 3 c. 3 — c. 7 Conc. Chalc.

¹⁸⁰ C. XXI q. 1 c. 2 — c. 10 Conc. Chalc.

¹⁸¹ C. XXI q. 2 c. 3 — c. 10 Conc. Chalc.

śli już zawarli małżeństwo¹⁸². Nakazując zaś w sposób ogólny przyjmowanie święceń (*ordinationes*) przez biskupów w ciągu trzech miesięcy sobór dołączył do tego nakazu klauzulę łagodzącą: „jeśli przypadkiem jakaś nie dająca się uniknąć konieczność nie zmusiłaby do przedłużenia okresu przeznaczanego na przyjęcie święceń (*ordinationis*)”¹⁸³. Zabraniając zaś duchownym dzierzawienia posiadłości i mieszania się do zarządu sprawami świeckimi sobór wyłącza spod tej ogólnej reguły tych, którzy są zobowiązani prawem do opieki nad małoletnimi¹⁸⁴. Postanawiając też, by mnisi przebywający w klasztorach w poszczególnych miastach podlegali biskupowi i by nie mieszała się do spraw kościelnych lub świeckich, spod tej ogólnej reguły dyscyplinarnej sobór wyłącza przypadek, w którym z powodu pilnych potrzeb biskup miasta nakazał im zajmowanie się tego rodzaju sprawami¹⁸⁵.

2. Dyscyplinarny charakter zasady rygoru prawa

Jak z przedstawionych zarządzeń wynika, Ojcowie Soboru Chalcedońskiego znali i stosowali ogólną regułę rygoru dyscypliny i regułę specjalną lub wyjątkową, polegającą na łagodzeniu surowej reguły ogólnej poprzez stosowanie łagodności i miłosierdzia. Obydwie te reguły we wszystkich przytoczonych wyżej sankcjach dotyczą jedynie zakresu dyscyplinarnego, a nie sakramentalnego, bez względu na to, czy zastosowano je obie czy tylko surowszą z nich, jak to ma miejsce w sankcji kanonu 6 tegoż soboru, nałożonej na duchownych wyświęconych w sposób absolutny.

Sankcja ta, stale jeszcze kontrowersyjna w literaturze kanonicznej, zostanie omówiona szczegółowo na innym miejscu. Tu natomiast należy zwrócić uwagę jedynie na niektóre cechy jej dyscyplinarnego, a nie sakramentalnego, charakteru. Jest to bowiem konieczne ze względu na pełniejsze naświetlenie omawianych problemów. I tak we wspomnianym kanonie szóstym Soboru Chalcedońskiego czytamy: „Nakazujemy nie święcić w sposób absolutny żadnego prezbitera lub diakona, ani kogokolwiek ustanowionego w zarządzaniu kościelnym (*in ecclesiastica ordinatione constitutum*), i by tylko ten, kto jawnie został ordynowany w kościele miasta lub posiadłości albo sanktuarium (*martyrium*) albo w klasztorze, zasługiwał na objęcie go mianem publicznej ordynacji”¹⁸⁶.

Już z samego sformułowania tego zakazu wynika, że chodzi o jego zakres dyscyplinarny, nie zaś sakramentalny. W przeciwnym bo-

¹⁸² C. XXVII q. 1 c. 22 — c. 16 Conc. Chalc.

¹⁸³ D. LXXV c. 2 — c. 25 Conc. Chalc.

¹⁸⁴ D. LXXXVI c. 26 — c. 3 Conc. Chalc.

¹⁸⁵ C. XVI q. 1 c. 12 — c. 4 Conc. Chalc.

¹⁸⁶ D. LXX c. 1; zob. przyp. 171.

wiem przypadku sakramentalna ważność święceń zależałaby w równy sposób od sakramentalnej formy ich udzielenia, jak i od miejsca, w którym zostały udzielone, co bez wątpienia byłoby niezgodne z ówczesną tradycją kościelną.

Następnie, w przytoczonych słowach kanonu wskazano wyraźnie, co zresztą podkreśla się niekiedy w literaturze, na przedmiot zarówno ważności, jak i nieważności. Jest nim jedynie „publiczny” charakter święceń relatywnych i „niepubliczny” charakter święceń absolutnych objętych zakazem, nie zaś ich charakter sakramentalny.

Oprócz tego w tymże kan. 6 czytamy: „Święty Sobór orzeka, że mają daremne włożenie ręki ci, których święci się w sposób absolutny, i żaden taki fakt nie ma znaczenia (w przykładzie podanym przez Korektorów: i nigdy nie może oddziaływać — *numquam posse operari*) ze względu na (karne; KN) nieodnoszenie korzyści przez tego, kto duchownego ordynował — *ad iniuriam ipsius, qui eum ordinavit*”¹⁸⁷.

Nie ulega wątpliwości, że Ojcowie soboru ustanawiając prawo dotyczące ordynowanych w sposób absolutny mieli na myśli katolików. Heretycy natomiast znajdowali się w gorszej sytuacji, niż katolicy. Świętokupców zaś traktowano wówczas na równi z heretykami i nawet określano ich tym mianem. Tymczasem w kan. 2 Soboru Chalcedońskiego na udzielających święcenia w sposób świętokupczy i na wyświęconych w ten sposób nałożono następującą sankcję: „Jeśli jakiś biskup dokonałby ordynacji za pieniądze... będzie podlegał zagrożeniu (utruty; KN) własnego stopnia, a ten, kto został ordynowany, nie odniesie żadnego pożytku z tej ordynacji lub promocji, której dokonano w sposób handlarski, lecz ma być odsunięty od godności lub pieczy, którą zdobył (oryg.: starał się zdobyć) za pieniądze”¹⁸⁸.

Skoro więc sankcja soborowa nałożona na świętokupców, których uważano wówczas powszechnie za heretyków, dotyczy jedynie skutku święceń lub promocji, określanego jako pozbawienie pożytku i odsunięcie od godności, to było by absurdem twierdzić, że sankcja nałożona na wyświęconych w sposób absolutny, a więc na katolików, dotyczy nieważności sakramentu święceń.

Również Gracjan uważał, że sankcja nałożona w kan. 6 Soboru Chalcedońskiego na wyświęconych w sposób absolutny dotyczy tylko nieważności skutku takiej ordynacji i wchodzi w zakres rygoru dyscypliny łagodzonego niekiedy

¹⁸⁷ Tamże.

¹⁸⁸ C. I q. 1 c. 8 — c. 2 Conc. Chalced.

przez zastosowanie miłosierdzia. Wspomniany bowiem kan. 6 Soboru Chalcedońskiego, przytoczony w D. LXX, Gracjan wpnowadził w następujących słowach: „ordynacja zaś absolutna została zabroniona na Soborze Chalcedońskim i nakazano, by (wyświęcony w sposób absolutny; KN) miał daremne włożenie ręki...”¹⁸⁹. Tak więc według Mistrza w sankcji kan. 6 Soboru Chalcedońskiego chodzi o zakaz. Zakaz zaś ten należy do tego rodzaju zakazów, o których Gracjan powiada, że mają własne przyczyny, po ustaniu których ustają i same zakazy¹⁹⁰. Mamy więc tu do czynienia z zakazem wchodzącym w zakres dyscypliny kościelnej.

Ponadto o wyświęconym w sposób absolutny, o którym w kan. 6 Soboru Chalcedońskiego postanowiono, że ma „daremne włożenie ręki, i żaden taki fakt nie ma znaczenia”, w kan. 15 Synodu odprawionego pod przewodnictwem Urbana II w Piacenza w r. 1095 czytamy: „Postanawiając zgodnie ze świętymi statutami kanonów orzekamy, by uważano za nieważną (*irrita*) ordynację udzieloną bez tytułu...”¹⁹¹ Według więc Synodu w Piacenza sankcja Soboru Chalcedońskiego oznacza, że święcenia udzielone w sposób absolutny są nieważne. O sakramentach zaś, które nazywa się nieważnymi Gracjan stwierdza: „Należy zaś wiedzieć, że sakramenty heretyków nazywa się nieważnymi (*irrita*)... nie w odniesieniu do nich samych, gdyż są święte i prawdziwe nawet gdy udziela ich heretyk, lecz dlatego, że wiarołomnym udzielającym ich niegodziwie wychodzą na potępienie (*iudicium*), niegodziwie zaś od nich je przyjmującym nie uczyczą Ducha Świętego. Nazywa się je nieważnymi (*irrita*) i nieprawdziwymi, ponieważ nie wyświadczają tego, co obiecują i nie uczyczą tego, czego — jak się wierzy — powinny udzielać i dlatego się je potępia, by nie apróbować, lecz zakazać udzielania ich przez heretyków lub przyjmowania ich od nich”¹⁹².

Warto również zwrócić uwagę i na to, że Gracjan traktuje na równi święcenia absolutne, o których jest mowa w D. LXX, ze święczeniami udzielonymi przez obcego biskupa, o czym mowa w D. LXXI. Choćby bowiem obie te kwestie zostały zamieszczone w odrębnych Dystynkcjach, to jednak Gracjan uważał, iż obie są podobnego rodzaju, gdyż w dictum wprowadzającym do D. LXX objął je obie

¹⁸⁹ Dictum Gratiani inductorium ad D. LXX.

¹⁹⁰ § 2 dictum Gratiani p. c. 8 D. LXI.

¹⁹¹ D. LXX c. 2 (princ.).

¹⁹² § 7 dictum Gratiani p. c. 97 C I q. 1. Co się tyczy znaczenia określenia *ordinatio irrita*, zob. też K. Nasiłowski, *Sankcja nieważności ordynacji w świetle źródeł prawa kościelnego do połowy V wieku*, Prawo Kanoniczne 27 (1984) nr 1—2, s. 145—221.

łącznie, pisząc: „Duchowny nie może być święcony przez biskupów drugiego miasta, ani też własny biskup nie powinien go święcić w sposób absolutny...” Również i na tej podstawie można śmiało sądzić, że według Gracjana jak są ważne w odniesieniu do sakramentu święcenia udzielone przez obcego biskupa, określone ogólnie w kanonach D. LXXI jako nieważne (*irritae*), tak również są ważne w odniesieniu do sakramentu święcenia absolutne, nazwane ogólnie w kanonach D. LXX nieważnymi (*irritae*) lub daremnym włożeniem ręki (*vacua manus impositio*).

Na koniec należy podkreślić, iż Sobór Chalcedoński stwierdzając, że ordynowany w sposób świętokupczy nie odniesie żadnej korzyści ze swej ordynacji i orzekając, że fakt święceń udzielonych w sposób absolutny nie ma żadnego znaczenia oraz że tak wyświęceni nie mogą działać, orzekł zgodnie ze sposobem wyrażania się stosowanym w systemie święceń relatywnych, tj. mianem skutku święceń objął również i kapłańską władzę niesakramentalną. Wniosek ten jest bardzo ważny ze względu na przedstawioną niżej ocenę różnych opinii.

V. Ocena różniących się opinii podana przez Gracjana

Nie ulega wątpliwości, że opowiadając się za opinią Innocentego I i sprzeciwiając się opinii reprezentowanej przez Augustyna, Gracjan przeniósł autorytet powszechny papieża ponad autorytet partykularny biskupa Hippony. W związku z tym — zanim zajmiemy się oceną wspomnianych opinii dokonaną przez Gracjana — wypada przedśledzić pokrótce zarówno to, co na temat autorytetu papieskiego w odniesieniu do zachowywania przepisów prawnych podano w tekstach źródłowych Dekretu Gracjana, jak i przedstawić opinię samego Gracjana w tej sprawie.

1. O zachowywaniu reguł i statutów

Sprawę tę rozważa Gracjan w q. 1 C. XXV w oparciu o najwyższe autorytety kościelne. I tak papież Zozym twierdzi, że ani nawet sama Stolica Apostolska nie może mieć udzielić lub czegokolwiek zmienić wbrew statutom Ojców¹⁹³. Papież Leon I powiada, że czuje się przynaglony do przewyciężenia bezczynności pouczającym nakazem boskiego głosu, którym przez trzykrotne powtórzenie mistycznego zastrzeżenia wpojono Piotrowi, by owce

¹⁹³ C. XXV q. 1 c. 7 — Zosimus, *Epist. ad Episc. Vienn. et Narbon. prov.* ao. 417 scr.

Chrystusa pał ten, kto miłuje Chrystusa¹⁹⁴ i zabrania przekształcać przy pomocy jakichkolwiek zmian lub obracać na prywatną korzyść to, co zostało zarządzane ogólnie ku wieczystemu pożytkowi oraz dodaje, że granice ustalone przez Ojców powinny pozostać i nie wolno uzurpować tego, co cudze¹⁹⁵.

Na Soborze zaś Chalcedońskim nakazano zachowywać reguły ustanowione przez Ojców na każdym synodzie¹⁹⁶. Natomiast papież Hilary powiada, że nikomu nie wolno naruszać boskich konstytucji i nakazów Stolicy Apostolskiej pod groźbą pozbawienia swego stanowiska (*status*) oraz dodaje uzasadnienie tego zakazu, wyjaśniając: „ponieważ odpowiedzialność za winnych takich wykroczeń spadnie na nas, którzy zarządzamy urzędami (*administramus officia*) najpotężniejszego kapłana (tj. Chrystusa; KN), jeśli okazemy się opieszali w sprawach boskich, ponieważ pamiętamy — czego powinniśmy się obawiać — w jaki sposób Bóg grozi kapłanom (Ez 3, 34) za ich opieszałość”¹⁹⁷.

Papież Gelaży zaś twierdzi, że do wykonywania tego, co zostało zatwierdzone przez powszechne uznanie Kościoła, nie jest bardziej zobowiązana ponad pozostałe żadna stolica, niż pierwsza, tj. Rzymska, która swoim autorytetem zatwierdziła każdy synod i strzeże go ustawicznie w należytym mierze¹⁹⁸.

Papież Hormisdas określa mianem pierwszego zbawionego skutku (*primam salutem*) przestrzeganie reguły prawdziwości wiary i nieodstępowanie od tego, co ustanowili Ojcowie¹⁹⁹. Papież Pelagiusz I pisze: „Powinniśmy troszczyć się o to, by w celu usunięcia zgorzenia z powodu podejrzeń okazywać posłuszeństwo prawom naszego wyznania, którym Pismo św. także nam nakazuje podlegać”²⁰⁰.

Gregorz I powiada, że nakazał zgodnie z onieczaniem Ojców, by nieposłuszni świętym kanonom nie sprawowali świętych czynności²⁰¹ i twierdzi, iż sam rozum (*ordo rationis*) przekonuje, że powinien przestrzegać statutów swego poprzednika ten, kto pragnie, by następcy zachowywali jego polecenia²⁰². Podobnie stwierdza Leon IV: „W tym celu za Pańskim pozwoleniem zostaliśmy pasterzami ludzi, byśmy żadną miarą nie powinni odstępować od tego, co nasi Ojcowie utrwaliли czy to w świętych kanonach czy w prawach świeckich. Działalibyśmy oczywiście przeciwko ich zba-

¹⁹⁴ C. XXV q. 1 c. 2 — Leo I, *Epist.* ao. 447 scr.

¹⁹⁵ C. XXV q. 1 c. 3 — Leo I, *Epist.* ao. 452 scr.

¹⁹⁶ C. XXIV q. 1 c. 14 — c. 1 Conc. Chalced.

¹⁹⁷ C. XXV q. 1 c. 4 — Hilarius, *Epist.* ao. 465 scr.

¹⁹⁸ C. XXV q. 1 c. 1 — Gelasius, *Epist.* ao. 495 scr.

¹⁹⁹ C. XXV q. 1 c. 9 — Hormisdas, *Epist.* ao. 517 scr.

²⁰⁰ C. XXV q. 1 c. 10 — Pelagius I, *Epist.*, ao. 556 scr.

²⁰¹ C. XXV q. 1 c. 13 — Gregorius I, *Epist.* ao. 592 scr.; Friedberg w uwadze 114 do tego kanonu podał błędnie r. 542.

²⁰² C. XXV q. 1 c. 15 — Gregorius I, *Epist.* ao. 595 scr.

wiennym zarządzeniom, gdybyśmy nie zachowywali nietkniętym tego, co oni pod natchnieniem bożym (*divino consulto*) ustanowili”²⁰³.

W *Capitula Angilramni* (785) czytamy, że papież Hadrian wydał wyrok klątwy na tego, kto by zezwolił na naruszenie cenzur nałożonych przez papieża²⁰⁴.

W dekrete pseudoizydoriańskim, przypisanym papieżowi Damazemu, wspomina się o surowym osądzaniu nieprzymuszonych gwałcicieli kanonów i o potępieniu ich przez Ducha Świętego, z pobudki którego i od którego w darze kanony te zostały podyktowane²⁰⁵. Nakazano też przestrzegać pod karą odmowy przebaczenia w odniesieniu do czci (*denegatione veniae honoris*) wszystkie zarządzenia zawarte w dekretach wszystkich papieży, które zostały promulgowane w sprawach dotyczących stanów kościelnych i dyscypliny kanonicznej²⁰⁶. Natomiast w pseudoizydoriańskim liście przypisanym papieżowi Marcellinowi uznano za nieistniejące to, co zostało dokonane przeciwko ewangelicznej lub apostoelskiej nauce albo przeciwko zarządzeniom Apostołów lub Ojców i nakazano, że należy odstąpić od tego, co zostało dokonane przez heretyków²⁰⁷.

W liście przypisanym w Dekrecie Gracjana papieżowi Urbanowi II (pochodzenia tego listu nie znamy) czytamy, że papież tylko tam może ustanawiać nowe prawa, gdzie Ewangelieści nie nie powiedzieli. Gdzie zaś Chrystus lub Apostołowie coś zarządzili, tam papież nie tylko nie powinien wydawać nowego prawa, lecz raczej powinien potwierdzać *ad animum et sanguinem* to, co oni przepowiadali²⁰⁸.

Po przytoczeniu tych auctoritates Gracjan wyjaśnia, że Kościół Rzymski udziela prawa i autorytetu świętym kanonom, lecz sam nie jest nimi związany. Kościół bowiem Rzymski ma prawo ustanawiania kanonów, tak jednak wyposaża kanony w autorytet, że sam siebie im nie poddaje. Jak jednak Chrystus, który wydał prawo i prawo to wypełnił, tak i papieże okazują poszanowanie kanonom wydanym przez siebie lub przez innych i upokarzając się przestrzegają ich, by wykazać innym, że

²⁰³ C. XXV q. 1 c. 16 — Leo IV, *Epist. inter annos 847—855 scr.*

²⁰⁴ C. XXV q. 1 c. 11 — *Capitula Angilramni* (Hinschius, s. 769; por. Benedictus Lev. II, 322).

²⁰⁵ C. XXV q. 1 c. 5 — Damasi Papae ad Aurel. Carthag. *Epist. Pseudoisidoriana*.

²⁰⁶ C. XXV q. 1 c. 12 — cap. Pseudoisid. ex *Epist. Damasi de chorepiscopis* desumptum.

²⁰⁷ C. XXV q. 1 c. 8 — cap. Pseudoisid.

²⁰⁸ C. XXV q. 1 c. 6 — tekstu tego, przypisanego w Dekrecie Gracjana papieżowi Urbanowi, brak wśród listów zarówno Urbana I, jak i Urbana II.

należy je zachowywać. Według Gracjana w powyższych auctoritates innym nałożono konieczność posłuszeństwa, wskazano zaś, że papieżom przysługuje autorytet posłuszeństwa, by zachowując to, co sami wydali, wykazali innym, że nie należy tym gardzić.

Wolno więc Stolicy Apostolskiej używać specjalnych przywilejów wbrew dekretem ogólnym i w formie specjalnego dobrodziejstwa udzielać tego, co zostało zabronione dekretem ogólnym. Gdy jednak, powiada Gracjan, weźmiemy dokładnie pod uwagę intencję dekretów, nie znajdziemy w nich nic, co zostałoby udzielone przeciwko autorytetowi świętych kanonów. Święte bowiem kanony zawierają zarządzenia w ten sposób, że rezerwują władzę ich interpretowania Kościołowi Rzymskiemu. Tylko bowiem ci mogą interpretować kanony, którzy mają prawo ich ustanawiania. Stąd gdy w niektórych *capitula* synodów nakazuje się coś zachować, zaraz dodaje się klauzulę: „z zachowaniem jednak we wszystkim prawa Świętego Kościoła Rzymskiego” lub podobną.

Gdy więc papież udziela niektórym przywilejów, to choćby się wydawało, że udzielono ich przeciwko prawu ogólnemu, rozumie się jednak, że nie udziela się czegoś przeciwko niemu, ponieważ przywileje poszczególnych osób mocą samego prawa są zarezerwowane przez Stolicę Apostolską. Nie można by bowiem udzielać przywilejów, gdyby nikomu nie użyć zało się czegoś specjalnego poza prawem ogólnym.

Przywilejami bowiem nazywa się niejako prawa prywatne, ponieważ tworzą prawo prywatne dla poszczególnych osób. Według Gracjana różnicę pomiędzy prawem ogólnym i prawem specjalnym, tj. przywilejem, zaznacza papież Grzegorz mówiąc: „Skoro nie uzasadniasz tego ani zwyczajem ogólnym ani przywilejem, to pozostaje tylko, że uzurpowałeś sobie to, coś uczynił”²⁰⁹.

Gracjan kończy swe rozważania wnioskiem, że Kościół Rzymski może wyposażać w swoje przywileje kogośkolwiek i poza dekretami ogólnymi używać czegoś w sposób specjalnego dobrodziejstwa biorąc jednak pod uwagę względy słuszności, by mianowicie przywileje udzielone ze względu na religię lub potrzebę podnosząc kogoś nie uczyniły go tak bogatym, iżby zepchnęły innych w nędzę ubóstwa²¹⁰.

Jak widzimy, według Gracjana Stolica Apostolska jest zobowiązana do zachowywania przepisów ogólnego prawa czysto kościelnego jedynie dla dania przykładu innym, by i oni również to prawo zachowywali. Stolica Apostolska może też wyjmować pod-

²⁰⁹ D. C c. 8 § 1 — Gregorius I, *Epist.* ao. 593 scr.

²¹⁰ Dictum Gratiani p. c. 16 C. XXV q. 1.

władnych spod obowiązku wynikającego z ogólnych przepisów prawnych, czyli udzielać przywilejów, biorąc jednak pod uwagę względy słuszności. Wniosek ten jest dla nas bardzo ważny ze względu na ocenę osądu Gracjana o orzeczeniu papieża Anastazego II, o czym będzie mowa niżej.

2. Zgodność orzeczenia Anastazego II z opinią Augustyna

Już Korektorzy Rzymscy zauważyli, że wszystkie wypowiedzi papieża Anastazego II znajdujące się w dekreście zamieszczonym w D. XIX c. 8 zostały zaczerpnięte z dzieł św. Augustyna. Korektorzy utrzymują, że wszystkie te wypowiedzi są prawdziwe. Swoje zaś twierdzenie uzasadniają tym, że zawierający je dekret papieski został włączony do *corpus canonum* uznawanego zawsze przez Kościół. Jednocześnie jednak twierdzą, że Gracjan bez powodu piętnuje papieża Anastazego II w związku z jego orzeczeniem²¹¹. Takie stanowisko zajęte przez Korektorów zmusza nas do zbadań zarówno wzajemnego stosunku wypowiedzi Augustyna i Anastazego, jak również i oceny obydwóch tych opinii dokonanej przez Gracjana.

Co się tyczy podobieństwa zachodzącego pomiędzy obydwoma opiniami, należy zaznaczyć, że jak Augustyn, tak i Anastazy II utrzymuje, iż heretycy nawet potępieni nie mogą utracić sakramentanej władzy święceń²¹².

²¹¹ Dictum Gratiani p. c. 7 D. XIX. — Korektorzy Rzymscy dołączyli do tego dictum następującą uwagę: „Anastasius: Minime verum est sensisse Anastasium, ordinatos ab Acacio post latam in ipsum sententiam, rite fungi acceptis officiis potuisse. Hoc enim duntaxat inquit in capite sequenti (D. XIX c. 8) firmam esse sacramenti gratiam ab Acacio traditam. Quod verissimum est, sicut et aliae omnes sententiae, quas in ea epistola ex B. Augustino Anastasius accipit, verae sunt. Habetur autem haec eadem Anastasii Papae II. epistola in corpore canonum, quod Romana ecclesia semper approbavit, ut infra distinct. 20. can. de libellis (c. 1), est adnotatum. Itaque sine causa reprehenditur hoc loco Anastasius a Gratiano”.

²¹² D. XIX c. 8 — Anastasius II, *Epist. ad Anastasium Imperatorem* ao. 496 scr. — O przemożnym wpływie opinii Augustyna na tę wypowiedź Anastazego II można się dokładnie przekonać z zestawienia jej z następującymi fragmentami wypowiedzi Augustyna: C. I q. 1 c. 97 (wstęp, § 1, § 3 i § 4); *Contra epist. Parmeniani* (lib. II, 10, 22) — PL 43, 65—66; C. I q. 1 c. 30 — *In Evang. Io tract. V* no. 15, Ed. Maur.; *Contra epist. Parmeniani* — PL 43, 67, 73—74; *Psalmus contra partem Donati* — PL 43, 29; *Contra litt. Petilianii* — PL 43, 261, 385; C. I q. 1 c. 46 — *In Evang. Io tract. V* no. 18, 19, Ed. Maur.; PL 43, 68; *De bapt. contra donatistas*, PL 43, 164—165; *Contra epist. Parmeniani*, PL 43, 67; C. I q. 1 c. 30 — *In Evang. Io tract. V* no. 15, Ed. Maur.; *De bapt. contra donatistas*, PL 43, 116, 166; *Contra litt. Petilianii*, PL 43, 379; *Contra epist. Parmeniani*, PL 43, 73.

Pierwszy bowiem mówi o nieutracałym sakramencie święceń i tkwiącym w nim prawie udzielania go. Nie ulega wątpliwości, że pod mianem tego prawa należy rozumieć władzę sakramentalną. Drugi zaś czy to rozprawiając o tym, że łaska sakramentu święceń udzielona przez niegodziwych ma nie mniejszą moc, niż gdyby została udzielona przez katolików, czy to orzekając, że wyświęceni przez heretyka potępionego mogą pełnić przyjęte urzędy, również miał na myśli sakramentalną i nieutracałą władzę święceń.

Następnie, jak zaznaczyliśmy wyżej, Augustyn utrzymywał, że nie można mieć kapłańskiej władzy niesakramentalnej poza Kościołem, i że Kościół może tej władzy udzielić duchownym powracającym z herezji lub udzielenia takiego odmówić. Ponieważ zaś zależność omawianego dekretu papieża Anastazego II od opinii Augustyna jest posunięta tak daleko, że wykazywanie tego faktu można by przeciągać niemal w nieskończoność, twierdzenie, że Anastazy II albo nie zwrócił uwagi na wypowiedzi Augustyna o braku kapłańskiej władzy niesakramentalnej poza Kościołem i o konieczności udzielenia jej powracającym do Kościoła heretyckim duchownym w przypadku powierzenia im urzędów kościelnych, albo nie starał się do tych wypowiedzi Doktora Kościoła dostosować, byłoby absurdem.

Korektorzy Rzymscy twierdzą, że papież Anastazy II bynajmniej nie uważał, iż wyświęceni przez Akacjusza już po wydaniu na niego wyroku skazującego mogą słusznie pełnić przyjęte urzędy. Na tej podstawie Korektorzy uważają, że Gracjan bez powodu piętnuje Anastazego za to, iż ten orzekł, że wspomnianymi duchownymi słusznie powinni pełnić przyjęte urzędy. Korektorzy dodają, że na skutek tego Gracjan również niesłusznie stwierdza, że dekret Anastazego II sprzeciwia się dekretem poprzednich Ojców i nakazom ewangelicznym²¹³.

Problem jednak dotyczący zarówno opinii Augustyna, jak i wydanego pod jej wpływem orzeczenia papieskiego nie tkwi tam, gdzie chcą go widzieć Korektorzy Rzymscy. Anastazy II bowiem bez względu na to, czy orzekł, iż wyświęceni przez heretyka Akacjusza, już potępionego, powinni pełnić przyjęte urzędy, czy tylko postanowił, iż mogą je pełnić, tym samym w obydwóch przypadkach udzielił im władzy niesakramentalnej z tymi urzędami związanej, której przedtem nie mieli. I w tym orzeczenie Anastazego jest zupełnie zgodne zarówno z opinią Augustyna, jak i z opinią Gracjana.

Pomimo to istnieje jednak różnica pomiędzy stanowiskiem zajętym przez Augustyna i zależnego od niego Anastazego a opi-

²¹³ Zob. przyp. 211.

nią Gracjana. Powodu zaś tej różnicy należy się dopatrywać w samym sposobie argumentowania, w szczególności na oparciu dowodzenia na innych założeniach przez Augustyna i Anastazego, na innych zaś przez Gracjana.

Zarówno bowiem Augustyn, jak i Anastazy stosują podobny sposób argumentacji. Obydwaj przecież z podobieństwa sakramentu święceń do sakramentu chrztu wysuwają wniosek o nieutralności władzy udzielania święceń. Na innych jednak podstawach oparli swą argumentację Gracjan.

3. Podobieństwo opinii Anastazego II z opinią Augustyna uznane przez Gracjana

Gracjan doskonale zdawał sobie sprawę z podobieństwa zachodzącego pomiędzy omawianymi opiniami Augustyna i Anastazego II. Gracjan postawił tezę o pozbawionym skutku (*effectus*) sakramencie święceń udzielonym przez heretyków. Zgodnie zaś ze stosowanym przez siebie sposobem dowodzenia, polegającym na wysuwaniu najpierw zarzutów przeciwko swej tezie, a następnie ich zbijaniu lub kompromisowym godzeniu z wysuniętą tezą, Gracjan wprowadza podobny zarzut zarówno w dictum p. c. 96 C. I q. 1, zaczerpnięty z dekretu Anastazego II, jak i w inskrypcji c. 97 C. I q. 1, tj. z wypowiedzi Augustyna, zrelacjonowanej szeroko w tym kanonie.

O podobieństwie obydwóch tych zarzutów świadczy fakt podobnego ich sformułowania. W dictum bowiem p. c. 96 C. I q. 1 Gracjan wskazuje, iż postawionej powyżej jego tezie można zarzucić twierdzenie Anastazego, który zarządził, że wyświęceni przez heretyka Akacjusza, chociaż już potępionego (*damnato*) czyli ekskomunikowanego, powinni pełnić urzędy kapłańskie. W inskrypcji natomiast c. 97 C. I q. 1, zawierającej wypowiedź Augustyna, Gracjan wysuwa ten sam zarzut w słowach: „Podobnie wysuwa się jako zarzut ową wypowiedź Augustyna do Parmeniana o heretykach nawet potępionych”.

W swoim dictum p. c. 97 C. I q. 1 § 2 Gracjan przeciwstawia się opinii Augustyna i twierdzi, że niesłusznie wnioskuje on z podobieństwa chrztu i święceń o podobieństwie władzy tkwiącej w obydwóch tych sakramentach, oraz że uważa, iż obydwie te sakramenty wywierają podobny skutek. Według bowiem Gracjana inna władza jest potrzebna do udzielenia sakramentu chrztu, a inna do udzielenia święceń. W konsekwencji zaś należy inaczej rozumieć skutek chrztu, inaczej natomiast skutek święceń.

W podobny sposób przedstawia się sprawa w odniesieniu do dekretu Anastazego II, który podano w D. XIX c. 8, i w którym powtórzono argumenty zaczerpnięte z wypowiedzi Augustyna, zamieszczonej we wspomnianym c. 97 oraz z innych jego oświadczeń. Papież bowiem z podobieństwa sakramentów chrztu i święceń wysnuwa wniosek, że zarówno ochrzczeni, jak i wyświęceni przez Akacjusza w jednaki sposób nie mogą być w niczym pokrzywdzeni i twierdzi, że nienaruszalny sakrament święceń udzielony przez Akacjusza otrzymał doskonałość swej mocy²¹⁴.

Nie ulega wątpliwości, że Anastazy II opierając się na opinii Augustyna i mówiąc o nienaruszalnym sakramencie święceń udzielonym przez Akacjusza, otrzymującym doskonałość swej mocy, miał na myśli sakramentalny skutek święceń, nie zaś niesakramentalny. Mimo to jednak określenie takie właśnie ze względu na swój bardzo ogólny charakter nazילו w okresie święceń relatywnych, w którym mianem skutku zwykło się określać łaskę sakramentu święceń, urząd kościelny i związaną z nim władzę niesakramentalną.

Nic więc dziwnego, że wysunięty zarówno z wypowiedzi Augustyna, jak i z dekretu Anastazego II podobny zarzut został potraktowany przez Gracjana w podobny sposób. Ponieważ zaś Gracjan nie zgadzał się z opinią Augustyna jedynie częściowo, jak to wyraźnie wynika ze stwierdzenia Mistra, które zamieszczono w § 3 dictum p. c. 97 C. I q. 1: „Lecz abyśmy w tym stwierdzeniu całkowicie nie dezaprobowali Augustyna, musimy zrozumieć...”, przeto nie może ulegać wątpliwości, że Gracjan również częściowo nie zgadzał się z opinią Anastazego II, to znaczy o tyle, o ile odzwierciedlała ona te poglądy Augustyna, którym przeciwstawił się Gracjan.

Nasuwa się jednak pytanie, dlaczego Gracjan wyraźnie określając swoją reprobację opinii Augustyna jako tylko częściową zaniechał tego samego w odniesieniu do stwierdzeń Anastazego II. Otóż najprawdopodobniej stało się tak dlatego, że Gracjan dał się zwieść twierdzeniu zamieszczonemu w D. XIX c. 9, że Anastazy z powodu swego tajnego porozumiewania się z heretykami zginął z woli bożej (*nutu divino percussus est*)²¹⁵. W każdym bądź razie nie ulega wątpliwości, że rozwiązanie kwestii o skutku sakramentu święceń, podane przez Gracjana w jego dictum p. c. 97 C. I q. 1, a więc po kanonie zawierającym wypowiedź Augustyna, odnosi się nie tylko do niej, lecz również i do opartej na niej opinii

²¹⁴ D. XIX c. 8; zob. przyp. 212.

²¹⁵ Co się tyczy oceny wypowiedzi Anastazego II, podanej w D. XIX c. 9, zob. K. Nasiłowski, *Ustawodawstwo Dekretu Gracjana dotyczące przyjmowania do Kościoła katolickiego duchownych odłączonych*, Prawo Kanoniczne 26 (1983) nr 1—2, s. 14—32.

Anastazego II, powołanej przez Gracjana w jego dictum p. c. 96 C. I q. 1 i przytoczonej w D. XIX c. 8. Z tego względu wszystkie te trzy opinie można traktować łącznie.

4. Różnica między opiniami Augustyna i Anastazego II a opinią Gracjana

Jak Augustyn, tak i Anastazy II z podobieństwa sakramentu chrztu i sakramentu święceń wysnuwają wniosek, że heretycy poza Kościołem katolickim nie tracą władzy udzielania święceń²¹⁶. Obydwaj też utrzymują, że powracający z herezji wyświęceni przez heretyków nawet potępionych (skazanych wyrokiem kościelnym), czyli ekskomunikowanych, za pozwoleniem Kościoła mogą piastować urzędy kapłańskie²¹⁷.

Gracjan zaś przeciwstawia się twierdzeniu Augustyna, a w konsekwencji i twierdzeniu Anastazego II, z podobieństwa chrztu i święceń wysnuwającemu wniosek o pełnym osiągnięciu skutku sakramentu święceń przez wyświęconych przez heretyków poza Kościołem. Sprzeciw swój Gracjan uzasadnia tym, że władza udzielania chrztu i władza pełnienia urzędów kapłańskich bardzo się od siebie różnią²¹⁸. Ponadto Gracjan utrzymuje, że nie należy dopuszczać do administrowania urzędami kościelnymi powracających do Kościoła duchownych, wyświęconych przez heretyków potępionych czyli ekskomunikowanych, jak to wynika z dictum p. c. 96 C. I q. 1 i z inskrypcji c. 97 C. I q. 1.

Tak więc różnica zachodząca pomiędzy opinią Gracjana z jednej, i opiniami Augustyna i Anastazego z drugiej strony polega przede wszystkim na przyjęciu odmiennych założeń prowadzących nieuchronnie do odmiennych wniosków i wyciskających swoje znamię na samym pojęciu święceń.

Jak bowiem powiedziano, Augustyn z podobieństwa chrztu i święceń wysnuł wniosek, że jak nie można utracić chrztu, tak nie można utracić i władzy udzielania go, oraz jak na podobieństwo chrztu nie można utracić święceń, tak również nie można utracić i władzy udzielania ich. I jak chrzest w ochrzczonych, tak święcenia w wyświęconych pozostają nietknięte (*integra*)²¹⁹. Choć

²¹⁶ Porównaj wypowiedzi Augustyna, podane w C. I q. 1 c. 97 § 1 i § 2, z wypowiedzią Anastazego II, zamieszczoną w D. XIX c. 8 (wstęp, §§ 1, 2 i 3).

²¹⁷ Porównaj wypowiedzi Augustyna, podane w C. I q. 1c. 97 § 9 i § 10, z wypowiedziami Anastazego II, zamieszczonymi w D. XIX c. 8 § 2, § 3 i § 4.

²¹⁸ Dictum Gratiani (§ 2) p. c. 97 C. I q. 1.

²¹⁹ C. I q. 1 c. 97, wstęp, § 1, § 2, § 3 i § 6.

zaś Augustyn rozróżnił władzę kapłańską zależną od posiadania samego sakramentu święceń od niesakramentalnej władzy administrowania urzędów kapłańskich²²⁰, to jednak nie objął wspólnym mianem skutku sakramentu święceń kapłańskiej władzy niesakramentalnej i tym samym miana skutku niesakramentalnego nie podporządkował złożonemu pojęciu ordynacji duchownych, obowiązującemu w systemie święceń relatywnych.

Sprawa nie dotyczy więc sakramentalnego skutku udzielenia święceń. Wszyscy bowiem zgadzają się co do tego, że niegodni ordynatorzy, czy to katolicy czy heretycy nawet potępieni, udzielają ważnie zarówno sakramentu kapłaństwa, jak i sakramentalnej władzy kapłańskiej. Nie mogło jednak zadowolić zwolenników systemu święceń relatywnych podkreślanie przez Augustyna i Anastazego II samego tylko sakramentalnego skutku święceń bez jednoczesnego uwzględnienia ich skutku niesakramentalnego, tj. urzędu kościelnego i związanej z nim władzy niesakramentalnej. Pomijanie bowiem niesakramentalnego skutku święceń rozbijało samo pojęcie święceń relatywnych.

I tak według Augustyna niesakramentalna władza kapłańska opiera się na pozwoleniu Kościoła. Pozwolenie to zgodnie z ówczesnym systemem święceń relatywnych opierało się na instytuowaniu duchownego na urzędzie kościelnym i w przypadkach zwyczajnych dokonywano go łącznie z udzieleniem święceń, w przypadkach zaś nadzwyczajnych, gdy np. chodziło o nadanie urzędu duchownemu już wyświęconemu, nawet poza udzieleniem święceń. Sprawę przesądzały jednak przypadki zwyczajne, a nie nadzwyczajne. W przypadkach zaś zwyczajnych święcenia pojęte wówczas jako relatywne, tzn. połączone z nadaniem urzędu kościelnego, stanowiły fundament udzielania władzy niesakramentalnej w Kościele. Nawet w przypadku udzielenia komuś władzy niesakramentalnej poza święczeniami, jak np. z powodu przeniesienia duchownego do innego kościoła, udzielenie władzy niesakramentalnej traktowano jako skutek otrzymanych święceń. Podobnie oceniano i święcenia udzielone przez heretyków poza Kościołem katolickim. Dyskwalifikowano je właśnie z powodu braku skutku, czyli łaski i władzy niesakramentalnej.

Tymczasem Augustyn rozprawiając o sakramencie święceń udzielonych poza Kościołem mówi o otrzymanej w nich władzy sakramentalnej czyli o ich sakramentalnym skutku, nie mówi zaś jednocześnie o braku w takich święceniach skutku niesakramentalnego, tj. przede wszystkim władzy niesakramentalnej. Przemilczenia zaś tego nie można uznać

²²⁰ Jak to wynika z porównania wstępu i § 1 z § 2 c. 97 C. I q. 1.

za zgodne z ogólnie wówczas przyjętym pojęciem święceń relatywnych.

Jeszcze bardziej od wspomnianych przemilczeń raziły odczucie zwolenników święceń relatywnych ogólne stwierdzenia Augustyna, że ordynacja udzielona przez heretyków jest ordynacją pełną (*integra*) i im podobne. Nie ulega wątpliwości, że Augustynowi chodziło tu o wykazanie jedynie całkowitej „sakramentalności” takiej ordynacji. Stwierdzenia takie nie razią nas dzisiaj. Odczucie bowiem nasze opiera się na ukształtowanym od wieków pojęciu święceń absolutnych, według którego najwyższą i decydującą rolę odgrywa sam sakrament. Stwierdzenia jednak Augustyna raziły ludzi mu współczesnych, których pojęcia ordynacji były ukształtowane systemem święceń relatywnych, według którego ta tylko ordynacja mogła być pełna, w której przyjęto ważnie nie tylko sakrament kapłaństwa, lecz również i urząd kościelny oraz związaną z nim władzę niesakramentalną.

Chociaż, jak zaznaczono wyżej, Augustyn posługiwał się niekiedy wyrażeniami utartymi w systemie święceń relatywnych, jak np. gdy o zdegradowanych biskupach powiedział, że nie są biskupami, to jednak wiele jego stwierdzeń odnoszących się tylko do tego, co w ordynacji jest sakramentalne, i pomijających to co niesakramentalne, a wypowiedzianych w sposób do tego stopnia ogólny, jakby obejmowały jedno i drugie, musiało wywoływać poruszenie, prowokować dyskusję, a nawet spotykać się ze zrozumiałym sprzeciwem autorytatywnych czynników.

Wszystkie te zastrzeżenia, prowokowane wspomnianymi wypowiedziami Augustyna, prowokowały również wypowiedzi będącego pod silnym jego wpływem Anastazego II. Papież ten bowiem twierdził, że jak ochrzczeni, tak i wyświęceni przez Akacjusza nie mogą być w żaden sposób pokrzywdzeni i że sakramenty udzielone przez Akacjusza osiągnęły doskonałość swej mocy. Stwierdził też wyraźnie, że wszystko to jest skuteczne, co jacykolwiek szafarze (*ministri*) spełniają w Kościele jako swój urząd²²¹.

Przecież według zwolenników święceń relatywnych sakramenty udzielone przez potępionego Akacjusza nawet pomimo ich ważności nie mogły osiągnąć doskonałości swej mocy z tej prostej przyczyny, że potępiony ordynator nie mógł nadać urzędu kościelnego duchownym przez siebie wyświęconym. Również stwierdzenie Anastazego II, że wszystko to jest skuteczne, co jacykolwiek szafarze spełniają w Kościele jako swój urząd, musiało budzić sprzeciw choćby z tego względu, że niegodni

²²¹ D. XIX c. 8.

szafarze nie mogli otrzymać łaski pojętej jako skutku swej ordynacji, nawet wówczas gdy udzielali święceń lub innych sakramentów osobom godnym.

Gracjan zaś stwierdzając — inaczej niż Augustyn i Anastazy — że inna władza tkwi w chrzcie, inna natomiast w święceniach i że na podstawie chrztu nie można wysnuwać wniosku dotyczącego święceń i związanej z nimi władzy, utrzymuje, że mianem skutku sakramentu święceń obejmuje się nie tylko łaskę, lecz także i kapłańską władzę niesakramentalną, zwaną *exsecutio*, którą otrzymuje się albo przez konsekrację albo przez instytuowanie albo przez licencję udzieloną przez biskupa.

Gracjan więc objął tu zarówno zwyczajne, jak i nadzwyczajne przypadki nadawania władzy niesakramentalnej w systemie święceń relatywnych. Jako przypadek zwyczajny wymienia konsekrację, która stanowiła wówczas pojęcie złożone, obejmujące udzielenie święceń łącznie z instytuowaniem duchownego na urządzie kościelnym. Do nadzwyczajnych przypadków nadawania władzy niesakramentalnej Gracjan zaliczył instytuowanie duchownego już wyświęconego, rozumie się na nowym urządzie np. z powodu przeniesienia takiego duchownego z jednego kościoła do drugiego, oraz licencję udzieloną przez biskupa, gdy ten np. udzielał pozwolenia na wykonywanie czynności kapłańskich przebywającemu czasowo na jego terenie obcemu duchownemu mającemu list polecający od swego biskupa.

Według Gracjana biskupi odstępujący od Kościoła tracą władzę niesakramentalną, i dlatego nie mogą jej dać wyświęconym przez siebie duchownym. Z tej przyczyny nie można uznać za całkowitą (*integra*) ordynacji udzielonej przez heretyków, ponieważ jest ona pozbawiona niesakramentalnego skutku. Takie bowiem znaczenie miana skutek (*effectus*) zostało wykazane przez Gracjana nie tylko w jego dictum p. c. 96 C. I q. 1, gdzie zapowiedziano zbadanie kwestii o pozbawionym skutku sakramencie święceń udzielanym przez heretyków, lecz również w dictum p. c. 97 C. I q. 1, gdzie mianem skutku sakramentu święceń objęto zarówno łaskę, jak i władzę niesakramentalną administrowania urzędami kapłańskimi.

Ta zaś opinia Gracjana czy to ze względu na sam sposób argumentowania czy ze względu na pojęcie niesakramentalnego skutku sakramentu święceń obejmujące również władzę kierowania urzędami kapłańskimi odjętą heretykom zgodnie z regułą rygoru dyscypliny, uznaną przez Augustyna i obowiązującą wówczas w Kościele, nie jest wynalazkiem Gracjana, lecz ma mocne oparcie w orzeczeniach zarówno Innocentego I, jak i w kanonach Soboru Chalcedoń-

skiego. Gracjan jedynie zauważył różnicę zachodzącą między opinią Augustyna i uzależnionego od niego Anastazego II z jednej strony, i orzeczeniem Innocentego I oraz Soboru Chalcedońskiego z drugiej strony. Różnicę tę Mistrz ujął czy to w swoim dictum p. c. 96 C. I q. 1 czy to w inskrypcji c. 97 C. I q. 1 i na koniec wyjaśnił w dictum p. c. 97 C. I q. 1. W ten sposób Gracjan opowiedział się po stronie Innocentego I oraz Soboru Chalcedońskiego broniąc jednocześnie Augustyna i Anastazego o tyle, o ile tylko było to wówczas możliwe. Obronę Augustyna przedstawił Gracjan w § 4 swego dictum p. c. 97 C. I q. 1 w następujących słowach: „Augustyn mówi więc o tych, którzy odchodzą od jedności Kościoła katolickiego po przyjęciu władzy kapłańskiej, nie zaś o tych, którzy znajdując się w schizmie lub herezji przyjmują kapłańskie namaszczenie. W przeciwnym bowiem razie sprzeciwiałby się Soborowi Chalcedońskiemu, na którym orzeczono, że wyświęceni przez świętokupców w niczym nie osiągają pożytku, i Innocentemu, który świadczy, że wyświęceni przez pozostałych heretyków otrzymali przez nikczemne włożenie ręki jedynie potępienie i ranę głowy”.

Jak słusznie zauważa Gracjan, Innocenty I dyskwalifikując ordynację udzieloną przez heretyków stwierdził, że wyświęceni przez nich otrzymują potępienie, a nie urząd kościelny. Potępienie zaś można było zaciągnąć bezpośrednio, jak np. w przypadku Akacjusza, który został imiennie ekskomunikowany, o czym była mowa wyżej, lub pośrednio, czyli przez nawiązanie wspólnoty z heretykami imiennie potępionymi, o czym wspomina Innocenty I. Mogli więc być heretycy, którzy nawet jawnie odeszli od Kościoła, ale — przynajmniej do pewnego czasu — nie zostali jeszcze skazani za herezję w sposób imienny lub pośredni, ponieważ trwali poza Kościołem samodzielnie i nie złączyli się z heretykami już potępionymi. Skoro zaś Innocenty I dyskwalifikując ordynację udzieloną przez heretyków poza Kościołem wspomina wyraźnie o potępieniu heretyków, to można było wysnuć stąd wniosek, że zarówno urzędy kościelne, jak i władzę z nimi związaną tracą jedynie odłączeni od Kościoła heretycy potępieni, nie zaś heretycy odłączeni wprawdzie od Kościoła, ale nie potępieni. Otóż by wybronić Augustyna, i wykazać, że wypowiedzi jego nie są sprzeczne z orzeczeniem Innocentego I, Gracjan chwyta się wspomnianego wniosku i powiada, że Augustyn mówi o tych, którzy odchodzą od jedności Kościoła katolickiego po przyjęciu władzy kapłańskiej, czyli — jak należy się domniemywać — nie zostali jeszcze potępieni, nie zaś o tych, którzy znajdując się w schizmie lub herezji — jak należy się domniemywać — potępionej, przyjmują namaszczenie kapłańskie. W przeciwnym bowiem razie Augustyn sprzeciwiałby się

Innocentemu, który zaświadcza, że wyświęceni przez potępionych heretyków, jak arian i innych, otrzymali przez nikczemne włożenie ręki jedynie potępienie, nie otrzymali zaś ani urzędu kościelnego ani związanej z nim władzy niesakramentalnej.

Wspomniane jednak rozróżnienie pomiędzy odstępującymi od Kościoła heretykami nie potępionymi, nie tracącymi urzędów kościelnych i związanej z nimi władzy niesakramentalnej, a heretykami potępionymi, tracącymi i urzędy kościelne i władzę niesakramentalną miało jednak charakter argumentu bardzo ograniczonego, z czego Gracjan dobrze zdawał sobie sprawę. Przecież to sam Gracjan stwierdził już wcześniej, mianowicie w § 3 swego dictum p. c. 97 C. I q. 1, że odstępujący od jedności (*integritate*) wiary zatrzymują władzę otrzymaną w sposób sakramentalny, zostają jednak całkowicie pozbawieni skutku swej władzy, czyli tzw. wykonywania (*exsecutionis*) władzy sakramentalnej. A więc tracą władzę niesakramentalną związaną z urzędem kościelnym, którego już nie mają. Ordynacja więc pozakościelna, o której Augustyn powiada, że pozostaje całkowita i pełna (*integra*), według Gracjana nie jest całkowita.

W związku ze wspomnianym rozróżnieniem pomiędzy heretykami nie potępionymi i heretykami potępionymi, wprowadzonym przez Gracjana dla obrony zgodności opinii Augustyna z orzeczeniem Innocentego I, można zapytać, czy rozróżnienie to było celowe i czy oparta na nim obrona opinii Augustyna miała jakiś sens, skoro sam Gracjan stwierdził ogólnie, że władzę niesakramentalną traci się przez odłączenie od Kościoła.

Otóż, jak się wydaje, przez wprowadzenie tego rozróżnienia Gracjan osiągał podwójny, chociaż niewielki, skutek zarówno formalny, jak i rzeczowy. Co się tyczy skutku formalnego, to zgodnie ze swym założeniem wykazywania zgodności kanonów, które wydawały się ze sobą niezgodne, Gracjan przynajmniej w sposób formalny niwelował wyobrażenie o sprzeczności zachodzącej między wypowiedziami Augustyna a orzeczeniem Innocentego I.

Co się zaś tyczy skutku rzeczowego, to wspomniane rozróżnienie osiągało pewien cel, chociaż bardzo ograniczony. Augustyn bowiem twierdził, że również wyświęceni przez heretyków powinni otrzymać w Kościele to wszystko, czego nie otrzymali poza Kościołem. Wyświęceni więc przez heretyków odłączonych wprawdzie od Kościoła, lecz nie potępionych, prosząc o nadanie im urzędów duchownych w Kościele mogli usprawiedliwiać niegodziwe przyjęcie święceń brakiem potępienia ich ordynatorów. I chociaż nie na zasadzie rygору prawa, według której należało nadawać urzędy kościelne łącznie ze święceniami, to przynajmniej na podstawie wyjątku od tej zasady, polegającym na stosowaniu miłosierdzia, mo-

gli otrzymać urząd kościelny. Stosowanie tego rodzaju łagodności nie budzi wątpliwości tym bardziej, że istniała praktyka dopuszczania na urzędy kościelne tych duchownych, którzy nie wiedzieli, że zostali wyświęceni przez ordynatorów ekskomunikowanych, a więc potępionych, o czym Gracjan dobrze wiedział choćby na podstawie tekstów autorytatywnych zamieszczonych w jego Dekrecie. W ten sposób ordynacja pozakościelna udzielona przez herezyków nie potępionych, nazwana przez Augustyna — jak zresztą wszystkie inne ordynacje pozakościelne — całkowitą czy nienaruszoną (*integra*), przynajmniej potencjalnie mogła być uważana za taką. Jak się jednak wydaje, nie należy przeceniać wprowadzenia wspomnianego rozróżnienia przez Gracjana, i dlatego powiedzieliśmy, że bronił on Augustyna o tyle, o ile tylko było to możliwe lub przynajmniej pozornie możliwe.

W żaden jednak sposób Gracjan nie mógł wybronić Augustyna od zarzutu faktycznej, częściowej sprzeczności z orzeczeniem papieskim, która polegała na pojęciu ordynacji inaczej rozumianym przez Augustyna, gdyż w sposób odpowiadający późniejszemu systemowi święceń absolutnych, inaczej zaś przez Innocentego I, który rozumiał je w sposób powszechnie uznany w okresie święceń relatywnych. Obydwa te pojęcia zgadzały się ze sobą w tym, że mianem ordynacji obejmowano sakrament święceń, władzę sakramentalną, a nawet łaskę. Nie zgadzały się zaś w tym, że Augustyn nie objął wyraźnie mianem ordynacji urzędu kościelnego i związanej z nim władzy niesakramentalnej.

Z ogólnie zaś sformułowanych stwierdzeń Augustyna, iż herezyki nie tracą władzy poza Kościołem i że ordynacja ich jest całkowita (*integra*) nasuwało się drażniące zwolenników pojęcia święceń relatywnych przypuszczenie, że herezyki nawet odłączeni od Kościoła nie tracą żadnej władzy, a więc nawet i niesakramentalnej. Toteż zajmując słuszne stanowisko w ocenie opinii Augustyna Gracjan powiada w § 3 swego dictum p.c. 97 C. I q. 1: „Lecz abyśmy całkowicie nie dezaprobowali Augustyna w jego opinii zrozumiemy, że czymś innym jest władza udzielania święceń (*sacros ordines*), a czymś innym jest wykonywanie (*exsecutio*) tej władzy”, czyli władza niesakramentalna. I następnie wyjaśnia, że duchowni odstępujący od Kościoła nie tracą władzy sakramentalnej, w czym jest zgodny z Augustynem, tracą natomiast władzę niesakramentalną, przez co — w oparciu o pojęcie święceń relatywnych — sprzeciwia się Augustynowi reprezentującemu pojęcie ordynacji bardzo zbliżone do późniejszego pojęcia święceń absolutnych.

Wyjaśnienie Gracjana jest jak najbardziej zgodne z omówionym wyżej orzeczeniem Innocentego I, który przeciwstawia się Augustynowi wnioskującemu z podobieństwa sakramentów chrztu i ka-

pląństwa o władzy udzielanej w święceniach. Wykazuje, że więcej otrzymuje się w święceniach, niż w chrzcie, że więcej też wymaga się od wyświęconych, niż od jedynie ochrzczonych. Jeśli zaś chrzczonych przez heretyków przyjmuje się w Kościele w sposób pokutny, to tym bardziej duchownym wyświęconym przez heretyków nie należy powierzać urzędów w Kościele. Według więc papieża wyświęceni poza Kościołem nie otrzymali ani urzędu kościelnego i związanej z nim władzy niesakramentalnej ani łaski sakramentalnej, czyli tego wszystkiego, co Gracjan określa mianem skutku władzy sakramentalnej. Chociaż papież nie określił mianem skutku sakramentu święceń ani władzy niesakramentalnej ani łaski, to jednak wskazał na związek jednego i drugiego z ordynacją pojętą w znaczeniu święceń relatywnych twierdząc, że wyświęceni poza Kościołem nie otrzymują ani łaski ani władzy niesakramentalnej, lecz tylko potępienie i ranę głowy. Stwierdzenia te papież przeciwstawia augustynowemu określeniu święceń udzielanych poza Kościołem mianem „święceń całkowitych — *ordinatio integra*”.

Ponadto, jak zaznaczono wyżej, chociaż Augustyn znał zasadę rygoru dyscypliny, to jednak zajmując jak najbardziej łagodne stanowisko względem heretyków powracających do Kościoła, twierdził, że duchowni ci powinni otrzymać w Kościele wszystko to, czego nie otrzymali poza Kościołem. Innocenty I zaś opierając się na zasadzie rygoru dyscypliny zabrania powierzania w Kościele jakichkolwiek urzędów duchownych heretykom wyświęconym poza Kościołem i do niego powracającym.

Ogólnie sformułowanym stwierdzeniom Augustyna sprzeciwiało się nie tylko orzeczenie Innocentego I, sprecyzowane dokładnie według zasad systemu święceń relatywnych, lecz również i postanowienie Soboru Chalcedońskiego. Zgodnie więc z ogólnym swym założeniem wykazania zgodności kanonów Gracjan stara się tak wyinterpretować opinię Augustyna, by nie mogło się wydawać, że jest ona sprzeczna również z orzeczeniem soborowym. Chodzi tu o wspomnianą wyżej sankcję, nałożoną na świętokupców w kan. 2 Soboru Chalcedońskiego, gdzie czytamy: „Jeśliby jakiś biskup dokonał ordynacji za pieniądze.. narazi na niebezpieczeństwo (utruty; KN) własny stopień, a wyświęcony przez niego nie dmiesie żadnej korzyści z ordynacji lub promocji dokonanej w sposób handlarski, lecz ma być odsunięty od godności lub pieczy nabytej za pieniądze (*quam pecuniis acquisivit*; w oryginalu i u Polik.: którą starał się zdobyć za pieniądze — *quam pecuniis quaesivit*)”²²².

Jak widzimy, pomiędzy omawianym kanonem chalcedońskim i orzeczeniem Innocentego I zachodzi duże podobieństwo. Wszystko

²²² C. I q. 1 c. 8.

to bowiem, czego nie otrzymali wyświęceni przez heretyków poza Kościołem wspomniany papież określił szczegółowo jako brak łaski i brak urzędu kościelnego, a więc i związanej z nim władzy niesakramentalnej. Te same braki Sobór Chalcedoński oznacza jako brak skuteczności czyli skutku takich święceń, wyrażonego w słowach: „nie odniesie żadnej korzyści — *nihil proficiat*”. Jak bowiem wynika z terminologii stosowanej nawet w najstarszych tekstach źródłowych, a także przez Gracjana, w słowach „odnieść korzyść — *proficere*” oznaczano skutek ordynacji. Ponieważ zaś zgodnie z tradycją istniejącą zarówno przed Soborem Chalcedońskim, jak i po nim, nie otrzymuje się łaski sakramentalnej w święceniach udzielonych i przyjętych w sposób świętokupczy²²³, było by rzeczą nierozsądną utrzymywać, że Ojcowie Soboru Chalcedońskiego swym ogólnym określeniem „nie odniesie żadnej korzyści — *nihil proficiat*” nie objęli również braku łaski sakramentalnej, nawet mimo tego, że szczególnie nacisk położyli na niepowierzenie urzędów kościelnych duchownym wyświęconym w sposób świętokupczy, stwierdzając tym samym, że duchowni ci nie otrzymali tych urzędów w swej ordynacji.

Jak więc Innocenty I, tak również i Ojcowie Soboru Chalcedońskiego dyskwalifikowali święcenia udzielane przez świętokupców i innych heretyków nie z powodu braku sakramentu, lecz z powodu niegodziwości moralnej samego czynu i jego bezprawnego charakteru. Na pierwsze wskazują określenia święceń mianem nikczemne lub dokonane w sposób handlarzski, na drugie — zakazy udzielania urzędów kościelnych, a więc i władzy z nimi związanej, osobom niegodziwie i bezprawnie wyświęconym, co świadczy o tym, że bezprawnie wyświęceni nie otrzymują ani urzędów kościelnych ani władzy z nimi związanej.

Łatwo jednak dostrzec również różnicę zachodzącą pomiędzy orzeczeniem Innocentego I i postanowieniem Soboru Chalcedońskiego. Polega ona na tym, że Innocenty I mówi wyraźnie, iż heretycy biskupi udzielając święceń poza Kościołem nie mogli nadać urzędów kościelnych, gdyż z powodu odłączenia się od Kościoła sami je utracili. Ojcowie zaś Soboru Chalcedońskiego mówią wyraźnie o odsunięciu duchownych od godności lub pieczy nabytej za pieniądze w ordynacji lub promocji dokonanej w sposób świętokupczy, czyli w ówczesnym rozumieniu heretycki.

Różnica ta jednak została podyktowana jedynie odmiennością rozważanych przypadków, a nie zajęciem odmiennego stanowiska przez dwóch różnych ustawodawców. Wpraw-

²²³ Ta tradycja kościelna została zaznaczona przez Gracjana między innymi w jego dictum p. c. 16 C. I q. 1 z jednoczesnym nawiązaniem do omawianych wypowiedzi Innocentego I.

dzie w obydwóch przypadkach chodzi o heretyków potępionych niejednokrotnie przez Kościół, to jednak istnieje między nimi duża różnica wywierająca wpływ również na odmienne ich traktowanie. Innocenty I wydaje decyzję w sprawie heretyków, arian i innych, ja wnie odłączonych od Kościoła i potępionych. Może więc z całą pewnością twierdzić o nich, że zarówno faktycznie, jak i prawnie nie mają urzędów kościelnych i nie mogą ich innym nadawać. Sobór Chalcedoński natomiast traktuje o duchownych świętokupcach, uznanych wprawdzie za heretyków, i to wyraźnie potępionych, lecz mimo wszystko pozostających faktycznie w Kościele katolickim. Biskup więc katolicki, sam godziwie i prawnomocnie konsekrowany, mógł w pewnym momencie udzielić święceń za pieniądze nie odłączając się jednak jawnie od Kościoła. Świętokupczy charakter takich święceń nie zawsze był jasny i zewnętrznie mógł mieć pozory godziwości i poprawności. Występek więc należało najpierw udowodnić. Dlatego względem takich biskupów-ordynatorów Sobór określa sankcję oględnie: nie nakłada pochopnie kary pozbawienia stopnia biskupiego, lecz grozi jedynie niebezpieczeństwem utraty tego stopnia. Z podobną ostrożnością sobór traktuje również wyświęconych w sposób świętokupczy. Tak bowiem wyświęceni, chociaż prawnie zostali zrównani z heretykami, to jednak faktycznie pozostawali nadal w Kościele. I chociaż w ordynacji świętokupczej otrzymali urząd pod względem moralnym niegodziwie, a pod względem jurydycznym bezprawnie, to jednak urząd ten faktycznie posiadali. Stąd sobór nie tylko mógł, ale nawet musiał użyć wyrażenia, iż takich duchownych należy pozbawić zarówno godności, jak i pieczy, czyli urzędów kościelnych nabytych za pieniądze. Jak więc widzimy, różnica w określeniu sankcji bynajmniej nie oznacza braku jednolitości w ustawodawstwie kościelnym w relacji Innocenty I — Sobór Chalcedoński.

Gdy więc Augustyn określał ordynację udzieloną przez heretyków jako całkowitą lub nienaruszoną (*integra*), a więc jakby uznawał ją w pełni w zestawieniu z ordynacją dokonywaną w Kościele, według której przecie należało oceniać ordynacje pozakościelne, i gdy Anastazy II ulegając wpływom Augustyna twierdził, że ordynowani przez potępionego heretyka Akacjusza nie mogą ponosić żadnej szkody, gdy stwierdzał ponadto, że żadna niegodziwość szafarza nie ogranicza mocy sakramentu święceń, i że sakrament ten udzielony nawet przez heretyka uzyskuje doskonałość swej mocy, można było rzeczywiście przypuszczać, że stwierdzenia zarówno Augustyna, jak i Anastazego, są sprzeczne z dekretami Innocentego I i kanonami Soboru Chalcedońskiego, dotyczącymi braku miesakramentalnego skutku takich święceń.

O takiej sprzeczności można było wnioskować również na podstawie innych stwierdzeń. Augustyn bowiem twierdził w spo-

sób ogólny, bez żadnych specjalnych uzasadnień i ograniczeń, że Kościół może pozwolić na administrowanie urzędów kapłańskich duchownym heretyckim wracającym z herezji. Pod wpływem zaś Augustyna Anastazy II wypowiedział się również w sposób ogólny, że wyświęceni przez Akacjusza mogą pełnić urzędy kościelne i nie mogą być pokrzywdzeni z powodu przyjęcia takiej ordynacji osiągającej przecież doskonałość swej mocy. Innocenty I zaś i Ojcowie Soboru Chalcedońskiego kładąc większy nacisk na zachowanie reguły dyscypliny utrzymywali, że nie należy nadawać urzędów kościelnych i udzielać związanej z nimi władzy niesakramentalnej duchownym wyświęconym w sposób świętokupczy lub przez heretyków pozostających poza Kościołem i przez niego potępionych. Różnicę tę zauważył Gracjan i poprawnie ją wyjaśnił.

Różnica zaś istniejąca między omawianymi opiniami dotyczyła nie tylko praktyki, lecz także samych podstaw rozpatrywanych spraw, odmiennego traktowania pojęć precyzujących pewne zasady, a nawet polegała na kładzeniu nacisku na różne elementy tych samych zasad. Różnica ta miała charakter zarówno formalny, jak i rzeczowy i mogła wywierać wpływ na zmianę dotychczasowej praktyki.

I tak, jak wielokrotnie była o tym mowa, Augustyn twierdził w sposób ogólny, że Kościół może udzielać niesakramentalnej władzy administrowania urzędami kościelnymi przychodzącym do niego heretykom. Utrzymywał też, że heretycy duchowni nie tracą sakramentalnej władzy święceń, i mogą ją innym przekazywać w udzielaniu święceń poza Kościołem. Wszystkie te twierdzenia są prawdziwe i bynajmniej nie naruszają reguły rygoru dyscypliny oraz wyjątku od niej polegającego na stosowaniu łagodności i miłosierdzia w specjalnych przypadkach i w sposób uzasadniony pożytkiem lub koniecznością.

Podobnie Anastazy II mógł twierdzić, że wyświęceni przez potępionego heretyka Akacjusza nie mogą z tego powodu ponosić żadnej szkody, i powinni pełnić urzędy w Kościele. Przez to samo bowiem, że w tym konkretnym przypadku tak postanowił, udzielił im władzy niesakramentalnej, koniecznej do piastowania urzędów, której nie otrzymali w swej heretyckiej ordynacji. I z tego względu decyzja Anastazego II jest zgodna zarówno z praktyką Kościoła dopuszczania niekiedy na urzędy kapłańskie duchownych przychodzących z herezji, jak i z prawem papieskim omówionym wyżej.

Sposób jednak argumentowania zastosowany zarówno przez Augustyna, jak i przez Anastazego II, oparty na podobieństwie sakramentów chrztu i kapłaństwa, i na tej podstawie prowadzący do wniosków dotyczących władzy kapłańskiej był niezadawalający i podatny na krytykę. Podobnie przedstawia się sprawa

wa dotycząca pojęcia niesakramentalnego skutku sakramentów. Trudno zarzucić Augustynowi, by gdziekolwiek w swych pismach nie uznawał takiego pojęcia skutku sakramentów, a szczególnie święceń, jakie zostało przedstawione przez Innocentego I, a później przez Sobór Chalcedoński, i na koniec przez Gracjana. Wszystkie właściwie elementy składowe pojęcia niesakramentalnego skutku święceń można spotkać w pismach Augustyna, ale znajdują się one niejako w rozsypce i — w odniesieniu do kapłaństwa — nie zostały one podporządkowane złożonemu pojęciu święceń relatywnych, jak to było wówczas w zwyczaju.

Zgodnie z ogólnym założeniem, wyrażonym w pierwotnym tytule Dekretu: *Discordantium canonum concordia*, celem Gracjana nie było przedstawienie całej nauki różnych autorytetów kościelnych, a więc również i nauki Augustyna, ani dokonywanie pełnych jej ocen. Wykraczało to bowiem daleko poza aktualne możliwości nie tylko jednego człowieka, lecz nawet choćby dużego, kierowanego przez niego zespołu pracowników. Często w oparciu o teksty dotychczasowych zbiorów i wskazane już poprzednio metody zestawiano ze sobą dla naświetlenia jakiejś kwestii jedynie najważniejsze fragmenty tekstów różnych autorytetów kościelnych. Wybierano tylko te fragmenty, w których podano rozwiązanie odnośnej kwestii, albo które mogły się przyczynić do jej rozwiązania, albo na koniec takie, których treść mogła rodzić różne wątpliwości. Na podstawie pełniejszych i jaśniejszych wypowiedzi interpretowano wypowiedzi niepełne i niejasne, na podstawie zaś wypowiedzi pochodzących od wyższych autorytetów — wypowiedzi pochodzące od autorytetów niższych.

W porównaniu z orzeczeniami Innocentego I i Soboru Chalcedońskiego wypowiedź Augustyna miała charakter niższego autorytetu. Wybrany z dzieł Augustyna, zresztą bardzo charakterystyczny i ważny, fragment jako wypowiedzi, nie tylko w zestawieniu z orzeczeniem Innocentego I, Soboru Chalcedońskiego i przekonaniem samego Gracjana, lecz nawet w zestawieniu z zasadami obowiązującego wówczas systemu święceń relatywnych, nasuwał rzeczywiście poważne wątpliwości i wobec tego wymagał wyjaśnienia. Wątpliwości zaś tych było wiele i dotyczyły one zarówno samego sposobu argumentowania opartego przez Augustyna na podobieństwie sakramentu chrztu i sakramentu święceń, jak i augustynowego pojęcia skutku święceń, jego rodzaju i zakresu, oraz liberalnego potraktowania przez Doktora Kościoła zasady rygoru dyscypliny w odniesieniu do duchownych przychodzących z herezji do Kościoła.

Podany przez Augustyna i przejęty od niego przez Anastazego II sposób uzasadniania skutku sakramentu święceń w świetle orzeczeń Innocentego I, traktującego odmiennie święcenia od chrztu,

nie dał się utrzymać. Zresztą Augustyn, a za nim Anastazy II, traktują o sakramentalnym skutku święceń. Innocenty I zaś nie pomijając i tego aspektu rozprawia przede wszystkim o utracalnym skutku, obejmującym zarówno łaskę sakramentalną, jak i władzę niesakramentalną. Augustyn i Anastazy II rozprawiają również o łasce, urządach kościelnych i o władzy niesakramentalnej, ale traktują je bez uwypuklania faktu, że są one częściami składowymi tego samego utracalnego skutku święceń. Co się zaś tyczy stosowania zasady rygoru dyscypliny, to ze względu na ogólny charakter swych wypowiedzi Augustyn wydaje się traktować tę sprawę zbyt liberalnie i jednostronnie. Twierdzi bowiem, że heretycy po powrocie do Kościoła powinni otrzytać to, czego nie otrzymali poza Kościołem, a więc urząd i związaną z nim władzę niesakramentalną. Podobnie utrzymuje Anastazy II w odniesieniu do wyświęconych przez potępionego heretyka Akacjusza.

Z ogólnie sformułowanych wypowiedzi Augustyna można było wysnuć wniosek, że Doktor Kościoła opowiada się za nadawaniem urzędów kościelnych, a więc i władzy niesakramentalnej z nimi związanej, heretykom nawet potępionym, przychodzącym do Kościoła, skoro Gracjan mógł powołać tekst augustynowy jako zarzut przeciwko swojej tezie o sakramentach heretyckich pozbawionych skutku, pisząc w inskrypcji nad c. 97 C. I q. 1: „Podobnie wysuwa się jako zarzut ową wypowiedź Augustyna do Parmeniana o heretykach nawet potępionych”.

Gdy więc wypowiedź Augustyna dopuszczała w sposób ogólny nadawanie urzędów kościelnych, a więc i związanej z nimi władzy niesakramentalnej, powracającym do Kościoła duchownym potępionym, to Innocenty I opierając się na ogólnej zasadzie rygoru dyscypliny twierdził, że wyświęceni poza Kościołem heretycy nie tylko nie otrzymali w swej ordynacji żadnego urzędu kościelnego, ani łaski, ale jedynie potępienie, lecz także, po przyjęciu ich do Kościoła i uleczeniu rany zadanej im w heretyckich święceniach, zatrzymują bliźnię uniemożliwiającą nadanie im urzędów kapłańskich w Kościele, które przecież według zasady rygoru dyscypliny należy nadawać tylko czystym.

Z tego zestawienia nasuwał się nieodparcie wniosek, że Augustyn nie uwzględnił należycie w swych wywodach stosowania rygoru dyscypliny, którą w oparciu o Pismo św., obowiązujące prawo kościelne i wypowiedzi jurystów rzymskich przedstawił w sposób sugestywny papież Innocenty I.

Wyjaśniając różnicę zachodzącą między opinią Augustyna i orzeczeniami Innocentego I i Soboru Chalcedońskiego Gracjan tak pisze w swoim dictum p. c. 97 C. I q. 1: „Augustyn więc mówi o tych, którzy odstępują od jedności Kościoła katolickiego po otrzymaniu władzy kapłańskiej, nie zaś o tych, którzy będąc w schizmie lub herezji przyjmują kapłańskie namaszczenie. W prze-

ciwnym bowiem razie byłby on przeciwny Soborowi Chalcedońskiemu, na którym orzeczono, iż ordynowani przez świętokupców w niczym nie odnieśli pożytku, oraz Innocentemu, który świadczy, że ordynowani przez pozostałych heretyków przez nikczemne włożenie ręki zaciągnęli jedynie potępienie i otrzymali ranę głowy. § 5. Chociaż można ogólnie powiedzieć, że sakramenty udzielone przez heretyków nie inaczej niż w Kościele Bożym są prawdziwe i uznane (*vera et rata*) w odniesieniu do siebie samych, fałszywe zaś i daremne w odniesieniu do skutku, zarówno w tych, którzy niegodziwie ich udzielają, jak i w tych, którzy niegodziwie je przyjmują”.

Przed wszystkim trzeba stwierdzić, że w swej wypowiedzi zamieszczonej w § 5 tegoż dictum Gracjan w doskonały sposób określili urzędowe stanowisko Kościoła względem heretyków przyjmujących święcenia poza Kościołem, i to w odniesieniu do orzeczeń zarówno Innocentego I, jak i Soboru Chalcedońskiego.

Co się zaś tyczy gracjanowej oceny stanowiska zajętego przez Augustyna względem heretyków wyświęconych poza Kościołem, to trzeba zaznaczyć, że została ona dokonana w sposób dyplomatyczny, jeśli tak można powiedzieć. Gracjan bowiem wykorzystał grę słów, zastosowanych przez Augustyna. W wypowiedzi bowiem Augustyna podanej w c. 97 C. I q. 1 rzeczywiście jest mowa o tych duchownych, którzy odstępują od Kościoła — *qui recedit ab Ecclesia*. Słowa te można rozumieć zarówno o tych, którzy po otrzymaniu święceń w Kościele odstępują od niego, jak i o tych, którzy po odstąpieniu od Kościoła, czyli będąc już formalnie schizmatykami lub heretykami przyjęli święcenia kapłańskie.

Nie ulega wątpliwości, że Augustyn rozumiał te określenia zarówno o heretykach wyświęconych kiedyś w Kościele katolickim, jak i o heretykach przyjmujących święcenia poza Kościołem. O pierwszych świadczy między innymi następujące stwierdzenie Augustyna: „To zaś, co niektórzy powiadają, że kto odstępuje od Kościoła nie traci chrztu, który przyjął, traci jednak prawo udzielania chrztu, które otrzymał.. (C. I q. 1 c. 97 pr.)”, oraz wzmianka Doktora Kościoła o dezterterach nie tracących charakteru wojskowego i o apostatach nie tracących sakramentów (§ 5).

Drugich natomiast dotyczą między innymi następujące wzmianki zawarte w tekście Augustyna, podanym w c. 97 C. I q. 1: o nieudzielaniu ponownie święceń duchownym przychodzącym ze schizmy, ponieważ wada tkwi w odszczepieństwie, a nie w sakramentach, które są tymi samymi sakramentami, gdziekolwiek są (§ 2), o udzielaniu sakramentów przez odstępców od jedności i niepowtarzaniu przyjętych od nich sakramentów przez tych, którzy przychodzą do jedności (§ 8). „Jak bowiem powracającemu, powiada Augustyn, nie przywraca się tego, co miał poza Kościo-

łem, tak przychodzącemu (a więc po raz pierwszy; KN) nie należy powtarzać tego, co otrzymał poza Kościołem (§ 9)".

Jak łatwo zauważyć, Augustyn mówi o duchownych heretyckich „powracających” do Kościoła, a więc o tych, którzy otrzymali święcenia w Kościele, jak i o duchownych heretyckich „przychodzących” do Kościoła, a więc o tych, którzy nigdy nie byli katolikami, a święcenia swe otrzymali poza Kościołem.

Co się zaś tyczy tych drugich, to mogli oni otrzymać święcenia zarówno od biskupów heretyckich wyświęconych niegdyś w Kościele, jak i od biskupów heretyckich wyświęconych już w herezji. Z tekstu Augustyna przytoczonego w C. I q. 1 c. 97 wynika tylko jedno rozróżnienie, mianowicie między święczeniami udzielonymi w Kościele i święczeniami udzielonymi poza Kościołem, przy czym jedne i drugie święcenia zostały uznane za ważne pod względem sakramentalnym. Nie ma natomiast podstawy do przypuszczeń, że Augustyn rozróżniał między święczeniami pozakościelnymi udzielonymi przez biskupów konsekrowanych niegdyś w Kościele i święczeniami pozakościelnymi udzielonymi przez biskupów konsekrowanych już w schizmie lub herezji, tj. poza Kościołem.

Ponadto Augustyn uznaje wyraźnie za ważne pod względem sakramentalnym sakramenty udzielone przez heretyków potępionych, gdy twierdzi: „W jakimś sposób katolicy nie uwielbiają Pana, którzy do tego stopnia otaczają należną czcią jego sakramenty, że nawet jeśli są traktowane przez niegodnych, to potępwszy ich za przewrotność wykazują, że sakramenty owe pozostają nieskalane w swej świętości (C. I q. 1 c. 97 § 10)".

Podobnie rozumie wypowiedź Augustyna również Gracjan. Powiada on bowiem w swoim dictum p. c. 97 C. I q. 1: „Z tych słów Augustyna okazuje się w sposób oczywisty, że zarówno w apostatach, jak i heretykach nawet potępionych sakramenty Chrystusowe pozostają prawdziwe w odniesieniu do siebie samych, i święte, ale, jeśli nie zapobiegnie się przez pokutę lub przebaczenie, doprowadzą do potępienia uzurpatora czy to je posiadającego czy ich udzielającego czy je przyjmującego. Na co więc przyda się to, że są prawdziwe i święte, jeśli niszczą swych uzurpatorów w podobny sposób (*aeque*), jak gdyby były złe i szkodliwe? Krassus łaknął złota, pił złoto, i tak samo zginął od prawdziwego złota, jak od prawdziwej trucizny. § 1. Podobnie złoto jest w równy sposób prawdziwe w skrzyni złodzieja, jak i w skarbcu królewskim. Lecz złodziej, ponieważ ma je w sposób niedozwolony, niegodziwie je daje i niegodziwie się je od niego przyjmuje. Król zaś ma je w sposób dozwolony, godziwie je daje, i godziwie się je od niego przyjmuje. Dlatego zarówno sam złodziej, jak i współnik (*communicator*) złodzieja, jeden i drugi sprawiedliwie i słusznie zostaną potępieni".

Jak widzimy, w tej części swego dictum Gracjan zgodził się z

opinią Augustyna o ważnych w sobie samych, lecz pozbawionych łaski sakramentach udzielanych przez heretyków poza Kościołem. Następnie jednak stawia zarzut przeciwko opinii Augustyna przedstawiony w następujących słowach: „Wysuwa się zaś zarzut przeciwko tej wypowiedzi Augustyna: Władza udzielania chrztu i prawo konsekrowania Ciała Pańskiego, oraz udzielania świętych święceń (*sacros ordines*) różnią się bardzo między sobą”.

Jak powiedzieliśmy wyżej, Augustyn uzasadniał nieutralność władzy kapłańskiej w oparciu o nieutralność władzy udzielania chrztu czyli obie te władze traktował w równy sposób. Przeciwko właśnie takiemu pojmowaniu władzy kapłańskiej przez Augustyna kieruje się zarzut postawiony przez Gracjana twierdzącego, że wymienione tu władze wcale nie są do siebie podobne czyli że na podstawie jednej z nich nie można wnioskować o innych, jak to uczynił Augustyn.

Wysunięte w zarzucie twierdzenie o różnicy władz, udzielania chrztu, konsekrowania Eucharystii i udzielania święceń Gracjan uzasadnia w następujący sposób: „Z *asuspendo* waniem bowiem lub *depono*waniem kapłanowi nie pozostawia się żadnej władzy składania ofiary. Sakramentu jednak chrztu udzielonego nie tylko przez kapłana *depono*wanego lub laika katolickiego, lecz także przez heretyka lub poganina, nie będzie się naruszać żadnym powtórzeniem (*reiteratione*). Żadne zaś względy nie pozwalają na to, by przetrzymywać wśród kapłanów tych, którzy z rąk laika lub poganina przyjmują olej świętego (a nawet zasługującego na przekleństwo — *exsecratione*) namaszczenia”.

Gwoli lepszej wyrazistości zarzutu Gracjan formułuje go w sposób skrajny, odpowiadający skrajnie sformułowanym twierdzeniom Augustyna. Augustyn bowiem twierdził, że jak nie można utracić chrztu i prawa udzielania go, tak nie można utracić święceń i prawa ich udzielania. Jedno bowiem i drugie jest sakramentem i nie godzi się żadnego powtarzać przez katolików (C. I. q. 1 c. 97 § 1). Przeciwestawiając się temu twierdzeniu Gracjan powiada, że nie pozostawia się żadnej władzy składania ofiary kapłanowi *zasuspendo*wanemu lub *depono*wanemu. Nie ulega jednak najmniejszej wątpliwości, że przez „niepozostawienie żadnej władzy” Gracjan rozumie tu tylko wszelką władzę niesakramentalną i utracalną, jak jeszcze będzie o tym mowa niżej.

Warto też zwrócić uwagę na stwierdzenie Gracjana, że nie narusza się żadnym powtórzeniem chrztu udzielonego przez kogośkolwiek. W słowach bowiem „*żadnym powtórzeniem*” zasugerowano, że mogą być różne rodzaje powtórzeń, np. dotyczące samego sakramentu lub tylko jego skutku.

Następnie Gracjan wyjaśnia zarzut wysunięty przeciw-

ko Augustynowi: „Wnioskuje się więc niekonsekwentnie, że, jeśli pozostawia się prawo udzielania chrztu odstępującym od wiary, to również pozostawia się im i władzę udzielania świętych stopni (*sacros ordines*), chociaż jedno i drugie wywodzi się z konsekracji. Zdegradowany bowiem biskup nie ma władzy udzielania świętych święceń (*sacros ordines*), nie utracił on jednak uprawnienia (*facultatem*) do udzielania chrztu”.

Jak widzimy, na skrajne wypowiedzi Augustyna, którym nie towarzyszą konieczne bliższe sprecyzowania, lecz trzeba by je dopiero zbierać z wielu wypowiedzi Doktora Kościoła dotyczących różnych elementów złożonego pojęcia ordynacji w systemie święceń relatywnych, odpowiedział Gracjan również w sposób skrajny. Wykazał on, że skrajny sposób traktowania problemu nie pasuje do złożonego pojęcia święceń czy ordynacji panującego we wspomnianym systemie. Ze skrajnie sformułowanych wypowiedzi można by odnieść wrażenie, że Gracjan reprezentuje opinię całkowicie sprzeczną z opinią Augustyna. Jest to jednak niezgodne z prawdą. Opinia bowiem Gracjana była tylko częściowo odmienna od opinii Augustyna.

Jak powiedziano, Augustyn twierdzi, że jak nie traci się prawa udzielania chrztu, tak również nie traci się prawa udzielania święceń, jedno bowiem i drugie uprawnienie wywodzi się z konsekracji. Gracjan zgadza się z Augustynem co do nieutralności prawa udzielania chrztu, a nawet posuwa się jeszcze dalej od Doktora Kościoła, twierdząc, że chrztu może udzielić nie tylko laik chrześcijański, lecz także i poganin, a więc trudno przyjąć, by w tym ostatnim przypadku prawo udzielania chrztu było oparte na konsekracji. Ani jednak laik ani poganin nie mogą udzielić święceń kapłańskich. Augustynowa więc analogia pomiędzy władzą udzielania chrztu i władzą udzielania święceń jest według Gracjana bezpodstawna.

Ale nawet i w rozumieniu samego pojęcia święceń istnieje daleko idąca różnica pomiędzy Augustynem i Gracjanem. Augustyn był genialnym myślicielem i teologiem, brak mu jednak było syntezy, koniecznej prawnikowi do kompleksowego rozstrzygania spraw.

Niesyntetycznemu więc, lecz wycinkowemu twierdzeniu Augustyna, że nie traci się władzy udzielania święceń (Augustyn miał tu na myśli władzę sakramentalną) otrzymanej w święceniach przyjętych od heretyków poza Kościołem przeciwstawia Gracjan swoje twierdzenie, że właśnie zdegradowany biskup traci władzę udzielania święceń nabytą w swej konsekracji. Różnica polega więc na tym, że Augustyn traktuje konsekrację w sposób analityczny i wybrany, a więc tylko jako udzielenie sakramentu i władzy sakramentalnej. Gracjan natomiast mówiąc o konsekracji traktuje ją w sposób syntetyczny, pełny, posługując się złożonym pojęciem

wyrażenia konsekracja lub ordynacja (*consecratio, ordinatio*), czyli takim jakie było stosowane i obowiązujące w systemie święceń relatywnych.

Swoje pozornie skrajne przeciwstawienie się Augustynowi Gracjan precyzuje i wyjaśnia, że posługuje się złożonym pojęciem konsekracji, odpowiadającym systemowi święceń relatywnych, i wobec tego przeciwstawienie się jego Augustynowi ma tylko częściowy, a nie całkowity zakres. Wynika to ze słów Gracjana zamieszczonych w § 3 jego dictum p. c. 97 C. I q. 1: „Lecz abyśmy całkowicie nie zganili (*reprobemus*) Augustyna w tej (jego; KN) wypowiedzi (*sententia*), musimy zrozumieć (*intelligamus*), że czym innym jest władza udzielania święceń (*sacros ordines*) a czym innym wykonywanie (*exsecutio*) tej władzy. Ci, którzy należą do jedności Kościoła katolickiego, przyjmują namaszczenie kapłańskie lub biskupie, otrzymują w swej konsekracji urząd i wykonywanie (*exsecutionem*) swego urzędu. Odstępujący zaś od nieskażoności wiary zatrzymują władzę przyjętą w sposób sakramentalny, natomiast tracą całkowicie skutek (*effectum*) swej władzy, jak małżonkowie, którzy rozeszli się ze sobą, nie rozwiązują raz zawartego małżeństwa, zostają jednak całkowicie odsunięci od czynności małżeńskich (*ab opere coniugali*)”.

Z tego stwierdzenia Gracjana nasuwają się bardzo ważne wnioski, wyjaśniające różnicę pomiędzy jego opinią i opinią Augustyna. Przede wszystkim nie ulega najmniejszej wątpliwości, że Gracjan posługuje się tu złożonym pojęciem konsekracji użnanym i stosowanym w systemie święceń relatywnych. Według bowiem Gracjana w tak pojętej konsekracji otrzymuje się nie tylko władzę sakramentalną, której nie można utracić i którą zatrzymują duchowni nawet po swym odstępstwie od wiary, lecz również i władzę niesakramentalną, będącą władzą wykonawczą władzy sakramentalnej. Odstępujący od wiary duchowni tracą całkowicie władzę niesakramentalną. Skoro więc w konsekracji kapłańskiej otrzymuje się zarówno to, co nieutralne czyli sakramentalne, i to, co utracalne czyli niesakramentalne, przeto pozostaje jedynie przyjąć, że Gracjan traktuje tu konsekrację jako pojęcie złożone. Okazuje się to jeszcze bardziej jasno z dalszej analizy tekstu gracjanowego.

To, co nieutralne, Gracjan określa mianem władzy udzielania święceń lub mianem władzy przyjętej w sposób sakramentalny lub mianem urzędu. To zaś, co utracalne, określa mianem wykonywania (*exsecutio*) władzy sakramentalnej lub wykonywania (*exsecutio*) urzędu otrzymanego w konsekracji lub mianem skutku (*effectus*) władzy sakramentalnej. Zasadniczy problem stanowi dla nas znaczenie użytych tu przez Gracjana mian: „wykonywanie — *exsecutio*”, urząd i skutek (*effectus*).

Chociaż wyjaśnieniem znaczenia miana „wykonywanie — *exse-*

cutio” władzy sakramentalnej zajmujemy się obszernie na innym miejscu, to jednak już tutaj wypada zwrócić uwagę na to, że mianem tym Gracjan określił kapłańską władzę niesakramentalną. Takie bowiem znaczenie miana „wykonywanie — *exsecutio*” da się łatwo wyprowadzić zarówno z omawianego dictum Gracjana p. c. 97 C. I q. 1, jak i powołanych w tym dictum tekstów autorytatywnych.

Skoro przecież w § 2 wspomnianego dictum Gracjan powiada, że nie pozostawia się żadnej władzy składania ofiary kapłanowi zasuspendowanemu lub deponowanemu, a miał on na myśli, jak powiedziano wyżej, władzę niesakramentalną, i skoro w § 3 tego dictum powiada, że zdegradowany biskup nie ma władzy udzielania święceń i jednocześnie rozróżniając pomiędzy władzą sakramentalną udzielania święceń i wykonywaniem (*exsecutio*) owej władzy stwierdza, że odstępujący od wiary zatrzymują władzę przyjętą w sposób sakramentalny, tracą natomiast całkowicie skutek (*effectum*) swej władzy, to nie ulega najmniejszej wątpliwości, że mianem „wykonywania — *exsecutionis*” władzy sakramentalnej Gracjan objął kapłańską niesakramentalną władzę wykonawczą. Wynika to z zamiennego użycia przez Gracjana słów: władza, wykonywanie (*exsecutio*) władzy, skutek. To bowiem, co otrzymuje się w konsekracji kapłańskiej lub biskupiej, dzieli się na nieutralne i utracalne. Nieutralne nazwano skutką sakramentalną, utracalne zaś nazwano wykonywaniem lub skutkiem.

Było by błędem wysnuwanie na tej podstawie wniosku, że Gracjan nie był pewny, co właściwie oznacza w tym przypadku to, co jest niesakramentalne, i dlatego używa różnych określeń. W różnych bowiem tych określeniach chodzi jedynie o terminy wyrażające pojęcia w szerszym lub węższym zakresie. Nie chodzi zaś w żaden sposób o terminy wykluczające się nawzajem. Węższy zakres ma pojęcie władzy niesakramentalnej, gdyż obejmuje tylko tę władzę, szerszy zaś zakres ma miano skutku, obejmujące zgodnie z terminologią okresu święceń relatywnych zarówno władzę niesakramentalną, jak i łaskę sakramentalną. Miano więc skutku jako pełniejsze w odniesieniu do miana *exsecutio* władzy stałowi jednocześnie jego powtórzenie i uzupełnienie, a nie zaprzeczenie lub pominięcie.

W wyjaśnianiu znaczenia miana „wykonywanie — *exsecutio*” nie należy dać się zwieść tym, że utracone „wykonywanie — *exsecutio*” Gracjan przyrównuje do aktów małżeńskich — *opus conjugale*, od których są odsunięci małżonkowie, którzy rozeszli się ze sobą, mimo tego nawet, że małżeństwo ich trwa nadal i nie utracili władzy sakramentalnej do tych aktów, i na tej podstawie wysnuwać wniosku, że gracjanowe „wykonywanie — *exsecutio*” oznacza jedynie czynność, a nie władzę.

To prawda, że rozłączeni małżonkowie zostali pozbawieni wyko-

nywania aktów małżeńskich czyli — jeśli już chcemy uściślać — samych czynności małżeńskich, ale również jest prawdą, że o ile są rozłączeni, o tyle też są pozbawieni władzy do wykonywania tych czynności. A więc chodzi tu jednocześnie zarówno o utratę samych czynności, jak i o władzę wykonywania tych czynności. Przykład małżonków pozbawionych wykonywania czynności małżeńskich celnie ilustruje pozbawienie zarówno czynności kapłańskich, jak i władzy ich wykonywania przez duchownych odłączonych od Kościoła. Gdyby bowiem jedni i drudzy dokonali pewnych czynności pomimo rozłączenia, to czynności te będą ważne na podstawie władzy trwającego u nich sakramentu, nielegalne zaś na podstawie prawomocnie zasądanego rozłączenia czy to małżonków od siebie nawzajem czy to kapłanów od Kościoła.

Podobnie i określeniem „wykonywanie swego urzędu — *executio sui officii*”, nabyte w konsekracji, oznaczył Gracjan kapłańską władzę niesakramentalną i utracalną. Przeciwwstawiając się bowiem ogólnie sformułowanemu twierdzeniu Augustyna, że nawet heretycy potępieni nie tracą władzy udzielania święceń, Gracjan wyjaśnia, że stwierdzenie to można odnieść jedynie do duchownych wyświęconych w Kościele i odstępujących od niego, nie zaś do duchownych przez Kościół potępionych. Gracjan bowiem w § 4 swego dictum p. c. 97 C. I q. 1 powiada: „Augustyn więc mówi o tych, którzy przyjęciu władzy kapłańskiej odchodzi od jedności Kościoła katolickiego, nie zaś o tych, którzy znajdując się w schizmie przyjmują kapłańskie namaszczenie. W przeciwnym bowiem razie byłby on przeciwny Soborowi Chalcedońskiemu, na którym orzeczono, że wyświęceni przez świętokupców w niczym nie odnoszą pożytku, i Innocentemu, który świadczy, że wyświęceni (*ordinati*) przez pozostałych heretyków przez nikczemne włożenie ręki otrzymują jedynie potępienie i ranę głowy”.

Dwie rzeczy zasługują na uwagę w tej wypowiedzi Gracjana. Pierwsza dotyczy znaczenia gracjanowego określenia „wykonywanie urzędu — *executio officii*” nabyte w konsekracji kapłańskiej, druga zaś dotyczy wyjaśnienia różnicy pomiędzy opinią Augustyna z jednej strony i orzeczeniami Soboru Chalcedońskiego i Innocentego I z drugiej strony.

Jak widzimy, augustynowe twierdzenie, że nawet heretycy potępieni nie tracą władzy udzielania święceń Gracjan zacieśnia do duchownych heretyckich wyświęconych w Kościele i nie potępionych. Oznacza to, że potępieni duchowni heretycy, czyli skazani wyrokiem kościelnym, czy to administracyjnym czy sądowym, tracą władzę udzielania święceń. Potępienie heretyków oznacza nałożenie na nich kary ekskomuniki lub klątwy. Za potępionych, czyli skazanych, należy uważać nie tylko duchownych heretyckich, lecz również i duchownych katolickich, na których nałożono karę

suspensy lub depozycji, chociaż np. depozycja, czyli wykluczenie kapłana ze stanu duchownego, oznaczane również mianem ekskomunikacji, jest o wiele mniej surową karą, niż ekskomunikacja lub klątwa polegająca na wykluczeniu kogoś ze wspólnoty kościelnej przysługującej wszystkim wiernym.

Otóż jeśli Gracjan twierdzi, że heretycy potępieni, czyli skazani, tracą władzę i powiada w § 2 swego dictum p. c. 97 C. I q. 1, że zdegradowany biskup nie ma władzy udzielania święceń, a w § 3 tegoż dictum utrzymuje, że odstępujący od wiary tracą całkowicie „wykonywanie swego urzędu otrzymanego w święceniach”, czyli skutek swej władzy sakramentalnej, to nie ulega najmniejszej wątpliwości, że mianem „wykonywania — *exsecutionis*” i mianem „skutku — *effectus*” określił Gracjan utracalną i niesakramentalną władzę kapłańską.

Takie znaczenie miana „wykonywanie — *exsecutio*” i miana „skutek — *effectus*” znajduje dalsze uzasadnienie i wyjaśnienie w stwierdzeniu Gracjana, że gdybyśmy przyjęli, iż Augustyn twierdzi, że potępieni duchowni heretycy nie tracą władzy, to musielibyśmy również przyjąć, że jest on przeciwny orzeczeniom Soboru Chalcedońskiego i Innocentego I. Wynika z tego, że mianem „wykonywanie — *exsecutio*” i mianem „skutek — *effectus*” nazwał Gracjan to, co we wspomnianych orzeczeniach soborowych i papieskich uznano za utracone przez potępionych duchownych heretyckich. W ten sposób to, co według tych orzeczeń heretycy tracą, jest według Gracjana wyjaśnieniem znaczenia użytych przez niego mian „wykonywanie — *exsecutio*” i „skutek — *effectus*”.

Jak zaś wykazaliśmy wyżej, określenie chalcedońskie, że świętokupcy nie odnoszą żadnej korzyści ze swych święceń, lecz mają być odsunięci od wszelkiej godności i pieczy nabytej za pieniądze, oznacza utracalny skutek święceń, obejmujący również urzędy kapłańskie określone mianem godności i pieczy. Chodzi tu więc o urząd kapłański oparty wprawdzie na święceniach, ale utracalny. Tego utracalnego skutku obejmującego i urząd i niesakramentalną władzę nie mógł nie dostrzec również i Gracjan. Skoro zaś Gracjan w § 3 omawianego dictum od urzędu sakramentalnego i władzy przyjętej w sposób sakramentalny odróżnia utracalne „wykonywanie swego urzędu — *exsecutio sui officii*” nabyte w konsekracji, to nie ulega najmniejszej wątpliwości, że pod mianem utracalnego wykonywania urzędu kapłańskiego rozumiał on utracalny urząd i związaną z nim, również utracalną, władzę kapłańską.

Takie wyjaśnienie znaczenia omawianego terminu „wykonywanie — *exsecutio*” potwierdza również powołanie się Gracjana na orzeczenie Innocentego I. Jak bowiem wykazaliśmy wyżej, papież ten tym, co utracalne w kapłaństwie, obejmuje zarówno łaskę, jak urząd duchowny i związaną z nim władzę niesakramentalną. Skoro zaś Gracjan, powołując się na orzeczenia Soboru Chalcedońskiego

i Innocentego I twierdzi, że potępieni przez Kościół schizmatycy i heretycy tracą „wykonywanie władzy sakramentalnej; wykonywanie urzędu, oraz skutek swej sakramentalnej władzy”, to znowu nie ulega najmniejszej wątpliwości, że określeniami tymi oznaczył on zarówno łaskę sakramentalną, jak urząd utracalny i związaną z nim utracalną władzę kapłańską.

Gracjan musiał przecież uznawać za utracalne to wszystko, co zarówno Sobór Chalcedoński, jak i Innocenty I za utracalne uznawał, skoro tak interpretował wypowiedź Augustyna, by nie była ona sprzeczna z orzeczeniami chalcedońskimi i Innocentego I. A ponieważ w wypowiedzi Gracjana nie ma mowy o innych utracalnych rzeczach, jak tylko o skutku władzy sakramentalnej, o wykonywaniu urzędu nabytego w konsekracji i o wykonywaniu władzy sakramentalnej, to nie może ulegać wątpliwości, że określeniami tymi zgodnie z orzeczeniem chalcedońskim i Innocentego I objął on i oznaczył łaskę sakramentalną, utracalny, a więc niesakramentalny, urząd duchowny i związaną z nim utracalną, a więc niesakramentalną, władzę kapłańską.

Ponieważ zaś w § 3 swego dictum p. c. 97 C. I q. 1 Gracjan mówi o urzędzie sakramentalnym, w przytoczonych zaś określeniach ma na myśli urząd niesakramentalny, wynika z tego również, że zgodnie z wyjaśnionym wyżej prawem kościelnym uznawał on także dwa rodzaje urzędów kapłańskich, jeden nieutracalny i sakramentalny, drugi zaś utracalny i niesakramentalny.

Druga zapowiedziana sprawa, wymagająca wyjaśnienia, to przytoczone wyżej wypowiedzi Gracjana, jak należy rozumieć ogólne stwierdzenie Augustyna, iż duchowni heretycy nie tracą władzy otrzymanej w konsekracji. Gracjan powiada, że stwierdzenie to należy rozumieć tylko o tych heretykach, którzy po przyjęciu władzy kapłańskiej w Kościele odchodzą od jedności Kościoła katolickiego. Nie należy zaś stwierdzenia Doktora Kościoła rozumieć o tych heretykach, którzy, jak świętokupcy, zostali na Soborze Chalcedońskim pozbawieni utracalnych urzędów kościelnych i związanej z nimi utracalnej władzy niesakramentalnej. Nie można też rozumieć ogólnej wypowiedzi Augustyna w odniesieniu do innych potępionych przez Kościół heretyków, o których Innocenty I powiada, że utracili łaskę sakramentalną i kapłański urząd niesakramentalny oraz związaną z nim władzę niesakramentalną, i wobec tego ani tej łaski ani urzędu ani władzy innym dać nie mogą w udzielanych przez siebie święceniach. Nikt bowiem nie może dać tego, czego sam nie ma.

Jeśli z tą wypowiedzią Gracjana porównamy jego stwierdzenie w inskrypcji c. 97 C. I q. 1, a więc kanonu zawierającego wypowiedź Augustyna, wprowadzające zarzut w słowach: „Tak samo zarzuca się ową wypowiedź Augustyna do Panmeniana o here-

tykach nawet potępionych”, to się okaże, że cały, podany w dictum p. c. 97 C I q. 1, wykład Gracjana jest właśnie odpowiedzią na ten zarzut.

Wniosek Gracjana jest jasny. Gracjan zgadza się z ogólnie sformułowaną wypowiedzią Augustyna o nieutrucaniu władzy kapłańskiej przez heretyków, ale o tyle tylko, o ile wypowiedź ta odnosi się do heretyków nie potępionych przez Kościół. Przeciwwstawia się jednak wypowiedzi Augustyna, gdyby rozumiano, że odnosi się ona również do heretyków potępionych przez Kościół, a nawet do kapłanów skazanych przez Kościół, jak np. zasuspendowanych, zdegradowanych lub deponowanych. W takim bowiem przypadku wypowiedź Augustyna sprzeciwiałaby się nie tylko orzeczeniom Soboru Chalcedońskiego i Innocentego I, lecz również i uprawnieniu Kościoła do karania duchownych niegodnych, a więc odejmowania im niesakramentalnych urzędów oraz związanej z nimi kapłańskiej władzy niesakramentalnej.

Wynika z tego dalej, że Gracjan utrzymywał, iż nie traci się kapłańskich urzędów niesakramentalnych i związanej z nimi niesakramentalnej władzy na skutek samej niegodności kapłana. Do utraty bowiem tych urzędów i tej władzy jest konieczne wyrażne orzeczenie Kościoła, przejawiające się w skazaniu niegodnych duchownych katolickich przez nałożenie na nich kary suspensy, degradacji lub depozycji, lub w skazaniu duchownych schizmatyckich lub heretyckich, określanym ogólnie mianem skazania lub potępienia (*damnatio*), oznaczającego odłączenie ich od wspólnoty kościelnej w ogóle przez nałożenie na nich ekskomuniki lub klątwy (*excommunicatio* lub *anathema*).

Pogląd Gracjana o utracaniu urzędów kapłańskich i władzy z nimi związanej jedynie na skutek orzeczenia Kościoła, a nie tylko na skutek samej niegodności duchownego, był zgodny z powszechnie przyjętą w Kościele zasadą.

Z tego, co powiedzieliśmy, wynika, że Gracjan tylko częściowo przeciwstawiał się ogólnej opinii Augustyna. Uznawał bowiem jego wypowiedzi co do nieutralności sakramentu święceń i władzy sakramentalnej. Mało tego, Gracjan wspominał nawet zaraz na początku swego dictum p. c. 97 C. I. q. 1 te stwierdzenia Augustyna, w których Doktor Kościoła wyraźnie mówi o utracie skutku sakramentu również przez niegodnych kapłanów: „Z tych Augustyna okazuje się, że we wszystkich zarówno apostatach, jak heretykach lub potępionych sakramenty Chrystusowe pozostają prawdziwe w odniesieniu do siebie samych i święte, i tylko jeśli nie zapobieżono przez pokutę lub darowanie kary (*indulgentia*) przyczynią się do skazania czyli potępienia (*damnationem*) uzurpatora mającego je lub ich udzielającego lub je przyjmującego”.

Można więc nie bez powodu zapytać, co w ogólnym stwierdzeniu Augustyna o nieutralności władzy przez duchownych here-

tyckich tak bardzo raziło Gracjana, iż użył on mocnego w odniesieniu do Doktora Kościoła stwierdzenia: „Lecz abyśmy w tej opinii całkowicie nie zganili Augustyna, musimy zrozumieć... (§ 3 dictum p. c. 97 C. I q. 1)”. Otóż, jak wynika z przytoczonego wstępu dictum p. c. 97 C. I q. 1, charakteryzującego opinię Augustyna, nie to raziło Gracjana, że jakoby Augustyn nie uwzględnił utracalnego skutku sakramentu kapłaństwa czyli utraty łaski, niesakramentalnego urzędu i niesakramentalnej władzy z nim związanej. Nie to nawet, że Augustyn mówiąc o władzy kapłańskiej otrzymywanej w święceniach wyrażał się ogólnie. Ale to przede wszystkim, że Augustyn w swych ogólnych wypowiedziach operował jedynie poszczególnymi elementami składowymi złożonego pojęcia święceń, a nie posługiwał się właśnie tym pojęciem tak, jak je rozumiano w systemie święceń relatywnych, czego mamy przykłady w orzeczeniach Innocentego I i Soboru Chalcedońskiego.

Wynika to ze stwierdzenia Gracjana podanego w § 5 dictum p. c. 97 C. I q. 1: „Chociaż można by ogólnie powiedzieć, że sakramenty traktowane przez heretyków nie inaczej, niż w Kościele Bożym, są prawdziwe i uznane (*vera et rata*) w odniesieniu do siebie samych, fałszywe zaś i daremne (*falsa vero et inania*) w odniesieniu do skutku, i to zarówno w tych, którzy ich niewłaściwie udzielają, jak i w tych, którzy je niegodziwie przyjmują”.

Według więc Gracjana można mówić ogólnie, że sakramenty takie są ważne w odniesieniu do siebie samych, daremne zaś co do swego skutku. Ale przecież, jak zaznaczono wyżej, i Augustyn twierdził tak samo w sposób ogólny, więc różnica między nim a Gracjanem nie tkwi w ogólnym sposobie mówienia. Następnie, jak również zaznaczono wyżej, Augustyn utrzymuje, że sakramenty udzielane przez heretyków poza Kościołem są wprawdzie ważne, jednak pozbawione łaski, która według Doktora Kościoła oznacza skutek sakramentu. Tak też wypowiedzi Augustyna rozumiał Gracjan, który w swym dictum p. c. 29 C. I q. 1 powiada, że według Augustyna sakramenty świętokupców (jak i pozostałych heretyków) chociaż są prawdziwe w odniesieniu do formy, to jednak są daremne i fałszywe w odniesieniu do skutku (*effectum*), ponieważ nie mogą rodzić lub zapalać łaski niebios w sercach ludzkich. Więc i tu Gracjan zgadza się z Augustynem. Ale nie tylko tu, zgadza się bowiem z nim również co do braku władzy niesakramentalnej zarówno w duchownych katolickich skazanych na karę suspensy, degradacji lub depozycji, jak i u duchownych odłączonych od Kościoła przez ekskomunikę lub klątwę.

Pozostaje więc do rozpatrzenia ostatnia możliwość, mianowicie inne zrozumienie pojęcia skutku sakramentu święceń przez Augustyna i Anastazego II, inne zaś przez Innocentego I, Ojców Soboru Chalcedońskiego i Gracjana. Jak zaznaczyliśmy wyżej, Augustyn twierdził ogólnie, że heretycy nie osiągają skutku swoich sakra-

mentów udzielanych poza Kościołem, ale mianem skutku objął on jedynie łaskę sakramentalną, nie objął zaś nim kapłańskiej władzy niesakramentalnej, którą uzależnił w sposób ogólny od decyzji Kościoła. Gracjan natomiast w przytoczonym wyżej § 3 swego dictum p. c. 97 C. I q. 1 — wskazując na różnicę zachodzącą pomiędzy nim i Augustynem, a wyrażoną w słowach: „lecz abyśmy całkowicie nie zganili Augustyna...” — objął mianem skutku kapłańskiej władzy sakramentalnej wykonywanie (*executio*) tej władzy, lub „wykonywanie” urzędu sakramentalnego, a więc jednym słowem kapłańską władzę niesakramentalną, czego, jak wiemy, nie uczynił Augustyn. W ten sposób, po szczegółowym przedstawieniu przeciwnych sobie opinii, drogą eliminacji podobieństw dochodzimy do ustalenia sedna sporu, które leży w różnym rozumieniu pojęcia skutku sakramentu święceń czyli tzw. ordynacji.

Okazuje się bowiem, że nawet nie najważniejszą sprawą było błędne założenie Augustyna o analogii zachodzącej pomiędzy władzą udzielania chrztu a władzą udzielania święceń, chociaż Gracjan — zarzucając Augustynowi brak konsekwencji we wnioskowaniu — zwałczał je mocno, gdyż nawet na błędnie pojętej analogii można niekiedy oprzeć poprawne stwierdzenie. Nie najważniejszą też sprawą był zarzut postawiony Augustynowi, że twierdzi on, iż sakramenty udzielane przez heretyków nawet potępionych nie są pozbawione skutku, skoro Gracjan stara się wybronić Augustyna, przynajmniej pozornie i formalnie, od tego zarzutu. Zresztą w pismach Augustyna nie znajdujemy stwierdzenia, że duchowni heretycy mają władzę niesakramentalną poza Kościołem. Wprost przeciwnie, twierdzi on, że duchowni tacy po powrocie do Kościoła muszą uzyskać pozwolenie na spełnianie funkcji kapłańskich. Z wielu stwierdzeń Augustyna wynika też, że duchowni katoliccy złożeni z urzędu nie mają władzy niesakramentalnej.

Również sprawa pewnego rodzaju liberalizmu Augustyna w odniesieniu do duchownych heretyckich powracających do Kościoła i stwierdzenia biskupa hippońskiego, że należy im udzielić tego wszystkiego, czego w herezji nie otrzymali, da się obronić, gdyż Augustyn miał tu na myśli przede wszystkim łaskę sakramentalną.

Wszystkie te zarzuty, pomijawszy wykazanie zgodności twierdzeń Augustyna z autorytatywnymi orzeczeniami kościelnymi, stanowiły tylko jakby przygrzywkę do najważniejszego zarzutu wytoczonego przez Gracjana Augustynowi, mianowicie iż rozumie on pojęcie skutku inaczej, niż to było przyjęte w systemie święceń relatywnych, i tym samym przyczynia się do rozbitcia tej instytucji.

O tym, że Gracjan przywiązywał największą wagę do tego właśnie zarzutu świadczą wspomniane wyżej słowa § 3 dictum p. c. 97. C. I q. 1: „lecz abyśmy w tej jego opinii całkowicie nie zganili Augustyna...”. Oczywiście, dezaprobata ta była tylko części-

wa, ale mimo to została wyrażona w sposób bardzo mocny, jeśli się zważy ogólną, wysoką ocenę nauki Augustyna przez Gracjana, przejawiającą się w przejściu do jego Dekretu bardzo dużej ilości tekstów augustynowych.

Tę częściową niezgodność opinii Augustyna z orzeczeniami Innocentego I i Soboru Chalcedońskiego wyjaśnia Gracjan we wspomnianym § 5 swego dictum p. c. 97 C. I q. 1 twierdząc, że można by ogólnie powiedzieć, iż sakramenty udzielane poza Kościołem, zgodnie jednak z formą katolicką, są ważne same w sobie, daremne zaś w odniesieniu do swego skutku. Można więc zapytać, co Gracjan chciał wyrazić w słowach: „choć można by ogólnie powiedzieć...” Przecież i Augustyn twierdził ogólnie, że sakramenty takie są ważne, ale są pozbawione łaski czyli skutku. Otóż przytoczone słowa Gracjana należy rozumieć w ten sposób, że można mówić ogólnie o tych sakramentach, iż są ważne same w sobie, lecz pozbawione skutku, o ile mianem skutku obejmie się zarówno łaskę, jak i władzę niesakramentalną w odniesieniu do kapłaństwa. Taki jest ogólny sposób mówienia o sakramentach, na który zgadza się Gracjan. Według Gracjana jednak nie można mówić o sakramentach w sposób ogólny tak, jak mówił Augustyn. Wprawdzie i on twierdził w podobny sposób, że wspomniane sakramenty są ważne, lecz pozbawione skutku, ale przecież mianem skutku w odniesieniu do święceń objął tylko łaskę, nie objął zaś nim władzy miesakramentalnej.

Gracjan więc nie przeciwstawia się ogólnym stwierdzeniom Augustyna z tego powodu, że są one ogólne, lecz tylko zarzuca im, że nie odbijają w sobie złożonego pojęcia ordynacji. Pogląd Gracjana odpowiadał w pełni założonemu pojęciu sakramentu kapłaństwa w okresie święceń relatywnych. Od takiego traktowania święceń różnił się wykład Augustyna. Doktor Kościoła omawiał wprawdzie wszystkie elementy święceń relatywnych, ale — jak powiedzieliśmy — znajdują się one w jego wykładzie niejako w rozsypcy, gdyż nie zostały objęte kompleksowo stosowanym wówczas pojęciem ordynacji.

Przykładów takiego traktowania święceń przez Augustyna nie brak w jego tekście podanym przez Gracjana w c. 97 C. I q. 1. Augustyn powiada tam między innymi, że prawo udzielania chrztu i prawo udzielania święceń jest sakramentem i obydwóch tych sakramentów nie godzi się katolikom powtarzać. Wada bowiem tkwi w odłączeniu, a nie w sakramencie. Sakramenty zaś są tymi samymi sakramentami wszędzie tam, gdziekolwiek są (§ 2).

A przecież w okresie święceń relatywnych sakrament święceń stanowił tylko jedną z części składowych pojęcia ordynacji, którym obejmowano to co nieutralne i sakramentalne łącznie z tym

co niesakramentalne i utracalne. Niesakramentalne i utracalne określano mianem skutku święceń obejmującym łaskę i urząd niesakramentalny oraz związaną z nim władzę niesakramentalną.

Skoro więc Augustyn twierdzi ogólnie, że wada święceń udzielonych poza Kościołem katolickim tkwi w odłączeniu, a nie w sakramencie święceń, to albo uznaje złożone pojęcie święceń, jak to było przyjęte w owych czasach, albo ma na myśli tylko sam sakrament bez jego skutku, czyli posługuje się innym pojęciem święceń, niż wtedy powszechnie przyjmowano.

W pierwszym przypadku duchowni heretycy przychodzący do Kościoła, a więc będący już po usunięciu wady odłączenia, mogliby niejako automatycznie pełnić urzędy kapłańskie nawet bez specjalnego pozwolenia Kościoła. Nie byłoby to jednak zgodne ani z zasadami panującego wówczas systemu ani nawet z twierdzeniami samego Augustyna. Doktor Kościoła twierdzi bowiem, że mogą oni pełnić te urzędy, ale tylko wtedy, jeśli Kościół uzna to za pożyteczne. A więc nawet po usunięciu wady odłączenia ich święcenia nie są jednak takie same, jak święcenia udzielone przez katolickich ordynatorów. Po przyjęciu bowiem święceń w Kościele duchowni mogą natychmiast pełnić swe urzędy.

Jeśli zaś Augustyn posługiwał się niezłożonym pojęciem święceń, to jego argumentacja nie była zgodna z opinią tych, którzy posługiwali się złożonym pojęciem święceń i twierdzili, że święcenia udzielone przez heretyków poza Kościołem nie są wcale takie same, jak święcenia udzielone w Kościele, gdyż brak im skutku, obejmującego nie tylko łaskę, lecz również i kapłańską władzę niesakramentalną. Mogli więc oni w oparciu o swe założenia słusznie uważać, że Augustyn nie uwzględnił złożonego pojęcia święceń i dlatego argumentuje mylnie.

Można by jednak dalej obstawać przy tym, że Augustyn uznawał złożone pojęcie święceń. Twierdzi on bowiem, że w święceniach udzielanych przez heretyków poza Kościołem nie otrzymuje się łaski, a duchowni heretycy, którzy połączyli się z Kościołem, a więc ci, którzy naprawili wadę odłączenia, muszą jeszcze uzyskać kościelne pozwolenie na pełnienie urzędów kapłańskich, które zależy całkowicie od woli i oceny Kościoła²²⁴. Augustyn przecież uznawał wszystkie elementy wchodzące w skład pojęcia ordynacji w systemie święceń relatywnych.

Z takim jednak twierdzeniem można by się zgodzić jedynie co do tego, że Augustyn nie przeciwstawiał się praktyce stosowanej w okresie święceń relatywnych. Nie ulega jednak najmniejszej wątpliwości, że skutek święceń pojmował on inaczej, niż było to przyjęte w tym systemie, co mogło się przyczyniać nawet do jego

²²⁴ *Contra epist. Parmeniani*, PL 43, 70—72.

zmiany. Pojęciem bowiem skutku święceń Augustyn obejmował tylko łaskę sakramentalną, z czego by wynikało, że nie jest konieczne nadawanie urzędu kościelnego łącznie ze święczeniami, co w sposób oczywisty sprzeciwiało się systemowi święceń relatywnych.

O tym, że Augustyn obejmował pojęciem skutku święceń tylko utracalną łaskę sakramentalną, świadczy dobitnie zarzut postawiony przez niego zwolennikom opinii kartagińskiej, spośród których najwybitniejszym był Cyprian. Augustyn bowiem powiada, że dlatego twierdzili oni błędnie, iż nie może być chrztu Chrystusowego u schizmatyków i heretyków, ponieważ nie rozróżniali sakramentu od skutku i pożytku sakramentu i ponieważ nie dostrzegali skutku i pożytku w uwolnieniu się od grzechów i w prostocie serca uważali też, że nie może tam być i samego sakramentu (D. IV dc. c. 41 § 2; PL 43, 197).

Ponadto wysnucie przez Augustyna wniosku o władzy kapłańskiej na podstawie podobieństwa rzekomo zachodzącego pomiędzy sakramentem chrztu i sakramentem kapłaństwa okazało się przedsięwzięciem chybnym. Według bowiem Augustyna nawet heretycki kapłan mógł udzielić chrztu komuś znajdującemu się w niebezpieczeństwie śmierci. Według zaś Gracjana w przypadku konieczności mógł udzielić chrztu nie tylko heretyk, lecz także i poganin. Duchowny zaś heretycki udzielający sakramentów ważnie, ale przecież w sposób nielegalny, chociaż miał sakramentalną władzę do ich administrowania, to jednak nie miał władzy utracalnej, przyznawanej lub odmawianej kapłanom tylko przez Kościół. W przypadku więc konieczności udzielenia chrztu kapłani heretycy mieli do tego wszelką władzę. Jeśli jednak chodzi o udzielenie święceń, to chociaż mieli oni władzę sakramentalną, nie mieli jednak władzy niesakramentalnej koniecznej zarówno do legalnego ich udzielenia, jak i do nadania urzędu kościelnego i to bez względu na to, czy chodziło o udzielenie ordynacji osobie znajdującej się w niebezpieczeństwie śmierci czy poza nim.

Oparty na błędnym założeniu wniosek Augustyna skorygował, jak wykazaliśmy wyżej, papież Innocenty I. Wprawdzie i on oparł się na porównaniu chrztu z kapłaństwem, ale wysnuł z ich odmienności przeciwny augustynowemu wniosek o utracalności nie tylko łaski sakramentu święceń, lecz także i kapłańskiej władzy niesakramentalnej.

Złożony wniosek wysnuty przez Innocentego I różnił się od niezłożonego wniosku wysnutego przez Augustyna. Augustyn bowiem na podstawie obydwóch wspomnianych sakramentów twierdził, że władza kapłańska jest nieutracalna, a papież stwierdzał na tej samej podstawie, że sakramentalna władza kapłańska jest nieutracalna, niesakramentalna zaś władza kapłańska jest utracalna.

Problem ten przejrzał i, podobnie jak Innocenty I, ocenił Gracjan. Jak bowiem powiedziano, stwierdził on, że tylko częściowo można zgodzić się z Augustynem i wyjaśnił, że nie można wysnuwać w sposób ogólny wniosku jedynie o nieutralności władzy kapłańskiej, gdyż nawet w ogólnym wniosku należy zaznaczyć to, co Augustyn pominął, mianowicie że chociaż duchowni nie mogą utracić jednej władzy, czyli sakramentalnej, to jednak mogą utracić drugą władzę, tj. niesakramentalną. Innymi słowy według Gracjana mianem skutku święceń należy obejmować również władzę niesakramentalną.

Korektorzy Rzymscy do słów Gracjana zamieszczonych na początku § 3 dictum p. c. 97 C. I q. 1: „Lecz abyśmy w tej opinii całkowicie nie zganili Augustyna, musimy zrozumieć...” dołączyli następującą uwagę: „Tu Gracjan wydaje się tak mówić o św. Augustynie, jak gdyby jego opinia w tym przedmiocie była wątpliwa albo niepewna, gdy tymczasem nikt nie przedstawił tej sprawy lepiej i szerszej, niż on w księdze przeciwko donatystom, i gdy zgadza się on całkowicie z Soborem Chalcedońskim i z Innocentym”.

Jak widzimy, Korektorzy zarzucają tu Gracjanowi, chociaż w sposób bardzo ostrożny, błędne zrozumienie opinii Augustyna w omawianym przedmiocie. Zarzut zaś swój motywują tym, że św. Augustyn najlepiej i najszerszej spośród wszystkich przedstawił tę opinię i to w sposób zgodny z orzeczeniami Innocentego I i Soboru Chalcedońskiego.

Otóż trzeba stwierdzić, że uszło uwagi Korektorów to, o co w całym tym sporze chodzi. Przemawiają za tym następujące argumenty: Po pierwsze, Korektorzy mylnie sądzą, że Gracjan podważa wszystkie wypowiedzi Augustyna zawarte np. w jego traktacie przeciwko donatystom. Tymczasem wcale nie o to chodzi. Gracjan przecież zgadzał się z wieloma wywodami Augustyna nawet w omawianym przedmiocie. Przytacza bowiem często na poparcie swej opinii wypowiedzi Augustyna. Nie zgadza się zaś, i to połowicznie, z pojęciem skutku święceń przyjętym przez Augustyna, a nie obejmującym kapłańskiej władzy niesakramentalnej, jak i z uzasadnieniem tego pojęcia podanym przez Doktora Kościoła.

Co się bowiem tyczy wspomnianego uzasadnienia, to Gracjan nie zgadza się z Augustynem opierającym swoje twierdzenie o nieutralności władzy kapłańskiej na analogii istniejącej pomiędzy władzą udzielania sakramentu chrztu i władzą udzielania święceń. Obydwie bowiem te władze różnią się bardzo zarówno swym charakterem, jak i zakresem, i na podstawie nieutralności władzy udzielania chrztu nie można wnioskować o nieutralności władzy kapłańskiej, jak to uczynił Augustyn. Nikt przecież nie traci władzy udzielania chrztu. Nie traci się też sakramentalnej władzy kapłańskiej, ale można utracić kapłańską władzę niesakramentalną.

Gracjan więc zbijając niewłaściwe wykorzystanie przez Augustyna analogii między sakramentami chrztu i kapłaństwa miał rację, co zresztą dobrze uzasadnił.

Po drugie, uszło uwagi Korektorów, że Augustyn mianem skutku święceń wbrew pojęciom ukształtowanym w systemie święceń relatywnych obejmuje tylko łaskę sakramentalną, a pomija kapłańską władzę niesakramentalną, czemu — zgodnie ze wspomnianym systemem — przeciwstawił się Gracjan obejmując mianem skutku zarówno niesakramentalny urząd kościelny, jak i związaną z nim utracalną władzę.

Po trzecie, uszło uwagi Korektorów również i to, że — jak wykazano wyżej — wniosek o nieutratalności władzy kapłańskiej wysnuty przez Augustyna na podstawie analogii pomiędzy sakramentami chrztu i kapłaństwa już w czasach Augustyna został skorygowany przez papieża Innocentego I, i to w odniesieniu zarówno do wspomnianej analogii, jak i do augustynowego pojęcia skutku święceń nie obejmującego utracalnej władzy kapłańskiej.

Nie ulega więc wątpliwości, że Korektorzy Rzymscy nie zdawali sobie sprawy ani z istnienia kontrowersji pomiędzy Augustynem i papieżem Innocentym I, ani z zasadności krytyki opinii Augustyna przeprowadzonej przez Gracjana. Można więc zapytać, co było tego przyczyną. Otóż, jak się wydaje, przyczyniło się do tego to, że poglądy Korektorów na omawianą sprawę ukształtował istniejący już od dawna system święceń absolutnych. Jak zaś wykazano, poglądy Augustyna na pojęcie skutku święceń były bliższe temu systemowi, poglądy natomiast Gracjana w tym samym przedmiocie odzwierciedlały w pełni system święceń relatywnych. Nic więc dziwnego, że Korektorzy rozumieli lepiej to, co było bliższe ich poglądom i za tym się opowiedzieli, nie zauważyli zaś skierowanego przeciwko opinii Augustyna wykładu Innocentego I i nie zrozumieli, o co chodziło Gracjanowi w jego krytyce opinii Augustyna. W systemie bowiem święceń absolutnych, podobnie jak w pismach Augustyna, nie obejmuje się już mianem skutku święceń kapłańskiej władzy niesakramentalnej, ale uzależnia się ją od swobodnego nadania przez władzę kościelną. I w tym właśnie należy się dopatrywać przyczyny niedostrzeżenia przez Korektorów Rzymskich przeprowadzonej przez Innocentego I krytyki opinii Augustyna, jak i niezrozumienia krytycznych wypowiedzi Gracjana o tej opinii.

Na koniec należy jeszcze zająć się pokrótce omówieniem orzeczenia papieża Anastazego II i oceny jego opinii dokonanej przez Gracjana i przez Korektorów Rzymskich. Jak powiedziano, Augustyn twierdził, że święcenia udzielone przez heretyków poza Kościołem są nieskażone (*integra*). Podobnie, ulegając silnym wpływom Augustyna, utrzymywał również papież Anastazy II. Twierdził on mia-

nowicie, że święcenia udzielone przez potępionego heretyka Akacjusza nie mogą w niczym zaszkodzić wyświęconym przez niego duchownym. Papież bowiem uważał, że moc sakramentu nie jest skrepowana żadną niegodnością szafarza i że sakrament święceń udzielony nawet przez heretyków potępionych otrzymuje doskonałość swej mocy. Można więc było przypuszczać, że nie tylko twierdzenia Augustyna, lecz również i Anastazego II sprzeciwiają się orzeczeniom Innocentego I i Soboru Chalcedońskiego.

Augustyn twierdził w sposób ogólny, że Kościół może pozwalać przychodzącym do niego duchownym heretyckim na kierowanie urzędami kapłańskimi. Podobnie Anastazy II utrzymywał, że wyświęceni przez Akacjusza mogą pełnić urzędy kościelne.

Innocenty I zaś i Ojcowie Soboru Chalcedońskiego przenosząc obowiązek zachowania reguły rygoru dyscypliny w odniesieniu do świętokupczych i heretyckich duchownych ponad wyjątki od tej reguły, orzekli w sposób ogólny, że tego rodzaju duchownym przychodzącym do Kościoła nie należy udzielać urzędów i związanej z nimi niesakramentalnej władzy kapłańskiej.

Na tej podstawie można było przypuszczać, że zarówno opinia Augustyna, jak i Anastazego II, jest sprzeczna z orzeczeniami Innocentego I i Soboru Chalcedońskiego. Różnicę w traktowaniu duchownych heretyckich przychodzących do Kościoła w opiniach Augustyna i Anastazego II z jednej strony, i w orzeczeniach Innocentego I oraz Soboru Chalcedońskiego z drugiej strony spostrzegł Gracjan i poprawnie ją wyjaśnił. O wyjaśnieniu przez Gracjana niektórych wypowiedzi Augustyna już mówiliśmy. Obecnie przechodzimy do omówienia oceny orzeczenia Anastazego II dokonanej przez Gracjana.

Gracjan osądza w podobny sposób orzeczenie Anastazego II, jak i omówioną wyżej wypowiedź Augustyna. Okazuje się to bowiem z tego, że zarówno zarzut wyprowadzony z wypowiedzi Augustyna zamieszczonej w c. 97 C. I q. 1, jak i zarzut wyprowadzony z listu Anastazego II zamieszczonego w D. XIX c. 8 Gracjan zbija w tej samej Kwestii dotyczącej skutku sakramentu święceń udzielonych przez heretyków i czyni to w podobny sposób.

Co się bowiem tyczy wspomnianego listu papieża Anastazego II, to Gracjan tak pisze między innymi w swym dictum p.c. 96 C. I q. 1: „To zaś, co się mówi, że sakramenty godności (*dignitatis*) udzielone przez heretyków są pozbawione skutku, odrzucono w tekście autorytatywnym (*auctoritate*) papieża Anastazego, który w ten sposób uznaje za ważną (*ratam*) ordynację udzieloną przez Akacjusza, mimo iż heretyka, iż twierdzi, że osoba winowajcy w niczym nie zaszkodziła nawet tym, których on ochrzcił lub ordynował po swoim potępieniu. Lecz że uczynił on (Anastazy II; KN) to niegodziwie i niekanonicznie (*illicite et non*

canonice), a nawet wbrew dekretom swoich poprzedników i następców, wykazuje Feliks i Gelazy, którzy jeszcze przed Anastazym ekskomunikowali Akacjusza, i Hormisdas, który jako trzeci po Anastazym potępił tegoż Akacjusza”²²⁵.

Gracjan więc zarzuca Anastazemu to, że z jego stwierdzenia można by zakonkludować, iż ordynacja udzielona przez heretyków nawet potępionych, czyli skazanych na odłączenie od Kościoła, nie jest pozbawiona swego skutku. Zarzut przeto ten jest podobny do zarzutu postawionego Augustynowi w inskrypcji c. 97 C. I q. 1 i wyjaśnionego przez Gracjana w jego dictum po tym kanonie. Jak więc wynika z podanego wyżej wyjaśnienia dotyczącego stwierdzenia Augustyna, zarzut ten dotyczy zarówno stwierdzeń Augustyna, jak i orzeczenia Anastazego II.

Okazuje się z tego, że określenia „niegodziwie i niekanonicznie — *illicite et non canonice*” użył Gracjan w swej ocenie dekretu Anastazego z tego powodu, że papież nie wyraził w nim podstawowej zasady zachowywania rygoru dyscypliny i pod tym względem orzeczenie papieża jest sprzeczne z dekretami jego poprzedników i następców.

Różnica więc pomiędzy wypowiedziami Augustyna i Anastazego II z jednej strony i opinią Gracjana opartą na orzeczeniu Innocentego I i Soboru Chalcedońskiego z drugiej strony polega na odmiennym sposobie wyrażania się, na odmiennym sposobie argumentowania i na traktowaniu pojęcia skutku sakramentu święceń w różny sposób. W wypowiedziach bowiem Augustyna i Anastazego II utracalny skutek święceń potraktowano w sposób odrębny od święceń. W orzeczeniu natomiast Innocentego I, w kanonie chalcedońskim, oraz w wypowiedziach Gracjana dotyczących oceny święceń heretyckich wskazano wyraźnie na brak w nich utracalnego skutku, czyli połączono ściśle sprawę tego skutku ze sprawą samego sakramentu święceń. Ogólnie mówiąc, potraktowanie całej sprawy święceń heretyckich przez Augustyna i Anastazego przypomina raczej ich traktowanie w późniejszym okresie święceń absolutnych, niż w panującym wówczas systemie święceń relatywnych. A ponieważ święcenia absolutne były w tym czasie surowo zakazane, nie więc dziwnego, że potraktowanie sprawy święceń heretyckich przez Augustyna i Anastazego II musiało wywołać sprzeciw.

Gracjan uznał, że jeśli nawet w ogólnie wyrażonych stwierdzeniach Augustyna i Anastazego nie uwzględnili się łącznie ze święceniami również ich utracalnego skutku, to wypowiedzi Augustyna okażą się częściowo sprzeczne z orzeczeniami Innocentego I i Soboru Chalcedońskiego, a orzeczenie Anastazego II będzie rów-

²²⁵ Zob. także dicta Gratiani p. c. 7 i p. c. 8 D. XIX.

niez sprzeczne z dekretami jego poprzedników i następców: papieży Feliksa, Gelazego i Hormisdasa. Zarówno bowiem Innocenty I i Sobór Chalcedoński, jak i papieże: Feliks, Gelazy i Hormidas, potępił biskupów heretyckich, a więc skazując ich orzekli tym samym, że zostali oni pozbawieni urzędów kościelnych i związanej z nimi utracalnej władzy kapłańskiej, a z powodu odłączenia od Kościoła również i łaski sakramentalnej. Orzekli oni w ten sposób, że święcenia dokonane przez heretyków odłączonych od Kościoła wyrokiem skazującym, nakładającym na nich ekskomunikę lub klątwę, są pozbawione skutku i dlatego nie uznają święceń przez nich udzielonych.

W tym świetle można przyjąć, że już stosunkowo wczesnie pojawiły się w okresie święceń relatywnych zamierzone czy niezamierzone tendencje traktowania sprawy święceń w sposób bardziej przypominający ich traktowanie we wprowadzonym wiele wieków później systemie święceń absolutnych. Najwybitniejszymi przedstawicielami tych tendencji okazali się: św. Augustyn i ulegający jego wpływom papież Anastazy II. Ponieważ zaś wpływ nauki Augustyna był olbrzymi, nie można z góry wykluczyć możliwości, że przez ten wpływ przyczynił się on w jakiś sposób do przekształcenia się systemu święceń relatywnych w system święceń absolutnych lub przynajmniej ułatwił ten proces.

Ostatnim natomiast, najpotężniejszym głosem nauki podniesionym w obronie systemu święceń relatywnych w jego końcowym okresie był niewątpliwie głos Gracjana, wyrażającego krytykę pod adresem Augustyna i papieża Anastazego II i wyjaśniającego poglądy obrońców systemu święceń relatywnych. Gracjan bowiem w oparciu o najwyższe autorytety kościelne wykazał w sposób naukowy i dogłębny zamierzone czy niezamierzone tendencje odchylenia od systemu święceń relatywnych, przejawiające się w wypowiedziach Augustyna. Wskazał również na podobne tendencje w orzeczeniu Anastazego II, ulegającego wpływom Augustyna. Wychodząc zaś z założeń systemu święceń relatywnych i w oparciu o te założenia uznał wypowiedź Anastazego II za akt „niedopuszczalny i niekanoniczny — *hoc eum illicite et non canonice, immo contra decreta suorum praedecessorum et successorum fecisse...*”

Nie powinna nas jednak dziwić taka ocena orzeczenia papieskiego przez Gracjana. Oznacza ona bowiem tylko to, że orzeczenie papieskie nie jest zgodne z pojęciami systemu święceń relatywnych. Jak zaś powiedziano wyżej, Sobór Chalcedoński uznawał za kanonicznego tylko tego duchownego, którego wyświęcono z jednoczesnym przydzieleniem mu tytułu tego kościoła, w którym miał on pracować i dla którego został wyświęcony. Według więc Soboru Chalcedońskiego niekanoniczny duchowny to jest taki duchowny, którego wyświęcono bez konkretnego, ściśle określonego tytułu, czyli w sposób niezgodny z systemem święceń relatywnych.

A ponieważ święcenia bez tytułu uważano za niedopuszczalne, można śmiało przyjąć, że zarzut niedopuszczalności i niekanoniczności oznaczał, że święcenia zostały udzielone w sposób niezgodny z systemem święceń relatywnych. Gdy więc Gracjan zarzuca Anastazemu II, że w sposób niedopuszczalny i niekanoniczny ocenił on święcenia udzielone przez potępionego heretyka Akacjusza, to ma tu na myśli tylko to, że ocena Anastazego nie odpowiada systemowi święceń relatywnych, i oczywiście pod tym tylko względem jest sprzeczna z dekretami jego poprzedników i następców.

Korektorzy Rzymscy posługiwali się już pojęciami od dawna istniejącego systemu święceń absolutnych, w którym nie podkreślano tak mocno instytucjonalnego związku między sakramentem święceń i kapłańską władzą sakramentalną z jednej strony i niesakramentalnym skutkiem święceń, obejmującym kapłańską władzę niesakramentalną z drugiej strony, lecz elementy te rozpatrywano oddzielnie i jakby w sposób bardziej od siebie niezależny. Nic więc dziwnego, że rozumowaniu Korektorów był bliższy i bardziej zrozumiały sposób rozumowania Augustyna i Anastazego II, niż Gracjana.

Dlatego Korektorzy nie zdawali sobie sprawy z procesu rozgrywającego się w dziedzinie pojęć w okresie święceń relatywnych, a szczególnie wymykała się spod ich oceny opinia Gracjana wyrażającego obce już dla nich pojęcie tego systemu. Ze zdziwieniem więc, jak to zaznaczono wyżej, odnotowali krytykę opinii Augustyna dokonaną przez Gracjana, i oczywiście z przedstawionych tu powodów opowiedzieli się bez zastrzeżeń za opinią Augustyna, a przeciwko Gracjanowi. Uczynili to jednak niesłusznie.

Podobnie niesłusznie ocenili Korektorzy Rzymscy krytykę orzeczenia Anastazego II przeprowadzoną przez Gracjana. W swej bowiem uwadze do słowa Anastasius dołączonej do dictum Gracjana p. c. 7 D. XIX stwierdzają, że Gracjan bez powodu gani Anastazego II ²²⁶. Również w swej notce do słów: *Sed hoc eum* dodanej do dictum Gracjana p. c. 96 C. I q. 1 twierdzą, że Gracjan niezasłużenie (*immerito*) skarcił Anastazego, ponieważ wszystko to, co papież napisał i orzekł o Akacjuszu, „jest jak najbardziej prawdziwe — *verissima sunt*” ²²⁷.

Biorąc więc pod uwagę wszystko to, cośmy powiedzieli, należy zakonkludować, że Korektorzy Rzymscy nie zdawali sobie dokładnie sprawy z różnicy zachodzącej między opiniami Augustyna i Anastazego II z jednej strony i orzeczeniami Innocentego I i

²²⁶ Zob. przyp. 211.

²²⁷ Uwaga Korektorów Rzymskich do dictum Gracjana p. c. 96 C. I q. 1: „*Sed hoc eum: Supra dist. 19 c. Anastasius (c. 9), ostensum est, immerito reprehensum esse Anastasium, et verissima esse, quae ipse de Acacio scripsit et decrevit*”.

Soboru Chalcedońskiego oraz opartą na tych orzeczeniach opinią Gracjana z drugiej strony, i dlatego nie zrozumieli skomplikowanej problematyki okresu święceń relatywnych.

Zakończenie

System święceń relatywnych polegał głównie na tym, że udzielano święceń kapłańskich łącznie z konkretnym urzędem kościelnym i związaną z nim kapłańską władzą niesakramentalną. Tak było z zasady w praktyce. Nic więc dziwnego, że praktykę tę odzwierciedlały również odpowiadające jej pojęcia wyrażane od dawna w słowach: święcenia dla Kościoła; święcenia absolutne — *ordinatio absoluta*. Święcenia absolutne nie były takie, jakie wówczas powinny być, ponieważ były to święcenia bez tytułu, czyli bez konkretnego urzędu kościelnego. Z pojęciem zaś święceń łączono wówczas zawsze urząd kościelny, czemu w końcu dano wyraz w trwającym do dziś określeniu: święcenia relatywne.

Pojęcie święceń relatywnych było tak głęboko zakorzenione w ówczesnej świadomości, że nie tylko wyrażano je w sposób złożony, np. *ordinatio cum titulo* (określenie pozytywne), *ordinatio absoluta* (określenie negatywne), lecz także podkładano je nawet pod miana pojedyncze, np. *ordinatio* — święcenia. Pojęciem święceń obejmowano wówczas to, co nieutralne, czyli sakrament święceń z władzą sakramentalną, i to, co utracalne, czyli łaskę sakramentalną, urząd kościelny i związaną z nim władzę miesakramentalną.

I oto na początku piątego wieku wywołują poruszenie pisma Augustyna, który rozprawiając o święceniach uwypukla wprowadzenie znaczenie nieutralnego sakramentu kapłaństwa, związanej z nim nieutralnej władzy sakramentalnej i utracalnej łaski, ale przemilcza objęcie pojęciem święceń, a ściślej mówiąc pojęciem ich skutku, utracalnego urzędu kościelnego i związanej z nim władzy niesakramentalnej, uzależniając ich nadanie, odjęcie i przywrócenie od woli Kościoła. Takie postawienie sprawy było zrozumiałe co do zależności kapłańskiej władzy niesakramentalnej od uznania Kościoła, ale niezgodne z systemem święceń relatywnych, z którymi urząd kościelny i władzę tę bezpośrednio łączono. I tu zaczął się problem, od rozwiązania którego zawisło dalsze trwanie lub upadek systemu święceń relatywnych.

Nic więc dziwnego, że w obronę tego systemu zaangażował się najwyższy autorytet kościelny w osobie papieża Innocentego I. Papież ten bowiem w odpowiedzi na poszczególne stwierdzenia Augustyna przedstawił pojęcie święceń relatywnych obejmujące także urząd i władzę niesakramentalną. Uczynił zaś to w oparciu o Pismo św., prawo rzymskie, i ogólne — a więc dotyczące rygoru dyscypliny — prawo kościelne. O docenianiu przez papieża wagi

problemu świadczy nie tylko fakt, że określił go jako trudny, lecz również i wielka staranność w opracowaniu orzeczenia oraz skrupulatny dobór wyrazów, koniecznych do precyzyjnego przedstawienia skomplikowanych uzasadnień.

Niewiele lat potem Sobór Chalcedoński wypowiedział się w duchu systemu święceń relatywnych, co wynika zarówno z orzeczenia o pozbawionych skutku święceniach udzielonych przez świętokupców, uważanych wówczas za heretyków, jak i z zakazu udzielania święceń absolutnych.

Kilkadziesiąt lat po Soborze Chalcedońskim papież Anastazy II opierając się na stwierdzeniach Augustyna wypowiedział się za ważnością święceń udzielonych przez potępionego heretyka Akacjusza. Uczynił zaś to w taki sposób, jakby nie liczył się z pojęciem święceń relatywnych, gdyż orzekł ogólnie, że święcenia udzielone przez Akacjusza osiągnęły doskonałość swej mocy, a wyświęceni nie mogą ponosić żadnej szkody z powodu przyjęcia takich święceń. Papież więc nie uzależnił posiadania urzędu kościelnego i władzy niesakramentalnej bezpośrednio od prawomocnych święceń, ani nie objął tego urzędu i związanej z nim władzy pojęciem utracalnego skutku ordynacji.

Pod koniec okresu święceń relatywnych papież Urban II zabronił udzielania święceń bez tytułu powołując się na kanony poprzednie, a więc i na ustawodawstwo chalcedońskie w tym przedmiocie.

Na koniec Gracjan wystąpił w obronie systemu święceń relatywnych. W oparciu o orzeczenia Innocentego I i Soboru Chalcedońskiego zarzucił on Augustynowi, a szczególnie Anastazemu II, to, iż pojęciem skutku święceń nie objęli oni urzędu kościelnego oraz związanej z nim kapłańskiej władzy niesakramentalnej, jak i to, że w swych ogólnie sformułowanych orzeczeniach i stwierdzeniach opowiedzieli się za udzielaniem urzędów i władzy niesakramentalnej powracającym z herezji duchownym, a więc niezgodnie z ogólnym prawem kościelnym mającym na celu zabezpieczenie rygoru dyscypliny. Wypowiedź Gracjana była ostatnim najpotężniejszym głosem w obronie systemu święceń relatywnych, chociaż prześwituje już przez nią nowa epoka systemu święceń absolutnych. Można by tak sądzić z tego, że Gracjan powiada, iż władzę niesakramentalną otrzymuje się w konsekracji, albo w instytucowaniu na urzędzie kościelnym, albo w pozwoleniu udzielonym przez biskupa.

Przedstawiony tu proces przebiegał w Kościele w dziedzinie ustawodawczej, naukowej i w praktyce. Świadczą o tym: zajmowanie odmiennych stanowisk przez papieży, wypowiedzi Augustyna i Gracjana oraz zwalczane wprawdzie, ale nigdy do końca nie zahamowane nadużycia polegające na udzielaniu święceń ab-

solutnych. Proces ten doprowadził w końcu do zmiany systemu święceń relatywnych na system święceń absolutnych.

Jak ze zbadanych źródeł wynika, proces ten zapoczątkowała kontrowersja toczona między Augustynem i papieżem Innocentym I. Pozostaje na razie tajemnicą, czy Augustyn nieświadomie wyłączył kapłański urząd kościelny i związaną z nim władzę niesakramentalną z pojęcia skutku święceń mających wówczas z zasady charakter relatywny, czy może uczynił to świadomie. Zakładając pierwszą możliwość mielibyśmy do czynienia z przypadkowym zainicjowaniem procesu sprzyjającego w dalszej konsekwencji wprowadzeniu instytucji święceń absolutnych, który nabrał znaczenia dzięki autorytatywnemu wystąpieniu przeciwko niemu papieża Innocentego I i opowiedzeniu się za tym procesem przez Anastazego II, zwolennika opinii głoszonych przez Augustyna. W tym przypadku zainicjowanie wspomnianego procesu można by złożyć na karb augustynowego sposobu wyrażania się, bardziej precyzyjnego teologicznie, niż prawniczo. W przypadku zaś świadomego odchodzenia Augustyna od niektórych pojęć organizacyjno-dyscyplinarnych okresu święceń relatywnych mielibyśmy do czynienia z godną podziwu, genialną wprost intuicją Doktora Kościoła niejako przewidującego przyszłe, tak odległe przecież przemiany.

Przekształcenie systemu święceń relatywnych w system święceń absolutnych pociągnęło za sobą pewne zmiany instytucjonalno-organizacyjne. Odbiło się to również na zmianie znaczenia używanego dotychczas słownictwa i jego rozumieniu. I tak w okresie obejmowania pojęciem skutku święceń również urzędu i związanej z nim władzy niesakramentalnej określenie „święcenia nieważne — *ordinatio irrita*” oznaczało jedynie brak tego urzędu i tej władzy. Natomiast po wyłączeniu urzędu i związanej z nim władzy niesakramentalnej z pojęcia święceń to samo określenie mogło już tylko oznaczać nieważność samego sakramentu święceń. Niestety, na te i tym podobne różnice zwracano zbyt mało uwagi w literaturze okresu święceń absolutnych. Jednym z wielu przykładów są Korektorzy Rzymscy, którzy w oparciu o zasady systemu święceń absolutnych niesłusznie osadzają Gracjana krytykującego niektóre wypowiedzi Augustyna właśnie w oparciu o zasady systemu święceń relatywnych. Nic więc dziwnego, że osąd Korektorów trzeba uznać za duże nieporozumienie.

Korektorzy bowiem wychodząc z założeń systemu święceń absolutnych opowiedzieli się za zbliżoną w znacznej mierze do tego systemu opinią Augustyna i zafascynowani tym podobieństwem nie dostrzegli, że opinia ta pozostawała w pewnym stopniu w kolizji z orzeczeniami zarówno Innocentego I, jak i Soboru Chalcedońskiego, opartymi na pełni na pojęciach ukształtowanych zasadami systemu święceń relatywnych, co w oparciu o te zasady łatwo

dostrzegł i poprawnie wyjaśnił Gracjan. To samo dotyczy również podanej przez Korektorów oceny podobnej do augustynowej opinii Anastazego II oraz wyrażonej przez nich dezaprobaty Gracjanowi krytykującemu tę opinię papieską.

Okres więc święceń relatywnych wcale nie przebiegał tak bezproblemowo, jakby pozornie mogło się wydawać. Problem zaś tu przedstawiony dotyczył zakresu niesakramentalnego, dyscyplinarno-organizacyjnego, co trzeba brać pod uwagę przy interpretowaniu omdowionych tu przepisów prawnych łącznie z kan. 6 Soboru Chalcedońskiego. Nie powinno więc dziwić, że nawet najwyższe autorytety kościelne i naukowe opowiadały się za przeciwnymi sobie opiniami, z których jedna dominowała w okresie święceń relatywnych, druga zaś dominuje obecnie, w okresie święceń absolutnych.

De quibusdam quaestionibus periodi ordinationis relativae

Iam tempore ordinationis relativae, uti aiunt, duae vigeant opiniones ad sacerdotalis potestatis non sacramentalis diversa fundamenta spectantes. Opinioni namque de ordinationis effectu non solum gratiam, verum etiam sacerdotalem potestatem non sacramentalem eamque amissibilem comprehendente Innocentius I et Concilium Chalcedonense manifesto favebant. Opinio haec instituti ordinationis relativae fautorum propria erat.

Altera opinio eorum erat, qui — ut Augustinus eique adhaerens Anastasius II — ex Ecclesiae voluntate pendentem potestatem non sacramentalem agnoscentes eam notione effectus ordinationis manifesto comprehendere negligeabant. Huius opinioni sive consulto sive inconsulte ab Augustino propagatae Innocentius I sese opposuit. Ut enim ex effatis Augustini cum Innocentii I effatis a nobis in unum collectis patet, Pontifex iste Romanus opinionis Augustini non solum non erat ignarus, verum etiam eam correxit et emendavit. Haec tamen Pontificis Romani cum Episcopo Hipponensi dissensio viris doctis tempore ordinationis absolutae scribentibus usque adhuc signata erat.

Opinionis Augustini ab Innocentio I facta reprehensio atque emendatio disciplinam ordinationis relativae multum corroboravit. Ipsa tamen quaestio de potestatis sacerdotalis non sacramentalis proximis fundamentis seu de notione non sacramentalis effectus ordinationis finita non est. Verum Concilium Chalcedonense anno 541 habitum legem tulit ordinationem absolutam prohibentem atque simoniace ordinationis ex sua ordinatione nihil proficere et a dignitate per negotiationem quaesita alienos esse debere statuens eo ipso decisionem Innocentii I quodam modo confirmavit, sed iam non multos post annos Anastasius II, Pontifex Romanus, ordinationem ab Accacio damnato factam perfectionem suae virtutis obtinuisse generali quodam modo affirmans et argumentis probans ex scriptis Augustini late fuseque depromptis non immerito ad illius opinionem reversus fuisse iudicandus est.

Hoc modo inchoata ab Augustino opinio, in disciplina ordinationis relativae infirmanda consistens, longius permanens perspici potest sive in legislatione ecclesiastica, ut exemplum habemus in Anastasii II decisione, quam diximus, sive in ipsa ordinationis absolutae consuetudine quamquam usque ad tempus Urbani II acriter reprehensa et expugnata, nunquam tamen devicta.

Immutatio igitur disciplinae ordinationis relativae in systema ordinationis absolutae brevi tempore post confectionem Decreti Gratiani facta quasi ex inopinato non accidit, sed longo tempore praeparabatur. Extrema autem systematis ordinationis relativae quasi tuba Gratianus fuit, qui Augustino et Anastasio II sese opponens eosque in tantum reprehendit, in quantum ratione habita systematis tunc vigentis et decisionum Innocentii I atque Concilii Chalcedonensis reapse necesse videbatur.

Facta autem commutatione systematis ordinationis relativae in systema ordinationis absolutae ipsa quoque antiquae ordinationis notio adeo oblivioni data est, ut Correctores Romani neque dissensionem Innocentii I cum Augustino hatitam perspexerint, neque reprehensionem opinionis Augustini et Anastasii II a Gratiano factam comprehenderint. Quapropter Magister ordinationem relativam iuste defendens iniusta Correctorum reprehensione afficitur. Opinio enim Augustini eiusque asseclae Anastasii II notionis ordinationis absolutae, ergo et notionis tempore Correctorum Romanorum vigentis, prior erat, quam notio ordinationis relativae ab Innocentio I, Concilio Chalcedonensi, et a Gratiano defensa.

Haec omnia ex inquisitione nostra fuse lateque patent, in qua enarravimus opinionem Augustini et opinionem Innocentii I. Deinde collatis in unum Augustini et Innocentii I effatis ad rem nostram spectantibus demonstravimus Pontificem illum Romanum decisione sua responsum Augustino dedisse eiusque opinionem correxisse atque emendasse. Item Concilii Chalcedonensis explicavimus statuta, quae ad problema recte diiudicandum multum valent. Denique enarravimus, quid de opinione Augustini et Anastasii II Gratianus senserit decisionibus Innocentii I et Concilii Chalcedonensis canonibus nixus, quem ab iniusta Correctorum Romanorum reprehensione vindicavimus.