

Miejska Biblioteka Publiczna
w Białymostku
DZIAŁ WYDAWNICTWA
ul. Walszewska 12a
21-500 Białystok
tel. 83 43 43 43
region@bibliob.com.pl

WIADOMOŚCI DIECEZJALNE PODLASKIE

ORGAN URZĘDOWY KURII DIECEZJALNEJ

Rok LXII

1993

Nr Specjalny I



ADRES REDAKCJI I ADMINISTRACJI
KURIA DIECEZJALNA — 08-100 SIEDLCE — PIŁSUDSKIEGO 62
TELEFON 231 26

STUDIA PODLASKIE

Rok VIII

Siedlce 1993

Nr 1

DR. K. NASIŁOWSKI

OPINIA STEFANA Z TOURNAI O WŁADZY KAPŁANCKIEJ I O SAKRAMENTACH

Wstęp — I. Podział władzy kapłańskiej — II. Znaczenie misji, wykonywanie „opusculi” — III. Święcenie chłobiatne — IV. Sakramenty pozakółne — 1. Jedność „chłobiatka” i odgraniczenie od niego — 2. Opinia Stefana o błogosławieństwach pozakółnych — 3. Opinia Stefana w świetle tekstów autorytarywnych Dekretu Gracjana — a. Wykaz opinii Stefana do ustawodawstwa Innocentego I — b. Stosunek opinii Stefana do opinii Agostyna — c. Stosunek opinii Stefana do orzeczenia Urbana II — 4. Opinia Stefana w świetle nauki poproceduralistów — a. Porównanie opinii Stefana z opinią Cyryla — b. Porównanie opinii Stefana z opiniami Polseada i Rufina — V. Porównanie opinii Stefana o błogosławieństwach z jego opinią o Eucharystii, chrście i ekskomunikacji

Wstęp

Według Dekretu Gracjana urządowi i powołaniom tradycja kościelna oddaje władzę kapłańską sakramentalną, którą jest nieustraszenie i nieustraszenie, którą traci zarówno zasądzenie, degradacja lub depozycja duchowni katolicki, jak i duchowni odstępujący od Kościoła katolickiego, jest jednolita. Podobnie jednolita jest przekazana w tekstach autorytarywnych wspomnianego Dekretu i potwierdzona dogłębnie ich analiza, tradycja kościelna o ważności pod względem sakramentalnym święceń udzielonych według formy kościelnej zarówno przez schizmatyków wspomnianych sankcjonujących biskupów katolickich, jak i przez biskupów herezjotycznych oraz o nieważności tychże święceń w odniesieniu do ich skutku z powodu braku ich i ich nie sakramentalnej, wymaganej do wykonywania święceń.

Jego Ekscelencji

Księdzu Biskupowi

Doktorowi Janowi Mazurowi

Ordynariuszowi Siedleckiemu

w 25-lecie pasterzowania

w Diecezji Siedleckiej

Dr. K. Nasilowski
w Archiwum prawniczym
Prace Kancelarii (1960) nr 23(1960) w sprawie władzy kapłańskiej
Kancelaria diecezjalna
Siedlce, 24(1981) w sprawie
Siedlce, w sprawie prawniczej
Prace prawnicze i teologiczne diecezjalne i parafialne w sprawie tradycji
Kancelaria od III do V wieku, t. 15(1982) nr 3-4, s. 9-78; t. 16(1982) nr 1-2, s. 13-82; t. 17(1983) nr 1-2, s. 13-82; t. 18(1983) nr 1-2, s. 13-82; t. 19(1984) nr 1-2, s. 13-82; t. 20(1985) nr 1-2, s. 13-82; t. 21(1986) nr 1-2, s. 13-82; t. 22(1987) nr 1-2, s. 13-82; t. 23(1988) nr 1-2, s. 13-82; t. 24(1989) nr 1-2, s. 13-82; t. 25(1990) nr 1-2, s. 13-82; t. 26(1991) nr 1-2, s. 13-82; t. 27(1992) nr 1-2, s. 13-82; t. 28(1993) nr 1-2, s. 13-82; t. 29(1994) nr 1-2, s. 13-82; t. 30(1995) nr 1-2, s. 13-82; t. 31(1996) nr 1-2, s. 13-82; t. 32(1997) nr 1-2, s. 13-82; t. 33(1998) nr 1-2, s. 13-82; t. 34(1999) nr 1-2, s. 13-82; t. 35(2000) nr 1-2, s. 13-82; t. 36(2001) nr 1-2, s. 13-82; t. 37(2002) nr 1-2, s. 13-82; t. 38(2003) nr 1-2, s. 13-82; t. 39(2004) nr 1-2, s. 13-82; t. 40(2005) nr 1-2, s. 13-82; t. 41(2006) nr 1-2, s. 13-82; t. 42(2007) nr 1-2, s. 13-82; t. 43(2008) nr 1-2, s. 13-82; t. 44(2009) nr 1-2, s. 13-82; t. 45(2010) nr 1-2, s. 13-82; t. 46(2011) nr 1-2, s. 13-82; t. 47(2012) nr 1-2, s. 13-82; t. 48(2013) nr 1-2, s. 13-82; t. 49(2014) nr 1-2, s. 13-82; t. 50(2015) nr 1-2, s. 13-82; t. 51(2016) nr 1-2, s. 13-82; t. 52(2017) nr 1-2, s. 13-82; t. 53(2018) nr 1-2, s. 13-82; t. 54(2019) nr 1-2, s. 13-82; t. 55(2020) nr 1-2, s. 13-82; t. 56(2021) nr 1-2, s. 13-82; t. 57(2022) nr 1-2, s. 13-82; t. 58(2023) nr 1-2, s. 13-82; t. 59(2024) nr 1-2, s. 13-82; t. 60(2025) nr 1-2, s. 13-82; t. 61(2026) nr 1-2, s. 13-82; t. 62(2027) nr 1-2, s. 13-82; t. 63(2028) nr 1-2, s. 13-82; t. 64(2029) nr 1-2, s. 13-82; t. 65(2030) nr 1-2, s. 13-82; t. 66(2031) nr 1-2, s. 13-82; t. 67(2032) nr 1-2, s. 13-82; t. 68(2033) nr 1-2, s. 13-82; t. 69(2034) nr 1-2, s. 13-82; t. 70(2035) nr 1-2, s. 13-82; t. 71(2036) nr 1-2, s. 13-82; t. 72(2037) nr 1-2, s. 13-82; t. 73(2038) nr 1-2, s. 13-82; t. 74(2039) nr 1-2, s. 13-82; t. 75(2040) nr 1-2, s. 13-82; t. 76(2041) nr 1-2, s. 13-82; t. 77(2042) nr 1-2, s. 13-82; t. 78(2043) nr 1-2, s. 13-82; t. 79(2044) nr 1-2, s. 13-82; t. 80(2045) nr 1-2, s. 13-82; t. 81(2046) nr 1-2, s. 13-82; t. 82(2047) nr 1-2, s. 13-82; t. 83(2048) nr 1-2, s. 13-82; t. 84(2049) nr 1-2, s. 13-82; t. 85(2050) nr 1-2, s. 13-82; t. 86(2051) nr 1-2, s. 13-82; t. 87(2052) nr 1-2, s. 13-82; t. 88(2053) nr 1-2, s. 13-82; t. 89(2054) nr 1-2, s. 13-82; t. 90(2055) nr 1-2, s. 13-82; t. 91(2056) nr 1-2, s. 13-82; t. 92(2057) nr 1-2, s. 13-82; t. 93(2058) nr 1-2, s. 13-82; t. 94(2059) nr 1-2, s. 13-82; t. 95(2060) nr 1-2, s. 13-82; t. 96(2061) nr 1-2, s. 13-82; t. 97(2062) nr 1-2, s. 13-82; t. 98(2063) nr 1-2, s. 13-82; t. 99(2064) nr 1-2, s. 13-82; t. 100(2065) nr 1-2, s. 13-82; t. 101(2066) nr 1-2, s. 13-82; t. 102(2067) nr 1-2, s. 13-82; t. 103(2068) nr 1-2, s. 13-82; t. 104(2069) nr 1-2, s. 13-82; t. 105(2070) nr 1-2, s. 13-82; t. 106(2071) nr 1-2, s. 13-82; t. 107(2072) nr 1-2, s. 13-82; t. 108(2073) nr 1-2, s. 13-82; t. 109(2074) nr 1-2, s. 13-82; t. 110(2075) nr 1-2, s. 13-82; t. 111(2076) nr 1-2, s. 13-82; t. 112(2077) nr 1-2, s. 13-82; t. 113(2078) nr 1-2, s. 13-82; t. 114(2079) nr 1-2, s. 13-82; t. 115(2080) nr 1-2, s. 13-82; t. 116(2081) nr 1-2, s. 13-82; t. 117(2082) nr 1-2, s. 13-82; t. 118(2083) nr 1-2, s. 13-82; t. 119(2084) nr 1-2, s. 13-82; t. 120(2085) nr 1-2, s. 13-82; t. 121(2086) nr 1-2, s. 13-82; t. 122(2087) nr 1-2, s. 13-82; t. 123(2088) nr 1-2, s. 13-82; t. 124(2089) nr 1-2, s. 13-82; t. 125(2090) nr 1-2, s. 13-82; t. 126(2091) nr 1-2, s. 13-82; t. 127(2092) nr 1-2, s. 13-82; t. 128(2093) nr 1-2, s. 13-82; t. 129(2094) nr 1-2, s. 13-82; t. 130(2095) nr 1-2, s. 13-82; t. 131(2096) nr 1-2, s. 13-82; t. 132(2097) nr 1-2, s. 13-82; t. 133(2098) nr 1-2, s. 13-82; t. 134(2099) nr 1-2, s. 13-82; t. 135(2100) nr 1-2, s. 13-82; t. 136(2101) nr 1-2, s. 13-82; t. 137(2102) nr 1-2, s. 13-82; t. 138(2103) nr 1-2, s. 13-82; t. 139(2104) nr 1-2, s. 13-82; t. 140(2105) nr 1-2, s. 13-82; t. 141(2106) nr 1-2, s. 13-82; t. 142(2107) nr 1-2, s. 13-82; t. 143(2108) nr 1-2, s. 13-82; t. 144(2109) nr 1-2, s. 13-82; t. 145(2110) nr 1-2, s. 13-82; t. 146(2111) nr 1-2, s. 13-82; t. 147(2112) nr 1-2, s. 13-82; t. 148(2113) nr 1-2, s. 13-82; t. 149(2114) nr 1-2, s. 13-82; t. 150(2115) nr 1-2, s. 13-82; t. 151(2116) nr 1-2, s. 13-82; t. 152(2117) nr 1-2, s. 13-82; t. 153(2118) nr 1-2, s. 13-82; t. 154(2119) nr 1-2, s. 13-82; t. 155(2120) nr 1-2, s. 13-82; t. 156(2121) nr 1-2, s. 13-82; t. 157(2122) nr 1-2, s. 13-82; t. 158(2123) nr 1-2, s. 13-82; t. 159(2124) nr 1-2, s. 13-82; t. 160(2125) nr 1-2, s. 13-82; t. 161(2126) nr 1-2, s. 13-82; t. 162(2127) nr 1-2, s. 13-82; t. 163(2128) nr 1-2, s. 13-82; t. 164(2129) nr 1-2, s. 13-82; t. 165(2130) nr 1-2, s. 13-82; t. 166(2131) nr 1-2, s. 13-82; t. 167(2132) nr 1-2, s. 13-82; t. 168(2133) nr 1-2, s. 13-82; t. 169(2134) nr 1-2, s. 13-82; t. 170(2135) nr 1-2, s. 13-82; t. 171(2136) nr 1-2, s. 13-82; t. 172(2137) nr 1-2, s. 13-82; t. 173(2138) nr 1-2, s. 13-82; t. 174(2139) nr 1-2, s. 13-82; t. 175(2140) nr 1-2, s. 13-82; t. 176(2141) nr 1-2, s. 13-82; t. 177(2142) nr 1-2, s. 13-82; t. 178(2143) nr 1-2, s. 13-82; t. 179(2144) nr 1-2, s. 13-82; t. 180(2145) nr 1-2, s. 13-82; t. 181(2146) nr 1-2, s. 13-82; t. 182(2147) nr 1-2, s. 13-82; t. 183(2148) nr 1-2, s. 13-82; t. 184(2149) nr 1-2, s. 13-82; t. 185(2150) nr 1-2, s. 13-82; t. 186(2151) nr 1-2, s. 13-82; t. 187(2152) nr 1-2, s. 13-82; t. 188(2153) nr 1-2, s. 13-82; t. 189(2154) nr 1-2, s. 13-82; t. 190(2155) nr 1-2, s. 13-82; t. 191(2156) nr 1-2, s. 13-82; t. 192(2157) nr 1-2, s. 13-82; t. 193(2158) nr 1-2, s. 13-82; t. 194(2159) nr 1-2, s. 13-82; t. 195(2160) nr 1-2, s. 13-82; t. 196(2161) nr 1-2, s. 13-82; t. 197(2162) nr 1-2, s. 13-82; t. 198(2163) nr 1-2, s. 13-82; t. 199(2164) nr 1-2, s. 13-82; t. 200(2165) nr 1-2, s. 13-82; t. 201(2166) nr 1-2, s. 13-82; t. 202(2167) nr 1-2, s. 13-82; t. 203(2168) nr 1-2, s. 13-82; t. 204(2169) nr 1-2, s. 13-82; t. 205(2170) nr 1-2, s. 13-82; t. 206(2171) nr 1-2, s. 13-82; t. 207(2172) nr 1-2, s. 13-82; t. 208(2173) nr 1-2, s. 13-82; t. 209(2174) nr 1-2, s. 13-82; t. 210(2175) nr 1-2, s. 13-82; t. 211(2176) nr 1-2, s. 13-82; t. 212(2177) nr 1-2, s. 13-82; t. 213(2178) nr 1-2, s. 13-82; t. 214(2179) nr 1-2, s. 13-82; t. 215(2180) nr 1-2, s. 13-82; t. 216(2181) nr 1-2, s. 13-82; t. 217(2182) nr 1-2, s. 13-82; t. 218(2183) nr 1-2, s. 13-82; t. 219(2184) nr 1-2, s. 13-82; t. 220(2185) nr 1-2, s. 13-82; t. 221(2186) nr 1-2, s. 13-82; t. 222(2187) nr 1-2, s. 13-82; t. 223(2188) nr 1-2, s. 13-82; t. 224(2189) nr 1-2, s. 13-82; t. 225(2190) nr 1-2, s. 13-82; t. 226(2191) nr 1-2, s. 13-82; t. 227(2192) nr 1-2, s. 13-82; t. 228(2193) nr 1-2, s. 13-82; t. 229(2194) nr 1-2, s. 13-82; t. 230(2195) nr 1-2, s. 13-82; t. 231(2196) nr 1-2, s. 13-82; t. 232(2197) nr 1-2, s. 13-82; t. 233(2198) nr 1-2, s. 13-82; t. 234(2199) nr 1-2, s. 13-82; t. 235(2200) nr 1-2, s. 13-82; t. 236(2201) nr 1-2, s. 13-82; t. 237(2202) nr 1-2, s. 13-82; t. 238(2203) nr 1-2, s. 13-82; t. 239(2204) nr 1-2, s. 13-82; t. 240(2205) nr 1-2, s. 13-82; t. 241(2206) nr 1-2, s. 13-82; t. 242(2207) nr 1-2, s. 13-82; t. 243(2208) nr 1-2, s. 13-82; t. 244(2209) nr 1-2, s. 13-82; t. 245(2210) nr 1-2, s. 13-82; t. 246(2211) nr 1-2, s. 13-82; t. 247(2212) nr 1-2, s. 13-82; t. 248(2213) nr 1-2, s. 13-82; t. 249(2214) nr 1-2, s. 13-82; t. 250(2215) nr 1-2, s. 13-82; t. 251(2216) nr 1-2, s. 13-82; t. 252(2217) nr 1-2, s. 13-82; t. 253(2218) nr 1-2, s. 13-82; t. 254(2219) nr 1-2, s. 13-82; t. 255(2220) nr 1-2, s. 13-82; t. 256(2221) nr 1-2, s. 13-82; t. 257(2222) nr 1-2, s. 13-82; t. 258(2223) nr 1-2, s. 13-82; t. 259(2224) nr 1-2, s. 13-82; t. 260(2225) nr 1-2, s. 13-82; t. 261(2226) nr 1-2, s. 13-82; t. 262(2227) nr 1-2, s. 13-82; t. 263(2228) nr 1-2, s. 13-82; t. 264(2229) nr 1-2, s. 13-82; t. 265(2230) nr 1-2, s. 13-82; t. 266(2231) nr 1-2, s. 13-82; t. 267(2232) nr 1-2, s. 13-82; t. 268(2233) nr 1-2, s. 13-82; t. 269(2234) nr 1-2, s. 13-82; t. 270(2235) nr 1-2, s. 13-82; t. 271(2236) nr 1-2, s. 13-82; t. 272(2237) nr 1-2, s. 13-82; t. 273(2238) nr 1-2, s. 13-82; t. 274(2239) nr 1-2, s. 13-82; t. 275(2240) nr 1-2, s. 13-82; t. 276(2241) nr 1-2, s. 13-82; t. 277(2242) nr 1-2, s. 13-82; t. 278(2243) nr 1-2, s. 13-82; t. 279(2244) nr 1-2, s. 13-82; t. 280(2245) nr 1-2, s. 13-82; t. 281(2246) nr 1-2, s. 13-82; t. 282(2247) nr 1-2, s. 13-82; t. 283(2248) nr 1-2, s. 13-82; t. 284(2249) nr 1-2, s. 13-82; t. 285(2250) nr 1-2, s. 13-82; t. 286(2251) nr 1-2, s. 13-82; t. 287(2252) nr 1-2, s. 13-82; t. 288(2253) nr 1-2, s. 13-82; t. 289(2254) nr 1-2, s. 13-82; t. 290(2255) nr 1-2, s. 13-82; t. 291(2256) nr 1-2, s. 13-82; t. 292(2257) nr 1-2, s. 13-82; t. 293(2258) nr 1-2, s. 13-82; t. 294(2259) nr 1-2, s. 13-82; t. 295(2260) nr 1-2, s. 13-82; t. 296(2261) nr 1-2, s. 13-82; t. 297(2262) nr 1-2, s. 13-82; t. 298(2263) nr 1-2, s. 13-82; t. 299(2264) nr 1-2, s. 13-82; t. 300(2265) nr 1-2, s. 13-82; t. 301(2266) nr 1-2, s. 13-82; t. 302(2267) nr 1-2, s. 13-82; t. 303(2268) nr 1-2, s. 13-82; t. 304(2269) nr 1-2, s. 13-82; t. 305(2270) nr 1-2, s. 13-82; t. 306(2271) nr 1-2, s. 13-82; t. 307(2272) nr 1-2, s. 13-82; t. 308(2273) nr 1-2, s. 13-82; t. 309(2274) nr 1-2, s. 13-82; t. 310(2275) nr 1-2, s. 13-82; t. 311(2276) nr 1-2, s. 13-82; t. 312(2277) nr 1-2, s. 13-82; t. 313(2278) nr 1-2, s. 13-82; t. 314(2279) nr 1-2, s. 13-82; t. 315(2280) nr 1-2, s. 13-82; t. 316(2281) nr 1-2, s. 13-82; t. 317(2282) nr 1-2, s. 13-82; t. 318(2283) nr 1-2, s. 13-82; t. 319(2284) nr 1-2, s. 13-82; t. 320(2285) nr 1-2, s. 13-82; t. 321(2286) nr 1-2, s. 13-82; t. 322(2287) nr 1-2, s. 13-82; t. 323(2288) nr 1-2, s. 13-82; t. 324(2289) nr 1-2, s. 13-82; t. 325(2290) nr 1-2, s. 13-82; t. 326(2291) nr 1-2, s. 13-82; t. 327(2292) nr 1-2, s. 13-82; t. 328(2293) nr 1-2, s. 13-82; t. 329(2294) nr 1-2, s. 13-82; t. 330(2295) nr 1-2, s. 13-82; t. 331(2296) nr 1-2, s. 13-82; t. 332(2297) nr 1-2, s. 13-82; t. 333(2298) nr 1-2, s. 13-82; t. 334(2299) nr 1-2, s. 13-82; t. 335(2300) nr 1-2, s. 13-82; t. 336(2301) nr 1-2, s. 13-82; t. 337(2302) nr 1-2, s. 13-82; t. 338(2303) nr 1-2, s. 13-82; t. 339(2304) nr 1-2, s. 13-82; t. 340(2305) nr 1-2, s. 13-82; t. 341(2306) nr 1-2, s. 13-82; t. 342(2307) nr 1-2, s. 13-82; t. 343(2308) nr 1-2, s. 13-82; t. 344(2309) nr 1-2, s. 13-82; t. 345(2310) nr 1-2, s. 13-82; t. 346(2311) nr 1-2, s. 13-82; t. 347(2312) nr 1-2, s. 13-82; t. 348(2313) nr 1-2, s. 13-82; t. 349(2314) nr 1-2, s. 13-82; t. 350(2315) nr 1-2, s. 13-82; t. 351(2316) nr 1-2, s. 13-82; t. 352(2317) nr 1-2, s. 13-82; t. 353(2318) nr 1-2, s. 13-82; t. 354(2319) nr 1-2, s. 13-82; t. 355(2320) nr 1-2, s. 13-82; t. 356(2321) nr 1-2, s. 13-82; t. 357(2322) nr 1-2, s. 13-82; t. 358(2323) nr 1-2, s. 13-82; t. 359(2324) nr 1-2, s. 13-82; t. 360(2325) nr 1-2, s. 13-82; t. 361(2326) nr 1-2, s. 13-82; t. 362(2327) nr 1-2, s. 13-82; t. 363(2328) nr 1-2, s. 13-82; t. 364(2329) nr 1-2, s. 13-82; t. 365(2330) nr 1-2, s. 13-82; t. 366(2331) nr 1-2, s. 13-82; t. 367(2332) nr 1-2, s. 13-82; t. 368(2333) nr 1-2, s. 13-82; t. 369(2334) nr 1-2, s. 13-82; t. 370(2335) nr 1-2, s. 13-82; t. 371(2336) nr 1-2, s. 13-82; t. 372(2337) nr 1-2, s. 13-82; t. 373(2338) nr 1-2, s. 13-82; t. 374(2339) nr 1-2, s. 13-82; t. 375(2340) nr 1-2, s. 13-82; t. 376(2341) nr 1-2, s. 13-82; t. 377(2342) nr 1-2, s. 13-82; t. 378(2343) nr 1-2, s. 13-82; t. 379(2344) nr 1-2, s. 13-82; t. 380(2345) nr 1-2, s. 13-82; t. 381(2346) nr 1-2, s. 13-82; t. 382(2347) nr 1-2, s. 13-82; t. 383(2348) nr 1-2, s. 13-82; t. 384(2349) nr 1-2, s. 13-82; t. 385(2350) nr 1-2, s. 13-82; t. 386(2351) nr 1-2, s. 13-82; t. 387(2352) nr 1-2, s. 13-82; t. 388(2353) nr 1-2, s. 13-82; t. 389(2354) nr 1-2, s. 13-82; t. 390(2355) nr 1-2, s. 13-82; t. 391(2356) nr 1-2, s. 13-82; t. 392(2357) nr 1-2, s. 13-82; t. 393(2358) nr 1-2, s. 13-82; t. 394(2359) nr 1-2, s. 13-82; t. 395(2360) nr 1-2, s. 13-82; t. 396(2361) nr 1-2, s. 13-82; t. 397(2362) nr 1-2, s. 13-82; t. 398(2363) nr 1-2, s. 13-82; t. 399(2364) nr 1-2, s. 13-82; t. 400(2365) nr 1-2, s. 13-82; t. 401(2366) nr 1-2, s. 13-82; t. 402(2367) nr 1-2, s. 13-82; t. 403(2368) nr 1-2, s. 13-82; t. 404(2369) nr 1-2, s. 13-82; t. 405(2370) nr 1-2, s. 13-82; t. 406(2371) nr 1-2, s. 13-82; t. 407(2372) nr 1-2, s. 13-82; t. 408(2373) nr 1-2, s. 13-82; t. 409(2374) nr 1-2, s. 13-82; t. 410(2375) nr 1-2, s. 13-82; t. 411(2376) nr 1-2, s. 13-82; t. 412(2377) nr 1-2, s. 13-82; t. 413(2378) nr 1-2, s. 13-82; t. 414(2379) nr 1-2, s. 13-82; t. 415(2380) nr 1-2, s. 13-82; t. 416(2381) nr 1-2, s. 13-82; t. 417(2382) nr 1-2, s. 13-82; t. 418(2383) nr 1-2, s. 13-82; t. 419(2384) nr 1-2, s. 13-82; t. 420(2385) nr 1-2, s. 13-82; t. 421(2386) nr 1-2, s. 13-82; t. 422(2387) nr 1-2, s. 13-82; t. 423(2388) nr 1-2, s. 13-82; t. 424(2389) nr 1-2, s. 13-82; t. 425(2390) nr 1-2, s. 13-82; t. 426(2391) nr 1-2, s. 13-82; t. 427(2392) nr 1-2, s. 13-82; t. 428(2393) nr 1-2, s. 13-82; t. 429(2394) nr 1-2, s. 13-82; t. 430(2395) nr 1-2, s. 13-82; t. 431(2396) nr 1-2, s. 1

Ks. KAZIMIERZ NASIŁOWSKI

OPINIA STEFANA Z TOURNAI O WŁADZY KAPŁAŃSKIEJ I O SAKRAMENTACH

Treść: Wstęp — I. Podział władzy kapłańskiej — II. Znaczenie miana „wykonywanie - *exsecutio*” — III. Świecenia absolutne — IV. Sakramenty pozakościelne — 1. Jedność z Kościołem katolickim i odłączenie odeń — 2. Opinia Stefana o święceniach pozakościelnych — 3. Opinia Stefana w świetle tekstów autorytatywnych Dekretu Gracjana — a. Stosunek opinii Stefana do ustawodawstwa Innocentego I — b. Stosunek opinii Stefana do opinii Augustyna — c. Stosunek opinii Stefana do orzeczenia Urbana II — 4. Opinia Stefana w świetle nauki poprzednich kanonistów — a. Porównanie opinii Stefana z opinią Gracjana — b. Porównanie opinii Stefana z opiniami Rolanda i Rufina — V. Porównanie opinii Stefana o święceniach z jego opinią o Eucharystii, chrzcie i ekskomunice — Zakończenie.

Wstęp

Jak wiadomo, według Dekretu Gracjana urzędowa i powszechna tradycja kościelna o dwojakiej władzy kapłańskiej: sakramentalnej, która jest nieutralna, i niesakramentalnej, którą tracą zarówno zasuspendowani, zdegradowani lub deponowani duchowni katoliccy, jak i duchowni odstępujący od Kościoła katolickiego, jest jednolita. Podobnie jednolita jest przekazana w tekstach autorytatywnych wspomnianego Dekretu i potwierdzona dogłębną ich analizą, przeprowadzoną przez Gracjana, tradycja kościelna o ważności pod względem sakramentalnym święceń udzielonych według formy kościelnej zarówno przez obłożonych wspomnianymi sankcjami biskupów katolickich, jak i przez biskupów heretyckich oraz o nieważności tychże święceń w odniesieniu do ich skutku z powodu braku łaski i władzy niesakramentalnej, wymaganej do wykonywania święceń.¹

¹ Zob. K. Nasiłowski, *Dwuaspektowe traktowanie instytucji kapłaństwa w kościelnych przepisach prawno-administracyjnych zawartych w Dekrecie Gracjana*, Prawo Kanoniczne 23(1980) nr 3-4, s. 11-44; tenże, *Odsądzanie duchownych od kapłaństwa w tekstach źródłowych Dekretu Gracjana*, tamże, 24(1981) nr 1-2, s. 79-121; tenże, *Napiętnowanie duchownych i pozbawianie ich kapłaństwa według kanonów Dekretu Gracjana*, tamże, 24(1981) nr 3-4, s. 31-76; tenże, *Znaczenie wyrażenia „ordynacja fałszywa” w świetle przepisów Dekretu Gracjana*, tamże 25(1982) nr 1-2, s. 73-107; tenże, *Ocena prawna ustanawiania duchownych schizmatyków i heretyków w świetle źródeł kościelnych od III do V wieku*, tamże, 25(1982) nr 3-4, s. 9-78; tenże, *Ustawodawstwo Dekretu Gracjana dotyczące przyjmowania do Kościoła katolickiego duchownych odłączonych*, tamże 26(1983) nr 1-2, s. 13-82; tenże, *Orzeczenie papieża Urbana II w sprawie diakonatu udzielonego przez heretyków*, tamże 26(1983) nr 3-4, s. 33-73; tenże, *Sankcja nieważności ordynacji w świetle źródeł prawa kościelnego do połowy V wieku*, tamże 27(1984) nr 1-2, s. 145-221; tenże, *Z problematyki okresu święceń relatywnych*, tamże 28(1985) nr 1-2, s. 97-208; tenże, *Kapłańska władza niesakramentalna według Gracjana*, tamże 28(1985) nr 3-4, s. 65-205; tenże, *Duchowni niekanoniczni, a sankcje na nich*

Tradycja ta była kultywowana w początkowym okresie dekretystycznym przez Paucapełę i Rolanda.² Dopiero Rufin wprowadził do dekretystyki sprzeczną z powszechną tradycją kościelną opinię o nieważności, pod względem sakramentu, święceń udzielonych przez ordynatorów heretyckich, konsekrowanych na biskupów przez heretyków.³

Po przedstawieniu tego faktu wymagają zbadania zarówno dalsze losy niezgodnej z dotychczasową tradycją opinii Rufina, jak i stosunek do niej Stefana z Tournai, ucznia Rufina. Toteż w celu wypełnienia tej dotkliwej luki w literaturze historyczno-kanonistycznej przedstawiamy tu opinię Stefana z Tournai o władzy kapłańskiej i o sakramentach na podstawie jego Summy.⁴

I. Podział władzy kapłańskiej

Jak szczegółowo wykazano,⁵ Gracjan podzielił na podstawie tekstów autorytatywnych władzę kapłańską na nieutralną władzę sakramentalną i utracalną władzę niesakramentalną. Pierwszą określił on m.in. mianem „władza przyjęta w sposób sakramentalny - *potestas accepta sacramento tenus*”, drugą - m.in. następującymi mianami: władza składania ofiar - *potestas sacrificandi*, władza udzielania świętych stopni święceń - *potestas distribuendi sacros ordines*, wykonywanie władzy przyjętej w sposób sakramentalny - *executio illius potestatis* (rozumie się: władzy przyjętej w sposób sakramentalny), wykonywanie urzędu - *executio officii*, skutek władzy (rozumie się: przyjętej w sposób sakramentalny) - *effectus potestatis*, administrowanie, a nawet „jurysdykcja”.

Na podstawie częstego używania przez Gracjana miana „wykonywanie - *executio*” można przypuszczać, że zostało ono wprowadzone przez niego z zamiarem ujednolicenia zróżnicowanej terminologii, stosowanej na określenie kapłańskiej władzy niesakramentalnej.

Zacieśnione przez Gracjana do oznaczenia władzy niesakramentalnej miano „wykonywanie” nie spełniało jednak adekwatnie swej roli i to z dwóch powodów. Po pierwsze, było ono zbyt ogólnym określeniem władzy niesakramentalnej. Według bowiem

nakładane w okresie święceń relatywnych, tamże 31(1988) nr 1-2, s. 147-236; tenże, *Zgodność pierwszych dekretystów z opinią Gracjana o władzy kapłańskiej i o sakramentach*, tamże 31(1988) nr 3-4, s. 159-222; tenże, *Opinia Rufina o władzy kapłańskiej i sakramentach*, tamże 32(1989) nr 3-4, s. 157-268.

² Zob. K. Nasiłowski, *Zgodność pierwszych dekretystów*, art. cyt., s. 159-222.

³ Zob. tenże, *Opinia Rufina*, art. cyt., s. 157-268.

⁴ *Die Summa des Stephanus Tornacensis über das Decretum Gratiani*, herausgegeben von Joh. Friedrich von Schulte, Giessen 1891. Będziemy cytować: *Die Summa des Stephanus*. Summa Stefana z Tournai (ur. 19.02.1135 Orléans, zm. 9 lub 12.09.1203 Tournai) z pochodzenia Gala, później biskupa Tournai, należy do szkoły bolońskiej i została sporządzona około roku 1160, tamże, s. XIX-XXII; zob. Stephan Kuttner, *Repertorium der Kanonistik*, *Studi e testi* 71, Città del Vaticano 1937, s. 135.

⁵ K. Nasiłowski, *Kapłańska władza*, art. cyt., s. 65-205.

Gracjana to samo „wykonywanie” tracił zarówno kapłan zasuspendowany, jak i deponowany.⁶ Znaczna zaś różnica pod względem wielkości, zachodząca pomiędzy karą suspensy i karą depozycji, wymagała zróżnicowania również i samego pojęcia utracalnego „wykonywania”.

Problem ten zaczął rozwiązywać R u f i n. Zatrzymał on mianowicie Gracjanowe rozróżnienie pomiędzy kapłańską władzą sakramentalną, którą nazwał władzą zdolności (*potestas aptitudinis*) lub władzą sakramentalną (*potestas sacramentalis*), a władzą niesakramentalną, którą podzielił na władzę zdatności (*potestas habilitatis*) i władzę regularności (*potestas regularitatis*). Władza zdolności opiera się na sakramencie święceń, władza zdatności - na posiadanym urzędzie kościelnym, a władza regularności - na godnym życiu kapłana i na innych jego kwalifikacjach.

Kapłan niegodny, ale nie zasuspendowany, nie może pełnić funkcji sakramentalnych na podstawie zasługi życia. Kapłan zasuspendowany traci używanie urzędu (*usum officii*). Kapłan zaś zasuspendowany i deponowany traci zarówno „używanie urzędu”, jak i władzę zdatności oraz władzę regularności. Natomiast władza zdolności, czyli sakramentalnej, kapłan nie może nigdy utracić.⁷

W ten sposób Rufin przejął Gracjanowe rozróżnienie pomiędzy władzą sakramentalną i niesakramentalną, a ponadto podzielił utracalne Gracjanowe „wykonywanie”, czyli władzę niesakramentalną, na różne gatunki, odpowiadające różnym stopniom niegodności kapłana i różnym rodzajom kar na niego nakładanych.

Po drugie, użyte przez Gracjana miano „wykonywanie - *exsecutio*” nie było adekwatne do oznaczenia samej władzy niesakramentalnej i z tego względu, że przecież obok „wykonywania” rozważanego pod kątem władzy niesakramentalnej istniało również „wykonywanie” sakramentalne, oparte na sakramencie święceń.

Spostrzegł to Stefan z Tournai, który wyraźnie rozdzielił „wykonywanie sakramentu - *exsecutio sacramenti*” od „wykonywania urzędu - *exsecutio officii*”. Rozprawiając bowiem o święceniach przyjętych w sposób świętokupczy, dekretysta powiada, że święcenia tych, którzy przyjmując je dają sami pieniądze lub wiedzą, że inni je za nich dają, są w a ż n e pod względem wykonywania sakramentu, jeśli przyjmują je w formie kościelnej i od mającego władzę, natomiast pod względem wykonywania urzędu święcenia takie są daremne (*ordinatio inanis*).⁸

Oprócz rozróżnienia pomiędzy wykonywaniem sakramentu i wykonywaniem urzędu Stefan wprowadza również rozróżnienie pomiędzy znakiem sakramentu, a więc pod względem sakramentalnym, i zasługą życia,

⁶ Dictum Gracjana (§2) p. c. 97 C. I q. 1.

⁷ K. N a s i ł o w s k i, *Opinia Rufina*, art. cyt., s. 158-160.

⁸ *Die Summa des Stephanus*, dz. cyt., s. 124, wyjaśnienie do słów *Quicunque stud. c. 2 C. I q. 1.*

a więc pod względem niesakramentalnym. I tak w wyjaśnieniu wprowadzającego do D. LVI dictum Gracjana dekretysta powiada: „To co się zarzuca, że wady rodziców nie powinny stanowić przeszkód dla ich dzieci, jest wprawdzie słuszne co do zasługi życia, ale nie co do znaku sakramentu (*quantum ad vitae meritum, non quantum ad sacramenti signaculum*)”.⁹

Mniej jasne jest natomiast wprowadzone przez Stefana rozróżnienie władzy opartej na zasługach życia i władzy opartej na święceniach urzędu kapłańskiego. Wyjaśniając bowiem c. 1 C. I q. 1, w którym stwierdzono, że świętokupcy „ani za darmo ani nie za darmo... nie mogą dać” łaski (*neque gratis neque non gratis... dere possunt*), dekretysta dodaje: „owego daru na podstawie zasługi swego życia, mogą jednak na podstawie święceń swego urzędu - *illud donum de merito vitae suae possunt tamen ex officii sui ordine*”.¹⁰ Wprawdzie jest tu mowa o święceniach, ale urząd, o którym wspomina dekretysta, można by rozumieć zarówno w znaczeniu sakramentalnym, jak i niesakramentalnym.

Za niesakramentalnym charakterem wspomnianego urzędu zdaje się przemawiać wprowadzony przez dekretystę podział władzy sędziowskiej. Wyjaśniając bowiem q. 7 C. III, Stefan powiada: „Należy zwrócić uwagę na to, że przestępstwa niektórych sędziów są tajne, niektórych zaś jawne. Ci, których przestępstwa są tajne, mogą wprawdzie sądzić na podstawie urzędu, ale jednak nie na podstawie zasłużonego uprawnienia - *iudicare possunt de officio, non tamen de iure merito*”.¹¹

Do władzy opartej na zasługach życia Stefan powraca często. I tak w wyjaśnieniu c. 47 C. I q. 1 dekretysta stwierdza: „W ten sposób wysuwano zarzut przeciwko Augustynowi: prawdziwego chrztu udziela heretyk, a więc heretyk odpuszcza grzechy. Augustyn zgadzał się z tym, lecz nie co do zasługi udzielającego”.¹² Wyjaśniając słowa c. 2 C. I q. 1: „Ktokolwiek stara się przyjąć święty stopień święceń (*sacrum ordinem*) za dane pieniądze, ten nie jest kapłanem, lecz tylko na próżno pożąda być tak nazwanym”,¹³ dekretysta stwierdza: „nie jest kapłanem, tj. nie ma kapłaństwa na podstawie zasługi życia (*de merito vitae*)”.¹⁴ Z tego można wnosić, że tym bardziej kapłan - zasuspendowany nie jest kapłanem z powodu utraty „używania urzędu - *usus officii*”, a kapłan deponowany - z powodu utraty urzędu kościelnego (*officii*). Jak się więc okazuje, pojęcie kapłaństwa jest według Stefana pojęciem *z ł o ż o n y m*, i dlatego wyrażenie „nie jest kapłanem” nie zawsze musi oznaczać brak sakramentu kapłaństwa. Można więc mówić, że ktoś nie jest kapłanem z powodu swej niegodności, pozbawienia wykonywania urzędu lub pozbawienia urzędu kościelnego.

⁹ Tamże, s. 84, wyjaśnienie do D. LVI; por. tamże, s. 40, wyjaśnienie Stefana do słów *non de peccato* c. 2 D. XXVI.

¹⁰ Tamże, s. 122, wyjaśnienie do słów *neque g(ratis) n(eque) n(on) g(ratis)* c. 1 C. I q. 1.

¹¹ Tamże, s. 197, wyjaśnienie do q. 7 C. III.

¹² Tamże, s. 132, wyjaśnienie do słów *Sic. urgeri*. c. 47 C. I q. 1.

¹³ List 106 papieża Grzegorza I z r. 599.

¹⁴ *Die Summa des Stephanus*, dz. cyt., s. 124, wyjaśnienie do słów *non est sac.* c. 2 C. I q. 1.

Z zamieszczonych w Summie Stefana wzmianek o możliwości pełnienia funkcji kapłańskich na podstawie wykonywania sakramentu święceń, na podstawie urzędu, na podstawie wykonywania urzędu i na podstawie zasługi życia można wnosić, że Stefan uznał przedstawiony wyżej Rufinowy podział władzy kapłańskiej. Jak jeszcze będzie o tym mowa, nie oznacza to jednak wcale, że Stefan przyznał brakowi każdej z wymienionych tu podstaw te same skutki, co i Rufin.

Jak Gracjan¹⁵ i Roland,¹⁶ tak również i Stefan z Tournai rozróżnia pomiędzy święceniami i pozwoleniem na wykonywanie święceń. Pozwolenie zaś to dekretysta dzieli za Rufinem¹⁷ na ogólne i specjalne (*generalem i speciale*). Pozwolenia ogólnego udziela się, gdy komuś wyświęcanemu na kapłana biskup pozwala ogólnie, by w odpowiednim miejscu i czasie mógł odprawiać Mszę. Specjalnego natomiast pozwolenia udziela biskup, zezwalając kapłanowi na zarządzanie jakimś kościołem i na odprawianie nabożeństw parafianom tego kościoła.¹⁸

Rozprawiając o karze nałożonej na kapłana, który dobrowolnie przyznał się do popełnienia przestępstwa, lub któremu przestępstwo udowodniono, Stefan zapytuje, na co przyda się kapłanowi zatrzymanie miana „prezbiter” po utracie przez niego godności lub pozwolenia na wykonywanie święceń. Dekretysta odpowiada, że bardzo się to przydaje, gdyż sędzia (świecki) „nie będzie mógł przyłożyć do niego ręki - *manum mittere non poterit*” tak samo, jak i do innego prezbitera. Mający miano „prezbiter” nie będzie też musiał stawać przed sądem świeckim. Kto by zaś takiego kapłana czynnie znieważył (*percusserit*), zaciągnie karę grożącą tym, którzy czynnie znieważają kapłanów (*sacerdotes pulsantium*).¹⁹ Wynika z tego, że ukaranemu kapłanowi, któremu pozostawiono jednak miano „prezbiter”, tym samym pozostawia się przynajmniej niektóre społeczne przywileje stanu duchownego, jak np. privilegium fori lub privilegium canonis. Zatrzymać więc miano „prezbiter” oznacza to samo, co móc korzystać z niektórych przywilejów stanu duchownego.

II. Znaczenie miana „wykonywanie - *exsecutio*”

Jak powiedziano, Stefan z Tournai odróżnił od wykonywania sakramentu (*exsecutio sacramenti*) wykonywanie urzędu (*exsecutio officii*). Ponadto jak Rufin, tak i Stefan rozróżnia pomiędzy święceniami próżnymi pod względem sakramentu i święceniami daremnymi pod względem wykonywania urzędu.

¹⁵ Dictum Gracjana (§2 i §3) p. c. 40 C. XVI q. 1.

¹⁶ Zob. K. Nasilowski, *Zgodność pierwszych dekretystów*, art. cyt., s. 181-185.

¹⁷ Rufinus von Bologna (Magister Rufinus), *Summa decretorum*, herausgegeben von Heinrich Singer (Neudruck der Ausgabe Paderborn 1902), Paderborn 1963, s. 38-39, wyjaśnienie do słów *Gener. conc.* dictum wprowadzającego do D. XVII. Będziemy cytować: Rufinus, *Summa*. Według wszelkiego prawdopodobieństwa *Summa* ta została sporządzona w latach 1157-1159; tamże, s. LXXVIII.

¹⁸ *Die Summa des Stephanus*, dz. cyt., s. 26-27, wyjaśnienie do słów *non potestis* c. 1 D. XVII.

¹⁹ Tamże, s. 36, wyjaśnienie do słów *Abiiciantur ex clero* c. 7 D. XXIV.

Święcenia przyjęte w sposób świętokupczy są próżne (*ordinatio inanis*) pod względem wykonywania urzędu.²⁰

Miano więc „wykonywanie”, samo przez się nie mające (poza władzą czysto fizyczną) charakteru ani władzy sakramentalnej, opartej na otrzymanym sakramencie święceń, ani władzy niesakramentalnej, opartej na otrzymaniu urzędu kościelnego, nabiera cech władzy w zależności od swego ukierunkowania, wskazanego - jak w danym przypadku - wyrazami sakrament i urząd. Nie ulega bowiem wątpliwości, że laik nie może wykonywać sakramentu święceń, którego przecież nie ma, ani kapłan nie może „wykonywać” urzędu kościelnego, którego został pozbawiony. Innymi słowy: laik nie jest kapłanem pod względem sakramentu święceń, kapłan zaś pozbawiony urzędu kościelnego nie jest kapłanem pod względem tego urzędu tak samo, jak kapłan niegodny nie jest kapłanem pod względem zasług godnego życia, których mu brak.

To samo więc miano „wykonywanie” nabiera charakteru określonej władzy w zależności od kontekstu, do którego się odnosi i na którego tle się je rozpatruje. I tak, rozprawiając o święceniach absolutnych i święceniach udzielonych przez nie swojego biskupa, Stefan odróżnia wykonywanie, „które bierze się pod uwagę w o k ó ł sporządzania samego sakramentu - *quae circa confectioem ipsius sacramenti respicitur*”, od wykonywania, które „należy się publicznie ludowi od swego kapłana”.²¹

Można więc z a p y t a ć, jakie wykonywanie dekretysta ma na myśli w pierwszym przypadku: sakramentalne czy niesakramentalne? Może się bowiem wydawać, że chodzi tu o wykonywanie sakramentalne. Otóż twierdzenie Stefana, że kapłan wyświęcony w sposób absolutny ma władzę prywatnego, nie zaś publicznego odprawiania Mszy, należy rozumieć w obydwóch tych przypadkach o władzy niesakramentalnej.

Okazuje się to ze sformułowania tego rozróżnienia. W pierwszym bowiem członie swego rozróżnienia dekretysta mówi o wykonywaniu, które „należy się publicznie ludowi od swego kapłana”. A więc w drugim członie tegoż rozróżnienia, mówiąc o wykonywaniu, „które bierze się pod uwagę w o k ó ł sporządzania samego sakramentu”, dekretysta ma na myśli wykonywanie, które nie należy się publicznie ludowi od nie swojego kapłana, czyli wykonywanie niepubliczne lub prywatne.

Rozróżnienie zaś pomiędzy wykonywaniem publicznym i prywatnym nie musi przecież dotyczyć sakramentu samego w sobie, czyli po prostu jego sakramentalności. Już bowiem samym przysłówkiem „wokół - *circa*” zasugerowano, że chodzi tu o wykonywanie samo w sobie nie będące jeszcze sporządze-

²⁰ R u f i n u s, *Summa*, dz. cyt., s. 161-162, wyjaśnienie do słów *Ab episcopis alterius civitatis dictum* wprowadzającego do D. LXX, i s. 298-299, wyjaśnienie do słów *Quod ordinatio dictum* wprowadzającego do q. 1 C. IX; *Die Summa des Stephanus*, dz. cyt., s. 124, wyjaśnienie do słów *Quicunque stud. c. 2 C. I q. 1*.

²¹ *Die Summa des Stephanus*, dz. cyt., s. 95-96, wyjaśnienie do D. LXX.

niem sakramentu pod względem jego sakramentalnej ważności czy nieważności, lecz jedynie o okoliczność jego sporządzania.

Wprawdzie jest tu mowa o sporządzaniu sakramentu, ale przecież może się tu odzwierciedlać wpływ systemu święceń relatywnych, według którego pojęcie sakramentu kapłaństwa było pojęciem złożonym, obejmującym i władzę sakramentalną i władzę niesakramentalną, obydwie wymagane, chociaż z różnym skutkiem, do sporządzenia sakramentu. I tak np. nauczyciel Stefana, Rufin, stwierdza, że kapłani obłożeni karami nie tracą sakramentu święceń w sposób absolutny, lecz tylko pod względem niesakramentalnej władzy używania owego sakramentu.²²

Oprócz zasugerowania podziału wykonywania na sakramentalne i niesakramentalne, dokonanego przez wspomniane wyżej rozróżnienie pomiędzy wykonywaniem sakramentu i wykonywaniem urzędu, Stefan zaznacza również, że już w samym udzieleniu święceń daje się kapłanowi władzę niesakramentalną. Można to wykazać w następujący sposób. Jak powiedziano wyżej, Stefan z Tournai odróżnił za Gracjanem i Rolandem pozwolenie na wykonywanie święceń od samych święceń. Pozwolenie zaś to rozróżnił dwojakie, mianowicie ogólne i specjalne (*generalem et speciale*).²³ Pozwolenie ogólne daje się kapłanowi w udzielanych mu święceniach, gdy mianowicie biskup zezwala mu ogólnie na odprawianie Mszy w odpowiednim czasie. Specjalne zaś polecenie (*mandatum*) lub pozwolenie specjalne (*licentia specialis*) jest to, które biskup daje w tym celu, by kapłan mógł zarządzać jakimś kościołem i odprawiać nabożeństwa jego parafianom.

Kapłan więc, zamierzający odprawiać publicznie nabożeństwa ludowi, powinien mieć na to specjalne pozwolenie biskupa. Jeśli zaś kapłan ośmieliłby się odprawiać publicznie nabożeństwa ludowi bez takiego pozwolenia, to odprawianie ich, rozważane pod kątem ich publicznego charakteru, będzie nieważne (bezskuteczne, daremne - *irrita erit*). Odprawianie jednak takie, rozważane pod kątem tego wszystkiego, co się odnosi do sporządzenia samego sakramentu, będzie ważne, ponieważ kapłan ma jeszcze w danym przypadku i święcenia i ogólne pozwolenie biskupa, udzielone w czasie przyjęcia święceń.

Jeśli natomiast to ogólne pozwolenie zostanie odjęte, jak w przypadku kapłana zdegradowanego lub potępionego publicznie na synodzie lub na soborze (*generali concilio*) z powodu herezji, tj. kapłana pozbawionego władzy (*exauctorato*), odprawianie będzie nieważne także pod względem sporządzenia lub udzielenia samego sakramentu mimo nawet tego, że taki kapłan ma święcenia (*ordinem*), a więc i sakramentalną władzę święceń.

Na pierwsze wejście może się jednak wydawać, że wspomniane pozwolenie ogólne oznacza władzę sakramentalną. Udziela się go bowiem i w czasie święceń i na skutek odjęcia tego pozwolenia, jak w przypadku kapłana zde-

²² Rufinus, *Summa*, dz. cyt., s. 210.

²³ Zob. wyżej, s. 5.

gradowanego lub z powodu herezji potępionego publicznie na soborze, odprawianie Mszy św. uznaje się za nieważne nawet pod względem sakramentu.

Dokładna jednak analiza wypowiedzi Stefana wykazuje, że pozwolenie ogólne oznacza według niego władzę niesakramentalną, a to z następujących powodów. Po pierwsze, zarówno według Gracjana i Rufina, jak i według Stefana władza sakramentalna jest nieutralna. Po drugie, Stefan odróżnia od samych święceń zarówno wspomniane pozwolenie ogólne, jak i specjalne. Po trzecie, jak powiedziano wyżej, wspomniane tu pozwolenie ogólne, dawane kapłanowi w czasie udzielania mu święceń na odprawianie przez niego Mszy św., ma według Stefana podobny charakter, jak i pozwolenie ogólne, dawane arcybiskupowi w czasie jego konsekracji na odprawianie synodu prowincjonalnego dwukrotnie w ciągu roku oraz na rozpatrywanie spraw biskupów jego prowincji, lecz nie na rozstrzyganie tych spraw bez specjalnego polecenia (*speciali mandato*) Stolicy Apostolskiej.

Z tego wynika, że przedstawiony tu problem nie dotyczy istnienia lub nieistnienia dwojakiej władzy kapłańskiej: sakramentalnej i niesakramentalnej, gdyż Stefan uznaje za ważne, pod względem sakramentu, święcenia udzielone przez konsekrowanego ordynatora, za nieważne zaś pod tym samym względem święcenia udzielone przez ordynatora nie konsekrowanego. Tym samym więc dekretysta uznaje i istnienie władzy sakramentalnej. Stefan zastanawia się jedynie nad problemem, jaką rolę w dziedzinie ważności lub nieważności sakramentalnej odgrywa władza niesakramentalna, i opowiada się za nieważnością sakramentów Eucharystii lub święceń, sporządzanych albo udzielanych przez kapłanów lub ordynatorów zdegradowanych lub z powodu herezji potępionych publicznie na soborze, czyli pozbawionych władzy niesakramentalnej (*exauctoratis*).

Jeśli więc chodzi o „wykonywanie”, to nabiera ono znaczenia władzy sakramentalnej np. z określenia „wykonywanie sakramentu”, lub władzy niesakramentalnej z określenia, że w danym przypadku chodzi o wykonywanie funkcji kapłańskich na podstawie wspomnianego pozwolenia ogólnego lub specjalnego. Można bowiem utracić zarówno jedno, jak i drugie pozwolenie. Podobnie okazuje się że Stefanowego odróżnienia święceń nieważnych pod względem sakramentu od święceń nieważnych pod względem wykonywania, że mianowicie „wykonywanie” oznacza w tym przypadku władzę niesakramentalną.

Władzę zaś, w którą jest wyposażone wykonywanie, lub brak tej władzy oznacza się słowami właściwymi do określenia władzy, jak np. „mógłby odprawiać Mszę - *missam possit cantare*”, „nie może publicznie odprawiać ludowi nabożeństw - *exsequi divina ministeria populo publice non potest*”,²⁴ „niech nie konsekruje kościołów, niech nie święci duchownych, chyba że z woli owego biskupa, w którego biskupstwie będzie przebywał - *non consecrat ecclesias, non ordinet clericos, nisi voluntate illius episcopi, in cuius episcopatu*

²⁴ Zob. przyp. 21.

erit”²⁵, „nie ma godności... wykonywania - *exsecutionis... dignitates non habet*”²⁶. A więc Stefan mówi tu nie o zwykłym wykonywaniu, ale o wykonywaniu godności, z których według Rufina wywodzi się przełożństwo kościelne.²⁷

Wykonywanie (*exsecutio*), o którym jest mowa w § 1 dictum Gracjana p. c. 37 C. XXIV q. 1, oznacza według Stefana nie zwyczajne wykonywanie, lecz takie, przez które wykonywana czynność staje się jednocześnie dozwolona, oraz takie, które wywodzi się z nie zakazanego uprawnienia, a więc i ono samo jest uprawnieniem.²⁸

Gracjan twierdzi, że kapłani - mnisi nabywają wykonywanie władzy sakramentalnej w samym udzieleniu im święceń. Nie mniej jednak Gracjan utrzymuje, że tego rodzaju wykonywanie rozciąga się tylko na te urzędy kapłańskie, które odnoszą się do duszpasterstwa mnichów. Mistrz bowiem wyraźnie twierdzi, że kapłani-mnisi mogą odprawiać nabożeństwa ludowi tylko wtedy, gdy zostali instytuowani przez biskupa (dicta Gracjana p. cc. 3, 12, 16, 19, 25, 36, 39, 40, 41 C. XVI q. 1).

²⁵ *Die Summa des Stephanus*, dz. cyt., s. 112, wyjaśnienie do słów *sacerdotii tant*. c. 4 D. XCII.

²⁶ Wyjaśnienie Stefana do słów *Quod ordinatio dictum* wprowadzającego do q. 1 C. IX: „*Quod ordinatio*. Si distinctionem tenueris quam in principio primae causae legisti, non dubitabis in hac quaestione, tamen et hic ita distingue: excommunicatorum quidam nominatim sunt excommunicati, quidam non. Item qui ordinantur ab excommunicatis alii ex ignorantia, alii ex contumacia. Ordinatio facta ab excommunicatis nominatim si ab eo, qui excommunicatum eum ignorabat suscepta fuerit, de misericordia tolerari potest. Si vero contumaciter ab eo, quem scit nominatim excommunicatum ordinatus fuerit, deponitur. Omnis autem ordinatus ab excommunicato non degradato ordines quidem suscepit, executionis autem dignitates non habet, nec etiam beneficio dignus est. Vel ita distinguitur: Refert, an ille, qui ordinat excommunicatus sit ab exordio suae consecrationis, an post. Si ab exordio, ordinati ab eo neque etiam ex mansuetudine debent recipi. Si post, recipi possunt. Sed quaeritur, si aliquis ordinatus ab excommunicato ex misericordia receptus fuerit et iste multos alios ordinasset, de quibus nulla mentio facta est in receptione istius, quid erit? Dicimus eo solo, quo iste recipitur, et omnes ab eo ordinati. Nos consecrationem (C. IX q. 1 c. 1), quantum ad executionem officii et perceptionem beneficii”. Cod. Bruxel. 1410 f. 72 vb - f. 73 ra.

²⁷ Rufinus, *Summa*, dz. cyt., s. 45, 59 i wyjaśnienie do słów *Ecce ex parte dictum* wprowadzającego do D. LX na s. 151-152.

²⁸ Wyjaśnienie Stefana do dictum Gracjana p. c. 37 C. XXIV q. 1: „*His auctoritatibus usque Obicitur* quod in prima causa legitur q. 1 capite *Quod quidam dicunt* (C. I q. 1 c. 97) baptizandi videlicet, iure sacerdotis, non iure communi aut utraque et certe utramque retinent si non sunt exauctorati, non tamen quantum ad se, sed quantum ad eos, qui ab eis percipiunt. Si autem exauctorati sunt, potestatem baptizandi iure sacerdotii sibi collatam amittunt. Communem autem baptizandi in necessitate potestatem, quam et laicus habet, retinent, sed excommunicandi potestatem, si sint exauctorati, non habent. Sed aliud executionem vocat hic licitam et de iure quod non interdicatur. Nam revera si exsequantur etiam prohibiti, non erit sine effectu sacramenti quantum ad alios, sed quantum ad eum, qui illicite exsequitur”. Cod. Paris. 3912 f. 91 vb.

Podobnie utrzymuje i Stefan z Tournai mówiąc, że ani kapłani-mnisi ani inni kapłani nie otrzymują na podstawie samej konsekracji „wykonywania nauczania ludu”, jeśli ten nie został im wyznaczony przez biskupa.²⁹ Według więc Stefana wykonywania nauczania ludu, czyli wykonywania funkcji kapłańskich dla ludu, biskup udziela kapłanowi przez sam akt wyznaczenia mu ludu do obsługi.

Ponieważ zaś w czasie panowania zwyczaju święceń relatywnych przez instytuowanie kapłana wyznaczano mu jednocześnie lud do kapłańskiej obsługi, przeto nie ulega wątpliwości, że mówiąc o wyznaczeniu kapłanowi ludu przez biskupa Stefan ma na myśli takie instytuowanie. Następnie, ponieważ zgodnie ze starodawną tradycją kościelną przez instytuowanie dawano kapłanowi władzę zarządzania wyznaczonym mu ludem, Stefan zaś powiada za Gracjanem, że przez wyznaczenie ludu - lub, co jest to samo, przez instytuowanie - otrzymuje kapłan wykonywanie, wynika z tego, że wykonywanie to, jak według Gracjana, tak i według Stefana, oznacza władzę zarządzania ludem.

Takie przekonanie Stefana można uzasadnić również faktem, że przyrównuje on kapłana, któremu nie wyznaczono własnego ludu lub parafii, do tego, komu cesarz przydzielił jurysdykcję lub władzę sądzenia, lecz nie wyznaczył mu prowincji lub ludu, który miałby sądzić. Tak ma wprawdzie nazwę (*nomen*), lecz nie ma administrowania.

Ponieważ zaś według dekretysty to, co daje się kapłanowi przez powierzenie mu ludu, nazywa się wykonywaniem, to zaś, co daje się komuś przez wyznaczenie mu prowincji, określa się jako administrowanie, przeto okazuje się z tego, że pod mianem „wykonywanie” Stefan rozumiał władzę niesakramentalną, podobną do „administrowania” w prawie świeckim. Takie znaczenie „wykonywania”, określone przez Stefana, nie jest nowe. Jak bowiem wyjaśniono na innym miejscu, również Gracjan określił administrowanie mianem „wykonywanie”.³⁰

Ten, kto otrzymał od cesarza jurysdykcję lub od biskupa wykonywanie, tj. administrowanie, nie ma jeszcze tym samym wyznaczonego sobie ludu. Wyznaczenie zaś ludu, dokonane czy to przez cesarza w zakresie świeckim czy przez biskupa w zakresie kościelnym, jest niewątpliwie aktem władzy nad tym ludem udzielanej, której odpowiada akt władzy przyjmowanej. Wyznaczenie bowiem ludu w obydwóch wymienionych przypadkach zostaje dokonane nie w innym celu, jak tylko w celu określenia jego podległości. Podległość zaś ta, prawomocnie dokonana, oznacza jednocześnie władzę udzieloną temu i przyjętą przez tego, komu powierza się lud.

²⁹ „*Ecce in hoc usque et vitium, devagatio scil. monachorum. dedicatione, ordinatione. Nec monachus nec alius sacerdos ex sola consecratione habet executionem docendi populum, nisi assignetur ei ab episcopo; quemadmodum et si dominus imperator concedat alicui iurisdictionem vel iudicandi potestatem et non assignet ei provinciam seu populum, quem iudicet, habet quidem titulum, i. e. nomen, sed non administrationem*”. *Die Summa des Stephanus*, dz. cyt., s. 222.

³⁰ K. Nasiłowski, *Kapłańska władza*, art. cyt., s. 134-176.

III. Świecenia absolutne

Sprawa oceny święceń absolutnych była rozważana w Kościele od dawna. Zanim więc zajmiemy się opinią Stefana o święceniach udzielanych bez tytułu, musimy najpierw przedstawić przynajmniej najbliższe tło, na jakim doszedł on do swej opinii.

Gracjan potraktował święcenia absolutne bardzo pobieżnie, stwierdzając jedynie, że nie należy nikogo wyświęcać w sposób absolutny. Świecenia bowiem absolutne" są zabronione na Soborze Chalcedońskim, gdzie nakazano, by miały puste włożenie ręki - *absoluta ordinatio Chalcedonensi Concilio prohibetur, et vacuum habere manus impositionem praecipitur*".³¹

Jeśli się porówna to stwierdzenie Gracjana z jego opinią o sakramentach, to okazuje się, że Gracjan uważał święcenia absolutne jedynie za zakazane, a nie za nieważne pod względem sakramentu. Za takim przekonaniem Gracjana można przytoczyć argument wyprowadzony z jego opinii o ważności sakramentów sprawowanych przez świętokupców i heretyków.³² Niejako streszczenie tej opinii stanowi wypowiedź zamieszczona pod koniec Gracjanowego dictum p. c. 97 C. I q. 1: „Trzeba zaś wiedzieć, że sakramenty heretyków nazywa się nieważnymi (nie uznanymi - *irrita*), lub nawet godnymi potępienia (*damnanda*), fałszywymi (*falsa*; lub nieprawdziwymi - *vel non vera*: Alger, III, 54) i daremnymi (*inania*) nie w odniesieniu do samych siebie, gdyż są święte i prawdziwe (*sancta et vera*) nawet gdy sprawuje je heretyk, lecz ponieważ wiarołomnym niegodziwie (*illicite*) je udzielającym przyczyniają się do zasądzenia, niegodziwie (*illicite*) zaś je przyjmującym nie udzielają Ducha Świętego. Nazywa się je nieważnymi (nie uznanymi - *irrita*) i nieprawdziwymi (*non vera*), ponieważ nie udzielają tego, co obiecują, i nie spełniają tego, co - jak się wierzy - powinny spełniać. I dlatego należy je potępić (*damnanda*), by nie aprobować udzielania ich przez heretyków lub przyjmowania ich od nich, lecz by udzielanie takie i przyjmowanie zakazać”.

A więc w różnych dyskwalifikacjach sakramentów sprawowanych przez heretyków z zachowaniem formy katolickiej nie chodzi według Gracjana o nieważność sakramentów samych w sobie, lecz tylko o zakaz ich sprawowania. Zakaz zaś ten tak samo nie powoduje nieważności święceń udzielanych przez heretyków, jak i zakaz udzielania święceń absolutnych przez katolików, gdyż jedne i drugie święcenia są udzielane bez tytułu.

Heretycki bowiem ordynator nie może nadać tytułu jakiegoś konkretnego kościoła katolickiego wyświęcanemu przez siebie duchownemu. Katolicki zaś ordynator chociaż może taki tytuł nadać, to jednak go nie nadaje, wyświęcając duchownego w sposób absolutny. W obydwóch więc przypadkach chodzi o święcenia absolutne, tyle że w jednym przypadku udzielane przez heretyków, w drugim - przez katolików. Skoro przeto na podstawie tekstów autorytatywnych swego Dekretu Gracjan uznaje za ważne, pod względem sakramentu,

³¹ Dictum wprowadzające do D. LXX.

³² Zob. dicta Gracjana p. cc. q. 1 C.I.

święcenia absolutne, udzielone przez heretyków, to byłoby nonsensem twierdzić, że uznawał on za nieważne pod tym samym względem święcenia absolutne udzielone przez katolików.

Ponadto Gracjan odróżnił od władzy sakramentalnej trojakię pozwolenie niesakramentalne na wykonywanie święceń: pozwolenie dawane w samej konsekracji, pozwolenie udzielane w instytuowaniu kapłana i pozwolenie udzielane poza konsekracją i poza instytuowaniem. I tak np. w swym dictum (§3) p. c. 97 C. I q. 1 Gracjan mówi o władzy sakramentalnej: „zrozumiemy, że czym innym jest władza udzielania świętych stopni święceń (*sacros ordines*)” i o władzy niesakramentalnej: „czym innym jest wykonywanie owej władzy”.³³

Następnie Gracjan powiada, że katolicy duchowni otrzymują już z samej konsekracji obok władzy sakramentalnej niesakramentalne pozwolenie na wykonywanie władzy sakramentalnej, którego to pozwolenia nie mają odstępcy od Kościoła: „Ci, którzy przyjmują kapłańskie lub biskupie namaszczenie, pozostając w jedności z Kościołem katolickim, otrzymują z konsekracji urząd (czyli i władzę sakramentalną; KN) i wykonywanie swego urzędu (czyli pozwolenie na wykonywanie odpowiedniego stopnia święceń, a więc władzę niesakramentalną; KN).³⁴ Odstępujący zaś od nieskażoności wiary zatrzymują władzę przyjętą w sposób sakramentalny, całkowicie zaś zostają pozbawieni skutku swej władzy”, a więc swego wykonywania, czyli pozwolenia na wykonywanie święceń, tj. władzy niesakramentalnej, otrzymywanej w samej konsekracji. Skoro bowiem wykonywanie otrzymywane w konsekracji jest utracalne, przeto nie ulega wątpliwości, że chodzi tu o władzę niesakramentalną.

Obok pozwolenia na wykonywanie święceń, otrzymywanego w konsekracji, Gracjan wspomina w §3 swego dictum p. c. 40 C. XVI q. 1 również o pozwoleniu na wykonywanie święceń, otrzymywanym w instytuowaniu: „Oto wystarczająco wykazano, że mnichom zaszczyconym urzędem prezbyteratu (*presbyterii honore decoratis*), wybranym przez lud i ustanowionym (*institutis*) przez biskupa, wolno to samo, co i innym kapłanom”.

Jeszcze raz Gracjan wspomina na tym samym miejscu o władzy sakramentalnej, otrzymywanej w święceniach, i o władzy niesakramentalnej, otrzymywanej

³³ Szczegółowe wyjaśnienie, że mianem „wykonywanie - *executio*” Gracjan oznaczył kapłańską władzę niesakramentalną, podano w artykule: K. Nasiłowski, *Kapłańska władza*, art. cyt., s. 72-93, 112-116, 132, 140-148, 151-173.

³⁴ Chociaż zgodnie ze złożonym pojęciem święceń relatywnych mianem „konsekracja - *consecratio*” Gracjan mógł oznaczyć i święcenia i instytuowanie (zob. K. Nasiłowski, *Kapłańska władza*, art. cyt., s. 85, przyp. 6), to jednak nie da się wykluczyć, że mówiąc o otrzymywaniu z konsekracji „wykonywania urzędu” miał on na myśli zwykłe, nie będące instytuowaniem, pozwolenie niesakramentalne na wykonywanie niektórych funkcji kapłańskich, a przynajmniej niektórzy dekretyści tak mogli zrozumieć tę Gracjanową wypowiedź.

w instytuowaniu: „Udowadnia się to na podstawie podobieństwa konsekracji (kapłanów mnichów i kapłanów świeckich; KN). Nie mówi się bowiem czego innego w konsekracji jednych, a czego innego w konsekracji drugich. Biskup bowiem błaga usilnie, by Pan wylał na wszystkich błogosławieństwo. I gdy konsekruje, mówi poszczególnie wszystkim kapłanom: «Niech będą konsekrowane i uświęcone, Panie, te ręce, aby było konsekrowane cokolwiek konsekrują i by było błogosławione cokolwiek pobłogosławią». Oto jest wspólne błogosławieństwo. Skąd więc rozczepienie (*divortium*)? Jak więc w błogosławieństwie jedni i drudzy otrzymują wspólną władzę, tak w instytuowaniu wspólnie dostępują wykonywania władzy”.

Następnie Gracjan odróżnia od władzy niesakramentalnej, otrzymywanej w instytuowaniu, władzę niesakramentalną otrzymywaną w pozwoleniu biskupim, udzielanym poza konsekracją i poza instytuowaniem: „Zresztą wykonywanie władzy bez pozwolenia biskupów jest zakazane nie tylko mnichom, lecz także wszystkim duchownym w ogóle”.

Za tym, że jest tu mowa o samoistnym pozwoleniu, a nie o pozwoleniu udzielanym w instytuowaniu, świadczą słowa Gracjana we wstępie do tegoż dictum: „Wykazuje więc Hieronim, że zwykłym mnichom nie wolno niczego działać (*nilil liceat agere*) bez rady prezbiterów. Ani nie należy im brać na siebie obowiązku nauczania bez autorytetu duchownych”.

Rozróżniając pomiędzy niesakramentalnym pozwoleniem na wykonywanie święceń, danym przez biskupa albo w udzielaniu święceń, albo w instytuowaniu, albo poza udzieleniem święceń i poza instytuowaniem, Gracjan przygotował podstawę do późniejszego wprowadzenia rozróżnienia pomiędzy pozwoleniem ogólnym i pozwoleniem specjalnym na wykonywanie święceń, przy pomocy którego to rozróżnienia nastąpi uzasadnienie legalności święceń absolutnych.

Przed sporządzeniem Summy Rufina niektórzy usiłowali pogodzić sprzeczność kanonów, zakazujących udzielania święceń absolutnych, z praktyką udzielania takich święceń, przy pomocy rozróżnienia nieważności święceń. Utrzymywali oni, że święcenia są nieważne (*ordinatio irrita*) w trojaki sposób: co do prawdziwości sakramentu, co do wykonywania urzędu i co do otrzymania beneficjum. I tak nieważne (*irrita*) co do prawdziwości sakramentu jest udzielenie święceń, dokonane poza formą kościelną lub przez nie mających władzy. Nieważne co do wykonywania urzędu jest udzielenie święceń dokonane przez nie swojego biskupa. Nieważne co do otrzymania beneficjum są święcenia absolutne, tj. udzielone bez tytułu. Tych bowiem, którzy nie są przypisani (*intitulantur*) do żadnego kościoła, żaden kościół nie jest obowiązany utrzymywać.

Autorzy tego trójczłonowego podziału nieważności święceń twierdzili, że kanony zabraniają udzielać święceń absolutnych, ponieważ takie święcenia będą nieważne co do otrzymania beneficjum, nie zakazują

natomiast udzielać takich święceń dlatego, jakoby miały one być puste (*ordinatio vacua*) co do wykonywania urzędu.

Z kolei Rufin usiłował pogodzić sprzeczność kanonów zabraniających udzielania święceń absolutnych z istniejącą praktyką udzielania takich święceń. Po nadmienieniu, że Gracjan wykazuje, iż nie należy wyświęcać żadnego duchownego bez tytułu własnego kościoła, gdyż w przeciwnym razie udzielenie święceń uważa się za nieważne (*irrita habetur ordinatio*), i po zaznaczeniu, że święcenia absolutne są zabronione dlatego, by nie czyniły duchownych włóczęgami, świeckimi i anonimowymi (*ne vagos, saeculares et acephalos redderet clericos*), dekretysta stwierdza, że prawie w całej prowincji Rzymskiej na podstawie długowiecznego zwyczaju (*ex longaeva consuetudine; longa: PC*) święci się bez tytułu duchownych, szczególnie od subdiakona i poniżej. Po zrobieniu zastrzeżenia, że tak wielka liczba biskupów i tak wielka liczba kościołów nie może być winna przewrotności, Rufin przytacza wspomniany wyżej trójczłonowy podział nieważności święceń: co do prawdziwości sakramentu, co do wykonywania urzędu i co do otrzymania beneficjum.

Rufin opowiada się przeciwko temu trójpodziałowi nieważności święceń stwierdzając, że jemu się wydaje, iż „święcenia należy uznać za puste (*ordinatio sit dicenda vacua*) tylko w dwojaki sposób, mianowicie że na podstawie tego, iż ktoś z powodu swej winy zostaje pozbawiony urzędu, rozumie się, że zostaje on pozbawiony i wynagrodzenia (*stipendium*; C. XII q. 2 c. 45). I na odwrót, ci, którzy nie pełnią służby dla kościoła, nie powinni mieć beneficjum kościelnego, chyba że postąpią z nimi na podstawie wielkiego miłosierdzia (D. L. c. 39). I z tego, że ktoś zostaje pozbawiony wynagrodzenia (*stipendium*), rozumie się, iż zostaje on pozbawiony i urzędu. Jeśli bowiem nie jest on godny czegoś mniejszego, to w jaki sposób może być uznany za godnego czegoś większego? Okazuje się z tego, że według brzmienia kanonów święcenia absolutne są nieważne (*ordinatio irrita*) nie co do prawdziwości sakramentu - można je bowiem zatwierdzić, nie można ich powtarzać - lecz co do wykonywania urzędu. Ta zaś surowość kanoniczna ma miejsce głównie i powszechnie w innych prowincjach, lecz częściowo łagodzi się ją w prowincji Rzymskiej i, być może, jeszcze w jakiejś innej, gdzie zachowuje się podobny zwyczaj. I aby ktoś nie zarzucił, że zwyczaj zawsze powinien ustąpić autorytetowi (*auctoritati*), kimkolwiek by był ów przeciwnik tego naszego zwyczaju, niech wie, że Najwyższy Patriarcha, który ma władzę (*auctoritatem*) ustanawiania i interpretowania kanonów i ma władzę uchylania kanonów (*potestatem derogandi canonibus*) stosownie do miejsca, przyczyny i czasu, całkowicie zatwierdził u nas te święcenia absolutne”.³⁵

Tak więc Rufin sprowadził istniejący przed sporządzeniem jego Summy trójczłonowy podział święceń nieważnych do dwuczłonowego podziału, rozróżniając nieważność święceń jedynie pod względem prawdziwości sakramentu

³⁵ R u f i n u s, *Summa*, dz. cyt., s. 161-162, wyjaśnienie do dictum wprowadzającego do D. LXX.

i pod względem wykonywania urzędu. Zgodnie z tym podziałem Rufin utrzymywał, że święcenia absolutne są nieważne pod względem „wykonywania”.

W przedstawionym przez Rufina dawnym trójczłonowym podziale nieważności święceń zaznaczono wyraźnie różnicę pomiędzy święceniami udzielonymi bez tytułu i święceniami udzielonymi przez obcego biskupa, bez zgody biskupa własnego. Pierwsze bowiem święcenia uznawano za nieważne pod względem otrzymania beneficjum, drugie - pod względem wykonywania urzędu. Ponieważ zaś Rufin dopuścił zasadę nieważności święceń absolutnych także pod względem „wykonywania”, przeto zniwelował on tym samym poprzednie rozróżnienie pomiędzy święceniami absolutnymi i święceniami udzielonymi przez obcego biskupa.

Jak widzimy, przekonanie o nieważności święceń absolutnych jedynie pod względem posiadania beneficjum było rozpowszechnione już przed sporządzeniem Summy Rufina. Było bowiem oczywiste, że kapłan wyświęcony w sposób absolutny nie posiada beneficjum kościelnego. Różnica jednak pomiędzy wyświęconym w sposób absolutny i wyświęconym w sposób relatywny, odniesiona tylko do samego beneficjum kościelnego, okazała się niewystarczająca. Obejmowano nią bowiem tylko samo beneficjum, nie zaś władzę niesakramentalną, pod względem której obydwa wspomniane rodzaje wyświęconych bardzo się między sobą różniły. Było przecież oczywiste, że kapłan wyświęcony z jednoczesnym przydzieleniem tytułu jakiegoś kościoła miał w tym kościele władzę, której kapłan wyświęcony w sposób absolutny nie miał w żadnym kościele. Oprócz więc rozróżnienia pomiędzy obydwojema rodzajami święceń, dokonanego pod względem beneficjum, należało określić także różnicę i pod względem władzy niesakramentalnej.

Konieczność tę dojrzał Rufin. On bowiem odrzuca niewystarczające, rozpowszechnione jednak wtedy przekonanie o nieważności święceń absolutnych jedynie pod względem posiadania beneficjum i twierdzi, że są one nieważne zarówno pod względem beneficjum, jak i pod względem wykonywania urzędu.

Opinia Rufina zawierała jednak jaskrawą niekonsekwencję. Chociaż bowiem Rufin utrzymywał, że święcenia absolutne są ważne pod względem sakramentu, to jednak z opinii jego wynikało, iż wyświęcony w sposób absolutny nie może „wykonywać” funkcji kapłańskich, ponieważ nie ma ich „wykonywania”. Tak więc Rufin nie osiągnął celu, do którego dążyli ówczesni kanoniści, mianowicie uzgodnienia kanonów zabraniających udzielania święceń absolutnych ze wzmagającym się zwyczajem udzielania takich święceń. Zwyczajowo bowiem było dozwolone ich udzielanie, ale wykonywanie ich było zakazane zarówno w prawie, jak i według Rufina.

Do naukowego uzasadnienia udzielania święceń absolutnych nie wystarczyło nawet mocne stwierdzenie Rufina, że papież takie święcenia aprobuje. Obowiązywała bowiem ogólna Rufinowa zasada, że wyświęceni bez tytułu nie mają „wykonywania”, czyli pozwolenia na pełnienie funkcji kapłańskich. Tymczasem wyświęceni w sposób absolutny i odprawiali Mszę

i uważano powszechnie, że mogą oni godziwie pełnić ten najważniejszy urząd kapłański.

Rufin nie dostrzegł, że rozwiązanie problemu dotyczącego uzasadnienia legalności święceń absolutnych leżało w podziale „wykonywania”, którego inny rodzaj przysługuje wyświęconym z jednoczesnym nadaniem tytułu jakiegoś kościoła, inny zaś rodzaj - wyświęconym w sposób absolutny. Dekretysta bowiem twierdził, że wykonywanie święceń przysługuje tylko wyświęconym w sposób relatywny, a nie przysługuje wyświęconym w sposób absolutny. A przecież „wykonywanie”, jako władza otrzymana, jest pojęciem korelatywnym w odniesieniu do władzy nadawanej, czyli do pozwolenia na wykonywanie święceń. Rozwiązanie więc problemu legalności święceń absolutnych polegało tak samo na podziale pozwolenia, jak i na dostosowanym do niego podziale „wykonywania”.

Rozprawiając o papieskiej władzy (*auctoritas*) zwoływania synodów, Rufin podzielił władzę (*auctoritas*) na ogólną i specjalną (*generalem et speciale*). Ogólnej władzy lub pozwolenia (*auctoritas vel licentia*) udziela się specjalnym pozwoleniem w ten sposób, by zawsze było wolno ją wykonywać. Gdy np. ktoś zostaje promowany do kapłaństwa, wówczas zezwala się mu specjalnym i nowym pozwoleniem, by kiedy zechce, „wykonywał” urząd celebrowania Mszy. O takim pozwoleniu jest mowa w D. LXIV c. 2, gdzie autorytetem apostolskim (*auctoritas apostolica*) nakazano wszystkim biskupom prowincji dokonywać ordynacji biskupów, i w D. LXXX c. 5, gdzie nakazano prezbiterom, by nie czynili niczego bez nakazu biskupa. Rufin powiada, że nakaz ten należy rozumieć o pozwoleniu ogólnym, bo gdybyśmy rozumieli go o pozwoleniu specjalnym, to kapłan musiałby tylekroć prosić biskupa o pozwolenie, ilekroć miałby odprawiać Mszę św.

Specjalnego zaś pozwolenia papieskiego potrzebują metropolici do rozstrzygania spraw biskupów, chociaż mają oni pozwolenie ogólne na rozpatrywanie tych spraw, jak to zaznaczono w C. III q. 6 c. 7: „Chociaż u biskupów prowincjalnych i metropolitalnych wolno rozpatrywać skargi na biskupów i zarzucane im przestępstwa, to jednak nie wolno tych spraw rozstrzygać bez powagi (*auctoritas*) Stolicy Świętej”.³⁶

Pozwolenie więc (*auctoritas, iussio, licentia, praeceptum*), jak same nazwy wskazują, uważa się za władzę w wyższym stopniu i w szerszym zakresie u przełożonego jej udzielającego, w niższym zaś stopniu i w węższym zakresie u podwładnego, który ją od przełożonego otrzymał. A ponieważ przez udzielenie lub odjęcie pozwolenia udziela się lub pozbawia wykonywania (*executio*), przeto pod mianem „wykonywanie” rozumie się nie co innego, jak tylko władzę opartą na pozwoleniu. Świadczy o tym wspomniana wypowiedź Gracjana w jego dictum p. c. 40 C. XVI q. 1: „bez pozwolenia biskupów zakazuje się wykonywania władzy nie tylko mnichom, lecz również wszystkim

³⁶ Tamże, s. 38-39; zob. K. Nasiłowski, *Opinia Rufina*, art. cyt., s. 199-200.

w ogóle duchownym". Według zaś Rufina deponowani kapłani tracą władzę używania sakramentu święceń (*potestatem utendi sacramento ordinis*), tj. nie mogą go używać, czyli wykonywać. Przecież w obydwóch tych przypadkach chodzi o brak władzy do pełnienia funkcji kapłańskich, uzależnionej od uzyskania pozwolenia lub od przydzielenia urzędu kościelnego. Mowa tu więc o używaniu czy wykonywaniu święceń jako o władzy niesakramentalnej, opartej na pozwoleniu biskupim.³⁷

Przenosząc punkt ciężkości z beneficjum na „wykonywanie” w rozważaniu problemu legalności święceń absolutnych, Rufin nie rozwiązał wprawdzie tego problemu, ale dał powód do refleksji, że rozwiązanie to tkwi w dalszym rozróżnieniu „wykonywania”. Podzielił on bowiem pozwolenie na ogólne i specjalne, lecz nie wykorzystał tego podziału w rozwiązywaniu problemu święceń absolutnych i nie podzielił w podobny sposób wykonywania święceń, uzależnionego przecież od pozwolenia.

Nie dostrzeżone przez Rufina możliwości rozwiązania problemu legalności święceń absolutnych nie uszły uwagi ucznia Rufina — Stefana z Tournai. Przejął on mianowicie od Rufina rozróżnienie między pozwoleniem ogólnym i specjalnym oraz stosownie do tego rozróżnienia podzielił „wykonywanie” i wyprowadził z tego wnioski, dotyczące zarówno święceń relatywnych, jak i absolutnych, uzasadniając tym samym legalność tych drugich. Oto dwie wypowiedzi Stefana w tej sprawie:

(A)³⁸ Wypowiedź pierwsza: Stefanowe wyjaśnienie do słów *non potestis* c. 1 D. XVII:

(a) „Zauważ, że władza (*auctoritas*) udzielania czegoś (*concessionis*) lub pozwolenia (*licentiae*) inna jest ogólna, inna specjalna. Uważa się ją za ogólną, jak w przypadku, gdy ktoś jest wyswięcany na kapłana (*ut cum in sacerdote quis ordinatur*), biskup pozwala mu na przyszłość odprawiać (*cantare*) Mszę w odpowiednim miejscu i czasie. Również gdy ktoś jest konsekrowany na arcybiskupa, to zleca się mu ogólnie odprawianie synodu prowincjalnego dwukrotnie w ciągu roku, a także porucza się mu rozpatrywanie spraw swoich biskupów, lecz nie rozstrzyganie tych spraw bez specjalnego mandatu Stolicy Apostolskiej”.

(b) „Co się zaś tyczy specjalnego polecenia (*speciale mandatum*), jak np. by kapłan mógł zarządzać jakimś kościołem i odprawiać nabożeństwa (*officia divina*) jego parafianom, to wymaga się specjalnego polecenia (*speciale mandatum*)”.³⁹

(B) Druga wypowiedź: Stefanowe wyjaśnienie, podane na początku D. LXX:

³⁷ K. Nasiłowski, *Opinia Rufina*, art. cyt., s. 158-165.

³⁸ Na oznakowane w ten sposób fragmenty wypowiedzi Stefana będziemy się powoływać niżej.

³⁹ *Die Summa des Stephanus*, dz. cyt., s. 26-27.

(aa) „Biskup nie powinien święcić ani duchownego drugiego biskupa ani także swego duchownego bez tytułu, tj. bez kościoła, do którego byłby on przypisany (*attituletur*), i stąd miałby utrzymanie; inaczej dokonane wyświęcenie będzie nazwane pustym lub nieważnym albo nie uznanym (*ordinatio vacua dicetur vel irrita*)”.

(bb) „Wyświęcenie bowiem kapłana w trojaki sposób nazywa się nieważnym lub nie uznanym (*ordinatio irrita*), mianowicie co do prawdziwości sakramentu (*quoad sacramenti veritatem*), co do wykonywania (*quoad executionem*) i co do beneficjum. Co do sakramentu, jak u tych, którzy przyjmują święcenia od nie mających władzy lub poza formą kościelną; co do wykonywania, gdy ktoś przyjmuje święcenia od nie swojego biskupa; co do beneficjum, jak gdy ktoś zostaje wyświęcony bez tytułu, tj. nie zostaje przypisany (*attituletur*) do żadnego kościoła”.

(cc) „I nie należy słuchać tych (chodzi tu o Rufina; KN),⁴⁰ którzy powiadają, że ten, kto jest pozbawiony beneficjum kościelnego, jest pozbawiony również i urzędu, ponieważ i wyświęcony bez tytułu może odprawiać (*cantare*) Mszę i zasuspendowanemu od urzędu pozwala się niekiedy posiadać beneficjum. Aprobuję to i zwyczaj i kanony temu nie przeczą”.

(dd) „I nie mówimy tu o wykonywaniu, które należy się publicznie ludowi od swego kapłana, lecz o wykonywaniu, które bierze się pod uwagę wokół sporządzania samego sakramentu (*quae circa confectioem ipsius sacramenti respicitur*). W rzeczywistości bowiem ten, kto nie jest przypisany do kościoła (*attitulatus non est*), nie może publicznie wykonywać ludowi boskiej posługi (*divina ministeria*)”.⁴¹

Jak widzimy, obydwie te Stefanowe wypowiedzi [(A) i (B)] są nawzajem od siebie uzależnione, uzupełniają się wzajemnie i wyjaśniają oraz obydwie dotyczą problemu święceń absolutnych, mimo tego nawet, że zostały przekazane na różnych miejscach Summy Stefana. W drugim bowiem fragmencie pierwszej wypowiedzi jest mowa o pozwoleniu specjalnym, uprawniającym kapłana do zarządzania jakimś kościołem i do odprawiania w nim nabożeństw dla jego parafian (b), czyli o pozwoleniu danym w instytuowaniu kapłana na urządzie kościelnym. Podobnie w ostatnim fragmencie drugiej wypowiedzi jest mowa o tym, że kapłan nie przypisany do kościoła, czyli wyświęcony bez tytułu, nie może publicznie „wykonywać” ludowi duchowej posługi (*divina ministeria*), nie ma więc wykonywania publicznego, które ma kapłan wyświęcony z jednoczesnym przydzieleniem mu tytułu kościoła (dd).

Tak więc w pierwszej wypowiedzi jest mowa o zezwoleniu specjalnym (b), któremu w drugiej wypowiedzi odpowiada dokładnie tzw. wykonywanie publiczne (dd).

⁴⁰ Zob. wyżej, s. 14.

⁴¹ *Die Summa des Stephanus*, dz. cyt., s. 95-96.

Ponadto w pierwszym fragmencie pierwszej wypowiedzi jest mowa o ogólnym pozwoleniu lub władzy przekazywanej kapłanowi w czasie udzielania mu święceń („gdy ktoś jest wyświęcany na kapłana”), uprawniającej kapłana do odprawiania Mszy (a). Podobnie we fragmencie (cc) drugiej wypowiedzi jest mowa o tym, że wyświęcony bez tytułu kapłan może odprawiać Mszę.

Ogólnemu więc pozwoleniu, udzielanemu w czasie święceń, odpowiada prywatne „wykonywanie” funkcji kapłańskich. Jak bowiem dekretysta wyjaśnia, nie jest to wykonywanie publiczne, lecz takie, „które bierze się pod uwagę wokół sporządzania samego sakramentu” (dd). Kapłan więc wyświęcony bez tytułu ma tylko prywatne wykonywanie święceń, nie ma zaś publicznego wykonywania, które przysługuje kapłanowi przypisanemu do jakiegoś kościoła, czyli instytuowanemu w nim.

Jak stwierdzono wyżej, mianowicie przy okazji omawiania znaczenia miana „wykonywanie - *exsecutio*”, Stefanowe rozróżnienie pomiędzy wykonywaniem, które „należy się publicznie ludowi od jego kapłana”, i wykonywaniem, które „bierze się pod uwagę wokół sporządzania samego sakramentu” [zob. również (dd)], dotyczy w obydwóch swych członach dziedziny kapłańskiej władzy niesakramentalnej. O ile jednak pierwsze wyrażenie nie budzi żadnych wątpliwości co do tego, że chodzi w nim o niesakramentalną władzę „wykonywania” funkcji kapłańskich, o tyle drugie wyrażenie z powodu wzmianki o wykonywaniu obracającym się wokół sporządzania sakramentu może nasuwać przypuszczenie, iż chodzi w nim o wykonywanie rozważane w zakresie władzy sakramentalnej. Ze względu na swą wagę sprawa ta wymaga szerszego wyjaśnienia.

Za tym, że we wspomnianym drugim wyrażeniu chodzi o władzę niesakramentalną, przemawiają następujące argumenty. I tak, jak powiedziano wyżej, skoro w pierwszym członie tego samego rozróżnienia (dd) dekretysta mówi o wykonywaniu publicznym, przysługującym kapłanowi instytuowanemu w jakimś konkretnym kościele, a więc o wykonywaniu niesakramentalnym, to można się domyślać, że w drugim członie tego samego rozróżnienia dekretysta powinien mówić o wykonywaniu niepublicznym, mającym również niesakramentalny charakter i przysługującym kapłanowi wyświęconemu bez tytułu, czyli nie instytuowanemu w żadnym kościele.

Wynika to również z faktu, że we wspomnianym drugim członie rozróżnienia wykonywania dekretysta nie mówi o „wykonywaniu sakramentu”, przez które, jak powiedziano, rozumie on wykonywanie sakramentalne,⁴² lecz tylko o wykonywaniu, które „bierze się pod uwagę wokół sporządzania samego sakramentu” (dd), a więc o wykonywaniu, które nie należy się publicznie jakiemuś określonym ludowi od nie jego kapłana, czyli o wykonywaniu prywatnym, rozważanym pod względem władzy niesakramentalnej.

⁴² Zob. wyżej, s. 5-6.

Odniesienie przez dekretystę do zakresu niesakramentalnego całego rozróżnienia pomiędzy wykonywaniem, które „należy się publicznie ludowi od jego kapłana”, i wykonywaniem, które „bierze się pod uwagę wokół sporządzania samego sakramentu” (dd), można też uzasadnić jego umiejscowieniem w kontekście podanego wyżej Stefanowego wywodu. Najpierw bowiem dekretysta przytacza za Rufinem trójcłonowy podział nieważności święceń, dokonany przez anonimowych autorów. Jak relacjonuje Stefan, twierdzili oni, że święcenia uważa się za nieważne (*ordinatio vacua vel irrita*) w trojaki sposób, mianowicie co do prawdziwości sakramentu, co do wykonywania i co do beneficjum. Co do sakramentu, jak u tych, którzy przyjmują święcenia od nie mających władzy lub poza formą kościelną (bb). I na tym stwierdzeniu kończy się rozważanie nieważności święceń pod względem prawdziwości sakramentu.

Bezpośrednio po tym natomiast następuje rozważanie nieważności święceń w dziedzinie tylko niesakramentalnej. I tak nieważne są święcenia co do wykonywania, gdy ktoś przyjmuje je od nie swojego biskupa. Nieważne są też co do beneficjum, gdy ktoś przyjmuje je bez tytułu (bb), tj. nie zostaje przypisany do żadnego kościoła. Taka była opinia nieznanych autorów trójcłonowego podziału nieważności święceń, przytoczonego zarówno przez Rufina, jak i przez Stefana.

Rufin uznał rozróżnienie wprowadzone przez nieznanych autorów pomiędzy nieważnością święceń pod względem prawdziwości sakramentu i ich nieważnością pod niesakramentalnymi względami ich wykonywania i posiadania beneficjum. Nie uściślił on jednak rozróżnienia w dziedzinie władzy niesakramentalnej w odniesieniu do święceń absolutnych. W tej bowiem dziedzinie Rufin objął jednocześnie nieważność święceń pod względem wykonywania i pod względem beneficjum, zaznaczając, że „ci, którzy nie pełnią posługi kościołowi, nie powinni posiadać beneficjum kościelnego”⁴³.

Temu stwierdzeniu Rufina - a więc w dziedzinie niesakramentalnej - przeciwstawił się Stefan z Tournai, który twierdzi: „nie należy słuchać tych, którzy powiadają, że ten, kto jest pozbawiony beneficjum kościelnego, jest pozbawiony również i urzędu, ponieważ i wyświęcony bez tytułu może odprawiać Mszę i zasuspendowanemu od święceń pozwala się niekiedy posiadać beneficjum. Potwierdza to zwyczaj i kanony temu nie przeczą” (cc).

I właśnie po tym stwierdzeniu, dotyczącym niewątpliwie opinii Rufina, odnoszącej się do dziedziny niesakramentalnej, Stefan z Tournai przytacza swoje rozwiązanie problemu święceń absolutnych, wprowadzając w tej samej, niesakramentalnej dziedzinie rozróżnienie pomiędzy wykonywaniem, „które należy się publicznie ludowi od jego kapłana” i wykonywaniem, „które bierze się pod uwagę wokół sporządzania samego sakramentu” (dd).

⁴³ Zob. wyżej, s. 14.

Krótko mówiąc, skoro według Stefana ważne są pod względem sakramentu święcenia zarówno udzielone bez tytułu, jak i przez obcego biskupa, przeto dalsza ocena ich ważności lub nieważności nie dotyczy już dziedziny sakramentalnej, lecz niesakramentalnej dziedziny władzy wykonywania święceń, podzielonej przez dekretystę na wykonywanie, które „należy się publicznie ludowi od jego kapłana” i wykonywanie, „które bierze się pod uwagę wokół sporządzania samego sakramentu”.

Kolejny dowód na to, że to Stefanowe rozróżnienie dotyczy niesakramentalnej dziedziny kapłańskiej władzy wykonywania, można wyprowadzić z porównania tego rozróżnienia z odpowiadającym mu, przytoczonym wyżej rozróżnieniem przez dekretystę dwojakiego rodzaju niesakramentalnego pozwolenia na wykonywanie święceń. Oto Stefan odróżnia od święceń, a więc i od sakramentalnej władzy święceń, dwojakie, niesakramentalne pozwolenie na ich wykonywanie, tj. pozwolenie ogólne i specjalne. Pozwolenia ogólnego udziela biskup, gdy wyświęcanemu przez siebie kapłanowi zezwala ogólnie, by mógł on odprawiać Mszę w odpowiednim miejscu i czasie (a). Specjalnego zaś pozwolenia udziela biskup, zezwalając kapłanowi na zarządzanie jakimś kościołem i odprawianie nabożeństw jego parafianom (b).

Jest przecież oczywiste, że o to samo chodzi w pozwoleniu ogólnym, co i we władzy wspomnianego wykonywania, „które bierze się pod uwagę wokół sporządzania samego sakramentu”. W pozwoleniu zaś specjalnym chodzi o to samo, co i we władzy opartej na instytuowaniu, nazwanej przez Stefana wykonywaniem, „które należy się publicznie ludowi od jego kapłana”. Nie ulega więc wątpliwości, że obydwa te Stefanowe rozróżnienia, tj. dwojakiego rodzaju pozwolenia i opartego na nim dwojakiego rodzaju „wykonywania”, zostały dokonane w niesakramentalnej dziedzinie kapłańskiej władzy wykonywania święceń.

Można zapytać, co skłoniło Stefana do wprowadzenia wspomnianego rozróżnienia pomiędzy wykonywaniem publicznym i niepublicznym. Otóż można się domyslać, że przyczyniło się do tego wspomniane rozróżnienie Gracjanowe pomiędzy niesakramentalnym pozwoleniem na wykonywanie święceń, dawanym przez biskupa w samym ich udzielaniu, i również niesakramentalnym pozwoleniem, udzielanym kapłanom w ich instytuowaniu. W pozwoleniach bowiem tych, nazwanych przez Stefana pozwoleniem ogólnym i pozwoleniem specjalnym, czyli we władzy rozważanej od strony ją udzielającego, mamy do czynienia z dziedziną niesakramentalną. Stąd prosta już prowadziła droga do rozróżnienia tej samej władzy niesakramentalnej, rozważanej od strony przyjmującego ją kapłana, a więc do rozróżnienia pomiędzy wykonywaniem wziętym pod uwagę pod kątem sporządzania samego sakramentu, czyli niepublicznego odprawiania Mszy, i wykonywaniem dotyczącym zarówno publicznego odprawiania Mszy, przydzielonym w instytuowaniu kapłana dla określonych wiernych, jak i zarządzania nimi.

Mógł też Stefan zauważyć, że wprowadzeniu takiego rozróżnienia nie stoi na przeszkodzie kanon szósty Soboru Chalcedońskiego z r. 451, zamieszczony w D. LXX c. 1. Wprawdzie w kanonie tym na podstawie rygoru prawa zakazano udzielania święceń absolutnych i zabroniono ich wykonywania, ale zaznaczono jednocześnie, że święceniom tym nie przysługuje miano święceń publicznych [*ordinationis publicae* (Editio Romana: *publicatae*) *vocabulum*]. Dano więc w ten sposób do zrozumienia, że święcenia absolutne należy uważać za niepubliczne, czyli dopuszczające na podstawie miłosierdzia niepubliczne ich wykonywanie, np. w formie prywatnego odprawiania Mszy. Również i na tej podstawie Stefan mógł łatwo dojść do przekonania o słuszności swego rozróżnienia pod względem niesakramentalnym pomiędzy publicznym i niepublicznym „wykonywaniem” święceń.

Nie sposób też pominąć faktu, że określenie święceń absolutnych jako święceń pustych i nieważnych lub nie uznanych Stefan uważa za pojęcie złożone, a nie za proste, czyli traktuje je zgodnie z tekstami autorytatywnymi Dekretu Gracjana i samego Gracjana,⁴⁴ oraz Rufina, który utrzymywał, że święcenia te są nieważne tylko co do „wykonywania”. Stefan bowiem uznaje święcenia absolutne za nieważne jedynie pod względem publicznego ich wykonywania, za ważne zaś pod względem prawdziwości udzielonego sakramentu i pod względem prywatnego ich wykonywania.

Na koniec wypada, przynajmniej po krótko, omówić rolę, jaką odegrał Stefan z Tournai w uzgadnianiu praktyki udzielania święceń absolutnych z przepisami zabraniającymi ich udzielania i wykonywania. Chociaż, jak powiedziano, już Gracjan przygotował podstawy do uzasadnienia udzielania święceń absolutnych, mianowicie przez swe rozróżnienie pomiędzy kapłańską władzą sakramentalną i niesakramentalną i przez swe wzmianki o niesakramentalnych pozwoleniach: jednym dawanym w konsekracji, drugim udzielanym w instytuowaniu kapłana na urządzie kościelnym, to jednak sam problem święceń absolutnych potraktował on w D. LXX bardzo pobieżnie, stwierdzając tylko, że są one zakazane.

Powołani przez Rufina anonimowi kanoniści wprowadzili trójczłonowy podział nieważności święceń, mianowicie co do prawdziwości sakramentu, co do wykonywania i co do beneficjum. Utrzymywali oni, że święcenia absolutne są nieważne pod względem otrzymania beneficjum.⁴⁵

⁴⁴ D. LXX c. 1: *vacua manus impositio*; c. 2: *ordinatio irrita habeatur*; dictum Gracjana wprowadzające do D. LXX: *absoluta ordinatio Chalcedonensi Concilio prohibetur et vacuum habere manus impositionem praecipitur*. Zob. K. Nasiłowski, *Sankcja nieważności*, art. cyt., s. 151-154, 156-157, 209; tenże, *Z problematyki*, art. cyt., s. 120, przyp. 121, s. 133-134, 156-162; tenże, *Duchowni niekanoniczni*, art. cyt., s. 178-182, 218; tenże, *Zgodność pierwszych dekretystów*, art. cyt., s. 164-167; tenże, *Opinia Rufina*, art. cyt., s. 218-224.

⁴⁵ R u f i n u s, *Summa*, dz. cyt., s. 161-162, wyjaśnienie do dictum wprowadzającego go do D. LXX.

Jak powiedziano, Rufin zredukował ten trójczłonowy podział nieważności święceń do dwuczłonowego podziału, mianowicie do nieważności święceń pod względem prawdziwości sakramentu i pod względem wykonywania urzędu kościelnego. Swoją podział Rufin uzasadnił stwierdzeniem, że „ten, kto jest pozbawiony beneficjum kościelnego, jest pozbawiony również i urzędu” i utrzymywał, że święcenia absolutne są nieważne pod względem ich „wykonywania”.

Na podstawie tekstów autorytatywnych Dekretu Gracjana Rufin wprowadził też rozróżnienie pomiędzy ogólnym i specjalnym pozwoleniem na wykonywanie funkcji kapłańskich, jednak nie wykorzystał tego rozróżnienia do wprowadzenia odpowiadającego mu podziału „wykonywania”. Stwierdził on tylko ogólnie, że święcenia absolutne są nieważne zarówno pod względem „wykonywania urzędu”, jak i pod względem beneficjum. Wprawdzie Rufin opowiedział się za legalnością święceń absolutnych powołując się na aprobowanie ich przez papieża, ale problem święceń absolutnych, jeszcze bardziej zaostrzył, gdyż święcenia takie uważał za dozwolone a mimo to odmawiał władzy ich wykonywania.

Stefan z Tournai przejął Rufinowe rozróżnienie pomiędzy pozwoleniem ogólnym i pozwoleniem specjalnym (a) (b) oraz dostosował do niego rozróżnienie wykonywania. Niesakramentalne pozwolenie ogólne daje się według Stefana w samym udzielaniu święceń czy to wyświęconym absolutnie czy z przydzieleniem tytułu jakiegoś kościoła (a). Pozwoleniu ogólnemu odpowiada oparte na nim wykonywanie niepubliczne, „które bierze się pod uwagę wokół sporządzania samego sakramentu” (dd). Wyświęcony bowiem bez tytułu na mocy tego pozwolenia może odprawiać Mszę św., chociaż nie może on publicznie odprawiać nabożeństw ludowi (cc) (dd). Natomiast niesakramentalne pozwolenie specjalne na to, by kapłan mógł zarządzać jakimś kościołem i odprawiać publicznie nabożeństwa jego ludowi (b) - któremu to pozwoleniu odpowiada wykonywanie publiczne (dd) - daje biskup kapłanowi poza udzieleniem mu święceń, tj. w akcie instytuowania.

Rozróżniając pomiędzy pozwoleniem ogólnym i specjalnym oraz pomiędzy odpowiadającym temu rozróżnieniu wykonywaniem święceń niepublicznym i publicznym Stefan wyraził trojaką prerogatywę kapłańską, mianowicie święcenia, a z nimi władzę sakramentalną, i mające charakter niesakramentalny dwojakie pozwolenie na wykonywanie święceń, mianowicie ogólne i specjalne. Kapłan więc wyświęcony z jednoczesnym przydzieleniem mu tytułu kościoła otrzymuje tę trojaką prerogatywę. Kapłan zaś wyświęcony bez tytułu, czyli w sposób absolutny, otrzymuje według Stefana dwojaką prerogatywę, mianowicie święcenia, a tym samym i władzę sakramentalną (święcenia bowiem takie są ważne co do sakramentu) oraz jednocześnie ze święczeniami pozwolenie ogólne, mające charakter niesakramentalny, na mocy którego to pozwolenia może on w sposób niepubliczny odprawiać Mszę św. Kapłanowi

takiemu brak jednak pozwolenia specjalnego na wykonywanie duszpasterskiej posługi publicznej, należącej się ludowi od swego kapłana.

Stefan więc skorygował kursującą przed sporządzeniem Summy Rufina opinię o nieważności święceń absolutnych tylko pod względem beneficjum i sprecyzował ogólnie wyrażoną opinię Rufina o nieważności tychże święceń pod względem wykonywania urzędu. W ten sposób Stefan uzasadnił naukowo udzielanie święceń absolutnych. Pogodził on bowiem na drodze kompromisu usankcjonowaną przepisami prawnymi praktykę udzielania święceń jednocześnie z przydzieleniem tytułu określonego kościoła z rozpowszechniającym się coraz bardziej zwyczajem święceń absolutnych. Zasluga Stefana w tym względzie jest więc niewątpliwa.

Tak więc już w początkowym okresie dekretystów została przygotowana droga do uznania przez prawo kościelne istniejącego od dawna zwyczaju święceń absolutnych. Akt takiego uznania zostanie wkrótce dokonany w sposób formalny przez przekształcenie prawa o tytule święceń.⁴⁶

IV. Sakramenty pozakościelne

1. Jedność z Kościołem katolickim i odłączenie odeń

Rufin określił trojaki sposób utrzymywania jedności z Kościołem katolickim, mianowicie przez jedność miłości, przez udział w sakramentach i przez wspólnotę z wiernymi. Podobnie, gdyż w tych samych dziedzinach, dokonuje się w trojaki sposób odłączenie od Kościoła.⁴⁷

Stefan natomiast określa jedność z Kościołem w dwojaki sposób, mianowicie przez związek miłości i przez związek sakramentów. Niektórzy bowiem są w ciele Kościoła tak, jak w ciele, czyli przez sakramenty i przez miłość. Inni są w ciele Kościoła, lecz nie tak, jak w ciele, mianowicie tylko przez sakramenty, jak źli. Podobnie w dwojaki sposób ludzie znajdują się poza Kościołem, mianowicie przez grzech śmiertelny, przez który zrywa się więź miłości, i przez zakaz uczestniczenia w sakramentach.⁴⁸

Chociaż w rozróżnieniu Stefanowym nie ma tu wzmianki o wspólnocie wiernych, to jednak i ten element Rufinowego rozróżnienia nie został przez Stefana pominięty. Wyjaśniając bowiem dictum Gracjana do c. 12 C. III q. 4, dekretysta stwierdza, że ekskomunika jest wydaleniem poza wspólnotę kościelną lub zakazem przyjmowania Ciała i Krwi Pańskiej.

Stefan wylicza za Gracjanem różne rodzaje ekskomunikowania: u Boga i w Kościele, jak np. gdy ktoś z powodu swych

⁴⁶ Por. niepełną charakterystykę wkładu Stefana do sprawy legalizacji święceń absolutnych, podaną przez Prof. Klause Mörsdorfa w artykule: *Die Entwicklung der Zweigleichtigkeit der kirchlichen Hierarchie*, Münchener Theologische Zeitschrift, 3. Jahrgang, Nr. 1, München 1951, s. 15.

⁴⁷ Rufinus, *Summa*, dz. cyt., s. 212 (C. I q. 1 c. 32).

⁴⁸ *Die Summa des Stephanus*, dz. cyt., s. 125 (C. I q. 1 c. 12) i s. 129 (C. I q. 1 c. 33).

przestępstw zostaje sprawiedliwie odłączony wyrokiem od Kościoła; u Boga, lecz nie w Kościele, jak w przypadku ekskomunikowanego, który z powodu popełnionego przestępstwa jest natychmiast uważany przez Boga za ekskomunikowanego, ponieważ - co się tyczy Boga - nie jest członkiem jego ciała, którym jest Kościół, choćby nawet nie był odłączony od Kościoła jego wyrokiem; w Kościele, lecz nie u Boga, jak np. w przypadku ekskomunikowanego, na którego wydano niesprawiedliwie wyrok ekskomunikacji, tzn. bez zaistnienia przyczyny.

Uważa się kogoś za ekskomunikowanego od wspólnoty Ciała i Krwi Pańskiej i od wspólnoty braci: przez własne sumienie, kiedy mianowicie z powodu popełnienia przestępstwa ktoś uznaje się za niegodnego i dlatego powstrzymuje się od Eucharystii lub od wejścia do kościoła; przez pokutę, gdy mianowicie ktoś odprawia pokutę z powodu wielkiego przestępstwa i ma nakazane powstrzymać się od Ciała Pańskiego i trwać w pokucie; przez wyrok, gdy mianowicie ktoś zostaje odłączony od wspólnoty wiernych z powodu trwania w przestępstwie.

Rozróżnia się dwojaki rodzaj tego wyroku. Jest wyrok ekskomunikacji, przez który zakazuje się wstępu do kościoła i zabrania się przyjmowania sakramentów, nie zabrania się zaś uczestnictwa we wspólnocie wiernych i wspólnoty stołu. Ekskomunikowanych w ten sposób w jednych prowincjach nazywa się *vetiti*, w innych zaś - *interdicti*. Inny rodzaj ekskomunikacji jest surowszy i nakłada się ją uroczyście i przy użyciu świec, gdy mianowicie ktoś zostaje oddany przez kapłana szatanowi, aby duch był zbawiony, i zostaje sprawiedliwie odłączony od Kościoła i od wspólnoty wiernych.

Wierni powinni się powstrzymywać od ekskomunikowanego, mianowicie od pozdrowień, rady, modlitwy, pocałunków i stołu. Dekretysta zaznacza, że niektórzy uważali klątwę za odłączenie, inni - za zawieszenie łączności.⁴⁹

Stefan dzieli świętokupców lub innych heretyków na tolerowanych przez Kościół i nie tolerowanych. Nietolerowanie ich przez Kościół przejawia się w ekskomunice.

Dekretysta dzieli ekskomunikowanych na imiennie ekskomunikowanych i na nieimiennie ekskomunikowanych. Wyświęconych zaś przez ekskomunikowanych dekretysta dzieli na tych, którzy z powodu nieświadomości, i tych, którzy z powodu uporu zostali wyświęceni przez ekskomunikowanych.⁵⁰

2. Opinia Stefana o święceniach pozakościelnych

Swoją opinię o święceniach udzielonych przez heretyków Stefan przedstawił w wyjaśnieniu c. 1 C. I q. 1 w następujący sposób:

⁴⁹ Tamże, s. 194-195 (C. III q. 4 c. 11).

⁵⁰ Zob. wyżej, przyp. 26.

(1)⁵¹ „Tu należy zaznaczyć, że spośród wyświęconych przez świętokupców lub innych heretyków udzielających święceń według formy kościelnej (*in forma Ecclesiae*) jedni przyjmują święcenia od tych, których Kościół toleruje, drudzy od tych, których Kościół nie toleruje. Wyświęceni przez tych, których Kościół toleruje, przyjmują święcenia albo wiedząc o tym albo nie wiedząc.”

(2) „Ci, którzy o tym wiedzą, przyjmują święcenia albo z konieczności, gdy przypadkiem brak tego, czym urzędem Kościoła jest zarządzany, i ci zostają usprawiedliwieni, albo bez konieczności, i tych się nie usprawiedliwia. Lecz pozostaje jeszcze by świadomi ordynandzi, wyświęceni z konieczności czy bez niej, jeśli mają świadków, raczej oskarżyli go (ordynatora; KN), niż przyjęli od niego święcenia. A jeśli nie chcieliby go oskarżyć i zostali przez niego wyświęceni, nie zostają usprawiedliwieni do tego stopnia, by nie należało ich deponować (*non excusantur, quin deponi debeant*). Na pewno bowiem mają oni święcenia prawdziwe, ponieważ zostali wyświęceni i według formy kościelnej i przez mającego władzę, ale nie mają łaski Ducha Świętego”.

(3) „Nie wiedzący o tym, że zostali wyświęceni przez tych, których Kościół toleruje, zostają całkowicie usprawiedliwieni. Otrzymują bowiem i święcenia i łaskę Ducha Świętego, chociaż udzielający jej nie mają (przechodzi ona bowiem przez nich tak; KN), jak przepływa woda na ścieżki ogrodowe przez kamienne kanały”.

(4) „Przyjmujący święcenia od tych, których Kościół nie toleruje, albo przyjmują je od ekskomunikowanych i nie pozbawionych władzy (*non exauctoratis*) albo od pozbawionych władzy (*exauctoratis*) i ekskomunikowanych”.

(5) „Wyświęceni przez ekskomunikowanych i nie pozbawionych władzy (*non exauctoratis*) przyjmują święcenia albo wiedząc o tym, albo nie wiedząc”.

(6) „Jeśli wiedzą o tym, deponuje się ich (*deponuntur*) jako tych, którzy miano «urząd» i święcenia przyjęli bez skutku łaski”.

(7) „Jeśli nie wiedzą o tym, to zatwierdza się ich na stopień święceń przez włożenie ręki (*per manus impositionem*), jeśli nieświadomość ta nie pochodzi z opieszałości i ciężkiego zaniedbania (*nisi sit crassa et resupina ignorantia*), i jest taka, która nie dotyczyłaby człowieka stałego i doskonałego (*et quae non caderet in constantem virum et perfectum*). Takiej niewiedzy nie usprawiedliwia się”.

(8) „Przyjmujący święcenia od ekskomunikowanych i pozbawionych władzy (*exauctoratis*) przyjmują je albo wiedząc o tym albo nie wiedząc. Jeśli przyjmują je nie wiedząc o tym, to zostają usprawiedliwieni przed Bogiem, jeśli nie doszli do tej niewiedzy na skutek własnej winy. Nie zostają oni usprawiedliwieni wobec Kościoła, chyba że niewiedza ich jest

⁵¹ Według tej numeracji będziemy się powoływać niżej na poszczególne fragmenty tej wypowiedzi Stefana.

usprawiedliwiona i prawdopodobna. Gdyby byli dotknięci taką niewiedzą, to zostają reordynowani, ponieważ i są bez winy i niczego nie otrzymali w poprzednich święceniach”.

(9) „Jeśli przyjęli święcenia od ekskomunikowanych (i pozbawionych władzy; KN) wiedząc o tym, to przyjęli je dobrowolnie albo zmuszeni. Przyjmujący takie święcenia dobrowolnie niczego nie przyjmują i nie mogą później być promowani. Na podstawie jednak miłosierdzia, jeśli będą pokutować i skądinąd byliby godni, to przyjmuje się ich w poprzednich święceniach, jeśli jakieś mieli, bez nadziei jednak uzyskania promocji”.

(10) „Przyjmujący zaś święcenia pod przymusem albo opamiętują się natychmiast, skoro tylko okaże się to możliwe i uciekają do Kościoła, albo dobrowolnie przeciągają trwanie ze swymi ordynatorami”.

(11) „Ci zaś, którzy natychmiast się opamiętują, jeśli skądinąd byliby godni, zostają reordynowani”.

(12) „Tych zaś, którzy dobrowolnie zwlekają (z powrotem do Kościoła; KN), i deponuje się od swoich święceń, jeśli jakieś mieli, i nie wynosi się na wyższe (stopnie święceń; KN)”.

(13) „To, co powiedzieliśmy o pozbawionych władzy (*exauctoratis*) i ekskomunikowanych, rozumiemy także o tych świętokupcach i heretykach, którzy zostali potępieni (*damnati sunt*) razem ze swoją herezją wyrokiem ogólnym (*per generalem sententiam*), promulgowanym na synodzie lub na soborze. Potępienie bowiem takie uważa się za pozbawienie władzy (*pro exauctoracione habetur*), dopóki nie nastąpi pojednanie z Kościołem przez włożenie ręki (rekoncyliacyjne: *quamdium per manus impositionem Ecclesiae non reconciliatur*)”.

(14) „Należy zaznaczyć, że ani święcenia udzielone przez pozbawionych władzy (*exauctoratis*), ani przez nie wyświęconych (*non ordinatis*), ani przez wyświęconych poza formą kościelną nie są żadnymi święczeniami i nie udzielają niczego z godności lub łaski”.⁵²

Stefan często powołuje się na tę swoją opinię. I tak np. zapowiada on: „Niżej będziesz czytał przeciwnie C. I q. 1, jeśli zwrócisz uwagę na rozróżnienie na początku Kwestii”, oraz wskazuje: „W jaki sposób sakramenty heretyków... nie mają skutku, zrozumiesz pełniej, jeśli przeczytasz rozróżnienie, które jest niżej, C. I na początku Kwestii pierwszej, i w tejże Kauzie, na początku Kwestii ostatniej”.⁵³ Dekretysta wspomina: o rozróżnieniu „podłożonym na początku tej Kauzy”,⁵⁴ o rozróżnieniu, „które przytoczyliśmy na początku tej Kauzy”,⁵⁵ o tym, „co powiedzieliśmy na

⁵² *Die Summa des Stephanus*, dz. cyt., s. 122-123, wyjaśnienie do słów *neque g(ratis) n(eque) n(on) g(ratis)* c. 1 C. I q. 1.

⁵³ Tamże, s. 29, wyjaśnienie do słów *in baptisate* c. 8. D. XIX, i s. 49, wyjaśnienie do słów *Cet. schismat. et haeret.* §4 c. 6 (druga część kanonu) D. XXXII.

⁵⁴ Tamże, s. 138, wyjaśnienie do słów *Quod quid.* c. 97 C. I q. 1.

⁵⁵ Tamże, s. 154, wyjaśnienie na początku q. 6 C. I.

początku tej Kauzy”,⁵⁶ o rozróżnieniu, „które uczyniliśmy na początku tej Kauzy”,⁵⁷ o podziale, „o którym czytałeś na początku Kauzy pierwszej”.⁵⁸ Stefan podaje ocenę swej opinii w słowach: „Naprawdę jednak, jeśli weźmiesz pod uwagę rozróżnienie podane na początku Kauzy, będziesz mógł nie gorzej odpowiedzieć”,⁵⁹ niż Gracjan, który rozróżnił pomiędzy władzą i wykonywaniem.

W przytoczonej wyżej opinii Stefana na szczególną uwagę zasługują te fragmenty, w których dekretysta stwierdza, że ważne są święcenia udzielone przez heretyków nie pozbawionych władzy [*non exauctoratis* (2) i (5) łącznie z (6) i (7)] i że nieważne są pod względem sakramentalnym święcenia udzielone przez heretyków ekskomunikowanych i pozbawionych władzy (*exauctoratis*), gdyż wymagają one reordynacji i niczego się w nich nie otrzymuje (8) (9) (11) (14).

W związku z tym nasuwa się pytanie, o jaką władzę u ordynatorów tu chodzi: o sakramentalną czy niesakramentalną? Ogólne bowiem stwierdzenie Stefana o nieważności, pod względem sakramentu, święceń udzielonych przez heretyków ekskomunikowanych i pozbawionych władzy (*exauctoratis*) jest zaskakujące i to w dwojaki sposób.

Jeśli bowiem przyjmimy, że w „pozbawieniu władzy - *exauctoratio*” dekretysta ma na myśli władzę sakramentalną, to znaczy, że według niego władza sakramentalna jest utracalna, co przecież jest sprzeczne zarówno z ustawodawstwem zawartym w Dekrecie Gracjana, jak i z opiniami Gracjana, Paucapalei, Rolanda i Rufina.

Jeśli zaś przyjmimy, że pod mianem „pozbawienie władzy - *exauctoratio*” chodzi o władzę niesakramentalną, której brak u ordynatora ekskomunikowanego powoduje całkowitą nieważność święceń, to również okazuje się, że dekretysta jest sprzeczny z dotychczasowym ustawodawstwem i kościelną tradycją naukową, według których władza niesakramentalna nie ma żadnego wpływu na ważność lub nieważność święceń pod względem sakramentu.

Za tym, że mianem „pozbawienie władzy - *exauctoratio*” Stefan oznaczył pozbawienie heretyckich ordynatorów kapłańskiej władzy niesakramentalnej, od braku której uzależnia on całkowitą nieważność święceń przez nich udzielanych, przemawia wiele argumentów. Przede wszystkim skłania nas do takiego wniosku sama

⁵⁶ Tamże, s. 154-155, wyjaśnienie na początku q. 7 C. I.

⁵⁷ Tamże, s. 155, wyjaśnienie do słów *Si quis forte sponte* § 16 c. 4 C. I c. 7: „Ab hoc loco trahunt (M. I i Mog.: trahit m. R.) quidam partem distinctionis, quam fecimus in initio huius causae” [zob. (9)-(12) w zestawieniu z (3a)-(6a)].

⁵⁸ Tamże, s. 207, wyjaśnienie do słów *Quod ordinatio dictum* wprowadzającego do q. 1 C. IX; zob. wyżej, przyp. 26.

⁵⁹ Tamże, s. 140, wyjaśnienie do słów *Opponitur...* § 2 dictum Gracjana p. c. 97 C. I q. 1.

struktura czy kompozycja wypowiedzi Stefana, wymagająca jednak szerszego omówienia.

Wprawdzie dekretysta wspomina również o posiadaniu odpowiedniego stopnia święceń przez ordynatorów heretyckich (14) i o zachowaniu przez nich formy katolickiej w udzielaniu święceń (1) (2) (14), od czego uzależnia on ich ważność pod względem sakramentu, ale warunek ten raczej zakłada, niż rozwija. Szczegółowo natomiast zajmuje się heretykami tolerowanymi i nie tolerowanymi przez Kościół.

O ordynatorach heretyckich, tolerowanych przez Kościół, dekretysta mówi pod numerami od (1) do (3). Nie tolerowanych zaś ordynatorów heretyckich dzieli on (4) na ordynatorów ekskomunikowanych i nie pozbawionych władzy (*non exauctorati*) (5)-(7) i na ordynatorów ekskomunikowanych i jednocześnie pozbawionych władzy (*exauctorati*) (8)-(12).

Jest rzeczą charakterystyczną, że granica pomiędzy sakramentalną ważnością lub nieważnością święceń nie przebiega według Stefana pomiędzy udzielającymi ich heretyckimi ordynatorami tolerowanymi i nie tolerowanymi przez Kościół, lecz pomiędzy ordynatorami ekskomunikowanymi, ale nie pozbawionymi władzy (*non exauctorati*), którzy udzielają święceń ważne pod względem sakramentu (5)-(7), i ordynatorami ekskomunikowanymi oraz pozbawionymi władzy (*exauctorati*), którzy udzielają święceń całkowicie nieważnie (8)-(12).

Okazuje się z tego, że święcenia udzielone przez ordynatorów heretyckich, ekskomunikowanych i zarazem pozbawionych władzy (*exauctorati*), są całkowicie nieważne. Zresztą Stefan stwierdza to wyraźnie w zakończeniu swego wywodu, gdzie w następujący sposób podlicza warunki nieważności święceń pod względem sakramentu: „ani święcenia udzielone przez pozbawionych władzy (*exauctorati*), ani przez nie wyświęconych (*non ordinati*), ani przez wyświęconych poza formą kościelną nie są żadnymi święczeniami i nie udzielają niczego z godności lub łaski” (14).

Już samo uzależnienie nieważności święceń heretyckich od kwalifikowanego nietolerowania przez Kościół udzielających je ordynatorów świadczy o tym, że przez „pozbawienie władzy - *exauctoratio*” dekretysta rozumie kapłańską władzę niesakramentalną. Jak bowiem przez tolerancję ze strony Kościoła ordynatorzy heretyccy nie mogą otrzymać władzy sakramentalnej, lecz potrzebne jest jeszcze posiadanie przez nich odpowiednich święceń (14), tak przez nietolerancję, nawet najsurowiej kwalifikowaną, nie można im tej władzy odebrać.

Za tym, że „pozbawienie władzy - *exauctoratio*” oznacza według Stefana pozbawienie władzy niesakramentalnej, przemawia również fakt zamiennego użycia przez dekretystę określeń: „pozbawiony władzy - *exauctoratus*” i „deponowany - *depositus*”. W wyjaśnieniu bowiem słów „może utracić prawo dania - *ius dandi amittere potest*”, zamieszczonych w C. I q.

1 c. 97, Stefan powiada, że to prawo udzielania chrztu, które przysługuje tylko kapłanowi, „ma on nawet po herezji, jeśli nie został deponowany albo potępiony - nisi depositus aut damnatus sit”.⁶⁰

Jak zaś ogólnie wiadomo, depozycja oznaczała zawsze pozbawienie duchownego władzy niesakramentalnej, nigdy zaś nie oznaczała pozbawienia go władzy sakramentalnej, związanej jak najściślej ze święceniami. Zresztą i sam Stefan opowiada się za nieutrącalnością władzy sakramentalnej. Stwierdza on bowiem, że „jeśli wyświęcony zostanie deponowany i z powodu jakiejś przyczyny zostanie znowu restytuowany, to nie należy go święcić powtórnie”.⁶¹

Według więc Stefana w restytuowaniu kapłana nie przywraca się mu święceń i ściśle z nimi związanej władzy sakramentalnej, lecz tylko władzę niesakramentalną, nabywaną w instytuowaniu i utracaną przez depozycję, a przywracaną w restytuowaniu, czyli w powtórnym instytuowaniu na urządzie kościelnym.

„Pozbawienie władzy - *exauctoratio*” oznacza według Stefana nie tylko depozycję, lecz także i degradację. Dekretysta bowiem powiada, że to, co powiedziano w D. XIX c. 8, jest „na pewno prawdziwe w chrzcie, ponieważ przez kogokolwiek chrzest zostanie udzielony, jeśli jednak zostanie dany w formie Kościoła, jest prawdziwym sakramentem. To zaś, co następuje (w tym kanonie; KN) o wyświęconych, jest fałszywe, ponieważ zdegradowany i publicznie potępiony za herezję, co - jak uważam - należy uznać za pozbawienie władzy (*pro ratione*; M. 1.: *pro exauctorazione*), nie ma prawa udzielania święceń”.⁶²

Za podobnym znaczeniem miana „pozbawienie władzy - *exauctoratio*” i miana „degradacja” przemawia również stwierdzenie Stefana, że jeśli kościół „został konsekrowany przez świętokupcę i zdegradowanego lub przez nie zdegradowanego, lecz poza formą kościelną, to należy zburzyć ołtarz, po którego ponownym odbudowaniu zostanie on na nowo konsekrowany z zachowaniem wszystkich solenności konsekracji. Jeśli zaś konsekrowałby ani nie zdegradowany ani poza formą kościelną, chociaż świętokupca i w sposób świętokupczy, to nie należy konsekrować kościoła ponownie”.⁶³

⁶⁰ *Die Summa des Stephanus*, dz. cyt., s. 138.

⁶¹ Tamże, s. 139, wyjaśnienie do słów *non licet utrumque iterare* c. 97 C. I q. 1.

⁶² Tamże, s. 29, wyjaśnienie do słów *quos baptizavit* c. 8 D. XIX. Jak widzimy, Stefan mówi tu o „prawie udzielania święceń”, które wchodzi w zakres „władzy”, której Kościół może pozbawić ordynatora. Dekretysta mówi też o „prawie udzielania święceń” jako o „władzy wyświęcania - *potestas ordinandi*” (tamże, s. 156, wyjaśnienie do słów *semel consecratus dictum* Gracjana p. c. 23 C. I q. 7) lub o „władzy konsekrowania - *potestas consecrandi*” (tamże, s. 126, wyjaśnienie do słów *qui honorem* c. 17 C. I q. 1). Nie ulega więc wątpliwości, że zgodnie z nazewnictwem Dekretu Gracjana tę samą władzę kapłańską dekretysta określa niekiedy mianem „władza - *potestas*”, a niekiedy mianem „prawo - *iuris*”.

⁶³ Tamże, s. 151, wyjaśnienie do słowa *exsecrata* c. 11 C. I q. 4.

Ponadto Stefan powiada, że dopóki konsekраторzy są „tolerowani przez Kościół, dopóty i święcenia (przez nich udzielone; KN) uznaje się za ważne i konsekracji kościołów nie uważa się za nic (*non nihili pendantur*)”.⁶⁴ Jak więc widzimy, od braku tej samej władzy niesakramentalnej Stefan uzależnia zarówno nieważność udzielonych święceń, jak i nieważność konsekracji kościołów.

Skoro Stefan uzależnił nieważność święceń pod względem sakramentu od nietolerowania heretyckich ordynatorów przez Kościół, przejawiającego się w pozbawieniu ich władzy (*exauctoratio*) przez depozycję lub degradację, to można zapytać, dlaczego dekretysta wprowadził określenie „pozbawienie władzy - *exauctoratio*” zamiast posługiwać się utartymi od dawna terminami „depozycja” i „degradacja”?

Otóż zarówno miana „depozycja”, jak i „degradacja” nie musiały oznaczać określonej tymi sankcjami całkowitej utraty kapłańskiej władzy niesakramentalnej. Przykład na to znajdujemy w Summie Stefana. Stwierdziwszy bowiem, że zdegradowany prezbiter nie może uroczystie chrzcić (może więc chrzcić nieuroczystie na podstawie prawa do udzielania chrztu, przysługującego nawet laikom), dekretysta dodaje: „chyba, że albo w zdegradowaniu albo później biskup mu to pozostawi na podstawie miłosierdzia”.⁶⁵

Uzależnienie więc nieważności niektórych sakramentów od degradacji lub depozycji ich szafarza nie usuwałoby jeszcze wątpliwości, czy przypadkiem Kościół nie pozostawił szafarzowi sakramentów części władzy niesakramentalnej, umożliwiającej mu ważne sprawowanie jakiegoś sakramentu. Określenie natomiast „pozbawienie władzy; pozbawiony władzy - *exauctoratio*; *exauctoratus*” nie dopuszczało takiej wątpliwości i - być może - dlatego Stefan uściśla słowa „degradacja” i „depozycja” określeniem „pozbawienie władzy - *exauctoratio*”. Najprawdopodobniej Stefan przejął słowo *exauctoratio* od Rolanda, który pierwszy zaczął go używać w dekretystyce.⁶⁶

W każdym bądź razie „pozbawienie władzy - *exauctoratio*” oznacza według Stefana to samo co depozycja lub degradacja, czyli odjęcie władzy niesakramentalnej. Nieważne zaś pod względem sakramentu są według Stefana święcenia udzielone przez ordynatora heretyckiego, który nie miał władzy konsekrowania, jak „pozbawiony władzy - *exauctoratus*”, lub przez tego, kto „nigdy nie był biskupem”.⁶⁷ Oznacza to, że do ważności święceń pod względem sakramentu jest konieczne, by udzielający ich ekskomunikowany ordynator heretycki był zarówno biskupem, czyli by miał władzę sakramentalną, jak i by nie był pozbawiony władzy niesakramentalnej.

⁶⁴ Tamże, s. 265, wyjaśnienie do słów *Eccl. vel alt. c. 18 D. I dc.*

⁶⁵ Tamże, s. 72, wyjaśnienie do słów *Qui sub. c. 31 D. L.*

⁶⁶ Słowo *exauctoratus* było znane od dawna (zob. C. XXI q. 5 c. 2 - c. 12 Synodu Antiocheńskiego z r. 332). Szersze wiadomości o znaczeniu słowa *exauctoratio* podano w artykule: K. N a s i ł o w s k i, *Zgodność pierwszych dekretystów*, art. cyt., s. 190-192.

⁶⁷ *Die Summa des Stephanus*, dz. cyt., s. 126, wyjaśnienie do słów *qui honorem c. 17 C. I q. 1.*

Po przedstawieniu opinii Stefana o nieważnych, pod względem sakramentu, święceniach udzielonych przez ordynatorów heretyckich, ekskomunikowanych i zarazem pozbawionych władzy niesakramentalnej, przechodzimy do omówienia dokonanego przez dekretystę uzasadnienia tej opinii tekstami autorytatywnymi, zawartymi w Dekrecie Gracjana.

3. Opinia Stefana w świetle ustawodawstwa Dekretu Gracjana

a. Stosunek opinii Stefana do ustawodawstwa Innocentego I

W c. 17 C. I q. 1, będącym streszczeniem następnego c. 18 tejże Kwestii, podano orzeczenie Innocentego I: „Ci, którzy utracili doskonałość Ducha, którą otrzymali, nie mogą dać jej pełni, która najbardziej działa w święceniach, a którą utracili przez swoje wiarołomstwo § 1. Ten, kto nie miał urzędu (*qui honorem non habuit*; Ans.: *non amisit*),⁶⁸ nie mógł nadać urzędu (*honorem dare non potuit*), ani niczego nie otrzymał ów (rozumie się: wyświęcony przez niego; KN), lecz (ordynator; KN) przez przewrotne włożenie ręki dał potępienie (*damnationem*), które miał”.

Nie ulega wątpliwości, że Innocenty I, mówiąc o wiarołomstwie ordynatorów, ma tu na myśli ordynatorów heretyckich, konsekrowanych ongiś na biskupów w Kościele katolickim. Jest bowiem mowa o tych, którzy utracili „doskonałość Ducha”, a więc przede wszystkim o tych ordynatorach, którzy kiedyś tę „doskonałość” otrzymali, oczywiście nie gdzie indziej, jak tylko w Kościele katolickim, gdyż utracili ją oni przez swe wiarołomstwo, czyli odstępstwo od Kościoła.

Nie ulega też wątpliwości, że chodzi tu o święcenia udzielone przez biskupów i według formy katolickiej, gdyż - zgodnie z powszechną tradycją Kościoła - tylko takie święcenia bierze się pod uwagę. Wynika to również ze streszczonej w tym kanonie wypowiedzi papieskiej, w której stwierdzono wyraźnie, że ordynatorzy heretyccy, „którzy utracili doskonałość Ducha (Świętego, czyli łaskę; KN)... nie mogą dać jej pełni, która najbardziej działa w święceniach”. A więc ordynatorzy ci według papieża coś jednak dają, choć nie w pełni, czyli udzielają święceń ważnie. Tak więc Innocenty I, mówiąc - najprawdopodobniej za Augustynem - o doskonałości przekazywanej nie w pełni przez ordynatorów heretyckich, miał na myśli ważnie przez nich udzielone święcenia i brak u nich łaski sakramentalnej.

Zresztą i sam Stefan powiada w wyjaśnieniu c. 1 C. I q. 1, że łaskę rozumie się w dwojaki sposób: jako łaskę udzielaną w święceniach i jako samo udzielenie święceń (*ordinatio*).⁶⁹

⁶⁸ Błąd Ans. jest oczywisty: należało bowiem opuścić zaprzeczenie: „nie - non”.

⁶⁹ *Die Summa des Stephanus*, dz. cyt., s. 122.

Jest faktem, że Innocenty I wyraża się negatywnie i w sposób ogólny o święceniach przyjętych od ordynatora heretyckiego. Papież mówi bowiem, że wyświęcony przez takiego ordynatora „niczego nie otrzymał”. Nie można jednak tego ogólnego stwierdzenia tłumaczyć szeroko, mianowicie w tym znaczeniu, jakoby tak wyświęcony nie otrzymał nawet sakramentu święceń. To bowiem ogólne samo w sobie stwierdzenie papieskie zostało ograniczone i uściślone w kontekście orzeczenia, mianowicie w słowach, że ordynatorzy heretycy nie mogą dać pełni doskonałości otrzymywanej w święceniach udzielanych w Kościele katolickim. Nie mogą też nadać urzędu, a wyświęcony przez nich przez przewrotne udzielenie święceń (*per pravam manus impositionem*) otrzymuje potępienie.

Innocenty I mówi tu o biskupach, którzy przez swe odstępstwo od Kościoła katolickiego utracili doskonałość Ducha Świętego i nie mogą dać jej pełni. Słowa „nie mogą” wskazują, że papież ma tu na myśli władzę ordynatorów heretyckich, i to dwojaką. Ordynatorzy bowiem ci nie mogą dać pełni doskonałości, a więc nie mają jednej władzy. Mogą oni jednak dać jakąś część owej pełni doskonałości, czyli mają drugą władzę dania tego, co dają. Cóż więc dają, jeśli nie same święcenia, ogołocone jednak z łaski Ducha Świętego? I jakąż mają oni władzę dania tego, co dają, jeśli nie władzę sakramentalną? Władza więc, którą mają, jest władzą sakramentalną. Władza zaś, której nie mają, jest władzą niesakramentalną.

Władza sakramentalna udzielania święceń jest więc nieutralna, gdyż mają ją nawet ci ordynatorzy, którzy zostali odłączeni od Kościoła katolickiego i przezeń potępieni. Władza natomiast niesakramentalna jest utracalna. Nie mają jej bowiem ordynatorzy heretycy, gdyż z powodu swego wiarołomstwa utracili ją razem z urzędem kościelnym. Innocenty I mówi więc o utracalnym, czyli niesakramentalnym, urzędzie kościelnym oraz o związanej z nim władzy utracalnej, czyli niesakramentalnej.

Chociaż bowiem we wspomnianym c. 17 jest mowa o biskupie, który nie miał urzędu (*honorem*; §1), to jednak w analogicznym miejscu (§1) kanonu 18 C. I q. 1, podającego szerszą treść tego samego orzeczenia papieskiego, mówi się wyraźnie o urzędzie utracalnym: „ten, kto utracił urząd, urzędu dać nie może - *eum, qui honorem amisit, honorem dare non posse*”.

Sakramentalna władza udzielania święceń jest nieutralna, sama w sobie nie ulegająca zmianom lub ograniczeniom, ma więc charakter statyczny. Dlatego nie stwarza ona szerszych problemów i nieczęsto omawia się ją w tekstach autorytatywnych. Inaczej natomiast przedstawia się sprawa z władzą niesakramentalną, która podlega różnym zmianom, poszerzeniom i ograniczeniom, a nawet całkowitej utracie. Dlatego w tekstach autorytatywnych spotykamy wiele wypowiedzi dotyczących władzy niesakramentalnej.

Papież powiada też, że ordynator heretycki dał potępienie, którym sam był napiętnowany. Nie chodzi tu wszakże o potępienie udzielonego przez niego

sakramentu kapłaństwa, gdyż według Augustyna, którego wykład o sakramentach heretyków był dobrze znany Innocentemu I,⁷⁰ sakramenty nawet heretyckie, sprawowane jednak według formy katolickiej, są same w sobie prawdziwe i święte.⁷¹ Podobną opinię wyraził również Gracjan.⁷² Potępienie więc, o którym mówi Innocenty I, oznacza jedynie utratę łaski przez ordanatorów heretyckich i utratę przez nich niesakramentalnego urzędu kościelnego oraz opartej na nim władzy niesakramentalnej, czyli instytuowania. Wypowiedź więc Innocentego I dotyczy przede wszystkim dziedziny niesakramentalnej.

Tymczasem słowa Innocentego I: „kto nie miał urzędu (utracił urząd - *honorem amisit*: C. I q. 1 c. 18 § 1)” Stefan odnosi zarówno do dziedziny niesakramentalnej, jak i do dziedziny sakramentalnej, czyli do tego, „kto nie miał władzy konsekrowania, jak pozbawiony władzy (*exauctoratus*, tj. zdegradowany lub deponowany) lub ten, kto nigdy nie był biskupem - i. e. *qui potestatem consecrandi non habuerit, sicut exauctoratus vel qui nunquam fuit episcopus*”.⁷³ Stefan więc usiłuje objąć tym orzeczeniem papieskim nieważne według niego pod względem sakramentalnym święcenia udzielone zarówno przez biskupów heretyckich, ekskomunikowanych i jednocześnie pozbawionych władzy niesakramentalnej, jak i przez niebiskupów.

W ten sposób Stefan nawiązał do swojej opinii o nieważności pod względem sakramentalnym święceń udzielonych przez ekskomunikowanych i jednocześnie pozbawionych władzy niesakramentalnej ordynatorów heretyckich. Dekretysta zrównał tu, pod względem skuteczności działania, ordynatora pozbawionego władzy niesakramentalnej z ordynatorem nie będącym biskupem, a więc nie mającym władzy sakramentalnej, Dekretysta uzależnił tym samym nieważność święceń pod względem sakramentalnym zarówno od braku władzy niesakramentalnej u pierwszego ordynatora, jak i od braku władzy sakramentalnej u drugiego ordynatora. W ten sposób Stefan naruszył ściśle przestrzegane w Dekrecie Gracjana rozróżnienie pomiędzy zmiennym zakresem sakramentalnym i zmiennym zakresem niesakramentalnym, ściślej mówiąc pomieszał on władzę sakramentalną z władzą niesakramentalną. Jednocześnie okazuje się, że dekretysta dostosowuje orzeczenie Innocentego I do swojej opinii, zamiast - jak właśnie należało - dostosować swoją opinię do tego orzeczenia.

Interpretacja więc zamieszczonego w C. I q. 1 c. 17 orzeczenia papieskiego, dokonana przez Stefana, jest bezpodstawna. Nie przedstawia ona bowiem w obiektywnym świetle tego orzeczenia i tym samym nie uzasadnia w żaden sposób Stefanowej opinii o nieważności, pod względem sakramental-

⁷⁰ Zob. K. Nasiłowski, *Z problematyki*, art. cyt., s. 124-125.

⁷¹ Zob. np. C. I q. 1 c. 97 § 9.

⁷² Zob. np. § 5 dictum Gracjana po c. 97 C. I q. 1.

⁷³ *Die Summa des Stephani*, dz. cyt., s. 126, wyjaśnienie do słów *qui honorem* c. 17 C. I q. 1.

nym, święceń udzielonych przez ordynatorów heretyckich, ekskomunikowanych i jednocześnie pozbawionych przez Kościół władzy niesakramentalnej.

Podobnie przedstawia się sprawa z uzasadnieniem opinii Stefana, dokonanym przez niego na podstawie tej samej wypowiedzi papieskiej, zrelacjonowanej jednak o wiele szerzej w C. I q. 1 c. 18.⁷⁴ Wyjaśniając bowiem orzeczenie Innocentego I, zamieszczone w tym kanonie, Stefan powiada, że papież ten zamierza udowodnić, iż nie należy reordynować wyświęconych przez heretyków ani tolerować ich w przyjętych przez nich święceniach.⁷⁵ Dekretysta uważa, że jeśli tę wypowiedź papieską zrozumiemy ogólnie o wszystkich, jakichkolwiek heretykach, to papież mówi tu na podstawie rygoru. Niektóre bowiem kanony orzekają, że należy ich przyjmować w swoich stopniach święceń. Kanony te orzekają na podstawie łagodności. To stwierdzenie Stefana jest słuszne tym bardziej, że - jak wiadomo - papież ten niekiedy przyjmował takich duchownych w ich stopniach święceń, stosując w tym przypadku zasadę łagodności.⁷⁶

Chociaż Stefan powiada, że Innocenty I zamierza udowodnić, iż nie należy reordynować wyświęconych przez heretyków, to jednak w omawianym zarządzeniu papieskim nie ma żadnej wyraźnej wzmianki o takim zakazie. Mimo to nie ulega wątpliwości, że swym rygorystycznym zakazem powierzenia choćby najmniejszych urzędów kościelnych duchownym przychodzącym z herezji, papież objął nie tylko heretyków ważnie wyświęconych poza Kościołem, których zabronił instytuować na urządach kościelnych, lecz także i heretyków pozakościelnych nieważnie wyświęconych, np. z powodu niezachowania formy katolickiej, których zabronił tym samym wyświęcać w Kościele, czyli reordynować.⁷⁷

⁷⁴ Ponieważ podany wyżej tekst c. 17 C. I q. 1 jest streszczeniem wypowiedzi Innocentego I, zrelacjonowanej m.in. w c. 18 C. I q. 1, przeto pomijamy tu jej przedstawienie.

⁷⁵ *Die Summa des Stephanus*, dz. cyt., s. 126.

⁷⁶ Zob. K. Nasiłowski, *Z problematyki*, art. cyt., s. 115-136. Ponadto szersze omówienie ustawodawstwa Innocentego I podano w artykułach: K. Nasiłowski, *Znaczenie wyrażenia „ordynacja fałszywa”*, art. cyt., s. 84-99; tenże, *Ocena prawna*, art. cyt., s. 53-74; tenże, *Orzeczenie papieża Urbana II*, art. cyt., s. 35-36; tenże, *Sankcja nieważności*, art. cyt., s. 217-219.

⁷⁷ Ze zrozumianego w ten sposób orzeczenia papieskiego nie należy jednak wyprowadzać wniosku, że zasada przestrzegania rygoru prawa i stosowania miłosierdzia ma charakter sakramentalny. Niesakramentalny bowiem charakter tej zasady okazuje się dostatecznie już z tego, że nawet wtedy, gdy na podstawie zasady łagodności zezwoli się na reordynowanie duchownego nieważnie wyświęconego, to samo zastosowanie tej zasady w żaden sposób nie zastępuje udzielenia takiemu duchownemu święceń, lecz tylko je umożliwia. Podobnie i zastosowanie zasady rygoru prawa, zakazującego przyjmowania do Kościoła katolickiego duchownych heretyckich w ich stopniach święceń, nie unieważnia święceń ważnie przyjętych poza Kościołem, lecz tylko zabrania duchownym ich wykonywania i nie dopuszcza takich duchownych do stanu społecznego, przysługującego duchownym w Kościele katolickim. Zarówno więc zasada przestrzegania rygoru prawa, jak i zasada stosowania miłosierdzia należą do zakresu niesakramentalnego.

Stwierdziwszy, że papieski zakaz reordynowania lub tolerowania w przyjętych święceniach duchownych, wyświęconych przez heretyków, opiera się na zasadzie rygoru, podczas gdy niektóre kanony traktują tę samą sprawę na podstawie łagodności, Stefan podaje różne rodzaje duchownych, których orzeczenie papieskie może dotyczyć: „Albo powiedzmy, że Innocenty mówi o tych, którzy zostają wyświęceni przez potępionych lub pozbawionych władzy (*qui a damnatis ordinantur vel exauctoratis*) albo przez wyświęconych poza formą kościelną, albo o tych, którzy będąc katolikami przyjmują święcenia od heretyków w celu podkopania wiary i na wzgardę Kościoła”.⁷⁸

Nie ulega wątpliwości, że orzeczenie papieskie jest ogólne. A skoro tak, to papież ma na myśli różne rodzaje heretyków, a więc i wyświęconych przez ordynatorów pozbawionych władzy niesakramentalnej i wyświęconych poza formą kościelną oraz przyjmujących święcenia od heretyków w celu podkopania wiary i ze względu na wzgardę Kościoła. Taka interpretacja orzeczenia papieskiego w niczym jeszcze nie narusza jego ogólnej treści i wobec tego jest do przyjęcia.

Do przyjęcia jest również i to, że jeśli papież ma na myśli święcenia udzielone poza formą kościelną, to zgodnie z niewzruszoną zasadą całego ustawodawstwa kościelnego, dotyczącą zakresu sakramentalnego, uważa je za nieważne pod każdym względem i - jak słusznie zaznaczył Stefan - na podstawie rygoru zabrania reordynować tak wyświęconych.

Natomiast absolutnie nie do przyjęcia jest podstawione pod orzeczenie papieskie stwierdzenie Stefana, że - według jego opinii - Innocenty I mówi o nieważnych, pod względem sakramentu, święceniach udzielonych przez heretyków potępionych i pozbawionych władzy niesakramentalnej.

Wprawdzie z ogólnej wypowiedzi Innocentego I o wyświęconych przez heretyków nie można wykluczyć i tak wyświęconych, bo właściwie wszyscy wyświęceni przez heretyków pozakościelnych przyjmują święcenia od ordynatorów pozbawionych władzy niesakramentalnej, ale i nie można przypisywać Innocentemu I uznania takich święceń za nieważne pod względem sakramentu. Stefan bowiem w sposób dowolny podkłada pod orzeczenie papieskie swoją własną opinię, niezgodną z opinią papieską.

Świadczy to o powierzchowności Stefanowych badań nad tekstami autorytatywnymi Dekretu Gracjana, spowodowanej fragmentarycznym ich traktowaniem i przypisywaniem ogólnego znaczenia niektórym wypowiedziom lub określeniom wprawdzie ogólnym, ale w rzeczywistości ograniczonym i uściślonym ich kontekstem. Razi więc nie przemyślana do końca interpretacja orzeczenia papieskiego, które przecież należy rozważać zarówno w samym sobie, jak i na tle ustawodawstwa kościelnego i inter-

⁷⁸ *Die Summa des Stephanus*, dz. cyt., s. 126, wyjaśnienie do c. 18 C. I q. 1.

pretujących je wypowiedzi Gracjana, dotyczących przyjmowania do Kościoła katolickiego duchownych heretyckich.

A przecież w zakończeniu c. 18 C. I q. 1 Innocenty I potwierdza zgodność swego orzeczenia z prawem kościelnym: „Lecz prawem naszego Kościoła jest, by przychodzących od heretyków nie przyjmować przez włożenie ręki choćby na najniższy urząd w Kościele”. Jak słusznie zauważa Stefan, pod mianem „nasz Kościół” papież ma na myśli Kościół katolicki lub Rzymski, a pod mianem „włożenie ręki (*manus impositio*)” - rekuncyliacyjne, czyli pojednawcze włożenie ręki.⁷⁹

To stwierdzenie Innocentego I jest podsumowaniem jego wypowiedzi, zamieszczonej w C. I q. 1 c. 18, i dlatego w świetle tego stwierdzenia należy ją całą rozumieć, w tym mianowicie znaczeniu, że święcenia udzielone według formy katolickiej przez biskupów odłączonych od Kościoła katolickiego są ważne pod względem sakramentu, lecz że zgodnie z przepisami ogólnego prawa kościelnego papież opowiada się, na podstawie zasady przestrzegania rygoru prawa, za nieprzyjmowaniem w swoich stopniach święceń przychodzących do Kościoła duchownych heretyckich.

Niesłuszne przypisywanie ogólnego znaczenia niektórym określeniom wprawdzie ogólnym, ale ograniczonym w kontekście, jest jedną z ujemnych cech Stefanowej interpretacji tekstów autorytatywnych. I tak w C. I q. 1 c. 111 Innocenty I orzeka, że niektórzy wyświęceni przez heretyków pod przymusem, jeśli nie brali udziału we wspólnocie heretyckiej, lecz na tych miast powrócili do Kościoła katolickiego, mogą mieć jakiś pozór na swe usprawiedliwienie. Natomiast ci, którzy powrócili do Kościoła po miesiącu lub później, jeśli będą uważać się za wyświęconych przez heretyków, winni są uzurpowanej godności, jako że „na pewno niczego od nich nie otrzymali”.

Jak wykazała dokładna analiza tego orzeczenia Innocentego I z uwzględnieniem zarówno jego ustawodawstwa, jak i ustawodawstwa kościelnego, dotyczącego tego samego przedmiotu, a zawartego w Dekrecie Gracjana, Innocenty I, mówiąc o nieotrzymaniu niczego w święceniach udzielonych przez heretyków, wcale nie miał na myśli nieważności święceń pod względem sakramentu.⁸⁰

Wyjaśniając to stwierdzenie papieskie, Stefan utrzymuje jednak, że słowa „ponieważ niczego - *quia nihil*” można wyłożyć i w odniesieniu do sakramentu i w odniesieniu do skutku według różnych opinii podanych wyżej⁸¹ w jego Summie. Nie ulega wątpliwości, że w tej wypowiedzi Stefana chodzi zarówno o jego własną opinię o nieważności, co do sakramentu, święceń udzielanych przez heretyków ekskomunikowanych i jednocześnie pozbawionych władzy niesakramentalnej, a więc zdegradowanych lub

⁷⁹ Tamże, s. 127. wyjaśnienie do słów *nostrae i per manus impositionem* c. 18 C. I q. 1.

⁸⁰ Zob. K. Nasiłowski, *Z problematyki*, art. cyt., s. 117-118.

⁸¹ *Die Summa des Stephanus*, dz. cyt., s. 143, wyjaśnienie do słów *quia nihil* c. 111 C. I q. 1.

deponowanych, jak i o opinię Rufina o podobnej nieważności święceń udzielanych przez biskupów konsekrowanych poza Kościołem katolickim. Może też chodzić o opinię Gracjana, według którego ważne są sakramenty sprawowane przez jakichkolwiek heretyków, zarówno zdegradowanych lub deponowanych i potępionych, jak i konsekrowanych na biskupów w Kościele katolickim lub poza nim, byleby tylko były sprawowane i udzielane według formy kościelnej. Stefan bowiem powołuje się tu na opinię „wyżej podane”, a przecież wspominał on już o opinii Rufina,⁸² i o opinii Gracjana,⁸³ którą odróżnił od swej opinii, również podanej wyżej, mianowicie w wyjaśnieniu c. 1 C. I q. 1 (1)-(14).

Powołanie się Stefana na tak różne opinie łącznie ze swoją własną świadczy o tym, że dekretysta nie był całkowicie przekonany o wyłącznej słuszności swej własnej opinii, lecz wszystkie je traktował dość liberalnie. Jest to znak, że dokładne i mozolne zarazem zbadanie, która z tych opinii jest rzeczywiście prawdziwa, przerastało chęci lub możliwości badawcze dekretysty. Najwidoczniej przeniósł on łatwiejsze gromadzenie różnych opinii, dotyczących władzy kapłańskiej i ważności sakramentów, ponad uciążliwe ustalanie prawdziwości którejs z tych opinii.

Tak oto doszliśmy do nieuchronnego wniosku, że opinia Stefana o nieważności, pod względem sakramentu, święceń udzielanych przez ekskomunikowanych i zarazem pozbawionych władzy niesakramentalnej ordynatorów heretyckich nie ma uzasadnienia w ustawodawstwie Innocentego I.

b. Stosunek opinii Stefana do opinii Augustyna

W c. 97 C. I q. 1 podano wypowiedź Augustyna, który stwierdza, że ważne są sakramenty kapłaństwa i chrztu udzielone przez heretyków według formy katolickiej. Augustyn rozróżnia w tym kanonie nieutralną władzę sakramentalną, tkwiącą w samych święceniach, którą przyznaje zarówno biskupom katolickim, jak i heretyckim, i utracalną władzę niesakramentalną, której są pozbawieni heretycy duchowni pozakościelni. Brak władzy niesakramentalnej u biskupów heretyckich nie ma jednak żadnego wpływu na nieważność, pod względem sakramentu, udzielanych przez nich święceń. Do ważności bowiem święceń, pod tym względem, konieczne są według Augustyna tylko dwa warunki, by mianowicie ordynator miał odpowiedni stopień święceń, czyli by był biskupem, i by zachował formę katolicką w udzielaniu święceń. Święcenia udzielone przez heretyków z zachowaniem tych dwóch warunków są ważne, gdyż wada tkwi w heretyckim odłamie, a nie w sakramentach, które są wszędzie takie same, gdziekolwiek są.⁸⁴

⁸² Tamże, s. 127, końcowa uwaga Stefana do c. 18 C. I q. 1.

⁸³ Tamże, s. 140, wyjaśnienie do §2 dictum Gracjana p. c. 97 C. I q. 1.

⁸⁴ K. Nasiłowski, *Kapłańska władza*, art. cyt., s. 69-72.

Stefan natomiast wymaga do ważności święceń, poza wymienionymi dwoma, jeszcze trzeciego warunku, mianowicie by ordynator nie został pozbawiony władzy, czyli by posiadał również utracalną władzę niesakramentalną. Dekretysta powiada za Rufinem,⁸⁵ że zamiarem Augustyna w C. I q. 1 c. 97 jest udowodnić, że heretycy mogą i udzielać święceń i chrzcić, to jest sprawować sakramenty zarówno godności, jak i konieczności. Przedstawioną w ten sposób wypowiedź Augustyna Stefan dostosowuje do swojej własnej opinii stwierdzając, że wypowiedź tę „należy rozumieć o tych, którzy sprawują sakramenty według formy kościelnej, kimkolwiek by byli, jeśli chodzi o chrzest, jeśli zaś chodzi o święcenia (*ordinem*) - o tych, którzy mają święcenia (*ordinem*) i nie są pozbawieni władzy (*non exauctorati sunt*) według rozróżnienia podłożonego na początku tej Kauzy”,⁸⁶ czyli według opinii Stefana.

Władza, o której mówi Stefan, jest podwójnie określona. Po pierwsze, dekretysta wymaga do ważności święceń, by heretyccy ordynatorzy nie byli pozbawieni władzy (*non exauctorati sunt*). Ma on więc na myśli władzę utracalną, czyli niesakramentalną. Po drugie, dekretysta uzależnia rozumienie tej wypowiedzi Augustyna od swojej opinii, przytoczonej wyżej (1)-(14). Jak zaś wykazano, w powołanej przez dekretystę jego opinii, w określeniu władzy wymaganej do ważnego udzielania święceń przez heretyków, chodzi o władzę niesakramentalną. I właśnie w określeniu wpływu tej władzy na ważność święceń, pod względem sakramentu, tkwi zasadnicza różnica pomiędzy opinią Stefana i opinią Augustyna.

Z przytoczonej tu wypowiedzi Stefana bynajmniej nie wynika, że pomija on władzę sakramentalną, a do ważności święceń wymaga tylko władzy niesakramentalnej u heretyckiego ordynatora. Wprost przeciwnie, Stefan zakłada konieczność władzy sakramentalnej do ważnego udzielenia święceń i wyraźnie odróżnia władzę sakramentalną od władzy niesakramentalnej (14), w czym zgadza się z Augustynem.

O kapłańskiej władzy niesakramentalnej Stefan rozprawia, wyjaśniając stwierdzenie Augustyna: „Okazuje się pustym i daremnym (*frustra et inaniter*) to, co niektórzy powiadają, iż ten, kto odstępuje od Kościoła, nie traci przyjętego chrztu, traci wszelako prawo udzielania go (C. I q. 1 c. 97 princ.)”. Stefan bowiem powiada, że „prawo udzielania - *ius dandi*”, o którym tu mowa, „bierze się w takim znaczeniu, w jakim mają je wszyscy, nawet świeccy lub poganie, albo nawet niewiasta; lub w tym znaczeniu, w jakim udziela się go samemu kapłanowi, ten bowiem ma to prawo także w herezji, jeśli nie został deponowany albo potępiony”.⁸⁷

Jak widzimy, Stefan rozróżnia tu dwa rodzaje władzy udzielania chrztu. Pierwszy rodzaj - to władza, którą mają świeccy, nawet niewiasty lub

⁸⁵ Rufinus, *Summa*, dz. cyt., s. 219, wyjaśnienie c. 97 C. I q. 1.

⁸⁶ *Die Summa des Stephanus*, dz. cyt., s. 138, wyjaśnienie do słów *Quod quid*. c. 97 C. I q. 1.

⁸⁷ Tamże, s. 138.

poganie. Władzę tę mają „wszyscy”, a więc i kapłani. Drugi rodzaj - to władza (wprawdzie określona mianem „prawo - *ius*”, ale miana tego często używano zamiennie z mianem „władza”) udzielana „samemu kapłanowi”. Przysługuje ona kapłanowi nawet w herezji, „jeśli nie został on deponowany albo potępiony”, a więc jest to władza niesakramentalna, gdyż utracalna, którą traci się przez depozycję lub potępienie, które dotyczą jedynie władzy niesakramentalnej. Kapłan więc heretycki, który został deponowany lub potępiony, nie ma według Stefana niesakramentalnej władzy udzielania chrztu, przysługującej kapłanowi, ma jednak władzę chrzczenia, przysługującą wszystkim ludziom.

O sakramentalnej zaś władzy udzielania chrztu Stefan wspomina w wyjaśnieniu następnej wypowiedzi Augustyna. Otóż Augustyn twierdzi we wspomnianym kanonie (§1): „Jedno bowiem i drugie jest sakramentem, i jednego i drugiego udziela się człowiekowi przez pewnego rodzaju konsekrację, jednego, gdy się go chrzci, drugiego, gdy się go wyświęca; dlatego nie wolno katolikom powtarzać jednego i drugiego”.

Stefan wyjaśnia, że słowa „jedno bowiem i drugie - *utrumque enim*” oznaczają chrzest i prawo udzielania go, które daje się kapłanowi przez udzielenie święceń (*ordinatione*). Stefan dodaje, że to „prawo udzielania” należy rozumieć w innym znaczeniu, niż wyżej.⁸⁸ Tu więc chodzi o nieutracalną władzę sakramentalną, dawaną kapłanowi w święceniach i przez święcenia, wyżej przeto była mowa o utracalnej, kapłańskiej władzy niesakramentalnej.

Nieutracalność zaś władzy sakramentalnej okazuje się ze Stefanowego wyjaśnienia przytoczonych wyżej słów Augustyna „nie wolno powtarzać ani jednego ani drugiego - *non licet utrumque iterare*”. Stefan bowiem dodaje: „tj. żadnego, ponieważ ani ochrzczonego nie powinno się chrzcić powtórnie, ani wyświęconego nie powinno się powtórnie święcić do tego stopnia, że jeśli ochrzczonego przejdzie na judaizm lub do pogaństwa i ponownie nawróci się na wiarę (katolicką; KN), to nie należy go chrzcić powtórnie, ani jeśli wyświęcony zostanie deponowany i ponownie z powodu jakiejś przyczyny zostanie restytuowany, to nie należy go święcić powtórnie”.⁸⁹ Słowa zaś Augustyna: „tak w udzieleniu święceń jest prawo dania - *sic in ordinatione ius dandi est*” Stefan wyjaśnia w następujący sposób: „owo mianowicie, które jest w samych kapłanach. Ale przecie powiadam, że prawo dania zawsze zatrzymuje ten, kto je otrzymał”⁹⁰

⁸⁸ Tamże, s. 138-139.

⁸⁹ Następnie Stefan rozróżnia pomiędzy „włożeniem ręki stosowanym w udzielaniu święceń - *manus ordinationis*” i „włożeniem ręki rekuncyjnym i wzywającym Ducha Świętego - *reconciliationis et invocationis S. s.*”, którego to włożenia ręki udziela się powracającym z herezji. Tamże, s. 139.

⁹⁰ Tamże, s. 139.

Jak się więc okazuje, Stefan rozróżnia zgodnie z Augustynem nieutracałą, kapłańską władzę sakramentalną i utracalną, kapłańską władzę niesakramentalną. W sprzeczności jednak z Augustynem dekretysta uzależnia sakramentalną ważność święceń, udzielanych przez ordynatorów heretyckich, od posiadania przez nich władzy niesakramentalnej (*non exauctorati sunt*). Uzależnienie takie okazuje się nie tylko z tego, że władza ta jest utracalną (*exauctorati*), lecz także i z tego, że władzę tę, przywracaną według dekretysty w niesakramentalnym przeciwieństwie restytuowaniu, a więc i udzielaną również w niesakramentalnym instytuowaniu, traci się przez depozycję lub potępienie, podczas gdy władza sakramentalna jest według dekretysty nieutracała.

Nieutracałość władzy sakramentalnej okazuje się również z tego, że według Stefana zdegradowany lub deponowany, czyli pozbawiony władzy niesakramentalnej (*exauctoratus*), biskup heretycki nie może wprowadzić udzielić ważnie sakramentu święceń, ale może udzielić święceń ważnie po swym restytuowaniu. Ponieważ więc restytuowanego biskupa nie konsekruje się powtórnie, przeto nie utracił on władzy sakramentalnej. Skoro zaś zdegradowany lub deponowany biskup heretycki nie może udzielić święceń ważnie, pod względem sakramentu, z powodu braku władzy, a tenże sam biskup po swym restytuowaniu może ważnie wyświęcać, przeto nie ulega wątpliwości, że według Stefana chodzi tu o utratę jedynie władzy niesakramentalnej, koniecznej według niego do ważnego udzielenia święceń, a nadawanej w niesakramentalnym instytuowaniu na urządzie kościelnym, odejmowanej zaś w degradacji lub depozycji i przywracanej w niesakramentalnym restytuowaniu heretyckiego ordynatora, będącym przywróceniem instytuowania.

Ważnie więc udzielone święcenia są według Stefana nieutracałe i niepowtarzalne. Ważnie wyświęcony heretyk nie może przeto nigdy utracić władzy sakramentalnej, może natomiast utracić władzę niesakramentalną z powodu ekskomuniki połączonej z degradacją lub depozycją.

Jak się z tego okazuje, opinia Stefana o nieważności, pod względem sakramentalnym, święceń udzielonych przez ekskomunikowanych i pozbawionych władzy niesakramentalnej ordynatorów heretyckich nie ma żadnego uzasadnienia w opinii Augustyna.

c. Stosunek opinii Stefana do orzeczenia Urbana II

W c. 24 C. I q. 7 zamieszczono następującą wypowiedź Urbana II: „Przekonał się z zeznań Dajberta, że chociaż został on ordynowany na diakona przez świętokupcę Wezylona, to jednak (przyjął on ordynację; KN) w sposób nieświętokupczy. Wiemy zaś z wyjaśnienia podanego w orzeczeniu Błogosławionego Innocentego, papieża (C. I q. 1 c. 17 i c. 18), że heretyk Wezylon (o którym wiadomo, że został ordynowany przez heretyków),

ponieważ sam niczego nie miał, niczego też nie mógł dać temu, na którego włożył ręce. Utwierdzeni więc autorytetem tak wielkiego papieża i umocnieni świadectwem papieża Damazego, który powiada: «Należy powtórzyć to, co zostało niewłaściwie dokonane»,⁹¹ (ze względu na potrzeby Kościoła) ustanawiamy na nowo diakonem Dajberta, który zarówno fizycznie, jak i duchowo odstąpił od heretyków i wszelkimi siłami stara się być użyteczny dla Kościoła. Sądzymy, że nie należy tego uważać za powtórzenie, lecz tylko za całkowite udzielenie diakonii, ponieważ - jak powiedzieliśmy wyżej - ten, kto sam niczego nie miał, niczego też nie mógł dać”.

Jak wykazano na innym miejscu,⁹² na podstawie tej relacji papieskiej wcale nie jest rzeczą pewną, czy Urban II udzielił powtórnie święceń diakonatu wspomnianemu Dajbertowi, wyświęconemu już poprzednio przez heretyka Wezylona, wyświęconego również przez heretyków, czy tylko uzupełnił święcenia Dajberta przez dokonanie niesakramentalnego instytucowania go na urzędzie diakońskim. Święcenia bowiem relatywne polegały na dwojakim akcie ustanawiania duchownego, mianowicie na prawomocnym instytucowaniu na urzędzie w konkretnym kościele i na udzieleniu duchownemu święceń.

Gracjan (dictum p. c. 23 C. I q. 7) dzieli święcenia na sakramentalne, udzielane przez namaszczenie krzyżem, do których zalicza biskupstwo i prezbiterat, i na niesakramentalne, udzielane przez samo błogosławieństwo biskupie, do których zalicza diakonat i stopnie niższe od niego. Gracjan wyraża przy tym opinię, że święcenia sakramentalne są niepowtarzalne i wobec tego nie wolno ich ponawiać, można natomiast udzielić powtórnie święceń niesakramentalnych i jako przykład powtórnego udzielenia święceń diakonatu podaje przytoczoną wyżej wypowiedź Urbana II.

Stefan natomiast, który - jak zaznaczono wyżej - opowiada się za nieutralnością święceń i władzy sakramentalnej, twierdzi, że Dajbert ów został ustanowiony diakonem przez świętokupcę i heretyka Wezylona albo poza formą kościelną i, ponieważ niczego nie otrzymał, został ustanowiony diakonem przez papieża, albo Wezylon był pozbawiony władzy niesakramentalnej (*exauctoratus erat*) i dlatego niczego nie dał Dajbertowi w udzielonych mu święceniach.⁹³

⁹¹ C. I q. 7 c. 25 - pseudoizydoriański fragment listu IV-go o biskupach wiejskich, tzw. chorepiscopi, podstawiony Damazemu i streszczony w c. 2 (palea) oraz powtórzony w całości w c. 3 (palea) C. IX q.1.

⁹² Przytoczoną tu wypowiedź papieską i problemy z nią związane omówiono szeroko w artykule: K. Nasiłowski, *Orzeczenie papieża Urbana II*, art. cyt., s. 33-73.

⁹³ *Die Summa des Stephanus*, dz. cyt., s. 157 (C. I q. 7 c. 24). Wykaz różnych nazw, którymi określano zarówno Dajberta, jak i Wezylona, podano w artykule: K. Nasiłowski, *Orzeczenie papieża Urbana II*, art. cyt., s. 33, przyp. 2 i 3.

Okazuje się z tego, że Stefan mówi tu o nieważności pod względem sakramentu zarówno święceń udzielonych z pominięciem formy kościelnej, jak i święceń udzielonych przez ordynatorów heretyckich, pozbawionych władzy niesakramentalnej. Dekretysta bowiem nie tylko łączy obydwa te przypadki, lecz także i każdemu z nich przypisuje całkowity brak skutku, wyrażony ogólnie w słowach, że wyświęcony „niczego nie otrzymał”, a ordynator „niczego nie dał” przez siebie wyświęconemu. Według więc dekretysty brak niesakramentalnej władzy u ordynatora powoduje nieważność, pod względem sakramentu, udzielonych przez niego święceń.

Nie ulega przeto wątpliwości, że Stefan interpretuje wypowiedź papieską na podstawie swojej własnej opinii o nieważności, pod względem sakramentalnym, święceń udzielonych przez ordynatorów heretyckich, pozbawionych władzy niesakramentalnej. Opinia ta nie ma jednak oparcia w wypowiedzi Urbana II. Przede wszystkim bowiem nie wiadomo, czy papież ten uznawał święcenia diakonatu za sakramentalne czy za niesakramentalne.

Jeśli papież uznawał je za sakramentalne, to nie wiadomo również na pewno, czy ponownie udzielił święceń wspomnianemu Dajbertowi czy tylko go instytuował. Pojęcie bowiem święceń relatywnych obejmowało, jak powiedzieliśmy, i dokonanie instytuowania i udzielenie święceń. W pewnych zaś okolicznościach można było dokonać instytuowania osobno.

Jeśli zaś papież uważał święcenia diakonatu za niesakramentalne, to w przypadku Dajberta mógł je uznać za całkowicie nieważne, gdyż nie oparte na władzy niesakramentalnej, której przecież ordynator heretycki nie miał i wobec tego nie mógł jej innym udzielić. Zakładając jednak, że taka właśnie była opinia Urbana II, nie wolno tym samym odnosić jej do święceń sakramentalnych, jak biskupstwo lub prezbiterat. Te bowiem święcenia papież musiał uważać za święcenia sakramentalne, bo inaczej nie uznawałby i sakramentu kapłaństwa w ogóle, co w świetle ówczesnego ustawodawstwa kościelnego byłoby nonsensem.

Opinia Stefana o całkowitej nieważności święceń udzielonych przez ordynatora heretyckiego, pozbawionego władzy niesakramentalnej, byłaby w pewien sposób uzasadniona, gdyby dotyczyła tylko święceń niesakramentalnych. Tymczasem dekretysta w sposób oczywisty odnosi ją do wszystkich święceń w ogóle (8)-(9) (11)-(14),⁹⁴ które uważa za nieważne nawet pod względem sakramentu, jeśli zostały one udzielone przez ordynatora heretyckiego, pozbawionego władzy niesakramentalnej, i które według dekretysty wymagają reordynacji. Dlatego opinia Stefana jest sprzeczna nie tylko ze wspomnianym orzeczeniem Urbana II, lecz również i z innymi tekstami autorytatywnymi Dekretu Gracjana.

⁹⁴ Zob. też *Die Summa des Stephanus*, s. 156-157, wyjaśnienie dictum Gracjana p. c. 23 C. I q. 7.

W podobny bowiem sposób Stefan powtarza wspomnianą swoją opinię przy okazji interpretacji fragmentu IV-go pseudoizydoriańskiego listu o biskupach wiejskich, zamieszczonego w C. I q. 7 c. 25, a cytowanego przez Urbana II w przytoczonej wyżej jego wypowiedzi. Otóż w kanonie tym przejęto z orzeczenia Innocentego I (C. I q. 1 c. 17 i c. 18) następujące stwierdzenia. Pierwsze: konieczne jest powtórzenie tego, co przez przewrotne włożenie ręki bynajmniej nie zostało zdziałane albo udzielone, jeśli ma ono być doskonałe (*reiterari necesse est quod legitime actum aut collatum minime probatur, si perfectum esse debebit*). Drugie: nie mogą bowiem doszukać się, w jaki sposób mógłby zatrzymać urząd (*honorem*) ten, kto otrzymał go od nie mającego władzy nadania go w sposób prawomocny.⁹⁵

Chociaż interpretacja tego kanonu pseudoizydoriańskiego napotyka na trudności związane z kontrowersyjnym w nauce problemem, czy tzw. biskupi wiejscy, do których ten kanon się odnosi, byli rzeczywiście biskupami czy nie,⁹⁶ to jednak w naszej kwestii pewne rzeczy dadzą się ustalić. Przede wszystkim należy zaznaczyć, że pseudoizydoriański ten fragment opiera się niewolniczo na orzeczeniu Innocentego I, zamieszczonym w C. I q. 1 c. 17 i c. 18. Z tego zaś orzeczenia, zgodnego z ustawodawstwem kościelnym, bynajmniej nie wynika, iż święcenia udzielone według formy kościelnej przez biskupów heretyckich, potępionych przez Kościół, a więc pozbawionych i władzy niesakramentalnej, są nieważne pod względem sakramentu.

Ponadto w przytoczonym wyżej tekście pseudoizydoriańskim, w którym cytuje się wypowiedzi Innocentego I lub je w pewien sposób interpretuje, jest mowa o „niedozwolonym” włożeniu ręki i o niemożności „zatrzymania urzędu” przyjętego od heretyckiego ordynatora, nie mającego władzy prawomocnego nadania go. Powtórzenie zaś, o którym tam mowa, dotyczy tylko tego, co zostało dokonane lub udzielone nieprawomocnie, i zostało nakazane w tym celu, by to, co zostało dokonane, mogło być doskonałe.

Wszystko to świadczy o tym, że święcenia, o których mowa, nie zostały uznane za nieważne pod względem sakramentalnym. Uznano je natomiast za nieważne jedynie pod względem niesakramentalnego instytowania duchownego na urząd kościelny. Jest tam bowiem mowa o zakazie zatrzymania otrzymanego urzędu, czyli o urzędzie utracalnym, a więc niesakramentalnym.

Tymczasem Stefan tłumaczy tekst Pseudoizydora w ten sposób, że dotyczy on ordynatorów, którzy albo są pozbawieni władzy (niesakramentalnej!) albo ośmielają się udzielać święceń poza formą kościelną. Wyświęconych przez nich należy według Stefana wyświę-

⁹⁵ C. I q. 7 c. 25. Zob. też uwagi Korektorów i uwagi Friedberga do tego kanonu.

⁹⁶ Zob. K. Nasiłowski, *Orzeczenie papieża Urbana II*, art. cyt., s. 42-46.

cić po powrocie do Kościoła, ponieważ wiadomo, że niczego nie otrzymali. Ponawia się zaś im święcenia, ponieważ przyjęli je oni od heretyków nie na skutek swego uporu i nie dla zwalczania wiary. W przeciwnym bowiem razie nie powinni oni administrować ani nie powinno się ich reordynować.⁹⁷

Jak więc widzimy, ani orzeczenie Urbana II ani powołane przez niego wypowiedzi zarówno Innocentego I, zamieszczone w C. I q. 1 c. 17 i c. 18, jak i wypowiedzi Pseudoizydora, zawarte w C. I q. 7 c. 25, nie mogą stanowić poprawnego uzasadnienia opinii Stefana o nieważności, pod względem sakramentalnym, święceń udzielonych przez ordynatorów ekskomunikowanych i jednocześnie pozbawionych przez Kościół kapłańskiej władzy niesakramentalnej, m.in. na skutek degradacji lub depozycji.

4. Opinia Stefana w świetle nauki poprzednich kanonistów

a. Porównanie opinii Stefana z opinią Gracjana

W c. 1 C. I q. 5 (cc. 5-7 Synodu w Piacenza z r. 1095) zezwolono, by ci, którzy na skutek chciwości swoich rodziców otrzymali za pieniądze kościoły, będąc jeszcze dziećmi, jeśli chcieliby żyć w nich w sposób kanoniczny, pozostali w nich na podstawie miłosierdzia, i że z powodu tego czynu (*neque pro hoc facto*) nie odsuwa się ich od świętych stopni święceń.

W wyjaśnieniu dodanym do słów *neque pro hoc facto* Stefan powiada, że nie chodzi tu wcale o to, by nie powinni się oni powstrzymać od wykonywania święceń, lecz o to, że nie są oni pozbawieni władzy w odniesieniu czy to do tych święceń, które mają, czy do tych, które mogliby mieć (*non exauctorantur a sacris ordinibus sive habitis sive habendis*).⁹⁸

W Stefanowym wyrażeniu „nie są pozbawieni władzy - *non exauctorantur*” chodzi o zachowanie uprawnień lub władzy niesakramentalnej, jak wskazuje na to wzmianka o nieodsunięciu od święceń, które dopiero miałby ktoś otrzymać (*non exauctorantur a sacris ordinibus... habendis*). Utrata bowiem uprawnienia do przyjęcia święceń w przyszłości na pewno nie oznacza braku uprawnienia mającego znamię sakramentu. A ponieważ uprawnienie to jest zrównane w wypowiedzi Stefana z uprawnieniem do święceń już posiadanych (*non exauctorantur a sacris ordinibus... habitis*), przeto i w tym przypadku nie może chodzić o uprawnienie sakramentalne.

W swej wypowiedzi, przytoczonej w C. I q. 1 c. 97, Augustyn wnioskuje z nieutrącalności władzy udzielania chrztu o nieutrącalności władzy udzielania święceń. W §2 swego dictum po tym kanonie Gracjan przytacza następujący zarzut przeciwko temu wnioskowi Augustyna: „Stawia się zaś zarzut przeciwko

⁹⁷ *Die Summa des Stephanus*, dz. cyt., s. 157, wyjaśnienie do c. 25 C. I q. 7.

⁹⁸ Tamże, s. 153-154.

temu twierdzeniu Augustyna: władza udzielania chrztu i prawo konsekrowania Ciała Pańskiego oraz udzielania świętych stopni święceń (*sacros ordines*) bardzo się między sobą różnią”.

Stefan również wytyka Augustynowi brak konsekwencji w stwierdzeniu, że jeśli ktoś może sprawować jedno, to także może sprawować i rzeczy pozostałe, oraz dodaje: „lecz na ten zarzut odpowiada Gracjan (§3 dictum p. c. 97 C. I q. 1), który sam broni Augustyna, kładąc różnicę pomiędzy władzą i wykonywaniem. Ale jednak, jeśli zwrócisz uwagę na rozróżnienie przytoczone na początku Kauzy, to nie gorzej będziesz mógł odpowiedzieć”.⁹⁹

W ten sposób obok Gracjanowego rozwiązania problemu Stefan wskazuje na swoje własne rozwiązanie, nie gorsze - jak uważa - od rozwiązania Gracjanowego. Nie ulega wątpliwości, że chodzi tu o przytoczoną wyżej opinię Stefana o nieważności, pod względem sakramentalnym, święceń udzielonych przez ekskomunikowanych i jednocześnie pozbawionych władzy niesakramentalnej (*exauctorati*) biskupów heretyckich (1)-(14).

Jak powiedziano, Gracjan odróżnia w §3 swego dictum p. c. 97 C. I q. 1 sakramentalną władzę udzielania święceń od niesakramentalnego wykonywania (*exsecutio*) owej władzy. Następnie Gracjan stwierdza, że katolicy, przyjmujący kapłańskie lub biskupie namaszczenie, otrzymują z konsekracji urząd i wykonywanie (*exsecutionem*) swego urzędu. Nie ulega wątpliwości, że w tym przypadku mianem „urząd - *officium*”, będącym odpowiednikiem sakramentalnej władzy udzielania święceń, Gracjan oznaczył wspomnianą władzę sakramentalną. Z kolei bowiem Gracjan powiada, że „odstępujący od jedności wiary zatrzymują władzę otrzymaną w sposób sakramentalny (a więc i urząd sakramentalny), zostają natomiast całkowicie pozbawieni skutku (*effectus*) owej władzy”.

Skutek więc ten oznacza według Gracjana to samo, co wspomniane wykonywanie. Skoro zaś to, co tracą odstępujący od jedności wiary, Gracjan nazywa wykonywaniem lub skutkiem władzy sakramentalnej, a Stefan nazywa to, co tracą heretycy potępieni, pozbawieniem władzy (*exauctorati*), przeto wynika z tego, iż według Stefana mianami „wykonywanie - *exsecutio*” i „skutek - *effectus*” Gracjan oznaczył władzę niesakramentalną lub również ją.

Natomiast w §2 wspomnianego swego dictum Gracjan stwierdził, że „po zasuspendowaniu... lub deponowaniu kapłana nie pozostawia się mu żadnej władzy składania ofiar (*nulla ei relinquitur potestas sacrificandi* ...) zdegradowany... biskup nie ma władzy udzielania świętych stopni święceń (*sacros ordines*)”.

⁹⁹ Tamże, s. 140, wyjaśnienie do §2 dictum Gracjana p. c. 97 C. I q. 1.

Stefan zrozumiał tę wypowiedź Gracjana o utracie władzy niesakramentalnej przez kapłanów zasuspendowanych lub deponowanych, chociaż w różnym stopniu przez jednych i drugich. Dekretysta bowiem zaznacza, że zasuspendowany i deponowany kapłan „różni się jednak między sobą. Deponowany bowiem nie sporządza sakramentu ani sobie ani innym, zasuspendowany zaś, chociaż nie sporządza go sobie, to jednak sporządza innym”.¹⁰⁰

Z tej wypowiedzi Stefana okazuje się, że w obydwóch tych przypadkach chodzi o brak skutku sakramentu, nie zaś o nieważność samego sakramentu. Znajduje to potwierdzenie w Stefanowym wyjaśnieniu wypowiedzi Gracjana, zawartej w §5 wspomnianego jego dictum. Otóż Gracjan twierdzi, że sakramenty sprawowane u heretyków w sposób katolicki są prawdziwe i uznane (*vera et rata*) w odniesieniu do samych siebie, fałszywe zaś i daremne (*falsa vero et inania*) „co do skutku”. Stefan zaś dodaje do słów „co do skutku - *quantum ad effectum*” następującą uwagę: „abyśmy mówili we właściwy sposób, zauważ, że jak sakramenty nie są złe ani w sobie samych, tak ani co do skutku, lecz powiada się, że powodują zło nie z racji skutku, lecz z racji następstwa (*consecutionis*; M. 1: *exsecutionis* - wykonywania). Ponieważ więc z ich nadużycia wynika zło w nadużywających je, dlatego powiada się, że one same powodują zło, którego nie są przyczyną sprawczą, lecz pewnego rodzaju okazją”.

Mogłoby się więc wydawać, że jak Gracjan, tak i Stefan uznaje za ważne, pod względem sakramentu, święcenia udzielone według formy katolickiej zarówno przez deponowanych biskupów katolickich, jak i przez jakichkolwiek biskupów heretyckich. Tymczasem, jak powiedziano, Stefan powołuje się w rozwiązywaniu tej kwestii na swoją własną, przytoczoną wyżej opinię (1)-(14), którą uważa za nie gorszą od opinii Gracjana, a więc i odmienną od jego opinii. Według zaś opinii Stefana ważne, pod względem sakramentu, są święcenia udzielone przez ekskomunikowanych, ale nie pozbawionych władzy niesakramentalnej (*non exauctorati*) biskupów heretyckich (5)-(7). Nieważne zaś pod tym samym względem są święcenia udzielone przez ekskomunikowanych i zarazem pozbawionych władzy niesakramentalnej (*exauctorati*) biskupów heretyckich (8)-(9) (11)-(13). Wynika z tego, że samo odstępowanie od Kościoła lub nawet ekskomunikacja nie powoduje według Stefana całkowitej utraty władzy niesakramentalnej, lecz tylko połączona z ekskomunikacją depozycja lub degradacja oraz traktowane na równi z nimi przez dekretystę potępienie heretyka wyrokiem ogólnym, promulgowanym na synodzie lub na soborze.

W związku z tym nasuwają się następujące uwagi. Opinia Stefana jest sprzeczna z opinią Gracjana przede wszystkim z tego względu, że w §3 wspomnianego swego dictum Gracjan twierdzi, iż „odstępujący od nieskażoności wiary zatrzymują władzę przyjętą w sposób sakramental-

¹⁰⁰ Tamże, wyjaśnienie słów *nulla rel.*

ny, zostają jednak całkowicie pozbawieni skutku swej władzy", czyli - jak udowodniono na innym miejscu - są pozbawieni nie tylko łaski, lecz także i władzy niesakramentalnej.¹⁰¹

Według Stefana zaś za heretyków pozbawionych całkowicie władzy niesakramentalnej uważa się tylko heretyków ekskomunikowanych i zarazem pozbawionych władzy niesakramentalnej (*exauctorati*) przez degradację lub depozycję albo przez wspomniane potępienie ich wyrokiem ogólnym, promulgowanym na synodzie lub na soborze, nie zaś wszystkich kapłanów odstępujących od Kościoła katolickiego, jak twierdzi Gracjan.

Inna sprzeczność, zachodząca pomiędzy opinią Stefana i opinią Gracjana polega na tym, że w §5 tegoż dictum Gracjan stawia naczelną dla swoich długich wywodów zasadę ogólną, iż „sakramenty administrowane przez heretyków nie inaczej, niż w Kościele Bożym są prawdziwe i uznane w odniesieniu do siebie samych, fałszywe jednak i daremne w odniesieniu do skutku zarówno u tych, którzy je niegodziwie traktują, jak i u tych, którzy je niegodziwie przyjmują”.

Stefan natomiast, jak powiedzieliśmy, utrzymuje, że nieważne są, pod względem sakramentalnym, święcenia udzielone przez ekskomunikowanych i zarazem pozbawionych władzy niesakramentalnej biskupów heretyckich. Nie ulega bowiem wątpliwości, że chodzi tu o pozbawienie władzy niesakramentalnej, gdyż według Stefana nie można utracić władzy sakramentalnej.

Jak się okazuje z tego krótkiego porównania, opinia Stefana o nieważnych, pod względem sakramentu, święceniach udzielanych przez ekskomunikowanych i jednocześnie pozbawionych władzy niesakramentalnej ordynatorów jest sprzeczna z opinią Gracjana utrzymującego, że ważne są, pod względem sakramentalnym, święcenia udzielone według formy katolickiej przez jakichkolwiek biskupów heretyckich, pomimo tego nawet, że według tegoż Gracjana wszyscy odstępujący od Kościoła katolickiego duchowni tracą całkowicie władzę niesakramentalną.

b. Porównanie opinii Stefana z opiniami Rolanda i Rufina

Jak wykazano, opinia Stefana o nieważności, pod względem sakramentalnym, święceń udzielonych przez biskupów heretyckich, którzy zostali ekskomunikowani i zarazem pozbawieni władzy niesakramentalnej, nie ma oparcia w tekstach autorytatywnych zarówno Innocentego I, jak Augustyna i Urbana II, ani w opinii Gracjana, którą sam Stefan uważał za odmienną od swojej własnej opinii. Na pytanie więc, na jakiej podstawie Stefan wprowadził swoją opinię, trzeba jeszcze szukać odpowiedzi, przeprowadzając porównanie tej opinii z wcześniejszą od niej opinią Rolanda. W celu ułatwienia tego porównania, po przedstawieniu opinii Stefana

¹⁰¹ Zob. K. Nasiłowski, *Kapłańska władza*, art. cyt., s. 88-107.

o władzy kapłańskiej i o sakramentach (1)-(14), przytaczamy opinię Rolanda na ten sam temat, podaną przez niego w wyjaśnieniu materiału zawartego w q. 7 C. I Dekretu Gracjana:

(1a)¹⁰² „Qu. VII. Na miejscu siódmym stawia się pytanie, czy należy przyjąć w swej godności wyrzekającego się swojej herezji”.

(2a) „Należy zaznaczyć, że jedni z biskupów heretyckich starają się przyjąć święcenia od katolików lub [od tych, (KN)] którzy mają władzę udzielania święceń, drudzy zaś nie. Podobnie jedni udzielają sakramentów kościelnych w formie Kościoła, drudzy nie”.

(3a) „Również spośród wyświęconych przez heretyków jedni udają się do nich wzgardziwszy biskupami katolickimi, drugich zaś przyciąga się siłą”.

(4a) „Ci, którzy przyciągnięci siłą zostali wyświęceni w formie Kościoła przez heretyków, wyświęconych przez katolików, jeśli potem nie zgodzili się być razem z nimi i, jak tylko mogli najszybciej, odłączyli się od ich wspólnoty, pozostaną w udzielonych święceniach i - jeśli okazaliby się godnymi - mogą być wyniesieni na wyższe (stopnie święceń; KN)”.

(5a) „Ten zaś, który - jak powiedziano - przyciągnięty przemocą zostaje wyświęcony przez nie wyświęconego lub poza formą Kościoła, jeśli skądinąd byłby godny, zostaje - że tak powiem - reordynowany (*reordinatur*)”.

(6a) „Kto zaś nie przymuszony, lecz z własnej woli zostaje wyświęcony przez heretyka, ten oczywiście na podstawie rygoru prawa, bez pobłażania, zostaje zdegradowany, lecz na podstawie miłosierdzia bywa przyjmowany we własnym stopniu święceń (*ordine*) bez nadzici (uzyskania; KN) promocji”.¹⁰³

Z całej tej wypowiedzi specjalnego komentarza wymaga niejasne stwierdzenie Rolanda, że „jedni z biskupów heretyckich starają się przyjąć święcenia od katolików lub [od tych, (KN)] którzy mają władzę udzielania święceń, drudzy zaś nie” (2a). Przecież nie jest oczywiste, o jakich ordynatorów i o jaką ich władzę tu chodzi: o sakramentalną czy o niesakramentalną.

Otóż w przytoczonym tu stwierdzeniu Rolanda jest mowa o biskupach zarówno katolickich, jak i heretyckich, i o ich władzy sakramentalnej. Można to wykazać na podstawie analizy struktury całej, przytoczonej tu wypowiedzi Rolanda.

¹⁰² Według tej numeracji będziemy się powoływać na poszczególne fragmenty przytoczonej tu wypowiedzi Rolanda.

¹⁰³ *Die Summa Magistri Rolandi*, herausgegeben von Friedrich Thaner, Innsbruck 1874, s. 15 (C. I q. 7). Będziemy cytować: *Summa Rolandi*. Roland Bandinelli, później papież Aleksander III, sporządził swoją Summę przed r. 1148; zob. tamże s. XLI.

Co się tyczy struktury tej wypowiedzi, to postawiwszy na wstępie „pytanie, czy należy przyjąć w swej godności wyrzekającego się swojej herezji” (1a), Roland podaje najpierw niejasne rozróżnienie ordynatorów, mówiąc o święceniach przyjętych „od katolików lub [od tych, (KN)] którzy mają władzę udzielania święceń”, a następnie podaje rozróżnienie, którego znaczenie jest uzależnione od znaczenia pierwszego rozróżnienia. Dekretysta powiada bowiem, że jedni z biskupów heretyckich przyjmują święcenia „od katolików lub którzy mają władzę udzielania święceń, drudzy zaś (z biskupów heretyckich; KN) nie” przyjmują święceń od takich ordynatorów, lecz od innych.

Mamy tu więc dwa rozróżnienia, które mają niejednakowy charakter. Człony bowiem pierwszego, niejasnego rozróżnienia są tu nacechowane względem siebie w sposób nie przeciwny, lecz dopuszczający wzajemną ich wymienialność.

Okazuje się z tego, że mówiąc o przyjmowaniu święceń „od katolików”, Roland miał na myśli ordynatorów będących biskupami katolickimi. Od nich zaś - jak wskazuje użyty przez niego spójnik „lub - vel”, wyrażający tu możliwą wymienność - Roland odróżnił „mających władzę udzielania święceń”, czyli ordynatorów heretyckich będących biskupami. W obydwu więc członach niejasnego rozróżnienia chodzi o biskupów, w pierwszym - o biskupów katolickich, w drugim - o biskupów heretyckich.¹⁰⁴

Jest bowiem samo przez się zrozumiałe, że mianem „katolików”, udzielających ważnie konsekracji heretykom, Roland nie mógł oznaczyć ordynatorów katolickich nie będących biskupami. Nie mógł on też, mówiąc o tych, „którzy mają władzę udzielania święceń”, oznaczyć tylko biskupów katolickich dlatego, że i biskupi heretycy udzielali święceń, które Kościół uznawał. Wypadało więc, by w rozróżnieniu tym Roland wspomniał o ordynatorach heretyckich zgodnie ze swoją wstępną zapowiedzią, iż chodzi o odpowiedź na „pytanie, czy należy przyjąć w swej godności wyrzekającego się swojej herezji”, tj. heretyckiego duchownego przychodzącego do Kościoła.

Całe to niejasne rozróżnienie, którego człony, jak wspomniano, zostały scharakteryzowane jako wzajemnie wymienialne, Roland wprowadził do następnego rozróżnienia, mającego już charakter przeciwny. Dekretysta powiada bowiem, że „jedni z biskupów heretyckich starają się przyjąć święcenia od katolików lub [od tych, (KN)] którzy mają władzę udzielania święceń, drudzy zaś nie” (2a).

Z tego więc rozróżnienia, mającego charakter przeciwny, okazuje się, że według Rolanda jedni z biskupów heretyckich przyjmują konsekrację od biskupów czy to katolickich czy heretyckich, drudzy zaś nie przyjmują konsekracji od biskupów czy to katolickich czy heretyckich, tj. przyjmują

¹⁰⁴ Ważne argumenty w tej sprawie podano w artykule: K. Nasiłowski, *Zgodność pierwszych dekretystów*, art. cyt., s. 203-220.

ją od ordynatorów nie będących biskupami, a więc nie mających władzy udzielania święceń.

Po tym rozróżnieniu przeciwnym Roland podaje następne, jasno już sformułowane rozróżnienie, składające się z dwóch członów, również wzajemnie sobie przeciwnych: „Podobnie jedni udzielają sakramentów kościelnych w formie kościelnej, drudzy nie”, czyli udzielają ich bez zachowania tej formy. Te rozróżnienia Roland zamieścił w jednym fragmencie, oznaczonym przez nas jako fragment (2a).

Nie ulega wątpliwości, że do wyszczególnionych w ten sposób ordynatorów odnoszą się Rolandowe rozróżnienia ocen udzielonych przez nich święceń. I tak „wyświęcony przez nie wyświęconego lub poza formą kościelną” może być „reordynowany” (5a), a więc takie święcenia są nieważne pod względem sakramentu. Z tego zaś stwierdzenia nasuwa się niepodważalny wniosek, że wyświęconego według formy kościelnej i przez ordynatora konsekrowanego na biskupa nie można reordynować, gdyż takie święcenia są ważne pod względem sakramentu.

Jak łatwo zauważyć, określenie ordynatora jako „nie wyświęconego” odnosi się do całego, wspomnianego wyżej, niejasnego rozróżnienia, składającego się z członów dopuszczających wzajemną wymienialność. Chodzi o ordynatorów będących „katolikami” (oto pierwszy człon) „lub [tymi, (KN)] którzy mają władzę udzielania święceń” (drugi człon) (2a). Słowa więc „przez nie wyświęconego” interpretują i jednocześnie wyjaśniają poprzednie, niejasno sformułowane rozróżnienie. Słowa te bowiem wskazują, że w obydwóch członach niejasnego rozróżnienia chodzi o ordynatorów wyświęconych, czyli konsekrowanych na biskupów. Skoro zaś w pierwszym członie tegoż rozróżnienia jest mowa o biskupach katolickich, to w drugim jego członie jest mowa o biskupach heretyckich.

W omówionych fragmentach wypowiedzi Rolanda [fragmenty (2a) i (5a)] wymaga się do ważności święceń, pod względem sakramentu, dwóch warunków, i to zarówno od ordynatorów katolickich, jak i heretyckich, mianowicie by byli oni biskupami konsekrowanymi i by udzielili święceń według formy katolickiej. Święcenia zaś udzielone zarówno przez ordynatorów katolickich, jak i heretyckich, nie będących biskupami, są całkowicie nieważne tak samo, jak święcenia udzielone przez biskupów, czy to katolickich czy heretyckich, z pominięciem formy katolickiej. I na tym kończą się Rolandowe rozważania o warunkach ważności święceń pod względem sakramentu.

Obydwa te warunki, jako istotne dla zakresu sakramentalnego, muszą być uwzględniane i w opartym na nim zakresie niesakramentalnym, bez względu na to, czy wspomniano o nich czy nie.

Po tych rozważaniach, dotyczących wyłącznie zakresu sakramentalnego, Roland przechodzi do oceny święceń w zakresie niesakramentalnym. I tak najpierw dekretysta rozróżnia między

tymi heretykami, którzy przechodzą do herezji „wzgardziwszy biskupami katolickimi”, czyli stają się heretykami dobrowolnie, i tymi, których przyciągnięto siłą, a więc znaleźli się w herezji niedobrowolnie (3a).

Jak widać, w pierwszym przypadku chodzi o wyświęconych bardziej winnych, gdyż przechodzących do heretyków dobrowolnie i do tego gardzących biskupami katolickimi. Aspekt wielkości winy wyświęconych, wpływający na ocenę ich święceń, najwyraźniej świadczy o tym, że sprawa święceń jest tu rozpatrywana w zakresie niesakramentalnym.

Na podstawie rozróżnienia winy wyszczególnionych tu wyświęconych Roland ocenia święcenia otrzymane od heretyków. Przyciągnięci siłą do herezji, jeśli zostali wyświęceni w formie kościelnej przez heretyków konsekrowanych przez katolików i jeśli szybko odstąpili od herezji, pozostaną w udzielonym stopniu święceń i mogą nawet otrzymać święcenia wyższego stopnia (4a). Święcenia ich są więc ważne w zakresie sakramentalnym i uznane przez Kościół w zakresie niesakramentalnym. Jak się okazuje, uwzględniono tu mniejszą winę duchownych wyświęconych przez heretyków.

Surowiej natomiast wypadła ocena święceń przyjętych od heretyków w sposób bardziej zawiniony. Przyjmujący bowiem takie święcenia nie z przymusu, lecz dobrowolnie, na podstawie rygору prawa powinien być zdegradowany, lecz na podstawie miłosierdzia można go przyjąć we własnym stopniu święceń (6a). Święcenia więc takie, podobnie jak wspomniane poprzednio, są ważne w zakresie sakramentalnym i, inaczej od poprzednich, nie są uznane w zakresie niesakramentalnym, regulowanym zasadą przestrzegania rygору prawa, chociaż i w tym zakresie można je uznać za ważne na podstawie zasady stosowania miłosierdzia.

Nie można jednak pozostawić bez wyjaśnienia pytania, dlaczego udzielających święceń według formy katolickiej ordynatorów heretyckich Roland określa jako „wyświęconych przez katolików” (4a).

Otóż nie należy z tego określenia wysnuwać wniosku, że święcenia udzielone przez ordynatorów heretyckich, konsekrowanych przez biskupów heretyckich, są nieważne pod względem sakramentu.

Bezzasadność bowiem takiego wniosku okazuje się po pierwsze z faktu, że we fragmencie (2a), odnoszącym się bez wątpienia do zakresu sakramentalnego, Roland - jak już zaznaczono - wymaga zarówno od ordynatorów katolickich, jak i heretyckich, tylko tego, by byli oni biskupami i by zachowali formę katolicką w udzielaniu święceń. Nic natomiast nie mówi on o tym, że ordynatorzy heretyccy, by mogli ważne udzielić święceń, muszą być konsekrowani przez biskupów katolickich.

Po drugie, określenie to zostało użyte przez Rolanda we fragmencie (4a) tej części jego wypowiedzi, która dotyczy przede wszystkim zakresu niesakramentalnego (3a) (4a) (6a). W tych trzech fragmentach bierze się wprawdzie pod uwagę dwa podstawowe warunki ważności święceń, mianowicie, by ordynator, czy to katolicki czy heretycki, był biskupem i by udzielił

święceń według formy kościelnej, ale pierwszoplanowo rozpatruje się sprawę mniejszej lub większej winy tych, którzy przyjmują święcenia od ordynatora heretyckiego, i na tej podstawie podaje się ocenę przyjmowanych od niego święceń.

Po trzecie, we wstępnym fragmencie (3a), dotyczącym zakresu niesakramentalnego, rozróżniono tych przyjmujących święcenia od heretyków, którzy przeszli do herezji dla okazania wzgardy biskupom katolickim, a więc stali się heretykami z własnej woli, od tych, którzy pod przymusem, a więc niedobrowolnie, przeszli do heretyków i od nich przyjęli święcenia. W pierwszym przypadku wskazano na większą, w drugim — na mniejszą winę duchownych wyświęconych poza Kościołem.

Zgodnie z tym rozróżnieniem duchownym obciążonym mniejszą winą pozwolono pozostać w przyjętych święceniach. Święcenia takie uznano za ważne zarówno pod względem sakramentalnym, jak i niesakramentalnym, nie dlatego, że zostali oni wyświęceni „przez heretyków, wyświęconych przez katolików” (4a), lecz dlatego, że mogli oni uważać, iż mogą przyjąć święcenia od takich ordynatorów.

Wniosek ten ma uzasadnienie we fragmencie (6a), w którym uznano za ważne, pod względem sakramentu, święcenia przyjęte od heretyków przez tych, którzy z własnej woli do nich przeszli, przez co zostali obciążeni większą winą. Ordynatora zaś ich określono ogólnie jako heretyka, a więc także i konsekrowanego na biskupa przez heretyków. Rolandowe przeto rozróżnienie między ordynatorami heretykimi, konsekrowanymi przez biskupów katolickich, i ordynatorami heretykimi, konsekrowanymi przez biskupów heretyckich, ma zastosowanie jedynie w zakresie niesakramentalnym, nie ma zaś żadnego znaczenia w zakresie sakramentalnym.

W tej więc części swego wykładu, która dotyczy zakresu sakramentalnego, Roland najpierw wyszczególnił ordynatorów mówiąc, że „jedni z biskupów heretyckich starają się przyjąć święcenia od katolików lub [od tych, (KN)] którzy mają władzę udzielania święceń, drudzy zaś nie” (2a). Jest to kwalifikacyjna ocena ordynatorów, czy to katolickich czy heretyckich, dokonana tylko pod względem posiadanego przez nich lub nie posiadanego sakramentu biskupstwa.

Od tak bowiem zróżnicowanej charakterystyki ordynatorów jest odpowiednio uzależniona ocena udzielanych przez nich święceń. I tak Roland uznaje za nieważne, pod względem sakramentu, święcenia przyjęte przez ordynatorów heretyckich, czy to od katolików czy od heretyków, nie mających władzy udzielania święceń, czyli nie będących biskupami. Powiada on bowiem: „Ten zaś, który... zostaje wyświęcony przez nie wyświęconego ... zostaje... reordynowany” (5a).

Określenie w tym stwierdzeniu ordynatorów jako wyświęconych (czyli konsekrowanych) przez nie wyświęconego (czyli nie konsekrowanego) odpowiada przecież w sposób równoznaczny analogicznemu, podanemu wyżej

określeniu ordynatorów, czy to katolickich czy heretyckich, jako nie mających władzy udzielania święceń (2a), na skutek czego i święcenia przez nich udzielone są nieważne pod względem sakramentu, gdyż podlegają reordynacji (5a).

Tym samym Roland stwierdził, że konsekracja przyjęta przez biskupów heretyckich od tych ordynatorów, czy to katolickich czy heretyckich, „którzy mają władzę udzielania święceń”, a więc są biskupami wyświęconymi, czyli konsekrowanymi, jest ważna pod względem sakramentu. Konsekrowani bowiem przez takich ordynatorów biskupi nie podlegają reordynacji, która przecież jest ponownym, ważnym udzieleniem święceń udzielonych poprzednio całkowicie nieważnie.

Tak więc według Rolanda określenie ordynatora jako „wyświęconego”, czyli konsekrowanego, oznacza, że ma on władzę udzielania święceń. Określenie zaś ordynatora jako „nie wyświęconego”, czyli nie konsekrowanego na biskupa, oznacza, że nie ma on tej władzy. Nie ulega przeto wątpliwości, że chodzi tu o sakramentalną władzę udzielania święceń lub o jej brak.

Okazuje się z tego, że według Rolanda kapłańska władza sakramentalna jest nieutralna. Wyrażono ją bowiem zgodnie z formułą, właściwą dla określania władzy sakramentalnej jako nieutralnej, mianowicie w słowach: mieć władzę - nie mieć władzy, czyli: być wyświęconym - nie być wyświęconym.

W tekstach bowiem autorytatywnych Dekretu Gracjana i wypowiedziach samego Gracjana rozróżnienie między kapłańską władzą sakramentalną i kapłańską władzą niesakramentalną można zauważyć w przeciwstawnych, wyraźnych lub równoznacznych, następujących określeniach. I tak co się tyczy kapłańskiej władzy sakramentalnej, należy odnotować rozróżnienie: mają władzę - nie mają władzy”, będące odpowiednikiem rozróżnienia: „jest kapłanem na podstawie otrzymanego sakramentu kapłaństwa, czyli został wyświęcony - nie jest kapłanem, bo nie został wyświęcony, czyli jest laikiem”. Do władzy sakramentalnej nie można zastosować rozróżnienia „ma lub mają władzę - utracił lub utracili władzę”, bo władza sakramentalna jest nieutralna.

Inaczej rzecz się ma, gdy chodzi o kapłańską władzę niesakramentalną, która przecież jest utracalna. Tę bowiem władzę ilustruje często w Dekrecie Gracjana rozróżnienie zgodne z formułą: „mieć władzę - utracić władzę”.

Niekiedy jednak również w odniesieniu do władzy niesakramentalnej stosuje się rozróżnienie według formuły: „mieć władzę - nie mieć władzy”, ale wtedy najczęściej okazuje się z bliższego lub dalszego kontekstu, iż duchowny nie ma władzy dlatego, że ją utracił, a więc że w danym przypadku chodzi o władzę niesakramentalną, gdyż utracalną. Przy ocenie więc tak sformułowanych rozróżnień, jak i innych

niejasnych stwierdzeń, nie wolno nie uwzględniać bliższego lub nawet i dalszego kontekstu.

Dopiero na podstawie tak szczegółowej analizy skomplikowanego wykładu Rolanda możemy przejść do porównania opinii zarówno Rufina, jak i Stefana, ze stanowiącą dla nich punkt wyjścia opinią Rolanda.

Cosiętyczy opinii Rufina, to twierdzi on, że wyświęceni (*ordinati*) przez heretyków, którzy konsekrację biskupią otrzymali ongiś w Kościele katolickim, przyjęli rzeczywiście sakrament święceń, ale nie otrzymali wykonywania święceń lub mocy sakramentu (*exsecutionem ordinis vel virtutem sacramenti*), ponieważ ordynator nie miał ani jednego ani drugiego, gdyż odstępując od Kościoła utracił jedno i drugie. Mógł on natomiast udzielić sakramentu święceń, który jeszcze zatrzymał. Dlatego wyświęconemu przez niego nie będzie się powtarzać święceń (*ordines*), lecz tylko zatwierdzi się je przez błogosławieństwo biskupa i wezwanie Ducha Świętego. Rufin opiera to swoje twierdzenie na tekstach autorytatywnych Augustyna i Urbana II.

Wyświęceni (*ordinati*) natomiast przez ordynatorów, konsekrowanych na biskupów poza Kościołem, gdy powrócą doń, zostaną powtórnie wyświęceni na nowo (*iterum ordinabuntur ex novo*). Nie otrzymali oni bowiem od takich ordynatorów nie tylko wykonywania święceń lub mocy sakramentu, ale nawet ani samego sakramentu (*non solum exsecutionem ordinum vel virtutem sacramenti, sed etiam nec ipsum sacramentum receperunt*). Twierdzenie to Rufin opiera na tekstach autorytatywnych Urbana II i Innocentego I.¹⁰⁵

Nie ulega wątpliwości, że Rufin oparł tę swoją opinię na zinterpretowanej przez siebie opinii Rolanda. Świadczy o tym fakt, że problem poruszony przez obydwóch dekretystów jest ten sam, mianowicie czy ważne są święcenia udzielone przez ordynatorów heretyckich. Również podane przez Rufina rozróżnienie ordynatorów, jak i jego ocena udzielanych przez nich święceń są pozornie zgodne z opinią Rolanda.

W rzeczywistości jednak inaczej rozróżnił ordynatorów i ocenił święcenia przez nich udzielane Roland, inaczej - Rufin. Jak bowiem wykazano wyżej, określając ordynatorów jako „katolików lub [tych, (KN)] którzy mają władzę udzielania święceń”, Roland rozróżnia między biskupami katolickimi i biskupami heretyckimi. Jedni z biskupów heretyckich przyjmują ważną konsekrację od biskupów katolickich lub heretyckich i dlatego mogą według Rolanda udzielać święceń ważnie. Drugi zaś z biskupów heretyckich przyjmują nieważną konsekrację od katolików lub heretyków nie będących biskupami i dlatego nie mogą udzielić święceń ważnie (2a) (5a).

¹⁰⁵ Zob. K. Nasiłowski, *Opinia Rufina*, art. cyt., s. 224-226.

Rufin natomiast wspomnianą, niejasną wypowiedź Rolanda, że jedni z biskupów heretyckich przyjmują konsekrację „od katolików lub którzy mają władzę udzielania święceń, drudzy zaś nie” (2a), zrozumiał w ten sposób, że Roland mówi tu o konsekrujących heretyckich biskupów biskupach katolickich jako o tych, którzy jedynie mają tę władzę i o biskupach heretyckich jako o tych, którym ta władza nie przysługuje, gdyż ją utracili.

Według Rufina bowiem święcenia udzielone przez ordynatora heretyckiego, konsekrowanego przez heretyków, którzy zostali konsekrowani przez biskupów katolickich, są całkowicie nieważne dlatego, że udzielający ich taki ordynator ma wprawdzie ważny sakrament biskupstwa, ale nie ma żadnej władzy udzielania święceń: ani władzy sakramentalnej ani władzy niesakramentalnej.

W ten sposób Rufin popadł w sprzeczność z zamieszczonymi w Dekrecie Gracjana tekstami autorytatywnymi, jak choćby ze stwierdzeniem Augustyna, że „w święceniach tkwi prawo do ich udzielania - *in ordinatione ius dandi est*” (§3 c. 97 C. I q. 1). W podobną sprzeczność popadł dekretysta z wykładem Gracjana o kapłańskiej władzy sakramentalnej i niesakramentalnej, zamieszczonym w jego dictum po wspomnianym kanonie.

Najbardziej jednak zaskakujące jest to, że opierając się na swojej interpretacji Rolandowego tekstu, Rufin popadł w sprzeczność również z samym sobą, przez co okazało się, że jego opinia jest niespójna wewnętrznie i niekonsekwentna.

Przecież według Rufina kapłańska władza sakramentalna, „przez którą kapłan jest zdolny do odprawiania Mszy na podstawie sakramentu święceń, który przyjął”, jest nieutralna, gdyż nawet kapłanowi deponowanemu nie może nigdy zabraknąć władzy zwanej władzą zdolności lub władzą sakramentalną tak samo, jak do śmierci nie może mu zabraknąć sakramentu kapłaństwa.¹⁰⁶

Natomiast konsekrowany ongiś przez biskupa katolickiego ordynator heretycki może ważnie udzielić święceń, ale konsekrowany przez niego poza Kościołem katolickim ordynator heretycki nie może udzielić święceń ważnie.

Wbrew więc wspomnianemu poprzednio twierdzeniu Rufina okazuje się, że według jego opinii może jednak zabraknąć władzy sakramentalnej ordynatorowi ważnie konsekrowanemu na biskupa, a więc mającemu sakrament święceń biskupich.

Od przedstawionej tu opinii Rufina różni się opinia Stefana z Tournai, będąca również interpretacją przytoczonej wyżej wypowiedzi Rolanda.

Jak wykazano, sakramentalną ważność konsekracji przyjętej przez biskupów heretyckich Roland uzależnił od konsekracji przyjętej

¹⁰⁶ Zob. wyżej, s. 3; zob. też K. Nasiłowski, *Opinia Rufina*, art. cyt., s. 158-159.

przez nich „od katolików lub [od tych, (KN)] którzy mają władzę udzielania święceń”, czyli od tych katolików lub heretyków, którzy mają władzę sakramentalną, a więc są biskupami (2a).

Rufin zrozumiał tę wypowiedź Rolanda w tym znaczeniu, że ważność konsekracji biskupów heretyckich jest uzależniona od jej przyjęcia z rąk biskupów katolickich. Konsekracja więc przyjęta od ordynatora katolickiego przez biskupa heretyckiego jest ważna i dlatego może on ważne udzielać święceń. Konsekrowany jednak przez takiego biskupa heretyckiego inny heretyk nie może ważne udzielić święceń.

Widocznie Stefan dostrzegł niekonsekwencję w tej opinii swego mistrza, który mimo tego, że opowiedział się za nieutralnością kapłańskiej władzy sakramentalnej, uznał za nieważne święcenia udzielone przez biskupa heretyckiego, który przyjął konsekrację z rąk biskupa heretyckiego, chociaż konsekrowanego przez biskupa katolickiego, i tym samym opowiedział się za utracalnością władzy sakramentalnej.

Stefan bowiem wprowadził swoją własną opinię, w której Rolandowego określenia ordynatorów jako tych, „którzy mają władzę udzielania święceń” (2a), nie odniósł do kapłańskiej władzy sakramentalnej, przysługującej jedynie biskupom konsekrowanym przez katolików, jak to uczynił Rufin, lecz do władzy niesakramentalnej.

Według Stefana ważne pod względem sakramentu są święcenia udzielone w formie katolickiej przez biskupów ekskomunikowanych, nie pozbawionych jednak władzy niesakramentalnej (*non exauctoratis*).

Natomiast całkowicie nieważne są święcenia udzielone nawet według formy katolickiej, ale przez heretyckich biskupów ekskomunikowanych i jednocześnie pozbawionych władzy niesakramentalnej (*excommunicatis et exauctoratis*) przez degradację lub depozycję albo przez potępienie wyrokiem ogólnym, promulgowanym na synodzie lub na soborze (8)-(14).

Roland uzależnił ważność święceń pod względem sakramentu tylko od dwóch warunków, mianowicie od konsekracji biskupiej, a tym samym i od władzy sakramentalnej u ordynatora, oraz od zachowania przez niego formy katolickiej w udzielaniu święceń.

Stefan natomiast uzależnił tę ważność również od trzeciego warunku, mianowicie od posiadania władzy niesakramentalnej przez ordynatora.

W podsumowaniu bowiem swojej wypowiedzi na ten temat Stefan wyraźnie stwierdza: „Należy zaznaczyć, że ani święcenia udzielone przez pozbawionych władzy (*exauctoratis*), ani przez nie wyświęconych (*non ordinatis*), ani przez wyświęconych poza formą kościelną nie są żadnymi święczeniami i nie udzielają niczego z godności lub łaski” (14).

Uzależnienie ważności święceń w zakresie sakramentalnym od posiadania lub nieposiadania władzy niesakramentalnej, wchodzącej przecież

w zakres niesakramentalny, świadczy o pomieszczeniu przez Stefana rozróżnianych od dawien dawna obydwóch tych zakresów.

Jak powiedziano wyżej, Roland traktuje o władzy sakramentalnej ordynatorów heretyckich, gdyż wypowiada się zgodnie z właściwym dla niej schematem: „mają władzę udzielania święceń (czyli zostali konsekrowani na biskupów) - nie mają tej władzy (czyli nie zostali konsekrowani na biskupów)” (2a) i (5a).

Być więc wyświęconym (5a), czyli w odniesieniu do ordynatorów być biskupem, oznacza mieć władzę sakramentalną udzielania święceń (2a). I odwrotnie, nie być wyświęconym (5a), czyli nie być biskupem, oznacza nie mieć władzy udzielania święceń (2a).

Mamy więc tu do czynienia z przeciwstawieniem: mieć władzę - nie mieć władzy. Jest to zakres sakramentalny, gdyż władzę sakramentalną można tylko otrzymać (przez święcenia), a więc i mieć, lub jej nie otrzymać, a więc i nie mieć (nie będąc wyświęconym), nigdy zaś nie można jej utracić lub pozbawić.

Stefan zaś uzależnia ważność lub nieważność święceń pod względem sakramentu również od posiadania lub nieposiadania przez ordynatorów władzy niesakramentalnej, gdyż mówi o ordynatorach pozbawionych władzy (*exauctorati*). Mamy więc tu do czynienia z przeciwstawieniem: mieć władzę (*non exauctorati*) (5) - zostać pozbawionym władzy lub utracić władzę (*exauctoratus*) (8) (9) (13) (14). Stefan ma więc tu na myśli władzę niesakramentalną, czyli i zakres niesakramentalny, gdyż - jak powiedziano - można utracić tylko władzę niesakramentalną, nigdy zaś nie można utracić władzy sakramentalnej, którą ma na myśli Roland (2a) (5a). Rozważając przeto wypowiedź Rolanda, Stefan mógł dojść do błędnego przekonania, że chodzi w niej o władzę niesakramentalną u ordynatorów.

Przy pośpiesznym bowiem i nie popartym szczegółową analizą odczytywaniu wypowiedzi Rolanda łatwo ją zrozumieć w tym znaczeniu, że w słowach dotyczących ordynatorów: „którzy mają władzę” (2a), chodzi o władzę niesakramentalną. W takim przypadku dalszy tok rozumowania sam się już narzuca. Jeśli bowiem ważne są święcenia udzielone przez biskupa heretyckiego, mającego władzę niesakramentalną udzielania święceń, to nieważne są i wymagają reordynacji święcenia udzielone przez biskupa heretyckiego, ekskomunikowanego i zarazem pozbawionego władzy niesakramentalnej.

Przeciwno stwierdzeniu, że Stefan zrozumiał błędnie opinię Rolanda, niewłaściwie odnosząc jego słowa dotyczące tych ordynatorów, „którzy mają władzę udzielania święceń” (2a), do władzy niesakramentalnej, można by przytoczyć dwie wypowiedzi Stefana.

W pierwszej z nich, wyjaśniając dictum Gracjana p. c. 23 C. I q. 7, Stefan przytacza opinię Gracjana, powołującego się między innymi na orzeczenie Grzegorza I (D. LXVIII c. 1), stwierdzającego, że „raz

konsekrowany nie może być konsekrowany powtórnie". Dekretysta zaznacza, że chodzi tu o konsekrowanego „u heretyków prawidłowo i przez tego, kto ma władzę udzielania święceń - *qui habet potestatem ordinandi*”.¹⁰⁷

Mogłoby się więc wydawać, że w słowach „ma władzę udzielania święceń” Stefan ma na myśli tylko sakramentalną władzę ordynatora, gdyż nie należy powtarzać święceń udzielonych według formy katolickiej przez ordynatora mającego władzę ich udzielania. Tak zaś zrozumiana wypowiedź Stefana byłaby zgodna z wypowiedzią Rolanda (2a) (5a).

Podobnie mogłoby się wydawać na podstawie drugiej wypowiedzi Stefana. Przytacza on bowiem w niej opinię Gracjana, według którego katolicy nie powinni reordynować tych, którzy otrzymali święcenia przez namaszczenie krzyżem. Powinni natomiast reordynować tych, którzy przyjęli od heretyków mniejsze święcenia. Stefan zaznacza, że „gani to m (agister) Ro (landus)”, i dodaje: „jak bowiem nie należy ich reordynować w wyższych święceniach, tak też i w niższych. Żadnemu bowiem sakramentowi nie należy wyrządzać krzywdy. Lecz powiada (rozumie się: Roland; KN), że należy reordynować tych, którzy zostali wyświęceni przez heretyków nie w formie kościelnej lub przez nie mających władzy (*a non habentibus potestatem*)”.¹⁰⁸

Ponieważ w pierwszej wypowiedzi Stefan stwierdził, że nie należy reordynować wyświęconych przez heretyka, który „ma władzę udzielania święceń”, w drugiej zaś wypowiedzi przytacza stwierdzenie, że należy reordynować wyświęconych przez heretyków „nie mających władzy”, i w dodatku przypisuje je Rolandowi, przeto mogłoby się wydawać, że Stefan jest najzupełniej z nim zgodny. Formalnie bowiem zarówno według Rolanda, jak i według Stefana w obydwóch jego wypowiedziach chodzi o to samo przeciwstawienie: mieć władzę - nie mieć władzy. A więc, jak zaznaczono wyżej, chodzi o władzę sakramentalną, nie chodzi natomiast o władzę niesakramentalną, oznaczoną przeciwstawieniem: mieć władzę - utracić władzę lub zostać jej pozbawionym.

Za takim wnioskiem przemawia również fakt, że zarówno według tekstów autorytatywnych Dekretu Gracjana, jak i wypowiedzi Gracjana oraz Rolanda, Rufina i samego nawet Stefana nie można utracić władzy sakramentalnej.

Taka ocena wypowiedzi Stefana byłaby jednak błędna. Wrzeczywistości bowiem inną władzę miał na myśli Roland, mianowicie - jak wykazano wyżej - sakramentalną, inną natomiast Stefan, mianowicie niesakramentalną.

Kontynuując bowiem swą drugą wypowiedź, Stefan stwierdza: „Jeśli zapytasz, czy wyświęcony przez schizmatyka i tego, który nie utracił władzy udzielania święceń (*non amisit potestatem ordinandi*), wyświęca innych, od-

¹⁰⁷ *Die Summa des Stephanus*, dz. cyt., s. 156, wyjaśnienie do dictum Gracjana p. c. 23 C. I q. 7.

¹⁰⁸ Tamże, s. 156-157.

powiadają niektórzy [*dicunt quidam*; w niektórych rękopisach: powiada - *dicit* (rozumie się: Roland ; KN)], że wyświęca.¹⁰⁹

Jak widzimy, Stefan przedstawia tu opinię Rolanda. Gdy jednak Roland mówił o mających władzę udzielania święceń lub nie mających jej (2a) zgodnie z przedstawionym wyżej przeciwstawieniem: mieć władzę - nie mieć jej, czyli rozprawił o władzy sakramentalnej u ordynatorów, to Stefan mówi tu o władzy, której ordynator „nie utracił - *non amisit*”, czyli zgodnie z przeciwstawieniem: mieć władzę - utracić władzę, a więc o władzy utracalnej, tj. niesakramentalnej.

I właśnie tę swoją opinię Stefan przypisuje, niezgodnie z rzeczywistością, Rolandowi. Użyte bowiem przez Stefana orzeczenie „powiada - *dicit*” odnosi się do poprzedzającego je podmiotu „m(agister) Ro(landus)” w drugiej wypowiedzi, pozostając z nim w związku zarówno gramatycznym, jak i logicznym.

Wprawdzie w niektórych kodeksach rękopiśmiennych zamiast liczby pojedynczej: „powiada - *dicit*” użyto liczby mnogiej: „powiadają - *dicunt*”,¹¹⁰ ale dekretysty używają niekiedy liczby mnogiej, zamiast pojedynczej, w relacjonowaniu opinii nawet jednego autora. Skoro więc w jednych rękopisach wskazano słowem „powiada” na Rolanda, to nie ma uzasadnionego powodu do zaprzeczenia tego odniesienia, jeśli w innych rękopisach użyto słowa „powiadają”.¹¹¹

Stwierdzenie, że Stefan błędnie zrozumiał wypowiedź Rolanda w tak zasadniczej sprawie, może się komuś wydawać do tego stopnia zaskakujące, że aż niewiarygodne. Trzeba więc przypomnieć, że za wiarygodnością tego stwierdzenia przemawia również fakt, iż - jak wykazano wyżej - swoją teorię o nieważności, pod względem sakramentu, święceń udzielonych przez ekskomunikowanych i zarazem pozbawionych władzy niesakramentalnej ordynatorów heretyckich Stefan opiera również na błędnej interpretacji tekstów autorytatywnych Innocentego I, Augustyna i Urbana II.

Nie ulega więc wątpliwości, że Stefan zrozumiał błędnie, iż w Rolandowej wzmiance o ordynatorach, „którzy mają władzę udzielania święceń” (2a), chodzi o władzę niesakramentalną, której brak u ordynatora powoduje całkowitą nieważność święceń przez niego udzielonych tak samo, jak brak władzy sakramentalnej. Opinia przeto Stefana o nieważności, pod względem sakramentalnym, święceń udzielo-

¹⁰⁹ Tamże.

¹¹⁰ Tamże, s. 157, przyp. 1 i 2.

¹¹¹ Wyjaśnienie to znajduje swe uzasadnienie w innej wypowiedzi Stefana. Otóż do słów *si quis forte* (Par.: *vero*) *sponte* § 16 c. 4 C. I q. 7 Stefan dołącza następującą uwagę: „od tego miejsca niektórzy wyprowadzają część rozróżnienia, które zrobiliśmy na początku tej Kauzy - *ab hoc loco trahunt quidam partem distinctionis, quam fecimus in initio huius causae*” (tamże, s. 155). Jak podaje Schulte, w rękopisach Summy Stefana M. 1 i Mog. zamiast wyrażenia „niektórzy wyprowadzają - *trahunt quidam*” użyto słów: „*trahit m.R.*” Schulte wskazuje, że chodzi tu o rozróżnienie dokonane przez Rolanda (tamże, przyp. 3 i 4), które przytoczyliśmy wyżej (1a)-(6a).

nych przez ekskomunikowanych i jednocześnie pozbawionych władzy niesakramentalnej ordynatorów heretyckich nie ma żadnego uzasadnionego oparcia ani w obowiązującym wówczas prawie kościelnym ani w ówczesnej kanonistyce. W przypadku bowiem ordynatorów „pozbawionych władzy - *exauctorati*” nie może chodzić o władzę sakramentalną, gdyż Stefan dobrze wiedział, że władza ta jest nieutralna.¹¹²

Stefanowe określenie władzy niesakramentalnej w słowach: „pozbawieni władzy - *exauctorati*” znajduje potwierdzenie w tym, że dekretysta za pozbawionych władzy (*exauctorati*) uważa świętokupców i heretyków potępionych razem ze swoją herezją wyrokiem ogólnym, promulgowanym na synodzie lub na soborze. Potępienie bowiem takie uważa się za pozbawienie władzy (*pro exauctoratione habetur*) dopóty, dopóki nie nastąpi pojednanie z Kościołem przez włożenie ręki (*quandiu per manus impositionem Ecclesiae non reconciliatur*) (13).

Chodzi więc tu nie o sakramentalne, lecz o rekoncyliacyjne włożenie ręki, ponieważ jego skutkiem jest pojednanie kapłana z Kościołem, a nie udzielenie mu sakramentu święceń, z którym jak najściślej związana jest władza sakramentalna. Władza więc, którą kapłan traci przez wspomniane potępienie i odzyskuje przez pojednawcze włożenie ręki, jest niewątpliwie władzą niesakramentalną.

Z porównania opinii Rolanda i Stefana okazuje się, że uzależnienie przez Stefana ważności święceń pod względem sakramentu od posiadania władzy niesakramentalnej przez ordynatora (14) jest przeinaczającym uzupełnieniem stwierdzenia Rolandowego, dotyczącego sakramentalnej ważności święceń, uwarunkowanej sakrą biskupią ordynatora i zachowaniem przez niego formy katolickiej w udzielaniu święceń.

Przemawia za tym również fakt, że w jednym z rękopisów Stromy Rolanda dopisano do C. I q. 7 głosę marginalną o identycznej treści z opinią Stefana (14). Oto treść tej glosy: „Należy zaznaczyć, że ani święcenia udzielone przez pozbawionego władzy, ani przez nie wyświęconego, ani przez wyświęcającego poza formą kościelną nie są żadnymi święceniami i nie udzielają niczego z godności lub łaski - *nota nec exauctorati neque non ordinati nec extra formam Ecclesiae ordinationem aliquam esse aliquidve dignitatis vel gratiae conferre*”¹¹³.

¹¹² Zob. wyżej s. 8, 27 [nr(14)], 29-30, 40-41. Stefan wielokrotnie stwierdza nieważność, pod względem sakramentu, święceń udzielonych przez ordynatorów ekskomunikowanych i pozbawionych władzy niesakramentalnej (*exauctoratis*). Wyświęconych bowiem przez nich reordynuje się, ponieważ niczego nie otrzymali w takich święceniach (8) (9) (11) lub deponuje się od poprzednich święceń [a więc ważnych święceń, otrzymanych od ordynatorów mających również władzę niesakramentalną (*non exauctoratis*)] (12).

¹¹³ *Summa Rolandi*, dz. cyt., s. XIII nr 13; zob. K. Nasitowski, *Zgodność pierwszych dekretystów*, art. cyt., s. 218-219.

Nie ulega wątpliwości, że właśnie w tej głosie marginalnej powtórzono fragment wypowiedzi Stefana (14), odnoszącej się do omawianej opinii Rolanda (2a). Otóż glosator najwidoczniej zdawał sobie sprawę z tego, że opinia Rolanda o nieważności święceń pod względem sakramentalnym ogranicza się tylko do wyliczenia dwóch warunków: braku odpowiedniego stopnia święceń u ordynatorów nie będących biskupami i do braku formy katolickiej w udzielaniu święceń przez biskupów. Dlatego glosator pośpieszył uzupełnić węższą zakresowo opinię Rolanda szerszą od niej opinią Stefana, który do wyliczonych przez Rolanda dwóch warunków nieważności święceń pod względem sakramentu dołączył jeszcze trzeci warunek, mianowicie pozbawienie ordynatorów władzy (*exauctoratio*). Chodzi zaś tu o władzę niesakramentalną, chociaż powodującą nieważność święceń pod względem sakramentu, gdyż tylko tej władzy można duchownego pozbawić.

Obie wspomniane opinie - zarówno Rufina, jak i Stefana - nie zdołały się długo utrzymać. I tak już uczeń Rufina, Stefan z Tournai, przez wprowadzenie własnej, odmiennej opinii odrzuca opinię swego mistrza, a więc uznaje ją za błędną. Zarówno opinię Rufina, jak i Stefana odrzuca jako błędną nieco późniejsi dekretyści, o czym będzie mowa na innym miejscu. Tym samym obie interpretacje Rolandowego rozróżnienia ordynatorów (2a): jedna narzucająca się z opinii Rufina, druga - z opinii Stefana, zostaną w niedalekiej przyszłości uznane przez dekretystów za błędne.

Dekretyści ci nigdy nie przypisują żadnej z tych dwóch opinii Rolandowi, lecz jedną - Rufinowi, drugą Stefanowi. Okazuje się z tego, że poprawna interpretacja opinii Rolanda różni się zasadniczo od opinii zarówno Rufina jak i Stefana.

Gdyby bowiem opinia Rolanda była całkowicie zgodna z którąś ze wspomnianych dwóch opinii, to wskazujący dokładnie autorów poszczególnych opinii późniejsi dekretyści zapewne nie omieszkaliby przypisać Rolandowi (lub również jemu) całkowicie zgodnej z jego opinią opinii Rufina lub Stefana. Skoro zaś tego nie uczynili, to znaczy, że opinia Rolanda różni się zasadniczo od opinii Rufina i Stefana i że wspomnianego rozróżnienia ordynatorów, dokonanego przez Rolanda, nie należy interpretować w znaczeniu narzucającym się z błędnych opinii zarówno Rufina, jak i Stefana.

Pozostaje przeto do przyjęcia uzasadniona przez nas wyżej interpretacja Rolandowego rozróżnienia ordynatorów, gdyż nie widać możliwości innej jego interpretacji poza omówionymi.

Po przedstawieniu na tle Rolandowego wykładu (1a)-(6a) opinii Rufina i Stefana, dotyczącej władzy biskupów heretyckich, od której zależy ważność udzielanych przez nich święceń, przechodzimy do omówienia różnicy między opiniami obydwóch tych dekretystów na tle interpretowanych przez nich tekstów autorytatywnych Dekretu Gracjana.

I tak, wyjaśniając c. 8 D. XIX, Rufin stwierdza: „ten tekst autorytatywny Anastazego odrzuca się nie dlatego, że papież ów powiedział, iż można przyjąć w swoich godnościach tych, których wyświęcił heretyk Akacjusz - co niekiedy Kościół toleruje na podstawie dyspensy, jak znajdujemy w C. I q. 1 - lecz ponieważ, wykorzeniając całkowicie rygor kanonów, powiedział ogólnie, że nie może ich dotknąć żadna część szkody (*non posse ulla laesionis portione contingi*). Dlatego i pod koniec tekstu autorytatywnego powiada: «co na pewno ogólnie jest prawdziwe - *quod quid. gener. ver. est.*»”¹¹⁴

Stefan przytoczył to stwierdzenie Rufina z drobnymi, nieistotnymi zmianami,¹¹⁵ następnie skrytykował je razem z orzeczeniem Anastazego II w następujący sposób: „I to na pewno jest prawdziwe w chrzcie, ponieważ ktokolwiek by ochrzcił, jeśli jednak udzielił chrztu w formie kościelnej, sakrament jest prawdziwy. To zaś, co następuje o wyświęconych, jest fałszywe, ponieważ zdegradowany i publicznie potępiony za herezję, co - jak mniemam - należy uważać za pozbawienie władzy (*pro ratione*; M. 1: *quod pro exauratione*), nie ma prawa udzielania święceń”¹¹⁶

Za publicznie potępionego z powodu herezji Stefan uważa Akacjusza po wydaniu na niego wyroku skazującego (*sententia damnationis*) przez papieża Feliksa. Na tej podstawie Stefan wnioskuje zgodnie z przytoczoną wyżej swoją opinią, że Akacjusz naprawdę niczego nie dał w udzielonych przez siebie święceniach.¹¹⁷

Ponieważ Akacjusz został konsekrowany na biskupa w Kościele katolickim, przeto nic dziwnego, że zgodnie ze wspomnianą wyżej swoją opinią Rufin uznaje za ważne święcenia udzielone przez Akacjusza już po jego ekskomunikowaniu, czyli potępieniu. Według Rufina jednak, jak wiadomo, nieważne są, pod względem sakramentu, święcenia udzielone przez ordynatorów konsekrowanych na biskupów przez Akacjusza już po jego ekskomunikowaniu.

W ten sposób Rufin miesza zakres sakramentalny z zakresem niesakramentalnym. Zarówno bowiem według tekstów autorytatywnych Dekretu Gracjana, jak i według wypowiedzi Gracjana i Rolanda, do sakramentalnej ważności święceń konieczne są jedynie dwa warunki, mianowicie by ordynator był biskupem i by udzielił święceń według formy katolickiej. Rufin zaś dodaje jeszcze trzeci warunek do wspomnianej ważności święceń, mianowicie by ordynator heretycki był konsekrowany przez biskupa katolickiego.

Również i Stefan, chociaż z innego powodu, miesza w swej ocenie święceń udzielonych przez Akacjusza zakres niesakramentalny, dotyczący przestrzegania rygoru prawa i stosowania miłosierdzia, z zakresem sakramen-

¹¹⁴ Rufinus, *Summa*, dz. cyt., s. 43.

¹¹⁵ *Die Summa des Stephanus*, dz. cyt., s. 29, wyjaśnienie do c. 8 D. XIX.

¹¹⁶ Tamże.

¹¹⁷ Tamże.

talnym, dotyczącym ważności lub nieważności święceń pod względem sakramentu. Zgodnie bowiem ze swoją opinią o całkowitej nieważności święceń udzielonych przez ordynatorów heretyckich, ekskomunikowanych i zarazem pozbawionych władzy niesakramentalnej (*exauctorati*), a więc zdegradowanych lub deponowanych albo potępionych razem ze swoją herezją wyrokiem ogólnym, promulgowanym na synodzie lub na soborze (8)-(9) (11)-(14), dekretysta uważa za całkowicie nieważne święcenia udzielone przez ekskomunikowanego Akacjusza.

Podobnie przedstawia się sprawa z dokonaną przez obydwóch tych dekretystów oceną postanowienia zawartego w kanonie czwartym Soboru Konstantynopolskiego z r. 381. Otóż nakazano tam, by nie uważać, że heretyk Maksym był albo jest biskupem i że wyświęceni przez niego mogliby otrzymać jakikolwiek stopień duchowny (*qualemcumque gradum clericatus obtineant*), po uznaniu mianowicie za nieważne wszystkiego, co zostało dokonane wokół niego lub przez niego (*omnibus scilicet, quae circa eum, vel ab eo gesta sunt, in irritum revocatis*).¹¹⁸

Według Rufina „uczyniono to na podstawie rygoru z odrazy do Maksyma, tymczasem na podstawie dyspensy przyjmuje się niekiedy wyświęconych przez podobnych do Maksyma, jak mamy w C. I: q. 1 c. 41 oraz w q. 7 c. 4”.¹¹⁹ Jak więc widzimy, na podstawie tekstów autorytatywnych Dekretu Gracjana Rufin uznaje za ważne, pod względem sakramentu, święcenia udzielone przez heretyka Maksyma, a nałożoną na niego i na wyświęconych przez niego duchownych sankcję soborową odnosi do zakresu niesakramentalnego, mianowicie do zasad przestrzegania rygoru prawa i stosowania miłosierdzia.

Od tej opinii Rufina różni się zasadniczo opinia Stefana, który stwierdza wyraźnie, że „Maksym ów był pozbawiony władzy (*exauctoratus erat*) i dlatego w udzielonych przez siebie święceniach nie mógł niczego dać”.¹²⁰ Nie ulega wątpliwości, że określeniem *exauctoratus* oznaczono tu pozbawienie władzy niesakramentalnej.

Rufinowa ocena ważności święceń udzielonych zarówno przez Akacjusza, jak i przez Maksyma jest najzupełniej słuszna mimo tego nawet, że opiera się ona na fałszywym założeniu. Według bowiem opinii Rufina święcenia przez nich udzielone dlatego są ważne pod względem sakramentu, że obydwa ci heretycy ordynatorzy zostali konsekrowani przez biskupów katolickich.

Wychodząc natomiast z równie fałszywego założenia, że pozbawienie ekskomunikowanego biskupa władzy niesakramentalnej powoduje nieważność, pod względem sakramentu, udzielonych przez niego święceń, Stefan uznał niesłusznie za całkowicie nieważne święcenia udzielone przez Akacjusza i Maksyma.

¹¹⁸ D. XIX c. 10; zob. wyjaśnienie tego kanonu, podane w artykule: K. Nasiłowski, *Odsądzanie duchownych*, art. cyt., s. 105-116.

¹¹⁹ Rufinus, *Summa*, dz. cyt., s. 43-44 (D. XIX c. 10).

¹²⁰ *Die Summa des Stephanus*, dz. cyt., s. 30 (D. XIX c. 10).

Chociaż ocena omawianych tu święceń heretyckich, dokonana przez Rufina, jest słuszna, dokonana zaś przez Stefana jest niesłuszna, to jednak, jak powiedziano, założenia obydwóch tych dekretystów są fałszywe z powodu pomieszania przez nich zakresu sakramentalnego z zakresem niesakramentalnym i z tego powodu sprzeczne zarówno z tekstami autorytatywnymi zawartymi w Dekrecie Gracjana, jak i z opinią samego Gracjana oraz Rolanda.

Jak wykazano na innym miejscu, Innocenty I (C. I q. 1 c. 17 i c. 18) uznaje za ważne, pod względem sakramentu, święcenia udzielone według formy katolickiej przez ordynatorów heretyckich, zarówno konsekrowanych ongiś na biskupów w Kościele katolickim, jak i konsekrowanych na biskupów przez heretyków.¹²¹

Rufin natomiast dopuszcza interpretację wspomnianych kanonów między innymi i według swej opinii, zgodnie z którą ważne są, pod względem sakramentu, święcenia przyjęte od biskupów heretyckich, konsekrowanych ongiś w Kościele katolickim, nieważne zaś pod tym samym względem są święcenia udzielone przez tych heretyków, którzy otrzymali konsekrację nie w Kościele katolickim, lecz poza nim.

Według Rufina Innocenty I mówi w c. 17 C. I q. 1 zarówno o jednych, jak i o drugich ordynatorach.¹²² Również orzeczenie Innocentego I, zamieszczone w C. I q. 1 c. 18, Rufin interpretuje w zestawieniu z innymi tekstami autorytatywnymi, usiłując je wyjaśnić zgodnie ze wspomnianym swoim rozróżnieniem.¹²³

Ponieważ interpretacja ta jest alternatywna, dopuszcza bowiem wielorakie i przeciwstawne rozumienie orzeczenia papieskiego, przeto trudno ją uznać za poprawną i obiektywną. Zmusza ona przecież do nonsensownego wniosku, że papież ten nie skonkretyzował przedmiotu swego orzeczenia, co jest sprzeczne z celem papieskiego zarządzenia i ówczesnego prawa kościelnego w ogóle.

W wyjaśnieniu c. 18 C. I q. 1 Stefan zaznacza, iż „niektórzy powiadają, że katolicy przechodzący do herezji mogą udzielać święceń (*ordinare*), nie mogą zaś ich udzielać (rozumie się: ważnie; KN) ci, którzy zawsze byli heretykami”.¹²⁴ Nie ulega wątpliwości, że dekretysta ma tu na myśli wspomniane rozróżnienie Rufina.

Sam Stefan jednak nie zgadza się z tym rozróżnieniem i usiłuje interpretować orzeczenie Innocentego I (C. I q. 1 c. 17) według swojej własnej opinii, mianowicie w ten sposób, że w kanonie tym chodzi o nieważne, pod względem sakramentu, święcenia udzielone przez heretyka, „który nie

¹²¹ K. Nasitowski, *Znaczenie wyrażenia "ordynacja fałszywa"*, art. cyt., s. 84-99; tenże, *Ocena prawna*, art. cyt., s. 53-74; tenże, *Sankcja nieważności*, art. cyt., s. 217-219; tenże, *Z problematyki*, art. cyt., s. 115-156.

¹²² Rufinus, *Summa*, dz. cyt., s. 205-207.

¹²³ Tamże, s. 207-210.

¹²⁴ *Die Summa des Stephanus*, dz. cyt., s. 127.

miał władzy (niesakramentalnej; KN) udzielania święceń, jak pozbawiony władzy (*exauctoratus*) lub ten, kto nigdy nie był biskupem".¹²⁵

Również interpretacja Stefana jest alternatywna,¹²⁶ ma więc ona wartość jedynie historyczną z racji samego swego istnienia, nie przedstawia natomiast - podobnie jak wspomniana opinia Rufina - żadnej wartości rzeczowej w znaczeniu poprawnego wyjaśnienia orzeczenia papieskiego. Obie te opinie są niespójne wewnątrznie, błędnie uzasadnione źródłowo, pozbawione solidnego oparcia w poprzedniej kano-nistyce i obie nie rozwiązują poruszanego problemu, lecz każda z nich budzi nowe wątpliwości.

Co się bowiem tyczy opinii Rufina, to można zapytać, dlaczego święcenia udzielone przez heretyków, konsekrowanych na biskupów poza Kościołem katolickim, są według niego nieważne pod względem sakramentu, a ważne pod tym samym względem są święcenia udzielone przez biskupów heretyckich, konsekrowanych ongiś w Kościele. Według bowiem Dekretu Gracjana jedni i drudzy ordynatorzy mają władzę sakramentalną, i jedni jednak i drudzy nie mają władzy niesakramentalnej.

Natomiast co się tyczy wspomnianej opinii Stefana, to jeśli odniesiemy ją tylko do ekskomunikowanych ordynatorów heretyckich, pozbawionych jednocześnie władzy niesakramentalnej przez degradację lub depozycję albo przez potępienie ich na synodzie lub na soborze, za czym przemawiają sformułowania podane w zasadniczej i głównej relacji tej opinii (8)-(9) (11)-(13), to się okazuje, że opinia Stefana jest sprzeczna zarówno z tekstami autorytatywnymi, jak i z opartą na nich opinią Gracjana. Według bowiem Gracjana zarówno zdegradowani lub deponowani biskupi katoliccy, jak i odstępujący od jedności wiary heretycy tracą władzę niesakramentalną (§2 i §3 dictum p. c. 97 C. I q. 1), a mimo to święcenia przez nich udzielone według formy katolickiej są ważne pod względem sakramentu (§5 tegoż dictum).

Z tego, cośmy powiedzieli, okazuje się, jak bezpodstawna jest opinia tych autorów, którzy utrzymują, że rozróżnienia pomiędzy władzą święceń i władzą jurysdykcji nie znano przed wiekiem XIII.¹²⁷ Prawda bowiem jest taka, że rozróżnienie to było dobrze znane w Dekrecie Gracjana, chociaż wykazanie tego rozróżnienia wymaga drobnostkowej analizy oraz dużo mozółu i niemałej wnikliwości ze względu na złożoność pojęcia święceń (święcenia relatywne) oraz

¹²⁵ Tamże, s. 126, wyjaśnienie c. 17 C. I q. 1.

¹²⁶ O alternatywnym charakterze interpretacji tekstów autorytatywnych przez Stefana świadczy wielokrotne używanie spójników „lub - vel” i „albo - aut”: „Lub powiedzmy, że Innocenty I mówi tu o tych, którzy przyjmują święcenia od potępionych lub pozbawionych władzy (*exauctorati*), albo o udzielających święceń poza formą Kościoła, albo o tych, którzy...”; tamże, s. 126, wyjaśnienie c. 18 C. I q. 1.

¹²⁷ Giuseppe Alberigo, *Lo sviluppo della dottrina sui poteri nella Chiesa universale*, Testi e ricerche di scienze religiose 1, Roma Freiburg Basel Barcelona Wien 1964, s. 69-74.

płynność ówczesnej terminologii i na bardziej skomplikowane od dzisiejszych dawne metody dowodzenia.¹²⁸

Od znanego od dawna rozróżnienia dwóch władz kościelnych nie wykazują odchyśleń wypowiedzi pierwszych znanych dekretystów: Paucapalei i Rolanda.¹²⁹ To dopiero Rufin, a po nim i Stefan, swymi dowolnymi, powierzchownymi i nieuzasadnionymi opiniami usuwają w cień pracowicie i dobrze źródłowo udokumentowaną opinię Gracjana o dwojakiej władzy kapłańskiej i o ważności święceń udzielanych przez heretyków według formy katolickiej. To Rufin i Stefan zaciemniają klarowność dawno już istniejącego rozróżnienia dwóch zakresów: sakramentalnego i niesakramentalnego. To właśnie ci dekretyści, zamiast - jak było ich założeniem - uprzystępnić znajomość Dekretu Gracjana, w paradoksalny sposób przyczynili się w znacznym stopniu do jego niezrozumienia.

Trzeba jednak obydwóch tych dekretystów przynajmniej częściowo usprawiedliwić. W tym bowiem okresie nasilają się tendencje do naukowej unifikacji i uproszczenia olbrzymiego i skomplikowanego materiału prawnego, zawartego w Dekrecie Gracjana, tak bardzo zróżnicowanego pod względem problemowym i terminologicznym. Przecież dzieła dekretystów - ówczesne skrypty lub podręczniki do nauki prawa kanonicznego - powstają stosunkowo szybko jedno po drugim. Dlatego i brak czasu na przeprowadzanie dokładnych analiz olbrzymiego materiału prawnego i duży nacisk potrzeb ze względu na wzmożone, reformistyczne zainteresowanie nim. W pośpiechu więc odnotowuje się zarówno już istniejące opinie, jak i tworzy się nowe, nie przesądzając poprawności żadnej z nich, lecz ocenę ich pozostawiając czytelnikowi.

I tak Rufin pozostawia czytelnikowi osąd, czyja ocena święceń udzielonych poza Kościołem jest celniejsza, ta Gracjanowa czy ta Rufinowa.¹³⁰ Stefan zaś, wspominając Gracjanowe rozróżnienie pomiędzy sakramentalną „władzą - *potestas*” i władzą niesakramentalną, zwaną „wykonywaniem - *exsecutio*”, powiada, że czytelnik będzie mógł nie gorzej odpowiedzieć na poruszony problem, jeśli weźmie pod uwagę rozróżnienie wprowadzone przez Stefana.¹³¹ Według niego zaś, jak powiedziano, nieważne są, pod względem sakramentalnym, święcenia udzielone przez ordynatorów ekskomunikowanych i jednocześnie pozbawionych władzy niesakramentalnej (*exauctorati*) (8) (9) (11) (12) (14).

Tego rodzaju wypowiedzi świadczą nie tyle o pokorze ich autorów, ile raczej o nie przemyślanym do końca wyjaśnianiu badanych problemów. Zarówno bowiem Rufin, jak i Stefan są pochopniejsi do gromadzenia różnych inter-

¹²⁸ Zob. K. Nasitowski, *Kapłańska władza*, art. cyt., s. 65-205.

¹²⁹ Zob. K. Nasitowski, *Zgodność pierwszych dekretystów*, art. cyt., s. 159-222.

¹³⁰ Rufinus, *Summa*, dz. cyt., s. 237 (dictum Gracjana a. c. 24 C. I q. 7).

¹³¹ *Die Summa des Stephanus*, dz. cyt., s. 140, wyjaśnienie do słów *Opponitur*... §2 dictum Gracjana p. c. 97 C. I q. 1.

pretacji, nawet wątpliwych lub wzajemnie się wykluczających, niż do mozolnego dociekania jednego, ale właściwego sensu przepisów prawnych.

Zwiększone w ten sposób wysiłki naukowego ujednolicenia prawa, zawartego w Dekrecie Gracjana, zamiast ułatwiać poprawne jego zrozumienie, często paradoksalnie je utrudniają i to w nader ważnej dziedzinie, jaką jest władza kościelna i sakramenty. Jednocześnie jednak zaczyna się proces eliminowania błędnych opinii. Jak bowiem powiedziano, już Stefan odrzuca błędną opinię Rufina, którą jedynie lojalnie odnotowuje.

Zestawia się wprowadzić ze sobą kanony z różnych miejsc Dekretu Gracjana, ale robi się to w sposób zbyt fragmentaryczny, a przez to prowadzący niekiedy do błędnych wniosków.

Jak z tych badań wynika, opinia Stefana o nieważności, pod względem sakramentalnym, święceń udzielonych przez heretyckich ordynatorów, ekskomunikowanych i zarazem pozbawionych władzy niesakramentalnej, nie ma żadnego uzasadnienia w tekstach autorytatywnych Dekretu Gracjana i jest sprzeczna zarówno ze zgodnymi z urzędową i powszechną tradycją Kościoła opiniami kanonistów: Gracjana i Rolanda, jak i z odmienną od tej tradycji opinią Rufina.

V. Porównanie opinii Stefana o święceniach z jego opinią o Eucharystii, chrzcie i ekskomunice

Opinia Stefana o ważności sakramentów jest pełna niejasności. Interpretując bowiem orzeczenie Urbana II,¹³² zamieszczone w D. XXXII c. 6, dekretysta powiada, że pod względem sakramentu ważne są, chociaż nie powodują skutku, sakramenty tych heretyków, którzy są tolerowani przez Kościół i jeszcze nie zostali odcięci od niego wyrokiem potępiającym, mają władzę (niesakramentalną!) i otrzymali święcenia według formy kościelnej.¹³³

Ponieważ jest tu mowa o ważności sakramentów, przeto nie ulega wątpliwości, że Stefan ma tu na myśli ich ważność sakramentalną. Do takiej ważności sakramentów wymaga się w Dekrecie Gracjana i w Summie Rolanda dwóch warunków, mianowicie by sprawujący je, czy to katolicy czy heretycy, mieli odpowiedni stopień święceń i by sprawowali je w formie katolickiej. Stefan natomiast wymaga od heretyków do ważności sakramentu jeszcze trzeciego warunku, by mieli oni niesakramentalną władzę, opartą na tolerowaniu ich przez Kościół i nieodcięciu od niego wyrokiem potępiającym.

¹³² Urbani II (1088-1099) Epistola ad Lucium praepos. S. Iuventii ap. Ticinum (list ten podano w drugiej części c. 6 D. XXXII, mianowicie po dictum Gracjana, włączonym do tego kanonu).

¹³³ *Die Summa des Stephanus*, dz. cyt., s. 48-49, wyjaśnienie dictum Gracjana a. c. 6 D. XXXII.

Tego trzeciego warunku wymaga Stefan również i do ważności konsekracji kościoła. Dekretysta powiada bowiem, że jeśli konsekracja kościoła została dokonana przez świętokupcę i zdegradowanego, to jest ona tak samo nieważna, jak konsekracja kościoła dokonana z pominięciem formy katolickiej i że kościół należy konsekrować na nowo z zachowaniem wszelkich solenności konsekracji.¹³⁴

Na pytanie, czy zdegradowany kapłan katolicki może ważnie sprawować sakramenty, nie daje również całkowicie zadowalającej odpowiedzi stwierdzenie Stefana o Eucharystii. Skoro jednak Stefan utrzymuje, że kapłan deponowany nie konsekruje Eucharystii ani dla siebie ani dla innych, natomiast kapłan zasuspendowany konsekruje ją dla innych, a nie dla siebie,¹³⁵ to najprawdopodobniej chodzi tu o brak skutku sakramentu u kapłana deponowanego, a nie o całkowitą nieważność Eucharystii przez niego konsekrowanej.

Tak więc sprawa ważności konsekrowanej przez deponowanego kapłana katolickiego Eucharystii pozostaje niepewna tak samo, jak i sprawa ważności święceń udzielonych przez zdegradowanych lub deponowanych, a więc pozbawionych władzy niesakramentalnej, biskupów katolickich.

Zresztą według Stefana tak samo nie jest pewna ważność Eucharystii konsekrowanej przez kapłanów odłączonych od Kościoła katolickiego, jak i ważność dokonanej przez biskupów odłączonych konsekracji kościoła. W tych sprawach - powiada dekretysta - nie są zgodni ani Ojcowie ani uczeni. Stefan uważa, że w tym stanie rzeczy trudno jest cośkolwiek twierdzić, jak chyba tylko to, że ważne jest udzielenie święceń i konsekrowanie Eucharystii, dokonane przez odłączonych, tolerowanych przez Kościół.¹³⁶

Z drugiej strony według Stefana ważne są, pod względem sakramentu, święcenia udzielone przez heretyków nie tolerowanych przez Kościół, tj. przez ordynatorów ekskomunikowanych, ale nie pozbawionych władzy niesakramentalnej (*non exauctoratis*) (4)-(7).

Jak się więc okazuje z zestawienia poszczególnych wypowiedzi Stefana, jego opinia, dotycząca ważności sakramentów udzielanych przez heretyków, nie jest pewna, co zresztą i on sam przyznaje.

Na innym jednak miejscu uznaje on tę swoją opinię w jakiś sposób za pewną, skoro uważa ją za nie gorszą od opinii Gracjana w tym samym przedmiocie.¹³⁷ Balansowanie więc pomiędzy pewnością i niepewnością co do swojej opinii jest dla Stefana charakterystyczne.

Powodem zaś niepewności co do ważności sakramentów kapłaństwa i Eucharystii, sprawowanych przez heretyków, jest to, iż Stefan uważa, że w tej sprawie nie są zgodni ani Ojcowie ani uczeni. Przez Ojców Stefan zapewne

¹³⁴ Tamże, s. 151, wyjaśnienie do słowa *exsecrata* c. 11 C. I q. 4.

¹³⁵ Tamże, s. 140, wyjaśnienie §2 i §3 dictum Gracjana p. c. 97 C. I. q. 1.

¹³⁶ Tamże, s. 265, wyjaśnienie c. 18 D. I dc.

¹³⁷ Tamże, s. 140, wyjaśnienie do słów *Opponitur...* §2 dictum Gracjana p. c. 97 C. I q. 1.

rozumie tu autorów tekstów autorytatywnych komentowanego przez niego Dekretu Gracjana.

Okazuje się z tego, że Stefan nie przeanalizował dokładnie wszystkich tekstów źródłowych Dekretu Gracjana, dotyczących omawianych problemów, a te teksty, na które się powołuje, przeanalizował powierzchownie, niedokładnie i dowolnie. Opinia Stefana jest więc błędna, gdyż fragmentaryczna, nieuzasadniona i niespójna wewnętrznie.

Jak bowiem wykazaliśmy we wskazanych we wstępie opracowaniach, opartych na materiale całego Dekretu Gracjana, urzędowa i powszechna tradycja kościelna w zasadniczych sprawach, odnoszących się do dwóch władz w Kościele: sakramentalnej i niesakramentalnej, oraz do ważności sakramentów święceń i Eucharystii, była na wskroś jednolita. Uznawano za ważne same w sobie sakramenty kapłaństwa i Eucharystii, sprawowane według formy katolickiej przez biskupów i kapłanów heretyckich.¹³⁸

Co się zaś tyczy wspomnianej niezgodności między uczonymi, to Stefan ma tylko częściową rację. Opinia bowiem Gracjana w omawianym przedmiocie jest całkowicie zgodna ze wspomnianą, jednolitą i powszechną tradycją Kościoła. Z opinią zaś Gracjana są zgodni dekretyści Paucapalea i Roland.¹³⁹ To Rufin wprowadził do dekretystyki sprzeczną ze wspomnianą tradycją kościelną i kanonistyczną swoją błędną opinię o nieważności, pod względem sakramentu, święceń udzielonych przez ordynatorów heretyckich, konsekrowanych na biskupów przez heretyków.¹⁴⁰ Jak zaś wykazano wyżej, Stefan błędnie zrozumiał opinię Rolanda, a sprzeczną z nią opinię Rufina odrzucił. I na tej podstawie można mówić w sposób uzasadniony o niezgodności między uczonymi w ocenie sakramentów sprawowanych poza Kościołem katolickim.

Wśród wszystkich sakramentów chrzest ma wyjątkowy, uprzywilejowany charakter. Odrębność ta dotyczy zarówno władzy udzielania chrztu, jak i warunków jego udzielania. Stefan odróżnia od zwykłego udzielania chrztu, które przysługuje wszystkim ludziom, byleby chrzcili według formy kościelnej, udzielanie chrztu uroczyste, przysługujące jedynie kapłanom. Według Stefana kapłani zdegradowani nie mogą udzielać chrztu w sposób uroczysty (*sollemniter*). Chociaż bowiem mają oni sakrament święceń, to jednak nie mają władzy wykonywania. Ale w samej degradacji, lub po niej, biskup może pozwolić im na podstawie miłosierdzia, by udzielali chrztu w sposób uroczysty. Stefan jednak wyraźnie zaznacza, że niektórzy utrzymują, iż zdegradowany prezbiter może udzielać chrztu nawet bez konieczności. Opinię tę dekretysta jednak odrzuca.¹⁴¹

¹³⁸ Zob. wyżej, przyp. 1 i 2. Co się tyczy różnych opinii na ten temat, zob. K. Nasiłowski, *Kapłańska władza*, art. cyt., s. 193-201.

¹³⁹ K. Nasiłowski, *Zgodność pierwszych dekretystów*, art. cyt., s. 159-222.

¹⁴⁰ Tenże, *Opinia Rufina*, art. cyt., s. 157-268.

¹⁴¹ *Die Summa des Stephanus*, dz. cyt., s. 72, wyjaśnienie c. 31 D. L.

W swym dictum p. c. 37 C. XXIV q. 1 Gracjan rozpatruje kwestię, czy odstępujący od wiary zatrzymują władzę ekskomunikowania i udzielania chrztu, czy są pozbawieni jednej i drugiej. Gracjan rozwiązuje tę kwestię przy pomocy rozróżnienia między sakramentalną i nieutracalną władzą święceń i utracalnym wykonywaniem tej władzy, tj. niesakramentalną władzą kapłańską, którą tracą odstępujący od Kościoła, a którzy z powodu utraty tej władzy nie mogą ważnie ekskomunikować katolików, choć mogą ważnie udzielać chrztu.

Stefan natomiast, wyjaśniając tę kwestię, powiada wbrew Gracjanowi, że heretycy na pewno zatrzymują władzę ekskomunikowania i udzielania chrztu, jeśli nie zostali pozbawieni władzy niesakramentalnej (*si non sunt exauctorati*) przez degradację, depozycję lub potępienie. Jeśli bowiem zostali oni pozbawieni władzy niesakramentalnej (*si sunt exauctorati*), to tracą władzę udzielania chrztu, przysługującą im na podstawie prawa kapłańskiego, zatrzymują natomiast wspólną im i laikom władzę udzielania chrztu w przypadku konieczności. Władzy zaś ekskomunikowania nie mają heretycy pozbawieni władzy niesakramentalnej (*exauctorati*).¹⁴²

Wynikałoby z tego, że heretycy ekskomunikowani, ale nie pozbawieni władzy niesakramentalnej (*non exauctorati*), mogą ekskomunikować nawet katolików. Stefan więc jest zgodny z Gracjanem co do posiadania przez heretyków władzy udzielania chrztu, niezgodny zaś jest z nim co do posiadania niesakramentalnej władzy ekskomunikowania przez heretyków pozakościelnych, nie pozbawionych władzy niesakramentalnej (*non exauctorati*).

Nie ulega więc wątpliwości, że Stefan pomieszał tu zakres sakramentalny z zakresem niesakramentalnym w tym znaczeniu, że nieważność ekskomuniki z powodu pozbawienia władzy niesakramentalnej ekskomunikującego (*exauctoratus*), a więc dziedzinę sądzenia, rozciągnął na nieważność sakramentów święceń i Eucharystii, sprawowanych przez szafarza ekskomunikowanego i jednocześnie pozbawionego władzy niesakramentalnej, a więc na dziedzinę sakramentalną.

Zakończenie

Jak wykazaliśmy we wskazanych we wstępie artykułach, urzędowa i powszechna tradycja kościelna (z wyjątkiem krótkotrwałej ostro zwalczanej przez autorytety kościelne opinii Cypriana o całkowitej nieważności sakramentów pozakościelnych) była - wbrew niektórym opiniom, utrzymującym się do dnia dzisiejszego w literaturze historyczno-kanonistycznej - stała i jednolita. Uznawano za ważne, pod względem sakramentalnym, sakramenty zarówno chrztu, jak kapłaństwa i Eucharystii, sprawowane według formy katolickiej czy to przez zasuspendowanych, zdegradowanych lub deponowanych biskupów i kapłanów katolickich, czy to przez biskupów i kapłanów heretyckich, nawet jak najsurowiej potępionych.

¹⁴² Wyjaśnienie Stefana do dictum Gracjana p. c. 37 C. XXIV q. 1; zob. wyżej, przyp. 28.

Na tej tradycji, przekazanej w tekstach autorytatywnych Dekretu, oparł swoją opinię Gracjan. On to, interpretując poprawnie i dogłębnie, nawet przy zastosowaniu metody semantycznej, zebrane przez siebie teksty źródłowe, przedstawił trafnie naukę Kościoła zarówno o dwójakiej władzy: jednej sakramentalnej i nieutractalnej, drugiej niesakramentalnej i utracalnej, jak i o ważności sakramentów, z wyjątkiem związywania i rozwiązywania, sprawowanych czy to przez zdyskwalifikowanych kapłanów katolickich czy to przez kapłanów heretyckich.

Od opinii Gracjana nie odstają wywody Paucapalei i Rolanda. Już jednak Rufin wprowadza do dekretystyki niezgodną z tradycją kościelną i wykładem Gracjana oraz Rolanda, opinię o całkowitej nieważności święceń udzielonych nawet według formy katolickiej przez ordynatorów heretyckich, konsekrowanych na biskupów przez heretyków pozakościelnych, i o całkowitej nieważności Eucharystii konsekrowanej poza Kościołem katolickim. Rufin stwierdza też, z powątpiewaniem wszakże, iż całkowicie nieważny jest również sakrament bierzmowania, udzielony poza Kościołem.

Nie ulega wątpliwości, że Rufin położył duże zasługi w wyjaśnianiu wielu określeń zamieszczonych w Dekrecie Gracjana, w szczególności zaś w wyjaśnieniu Gracjanowego pojęcia niesakramentalnej i utracalnej władzy kapłańskiej, nazwanej przez Gracjana między innymi mianem „wykonywanie - *exsecutio*”. Pojęcie bowiem określone tym mianem dekretysta trafnie rozczepił w zakresie niesakramentalnym na władzę zdatności (*potestas habilitatis*), władzę regularności (*potestas regularitatis*) i na używanie urzędu (*usus officii* lub *exsecutio officii*), przyznając tym samym, że Gracjanowe miano „wykonywanie - *exsecutio*” oznacza władzę.

Swoją jednak opinią o całkowitej nieważności święceń udzielonych przez ordynatorów heretyckich, konsekrowanych na biskupów poza Kościołem katolickim, Rufin wprowadził wiele zamętu do dekretystyki, szczególnie z powodu pomieszania zakresu sakramentalnego z zakresem niesakramentalnym, których ściśle przestrzegane rozgraniczenie było jedną z zasadniczych cech dotychczasowego prawa i nauki kanonistycznej.

Wprawdzie Rufin nie zwalczał wprost poprawnego rozwiązania problemu ważności święceń pozakościelnych, uzależnionej przez Gracjana jedynie od konsekracji ordynatora i zachowania przez niego formy katolickiej w ich udzielaniu, ale pozostawiając uznaniu czytelników osąd, czyja opinia jest cenniejsza, mianowicie jego własna czy Gracjana, zepchnął w cień opinię tego ostatniego, zrównując ją ze swoją własną, błędną opinią. W przeciwieństwie bowiem do opinii Gracjana opinia Rufina jest nieuzasadniona źródłowo, zbyt fragmentaryczna w doborze źródeł, powierzchowna, niespójna, zdradzająca niekiedy powątpiewanie, a nawet bezradność jej autora, niekiedy zaś wyrażająca jego pewność.

Wszystkie wymienione tu wady opinii Rufina przejął jego uczeń - Stefan z Tournai, który przedstawił swoją własną opinię o władzy kapłańskiej i o sakramentach.

Na podstawie tekstów autorytatywnych swego Dekretu Gracjan podzielił władzę kapłańską na sakramentalną i niesakramentalną. Pierwszą nazwał on między innymi „władzą przyjętą w sposób sakramentalny - *potestas sacramento tenus accepta*”, drugą zaś określił jako „wykonywanie owej władzy - *exsecutio illius potestatis*”. Miano „wykonywanie - *exsecutio*” nie było adekwatne do określenia samej władzy niesakramentalnej, przecież mogło ono równie dobrze oznaczać i władzę sakramentalną. Dostrzegł to Stefan i odróżnił „wykonywanie sakramentu - *exsecutio sacramenti*” od „wykonywania urzędu kościelnego - *exsecutio officii*”, dając tym samym impuls do dalszych dociekań nad znaczeniem miana „wykonywanie”.

Ponadto Stefanowi udało się to, co nie udało się Rufinowi. Stefan mianowicie pogodził wymagającą się praktykę udzielania święceń absolutnych z przepisami zabraniającymi ich udzielania i wykonywania. Dekretysta bowiem rozróżnił pomiędzy publicznym wykonywaniem święceń, które należy się ludowi od jego kapłana, a którego to wykonywania nie mają wyświęceni bez tytułu, i wykonywaniem niepublicznym, które nie należy się ludowi od nie jego kapłana, a które przysługuje wyświęconemu w sposób absolutny. Zasluga więc Stefana w tych sprawach jest niewątpliwa.

Stefan wprowadził do dekretystyki swoją własną opinię o całkowitej nieważności święceń udzielonych nawet według formy katolickiej przez biskupów heretyckich, ekskomunikowanych i zarazem pozbawionych władzy niesakramentalnej przez degradację, depozycję albo potępienie, promulgowane na synodzie lub na soborze. Stefan uznał za całkowicie nieważną również pozakościelną konsekrację Eucharystii i ekskomunikę, nałożoną przez ekskomunikowanych i jednocześnie pozbawionych władzy niesakramentalnej heretyków. Dekretysta opowiedział się tym samym, wbrew Gracjanowi, za ważnością ekskomuniki nałożonej przez heretyków ekskomunikowanych wprawdzie, ale nie pozbawionych władzy niesakramentalnej.

Jak Rufin, tak również i Stefan pomieszał zakres sakramentalny z zakresem niesakramentalnym, których rozgraniczenie było ściśle przestrzegane w Dekrecie Gracjana. Stefan przejął od Rufina wszystkie wady jego opinii. Jak bowiem opinia Rufina, tak i opinia Stefana jest niezgodna z tekstami autorytatywnymi Dekretu Gracjana oraz z poprawnymi opiniami samego Gracjana i Rolanda. Ponadto opinia Stefana jest powierzchowna i dowolna, zbyt fragmentaryczna pod względem doboru tekstów źródłowych, niespójna, niepewna, gdyż alternatywna, i niestała, gdyż przejawiająca niekiedy brak pewności i nawet bezradność, niekiedy natomiast pewność jej autora.

Obie błędne opinie, Rufina i Stefana, chociaż nie zdołały w niczym podważyć trafnej opinii Gracjana, to jednak zepchnęły ją na dalszy plan, zaciemniając jednocześnie dotychczasową znajomość Dekretu Gracjana w ważnej dziedzinie władzy kapłańskiej i sakramentów.

Od Stefana z Tournai zaczyna się okres gromadzenia błędnych opinii i oczyszczania z nich. Stefan bowiem lojalnie zanotował opinię Rufina, lecz praktycznie ją odrzucił, wprowadzając swoją, równie błędną opinię. Eliminowa-

nie zaś przez późniejszych dekrétystów błędnych ocen sakramentów pozakościelnych okaże się powolnym nawrotem do poprawnej w tym względzie opinii Gracjana.

W świetle przedstawionych tu badań nie dadzą się już dłużej utrzymać podobne do opinii Rufina i Stefana, błędne opinie tych uczonych, którzy twierdzą, że urzędowa tradycja kościelna w okresie święceń relatywnych była niestała i zróżnicowana i że sakramenty sprawowane nawet według formy katolickiej przez biskupów i kapłanów odłączonych od Kościoła niekiedy uznawano za ważne co do sakramentu, niekiedy zaś za całkowicie nieważne. Podobnie nie da się dalej utrzymać opinia tych uczonych, którzy twierdzą, że rozróżnienie władzy święceń od władzy jurysdykcji nie było znane przed wiekiem XIII.

De Stephani Tornacensis in re et potestatis sacerdotalis et sacramentorum sententia

Materiam themate comprehensam in partes disposuimus has: Introductio - I. De distinctione potestatis sacerdotalis - II. De significatione *exsecutionis* - III. De ordinatione sine titulo facta - IV. De sacramentis extra Ecclesiam catholicam celebratis - 1. De unione cum Ecclesia ab eaque praecisione - 2. Opinio Stephani de ordinatione extra Ecclesiam facta - 3. De opinione Stephani ad auctoritates Decreti Gratiani relata - a. De opinione Stephani ad Innocentii I legislationem relata - b. De opinione Stephani ad Augustini sententiam relata - c. De opinione Stephani ad auctoritatem Urbani II relata - 4. De opinione Stephani cum proximorum canonistarum opinionibus comparata - a. De opinione Stephani cum Gratiani sententia comparata - b. De opinione Stephani cum sententia Rolandi et Rufini comparata - V. Opinio Stephani de ordinatione cum eiusdem effatis de Eucharistia et baptismo atque excommunicatione comparata - Conclusio.

Opinio Stephani de potestate sacerdotali et sacramentis foris celebratis praecipue ex eo singularem attentionem meretur, quod ab universali eaque officiali traditione ecclesiastica, ut altera post opinionis Rufini hac in re errorem, longe diversa est.

Ut in disputationibus explicavimus in introductione enumeratis utque etiam ex hac disputatione patet, universalis Ecclesiae catholicae in re potestatis sacerdotalis et sacramentorum traditio (excepta non diuturna, a Pontificibus Romanis et theologis, ut ab Augustino, reprobata Cypriani sententia de prorsus nullis omnibus sacramentis extra Ecclesiam celebratis) constans atque concors erat contra nonnullorum doctorum etiam modernorum opiniones. Agnoscebantur enim sacramenta baptismi, ordinis et Eucharistiae sive a suspensis, degradatis vel depositis episcopis et sacerdotibus catholicis sive ab episcopis et sacerdotibus haereticis, etiam damnatis, in forma Ecclesiae celebrata.

Hac traditione Ecclesiae nixus, auctoritatibus sui Decreti relata, Gratianus doctrinam Ecclesiae sive de duplici potestate sacerdotali: altera sacramentali et

inamissibili, non sacramentali et amissibili altera, sive de validis sacramentis (excepta ligatione et solutione) a quibusvis sacerdotibus in forma Ecclesiae celebratis recte explicavit.

Ab hac Gratiani opinione Paucapaleae et Rolandi effata haud aliena sunt. Attamen Rufinus in decretistarum doctrinam opinionem introduxit cum traditione ecclesiastica et Gratiani atque Rolandi effatis omnino discordem de prorsus nulla ordinatione etiam in forma Ecclesiae ab ordinatoribus haereticis facta, ab haereticis consecratis. Item Eucharistiam extra Ecclesiam consecratam prorsus invalidam esse tenebat. Id etiam de confirmatione, quamquam non sine dubio, affirmabat foris collata.

Magna tamen sunt Rufini merita ad explicationem spectantia singulorum Decreti Gratiani verborum et notionum, praecipue autem ad explicationem quod attinet nimis generalis Gratianae notionis potestatis non sacramentalis eiusque amissibilis, saepe executionis nomine a Magistro vocatae. Hanc enim generale notionem Rufinus apte divisit, similiter in ambitu non sacramentali, in potestatem habilitatis officio ecclesiastico nixam, in potestatem regularitatis ex merito vitae sacerdotis provenientem et in usum officii vel executionem officii. Eoque ipso Rufinus executionis nomine, saepe a Gratiano adhibito, potestatem significatam esse tradidit.

Opinione tamen sua de prorsus nulla ordinatione ab episcopis facta ab haereticis consecratis Rufinus decretistarum doctrinam multum perturbavit, praecipue autem non minime permiscuit ambitum sacramentalem et ambitum non sacramentalem, quorum distinctio antea diligenter observata erat sive in Decreti Gratiani auctoritatibus sive a Gratiano ipso et etiam a Rolando.

Quamquam Rufinus rectam solutionem quaestionis de validitate ordinationis foris factae a Gratiano datam (duo tantum ad validam hanc ordinationem necessaria esse affirmantis, ut scilicet et ab episcopo et in forma Ecclesiae perficiatur) non expugnavit, nihilominus tamen arbitrio lectoris relinquens iudicium, quae opinio magis recta sit, illa Gratiani an haec Rufini, propria sua opinione Magistri sententiam obscuravit et offudit.

Quod autem de opinione Gratiani nequaquam dici potest, de Rufini opinione dicendum est. Etenim opinio eius neque fontibus congruit neque omnes auctoritates necessarias respicit. Item levis est et sibimet ipsi non cohaeret necnon aliquando dubitantem, immo et inopem consilii, aliquando vero certum eius auctorem prodit. Omnia haec Rufini opinionis vitia Stephanus Tornacensis in suam opinionem congescit.

In aliquibus tamen Stephanus laudandus est. Ut diximus, Gratianus potestatem sacerdotalem in sacramentalem divisit et non sacramentalem. Alteram verbis *potestas sacramento tenus accepta*, alteram verbis *executio illius potestatis* Magister vocavit. Executionis tamen nomen nimis generale est, idcirco ad solam tantum potestatem non sacramentalem significandam non aptum. Nomine enim hoc etiam ipsa sacramenti confectio potestate praedita significari possit. Hoc Stephanus perspexit et ab executione officii ecclesiastici executionem sacramenti discrevit eoque ipso ulteriori executionis nominis inquisitioni ansam dedit.

Stephanus etiam hoc fecit, quod Rufinus frustra conatus est facere, conciliavit enim invalescentem ordinationis sine titulo faciendae consuetudinem auctoritatibus Decreti Gratiani talem ordinationem faciendam factamque exsequi prohibentibus. Stephanus enim ordinis executionem publicam, quae populo ab eius sacerdote debetur, quam ordinati sine titulo non habent, ab executione discrevit non publica, quam etiam absolute ordinati habent. De Stephani his in rebus merito dubitandum non est.

At Stephanus in decretistarum doctrinam inauditam antea opinionem intrudit de prorsus nulla ordinatione etiam in forma Ecclesiae ab episcopis facta excommunicatis et simul potestate non sacramentali privatis (*exauctorati*) per degradationem, depositionem vel damnationem in synodo vel concilio publice promulgatam. Stephanus etiam tenet ut Eucharistiam extra Ecclesiam consecratam, ita excommunicationis sententiam ab excommunicatis et simul potestate non sacramentali destitutis (*exauctorati*) latam prorsus nullam esse. Hoc modo Stephanus contra Gratianum implicite affirmavit vim habere excommunicationis sententiam ab haereticis excommunicatis latam nondum tamen potestate non sacramentali destitutis (*non exauctorati*).

Ut Rufinus, ita et Stephanus Tornacensis ambitum sacramentalem et ambitum non sacramentalem permiscuit, alterum ab altero in Decreto Gratiani arcte seiunctum. Ut Rufini, ita et Stephani opinio auctoritatibus Decreti Gratiani atque opinionibus Gratiani et Rolandi non congruit. Est autem opinio Stephani levis, potius voluntati decretistae quam Decreti Gratiani auctoritatibus accommodata, non omnibus auctoritatibus fundata ad rem recte probandam necessariis, effatis constans inter se non cohaerentibus, dubia, quia lectori agnoscitur facultas eam vel aliam opinionem eligendi, et non constans, quia aliquando dubitationem decretistae, aliquando autem eiusdem certam fidem manifestat.

Vitiosae opinionis Rufini a Stephano facta reiectione Stephani opinio, pariter falsa, non iustificatur neque recta Gratiani sententia vi sua interna destituitur, sed tantum ipsius Decreti Gratiani recta cognitio in rebus tanti momenti, ut sunt potestas sacerdotalis et sacramenta, obscuratur et offunditur.

Itaque in disputationibus nostris, quas diximus, demonstrata est unica eaque constans Ecclesiae catholicae traditio universalis in Decreto Gratiani patefacta. Congruenter cum hac traditione ipsius sacramenti ratione habita valida agnoscuntur sacramenta (ligatione et solutione excepta) ab episcopis et presbyteris in forma Ecclesiae foris celebrata. Plene etiam explicatae sunt primae in historia iuris canonici (post falsam illam reprobataeque Cypriani opinionem de sacramentis extra Ecclesiam celebratis prorsus nullis) falsae hac in re Rufini et Stephani Tornacensis opiniones.

Igitur non amplius sustineri poterunt similiter falsae opiniones illorum doctorum, qui affirmant officialem traditionem ecclesiasticam ordinationis relativae tempore diversam fuisse atque inconstantem, et qui dicunt sacramenta ab episcopis et sacerdotibus etiam in forma Ecclesiae foris celebrata aliquando valida, aliquando vero prorsus irrita agnita fuisse.

Item ex eo, quod duplicem potestatem sacerdotalem, sacramentalem scilicet eamque inamissibilem atque non sacramentalem eamque amissibilem, hanc etiam nomine iurisdictionis vocatam, in Decreto Gratiani, a Gratiano ipso atque a Rufino et Stephano agnitam esse probavimus, sustineri non poterit opinio eorum doctorum, qui dicunt ante saeculum XIII ignotum esse quid differat inter potestatem ordinis et iurisdictionis.

Ut enim demonstravimus, a Rufino et Stephano non dubitatur de duplicis huius potestatis in Decreto Gratiani facta agnitione, sed tantum potestati non sacramentali contraria Decreto Gratiani et Gratiano ipsi adscribitur vis prorsus irrita efficiendi sacramenta ab aliquibus haereticis extra Ecclesiam celebrata. Disputatur ergo a decretistis de duarum harum potestatum efficientia, non vero de earundem existentia.

W tym miejscu warto przypomnieć, że w dokumencie papieża Pawła VI przemawiającemu na synodzie w Watykanie w 1963 roku, który jest w rzeczywistości wyrażeniem opinii, nie ma mowy o „dwojgłosie” potęg. Wskazując na „Relację końcową” II Soboru Watykańskiego (1963) napisano, iż „ekleziologia (Ecclesia Communio) jest ideą centralną i podstawową w dokumentach Soboru”. Sobór podkreśla, że soborowe ujęcie Kościoła jako Communio jest „nowym i stałym Pismem św. i tradycją patrystyczną”.

W wyrażeniu biblijnym *communio* jest tłumaczeniem greckiego wyrażenia *koinonia*. W starożytnym języku greckim oznaczało ściśle wspólnotę życia, jak np. między przyjaciółmi. Natomiast w języku sakralnym wyrażało bezpośrednie uczestnictwo w Bóstwie. W Nowym Testamencie tego słowa używa przede wszystkim Paweł Apostoł i oznacza ono: 1) z kimś mieć udział w tym, co do niego należy, 2) kontynuować udział w czymś i 3) wspólnota.¹ U św. Pawła *koinonia* występuje również w znaczeniu religijnym, nigdy świeckim.² W takim też rozumieniu możemy się w pismach Ojców Kościoła.

W tym sensie *Communio* jest miejscem obecności tajemnicy osobowego spotkania Trójcy Świętej Boga z człowiekiem. Owo zjednoczenie ma początek w chrzcie sakramentalnym wyrażeniu tego zjednoczenia jest Eucharystia, która jest „posiłek wspólnoty w świętości”.

¹ W 1992 roku na sesji naukowej profesorów Wyższych Seminarium Duchownych (Charyzmaty, Teologia, Liturgia i Światość) odbyły 22 października 1992 r. w Wyższym Seminarium Duchownym Diecezji Świdwieckiej.

² Zob. J. 13, 34; wg II Polskiego Synodu Plenarnego, Teksty robocze, Poznań 1991 s. 31;

³ „Die Einheit der Kirche als der katholischen Kirche über einige Aspekte der Kirche als Gemeinschaft”, w: „Der Theologe Romanus”, Wyd. niemieckie, 22(1992) Nr 25 s. 1.

⁴ „Die Einheit der Kirche als der katholischen Kirche über einige Aspekte der Kirche als Gemeinschaft”, w: „Der Theologe Romanus”, Wyd. niemieckie, 22(1992) Nr 25 s. 4.

⁵ J. 13, 34; wg II Polskiego Synodu Plenarnego, Teksty robocze, Poznań 1991 s. 31.

⁶ „Die Einheit der Kirche als der katholischen Kirche über einige Aspekte der Kirche als Gemeinschaft”, w: „Der Theologe Romanus”, Wyd. niemieckie, 22(1992) Nr 25 s. 1.

⁷ „Die Einheit der Kirche als der katholischen Kirche über einige Aspekte der Kirche als Gemeinschaft”, w: „Der Theologe Romanus”, Wyd. niemieckie, 22(1992) Nr 25 s. 1.

Ks. ROMAN KARWACKI

KOŚCIÓŁ JAKO COMMUNIO*

T r e ś ć: I. Miejsce obecności tajemnicy osobowego zjednoczenia człowieka z Trójjedynym Bogiem — II. Eucharystia — III. Świętych obcowanie.

„Kościół jest komunią” - powiedział papież Paweł VI przemawiając na zakończenie Soboru Watykańskiego II.¹ Już w tekstach soborowych wyrażenie *communio* dochodzi do szczególnego znaczenia.² Natomiast w „Relacji końcowej” II Nadzwyczajnego Synodu Biskupów (1985) napisano, iż „ekleziologia «komunii» (*communio*) jest ideą centralną i podstawową w dokumentach Soboru”.³ Synod podkreśla, że soborowe ujęcie Kościoła jako *Communio* jest zgodne z nauką Pisma św. i tradycji patrystycznej.⁴

W terminologii biblijnej *communio* jest tłumaczeniem greckiego wyrażenia *koinonia*. W świeckim języku greckim określa ścisłą wspólnotę życia, jaka istnieje w małżeństwie. Natomiast w języku sakralnym wyrażało bezpośrednio zjednoczenie z bóstwem. W Nowym Testamencie tego słowa używa przede wszystkim św. Paweł Apostoł i oznacza ono: 1) z kimś mieć udział w tym, co do niego należy, 2) komuś dać udział w czymś i 3) wspólnota.⁵ U św. Pawła *koinonia* występuje zawsze w znaczeniu religijnym, nigdy świeckim.⁶ W takim też znaczeniu znajduje się w pismach Ojców Kościoła.⁷

Kościół jako *Communio* jest miejscem obecności tajemnicy osobowego zjednoczenia Trójjedynego Boga z człowiekiem. Owo zjednoczenie ma początek w wierze. Sakramentalnym wyrazem tego zjednoczenia jest Eucharystia, leżąca u podstaw wspólnoty w świętości.

* Wykład na Sesji naukowej profesorów Wyższych Seminariów Duchownych (Białystok, Drohiczyn, Łomża i Siedlce) odbytej 22 października 1992 r. w Wyższym Seminarium Duchownym Diecezji Siedleckiej.

¹ Paweł VI, Cyt. wg II Polski Synod Plenarny, Teksty robocze, Poznań 1991 s. 21;

² Schreiben an die Bischöfe der katholischen Kirche über einige Aspekte der Kirche als *communio*, L'Osservatore Romano, Wyd. niemieckie, 22(1992) Nr 25 s. 7.

³ RK II, C, 1.

⁴ Por. J. Ratzinger, Gemeinschaft der Glaubenden als sichtbares Zeichen der Gabe des Herrn, L'Osservatore Romano, Wyd. niemieckie, 22(1992) Nr 28 s. 4.

⁵ Por. F. Hauck, *koinos*, ThW (red. G. Kittel) t. 3, s. 798-810.

⁶ Por. J. Schattenman, Gemeinschaft, w: Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament (red. L. Coenen - E. Beyreuther - H. Bietenhard) t. 1, Wuppertal 1972, s. 497.

⁷ Por. Schreiben an die Bischöfe, dz. cyt., s. 7.

I. Miejsce obecności tajemnicy osobowego zjednoczenia człowieka z Trójjedynym Bogiem

„Osobliwą rację godności ludzkiej stanowi powołanie człowieka do wspólnoty (*communio*) z Bogiem” - czytamy w Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym Soboru Watykańskiego II.⁸ Wspólnota z Bogiem - to podstawowe znaczenie *communio*. *Communio* jest uczestnictwem w życiu Bożym. Soborowa Konstytucja Dogmatyczna o Objawieniu Bożym określa to uczestnictwo jako osobową wspólnotę.⁹ Jest to wspólnota osoby ludzkiej z osobowym Bogiem, z Trójcą Świętą, realizująca się w Kościele. Stąd pojawia się określenie Kościoła jako ikony trynitarniej *communio*, Ojca, Syna i Ducha Świętego.¹⁰

Ekleziologia *communio* jest ideą przewodnią i podstawową w dokumentach Soboru Watykańskiego II.¹¹ *Communio* według Soboru odnosi się do istoty Kościoła, czy jak mówi Sobór: Mysterium Kościoła.

Słowo *communio* nie określa struktur Kościoła, a więc nie chodzi tutaj o instytucjonalną konstrukcję Kościoła. Kościół jako *Communio* jest miejscem obecności tajemnicy zjednoczenia człowieka z Trójjedynym Bogiem.

Inicjatywa tego zjednoczenia pochodzi od Boga. Bóg sam zaprasza do wspólnoty ze sobą.¹² Jest to zaproszenie do wspólnoty z Trójjedynym Bogiem, do udziału w Bożej *communio*, z Ojcem, Synem i Duchem Świętym.¹³

Bóg też powołuje do wspólnoty ze swoim Synem, Jezusem Chrystusem, Panem naszym (1 Kor 1,9). Mieć wspólnotę z Synem Bożym znaczy mieć wspólnotę z Ojcem (1 J 1,3). *Koinonia* z Synem Bożym, to udział w Chrystusie i Jego zbawczym dziele, w Eucharystii.¹⁴

Wspólnota z Chrystusem daje bowiem udział w poszczególnych fazach Jego życia. Obecnie, w doczesności, daje udział przede wszystkim w Jego poniżeniu i cierpieniu oraz zapewnia, a nawet, poprzez uczestnictwo w Jego krzyżu, daje współuczestnictwo w Jego chwale.¹⁵ W życiu ziemskim Chrystusa, te dwie fazy nastąpiły po sobie, po poniżeniu i cierpieniach, nadeszła chwała, chociaż w jakiś sposób druga faza już była obecna w pierwszej. Życie doczesne człowieka wierzącego jest przede wszystkim udziałem w fazie pierwszej, w poniżeniu

⁸ „Dignitatis humanae eximia ratio in vocatione hominis ad communionem cum Deo consistit” (KDK 19).

⁹ Por. KO 1 i 2.

¹⁰ Por. W. Kasper, *Die Communio - Ekklesiologie als Grundlage für eine erneuerte Pastoral. Überlegungen zur pastoralen Bedeutung der ekklesiologischen Leitidee des II. Vatikanischen Konzils*, Rottenburg-Stuttgart 1990, s. 8.

¹¹ Por. Synod Nadzwyczajny Biskupów (1985), *Relacja końcowa*, II, C, 1.

¹² Por. KO 2.

¹³ Por. W. Kasper, *Kirche als Communio, Überlegungen zur ekklesiologischen Leitidee des Zweiten Vatikanischen Konzils*, w: F. Kardinal König (red.), *Die bleibende Bedeutung des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Düsseldorf 1986, s. 64.

¹⁴ Por. P. Neuenzeit, *Koinonia*, LThK, t. 6, kol. 368.

¹⁵ Por. F. Hauck, *koinos*, dz. cyt., s. 806.

i cierpieniach Chrystusa, ale przez to dzięki łasce, dany jest mu zadatek przyszłej chwały, udziału w chwale Chrystusa uwielbionego.

Syn Boży, Jezus z Nazaretu, to Chrystus - namaszczone Duchem Świętym. Mieć udział w Chrystusie, znaczy również mieć udział w Duchu Świętym. Człowiek wierzący ma udział w Osobie Ducha Świętego i Jego darach. Tu nie chodzi jedynie o tę wspólnotę, którą On tworzy swoim działaniem, ale o wspólnotę z Nim, Osobą i udział w tym, co jest Jego. To właśnie jest wspólnota, *koinonia* Ducha Świętego, *communicatio Spiritus Sancti* (2 Kor 13,13).

We wspólnocie z Duchem Świętym Chrystus jeszcze bardziej wchodzi we wspólnotę z wierzącymi. Chrześcijanie bowiem, to ci, którzy mają wspólnotę z Chrystusem - namaszczonym Duchem Świętym, w którym mamy przystęp do Ojca. Człowiek wierzący ma wspólnotę z Trójcą Świętą - *koinonia tou Theou*.

Wspólnota z Chrystusem prowadzi do wspólnoty chrześcijan, do wspólnoty wierzących, do jedności między sobą.¹⁶ Jest to wspólnota, która ma udział w Chrystusowym poniżeniu i cierpieniu oraz udział w cierpieniach Mistycznego Ciała Chrystusa, Kościoła, w tym co św. Paweł Apostoł wypowiedział w liście do Galatów: „jedni drugich ciężary noście” (Ga 6,2).

W Jezusie Chrystusie, Wcielonym Synu Bożym realizuje się *communio*. On stanowi szczyt wszelkiej *communio* między Bogiem i człowiekiem.¹⁷ To co raz na zawsze dokonało się w Jezusie Chrystusie, urzeczywistnia się przez Ducha Świętego, którego „posłał Chrystus od Ojca”,¹⁸ a który „mieszka w Kościele, a także w sercach wiernych jak w świątyni (por. 1 Kor 3,16; 6,19)”.¹⁹ Przez Ducha Świętego Kościół jest Communio - jednością z Bogiem i wzajemnie między sobą członków Kościoła.²⁰

II. Eucharystia

Źródłem i mocą stwórczą dla ekklezjalnej *communio* jest Eucharystia.²¹ W pierwotnym znaczeniu *communio* (*koinonia*) znaczyło udział (*participatio*).²² U św. Pawła Apostoła *koinonia* (*communio*) znaczy: mieć udział w Chrystusie i chrześcijańskim dobru, a także wzajemną wspólnotę wierzących. Mieć udział w Chrystusie urzeczywistnia się w Sakramencie, w Eucharystii.²³ Przez udział (*koinonia*) w Ciele i Krwi Chrystusa urzeczywistnia się i jest przeżywana

¹⁶ Por. tamże, s. 807.

¹⁷ Por. H. Döring, Die Communio - Ekklesiologie als Grundmodell und Chance der ökumenischen Theologie, w: Communio Sanctorum. Einheit der Christen - Einheit der Kirche (red. J. Schreiner - K. Wittstadt), Würzburg 1988, s. 442.

¹⁸ DM 4.

¹⁹ KK 4.

²⁰ Por. W. Kasper, Die Communio - Ekklesiologie, dz. cyt., s. 7.

²¹ Por. Schreiben an die Bischöfe, dz. cyt., s. 7.

²² Por. W. Kasper, Die Communio - Ekklesiologie, dz. cyt., s. 9.

²³ Por. F. Hauck, koinos, dz. cyt., s. 804 n.

wspólnota z Bogiem i z bliźnimi (1 Kor 10,16-24). Ma tu bowiem miejsce rzeczywiste zjednoczenie.²⁴

W sakramencie Eucharystii obecny jest prawdziwie, rzeczywiście i substancjalnie Jezus Chrystus, prawdziwy Bóg i prawdziwy Człowiek.²⁵ Postacie chleba i wina po konsekracji są nośnikami obecności Chrystusa.²⁶ Spożywając eucharystię wchodzi się w ścisłą wspólnotę z Jezusem Chrystusem, Synem Bożym. Jest to wspólnota z Chrystusem ukrzyżowanym i uwielbionym. Ciało i Krew Chrystusa, obecne pod eucharystycznymi postaciami, są Żertwą ofiarną (por. Łk 22, 19-20; Mt 26,26-28) i zarazem pokarmem nieśmiertelności (por. J 6, 53-58). Daje go Baranek, Sługa Jahwe (por. Iz 52,13 - 53,12) i Pan nasz, który przyjdzie z mocą wielką i majestatem (por. Mt 24,30).

Karmić się Ciałem i Krwią Chrystusa, to mieć udział w poniżeniu, cierpieniach, w krzyżu Chrystusa, w Jego wydaniu na śmierć. Wspólnota z Chrystusem w Jego poniżeniu i cierpieniu, w Jego krzyżu, to także przyjęcie własnego poniżenia i cierpienia, podjęcie swego krzyża: „Jeśli kto chce iść za mną, - mówi Chrystus - niech się zaprze samego siebie, niech bierze krzyż swój codziennie i niech mnie naśladuje” (Łk 9,23). Wspólnota z Chrystusem w Jego męce, to również dopełnianie braków Jego męki, dopełnianie w swoim ciele (por. Kol 1,24).

Zjednoczenie z Chrystusem w cierpieniu ma trzy wymiary: zanurzenie się w cierpieniu Chrystusa, które zbawia; ofiarowanie swego cierpienia Chrystusowi, z miłości do Niego; dopełnienie cierpień Chrystusa dla dobra Kościoła, Mistycznego Ciała Chrystusa. Udział w męce Chrystusa jest podstawą uczestnictwa w Jego chwale (por. 1 P 4,13).²⁷ Spożywanie Ciała i Krwi Chrystusa jednoczy z Chrystusem ukrzyżowanym i zmartwychwstałym. Jednoczy z Synem Bożym, który „dla nas i dla naszego zbawienia zstąpił z nieba” i który teraz „zasiada po prawicy Boga”. Zjednoczeni z Tym, który został poddany cierpieniu będącemu skutkiem grzechu, aby pokonać grzech, jego sprawcę - szatana i zwyciężyć świat (J 16,33), świat grzechu, nienawiści, świat wrogi Bogu. Przez Eucharystię człowiek wchodzi we wspólnotę (*koinonia, communio*) z Chrystusem ukrzyżowanym i uwielbionym.²⁸

Poprzez wspólnotę z Jezusem Chrystusem, Synem Bożym, człowiek wierzący jednoczy się ze wszystkimi Osobami Trójcy Świętej. Ma wspólnotę z Ojcem wszechmogącym, Stworzycielem nieba i ziemi, który tak „umiłował świat, że Syna swego Jednorodzonego dał, aby każdy, kto w Niego wierzy nie zginął, ale miał życie wieczne” (J 3,16). Jednorodzony przyjął Ciało za sprawą Ducha Świętego. Mocą Ducha Świętego chleb i wino, dary ofiarnicze liturgii mszalnej, stają się Ciałem i Krwią Chrystusa. W Duchu Świętym dokonuje się zjednoczenie z Chrystusem przez Eucharystię. *Koinonia*, wspólnota, jest w Duchu

²⁴ Por. tamże, s. 809.

²⁵ Por. DS 1636.

²⁶ Por. F. Hauck, *koinos*, dz. cyt., s. 806.

²⁷ Por. tamże, s. 807.

²⁸ R. Karwacki, *Communio*, CT 59(1989) z. 3, s. 38 n.

Świątym (por. 2 Kor 13,13). Duch Święty, Pan i Ożywiciel jest miejscem doskonałego zjednoczenia człowieka z Bogiem. Poprzez Eucharystię człowiek wierzący wchodzi w tę wspólnotę, we wspólnotę życia, przynosząc natychmiast obfity owoc, podobnie jak latorośl (por. J 15,1-5).

Spożywanie Ciała i Krwi Chrystusa w Eucharystii zostało nazwane Komunią, ponieważ zespala z Chrystusem i jednoczy z innymi wierzącymi, gromadzi w Kościele i jest znakiem jedności Kościoła.²⁹ W pierwotnym Kościele wyrażenie *koinonia* (*communio*) początkowo rozumiano głównie jako udział w Chrystusie i Jego dziele zbawczym w Eucharystii.³⁰ Eucharystia zawsze oznaczała jedność, przede wszystkim z Chrystusem, a następnie z uczestnikami Eucharystii. „Kto spożywa moje ciało i pije moją krew - mówi Chrystus - trwa we mnie, a ja w nim” (J 6,58). Podczas Ostatniej Wieczery Chrystus modli się do Ojca o jedność wszystkich wierzących w Niego, i to o jedność doskonałą: „aby wszyscy stanowili jedno, jak Ty, Ojciec we mnie, a ja w Tobie, aby i oni stanowili jedno w nas” (J 17,21). Tę ideę wyraża także modlitwa z Didache: „jak ten łamany Chleb rozsiany był po górach, a zebrany stał się czymś jednym, tak niech się zbierze Kościół Twój z krańców ziemi w Królestwo Twoje”.³¹

Jedność uczestniczących w Eucharystii, to jedność organiczna, jedność Ciała, a zarazem jedność transcendentna, jak jedność Ojca i Syna - zjednoczenie z Bogiem i w Bogu, zjednoczenie między sobą. Rzeczywiście jest to Komunia święta - zjednoczenie ze Świątym (por. Łk 1,35; Mk 1,24; Łk 4,34; J 6,69; Dz 3,14; 4,27.30) i świętych (por. Rz 1,7; 12,1; 1 Kor 16,1; 2 Kor 1,1; 9,1; Ef 5,3; 1 P 2,9). „Przy łamaniu chleba eucharystycznego, uczestnicząc w sposób rzeczywisty w Ciele Pańskim, wnosimy się do wspólnoty (*communio*) z Nim i nawzajem ze sobą”.³²

Nie ma komunii z bliźnimi bez komunii z Chrystusem. Komunia z Chrystusem jest warunkiem komunii z bliźnimi. Ale nie ma też komunii z Chrystusem bez udziału w Jego cierpieniach i śmierci, w Jego krzyżu. Przez Eucharystię codzienny krzyż chrześcijanina łączy się z krzyżem Chrystusa na Kalwarii i w Kościele, Jego Mistycznym Ciele. Udział w Eucharystii, to udział w krzyżu. Kielich Ostatniej Wieczery (por. Mt 26,27; Mk 14,24; Łk 22,20) mieści w sobie zawartość kielicha Ogrójca (por. Mt 26,39.42; Mk 14,36; Łk 22,42; J 18, 11) i Kalwarii (J 19,34). Udział w kielichu eucharystycznym, to picie z Chrystusowego kielicha męki (por. Mt 20,23; Mk 10,38-39), to również wspólne znoszenie prześladowań.³³

²⁹ Por. V. Pfnür, Zum Verständnis von *communio* in der spätmittelalterlichen Theologie, w: *Communio Sanctorum, Einheit der Christen - Einheit der Kirche* (red. J. Schreiner - K. Wittstadt). Würzburg 1988, s. 156; L. Voronov, Kościół i Eucharystia w świetle Trójcy Świętej, w: *Eucharystia*, Poznań-Warszawa 1986, s. 90.

³⁰ Por. P. Neuenzeit, dz. cyt., kol. 369.

³¹ M. Michalski, *Antologia literatury patrystycznej*, t. 1, Warszawa 1975, s. 19.

³² KK 7.

³³ Por. *Wörterbuch zur biblischen Botschaft* (red. Léon-Dufour), Freiburg-Basel-Wien 1981, s. 240; J. Ratzinger, *Ostatnia Wieczerza a Eucharystia Kościoła*, w: *Eucharystia*, dz. cyt., s. 174.

Eucharystia ma również wymiar eschatyczny. W Komunii świętej dokonuje się zjednoczenie z Chrystusem ukrzyżowanym i ze zmartwychwstałym Panem.³⁴ Kielich ofiarny jest Krwią Przymierza. Przelana na krzyżu krew Jezusa, to krew Nowego Przymierza, ponieważ wówczas zostało zawarte nowe Przymierze we krwi Chrystusa i ustanowiony nowy porządek zbawienia - przez Jezusową śmierć. Ustanowienie nowego porządku zbawienia rozumie się jako wyłączone dzieło Bożej łaskawości.³⁵ Chrystus ustanowił Nowe Przymierze we Krwi swojej powołując Nowy Lud Boży.³⁶ Powierzył też „wszystkie dobra Nowego Przymierza celem utworzenia jednego Ciała Chrystusowego na ziemi, z którym powinni zjednoczyć się całkowicie wszyscy, już w jakiś sposób przynależący do Ludu Bożego... Bóg wie dzie go łaskawie wedle swoich ukrytych zamiarów aż do radosnego osiągnięcia całej pełni wiecznej chwały w Niebieskim Jeruzalem”.³⁷

Tego rodzaju wspólnota (*koinonia, communio*) jest wspólnotą z Chrystusem, zarówno poszczególnych wierzących, jak i wszystkich chrześcijan razem. Daje ona udział we wszystkich dobrach Nowego Przymierza, przynosząc pociechę w utrapieniach życia doczesnego (por. 2 Kor 1,5,7) i umacniając nadzieję przyszłej chwały. Nakłada ona również obowiązki: uczestnictwa w głoszeniu Ewangelii oraz w przychodzeniu z pomocą braciom znajdującym się w potrzebie.³⁸

Dla chrześcijan mieć wspólnotę, wzajemną jedność, *koinonia*, znaczy również, dać udział w tym co się posiada. Chodzi tu o dzielenie się dobrami, zarówno duchowymi jak i materialnymi (por. Ga 6,6; Rz 15,26). Nie chodzi tutaj oczywiście o jakąś wymianę darów, czy o pieniądze. Ale także kolekta, jako dzielenie się dobrami materialnymi, wyraża wspólnotę chrześcijańską.³⁹ Potwierdza to autor listu do Hebrajczyków napominając: „Dobroczynności i komunii (*koinonia*) nie zapominajcie, takimi bowiem ofiarami cieszy się Bóg” (Hbr 13,16). Dobroczynność idzie w parze z *communio* i nie można rozłączyć. Dać komuś udział w tym, co się posiada, również w dobrach materialnych, to także wyraz *communio*, wspólnoty doskonałej. U św. Pawła kolekta ma znaczenie religijne i służy jedności (*koinonia*), budowaniu wspólnoty doskonałej (2 Kor 9,6-15). Kolekta, to odpowiedź „ziemskimi darami” na „dary duchowe”.⁴⁰ Wzorem jest tu pierwotny Kościół, gdzie *communio* (Dz 2,42) nie pojmowano jedynie jako gminę chrześcijańską, stowarzyszenie wierzących w Chrystusa, różną od gminy żydowskiej, lecz jako wspólnotę życia.⁴¹

³⁴ C. Bouwman - H. Haag, Abendmahl, w: Bibellexikon, dz. cyt., kol. 7.

³⁵ Por. J. Schmid, Bund, LThK, t. 2, kol. 776.

³⁶ Por. KK 9.

³⁷ DE 3.

³⁸ Por. A. Piolanti, Gemeinschaft der Heiligen, LThK, t. 4, kol. 651.

³⁹ Por. F. Hauck, koinos, dz. cyt., s. 809.

⁴⁰ Por. J. Schattenman, dz. cyt., s. 497.

⁴¹ Por. F. Hauck, koinos, dz. cyt., s. 809.

I. Świętych obcowanie

Świątym nazywa się współcześnie człowieka, który poprzez heroizm cnót osiągnął świętość w znaczeniu etycznym i otrzymał swą zapłatę za to w niebie.⁴² *Communio sanctorum*, to nie tylko wspólnota tych świętych, ale również wspólnota z nimi. Sobór Watykański II wyjaśnia to następująco: „Dopóki tedy Pan nie przyjdzie w majestacie swoim, a wraz z Nim wszyscy aniołowie (por. Mt 25,31), dopóki po zniszczeniu śmierci wszystko nie zostanie poddane Jemu (por. 1 Kor 15,26-27), jedni spośród uczniów Jego pielgrzymują na ziemi, inni dokonawszy żywota poddają się oczyszczeniu, jeszcze inni zażywają chwały, widząc «wyraźnie samego Boga troistego i jedynego, jaki jest»; wszyscy jednak, w różnym stopniu i w rozmaity sposób, złączeni jesteśmy wzajemnie w tej samej miłości Boga i bliźniego i ten sam hymn chwały śpiewamy Bogu naszemu. Wszyscy bowiem, którzy są Chrystusowi, mając Ducha Jego zrastają się w jeden Kościół i zespalają się wzajemnie ze sobą w Chrystusie (por. Ef 4,16). Łączność zatem pielgrzymów z braćmi, którzy zasnęli w pokoju Chrystusowym, bynajmniej nie ustaje; przeciwnie, według nieustannej wiary Kościoła, umacnia się jeszcze dzięki wzajemnemu udzielaniu sobie dóbr duchowych. Albowiem mieszkańcy nieba, będąc głębiej zjednoczeni z Chrystusem, jeszcze mocniej utwierdzają cały Kościół w świętości, a cześć, którą Kościół tutaj na ziemi oddaje Bogu, uszlachetniają i różnorako obracają na większe zbudowanie Kościoła (por. 1 Kor 12,12-27). Przyjęci bowiem do ojczyzny i znajdując się blisko przy Panu (por. 2 Kor 5,8), przez Niego, z Nim i w Nim nieustannie wstawiają się za nas u Ojca ofiarując Mu zasługi, które przez jedynego Pośrednika między Bogiem i ludźmi, Jezusa Chrystusa (por. 1 Tm 2,5), zdobyli na ziemi, służąc Panu we wszystkim i w ciele swoim dopełniając tego, czego nie dostaje cierpieniom Chrystusowym, za ciało Jego, którym jest Kościół (por. Kol 1,24). Ich przeto troska braterska wspomaga wydatnie słabość naszą”⁴³.

Kościół jako Communio to coś więcej aniżeli program wewnątrzkościelnych reform, a nawet posłannictwo, czy obietnica dla człowieka i świata współczesnego.⁴⁴ Kościół jako Communio to urzeczywistnianie się zbawczego planu i mocy Bożej, to wejście człowieka w obszar chwały Bożej.

⁴² Por. J.R. Geiselmann, *Die theologische Anthropologie Johann Adam Möhlers*, Freiburg 1955, s. 65.

⁴³ KK 49.

⁴⁴ Por. W. Kasper, *Die Communio - Ekklesiologie*, dz. cyt., s. 20.

Kirche als Communio

„Die Kirche ist Communio“ - sagte Papst Paul VI. zum Schluß des II. Vatikanischen Konzils. Schon in den Texten des Konzils erhält der Begriff der Communio eine besondere Bedeutung. Darüber hinaus sagt das Schlußdokument der zweiten außergewöhnlichen Bischofssynode (1985), daß „die «Communio» - Ekklesiologie ist die zentrale und grundlegende Idee der Konzilsdokumente“. Die Synode unterstreicht, daß die Erfassung der Kirche als Communio durch das Konzil zutreffend ist und mit der Lehre der Heiligen Schrift wie der patristischen Tradition übereinstimmt.

Die Kirche als Communio ist der Ort der Gegenwart des Mysteriums des Dreieinigen Gottes in seiner Verbindung mit dem Menschen. Diese Verbindung nimmt ihren Anfang im Glauben. Der sakramentale Ausdruck dieser Einheit ist die Eucharistie, welche die Gemeinschaft am Heiligen (an den Sancta) gewährt.

Kirche als Communio ist viel mehr als ein Programm der innerkirchlichen Reformen, sondern sie ist die Botschaft, oder das Versprochen für den Menschen und für die Welt von heute. Kirche als Communio ist die Selbstverwirklichung des Heilsplan Gottes und der Kraft Gottes; sie ist das Eingehen des Menschen in den Bereich der Herrlichkeit Gottes.

Ks. JÓZEF GRZYWACZEWSKI

PRAWA I PRZYWILEJE DUCHOWNYCH W STAROŻYTNOŚCI CHRZEŚCJAŃSKIEJ

Treść: Wprowadzenie — 1. Zasady wewnątrzkościelne — a. Zakazy — b. Obowiązki — c. Kwestia małżeństwa duchownych — d. Stosunek do dóbr materialnych — 2. Przywileje w życiu publicznym — a. Przywileje w sprawach majątkowych — b. Przywileje w zakresie podatków i świadczeń publicznych — c. Przywileje o charakterze jurysdykcyjnym — Zakończenie.

Wprowadzenie

Polskie słowo „duchowny” pochodzi od rzeczownika „duch” oraz od przymiotnika „duchowy”. Swe etymologiczne źródło czerpie ono z Nowego Testamentu, gdzie jest mowa o Duchu Świętym (pneuma hagion - Łk 2,25), o sprawach duchowych (ta pneumatika - 1 Kor 2,13) czy o człowieku duchowym (pneumatikos anthropos - 1 Kor 2,15) w odróżnieniu od człowieka cielesnego (sarkikos - Rz 7,14).

W powszechnym użyciu wyraz ten odnosi się do osób publicznie spełniających funkcje sakralne, będące w służbie Kościoła w sposób urzędowy.¹

Od najdawniejszych czasów znany jest podział pomiędzy wierzącymi w Chrystusa. Autor „Didaché” mówi o prorokach i nauczycielach oraz o biskupach i diakonach jako o tych, którzy pełnią szczególne funkcje w Kościele.² Ignacy Antiocheński niezwykle mocno akcentuje rolę biskupów, kapłanów i diakonów (episkopoi, presbyteroi, diakonoi).³ Wyraźne rozróżnienie na duchownych i świeckich miało być rzeczą oczywistą w czasach Klemensa Rzymskiego (przełom I i II wieku). W swoim liście do Koryntian pisze on: „Arcykapłanowi bowiem została zlecona właściwa mu służba Boża, kapłanom zostało wyznaczone właściwe im miejsce, lewitów powołano do właściwej im posługi. Człowieka świeckiego wiązą prawa właściwe świeckim”.⁴

¹ M. Banaszak, Historia Kościoła katolickiego, Warszawa 1986, t. I, s. 188; por. W. Doroszewski (red.), Słownik poprawnej polszczyzny, Warszawa 1973, s. 133.

² Didaché XI 3; XIII 1; XV 1: „Wybierzcie sobie biskupów i diakonów godnych Pana... Oni bowiem pełnią u was także posługę proroków i nauczycieli. Nie gardźcie nimi, gdyż należy im się wśród was to samo poważanie co prorokom i nauczycielom”. Tłum. A. Swiderkówna, w: M. Starowieyski, Ojcowie żywi VIII (Pierwsi świadkowie), Kraków 1985, s. 51.

³ Ignacy Antiocheński, List do Kościoła w Magnezji VI 1: „Zaklinam was, starajcie się wszystko czynić w zgodzie Bożej pod kierunkiem biskupa, który zastępuje wam Boga, kapłanów zastępujących radę Apostołów i moich najdroższych diakonów, mających udział w posłudze Jezusa Chrystusa”. Tłum. A. Swiderkówna, w: M. Starowieyski, dz. cyt., s. 145; List do Kościoła w Tralles III 1: „Niechaj wszyscy szanują diakonów jak samego Jezusa Chrystusa, a także biskupa, który jest obrazem Ojca, i kapłanów jak Radę Boga i Zgromadzenie Apostołów: bez nich nie można mówić o Kościele”. Tłum. A. Swiderkówna, w: M. Starowieyski, dz. cyt., s. 151. Por. List do Kościoła w Filadelfii I 1-2; List do Kościoła w Smyrnie VIII 1-2.

⁴ XL 5. Tłum. A. Swiderkówna, w: M. Starowieyski, dz. cyt., s. 88.

Na określenie tych ostatnich użyte jest słowo „laikoi” będące aż do czasów obecnych terminem określającym chrześcijan, którzy nie należą do hierarchii kościelnej.⁵ Ci, którzy do niej należeli, nazywani byli „klerikoi”. Wyraz ten pochodzi od rzeczownika „kleros” oznaczającego: los, część wybraną, dziedzictwo. Miało to wyrażać, że człowiek posiadający święcenia jest powołany do szczególnej służby Bożej, sam Bóg jest jego dziedzictwem.⁶

Mianem duchownych (klerikoi), po łacinie: „clerici” określano w starożytności przede wszystkim biskupów, kapłanów, przebyterów i diakonów, a także tych, którzy pełnili funkcję subdiakona, lektora, ostiariusza, egzorcysty. O istnieniu niższych stopni kapłaństwa dowiadujemy się między innymi z pism Hipolita Rzymskiego (III w.).

Od czasów papieża Grzegorza Wielkiego (590-604) znakiem zewnętrznym przynależności do stanu duchownego stała się tonsura.⁷

Źródła patrystyczne wskazują, że w pierwotnym Kościele rola duchownych była znaczna. Pozwala to na przypuszczenie, że już pod koniec I wieku, a także w II i w III mogli oni posiadać określone prawa, obowiązki, a nawet przywileje o charakterze wewnętrznym, to znaczy funkcjonowały one wśród wierzących nie mając mocy prawnej w życiu publicznym.⁸ Jednakże w sensie ścisłym o prawach czy przywilejach można mówić dopiero wówczas, gdy w grę wchodzi

⁵ M. Starowieyski, dz. cyt., s. 475: „Laos = lud Boży. Słowo to już w Septuagincie nabiera znaczenia religijnego (...) Klemens Rzymski w «Liście do Kościoła w Koryncie» używa słowa utworzonego od powyższego: laikos (po raz pierwszy w języki greckim spotykamy je w dokumentach papirusowych z III w. przed Chrystusem). Znaczenie jest oczywiste: «laicy», o jakich tu mowa to ludzie, którzy należą do ludu Bożego, lecz nie są ani kapłanami ani lewitami. To znaczenie właśnie przyjmuje Kościół”.

⁶ M. Banaszak, dz. cyt., s. 188.

⁷ H. Rybczyński, Duchowieństwo, w: Encyklopedia Katolicka, Lublin 1985, t. IV, s. 308.

⁸ Rolę duchowieństwa w Kościele ukazują między innymi „Didaskalia”: „Z kolei posłuchajcie także wy, laicy, wybrany Kościele Boży (...) Wszystkie zatem datki składane na ofiarę przekazujcie bezpośrednio, lub za pośrednictwem diakonów, biskupów, on zaś przyjąwszy je, porozdziela je sprawiedliwie (...) Zgodnie ze zwyczajem należy też ze składek wydzielić część należną każdemu duszpasterzowi i przekazać mu ją, chociażby nawet nie był obecny podczas agapy lub przy rozdziale zapomóg, chodzi tu bowiem o chwałę Bożą. Diakon ma na cześć Chrystusa otrzymywać dwa razy tyle co wdowa (kanoniczna), a jego przełożony (biskup) cztery razy tyle na cześć Boga Wszechmocnego. O ile ktoś chce uhonorować także przebyterów, niech im da - jak diakonom - podwójnie; wszak zasługują oni na szacunek równy apostołom, jako doradcy biskupa i korona Kościoła, w którym stanowią niby senat czy kurię. Jeśli nadto gmina posiada lektora, niech go wynagradza razem z przebyterami. Tak więc piastunowi każdej godności kościelnej powinni laicy przez określoną daninę, jak również przez odpowiednią postawę i wyrazy uszanowania przyjęte w stosunkach świeckich, okazywać poważanie odpowiadające jego stanowisku (...) Szanujcież tedy biskupów (...) Traktujcie ich jak swych władców i królów; podobnie też jak królom składające daniny poddańcze, bo przecież musicie utrzymać zarówno ich samych, jak i ich domowników” (r. IX). Thum. M. Michalski, Antologia literatury patrystycznej, Warszawa 1975, t. I, s. 320-322. Autorem tego dzieła jest pewien biskup; napisał je w I połowie, a może już na początku III wieku w północnej Syrii. Zob. B. Altaner, A. Stuiber, Patrologia, Warszawa 1990, s. 148.

oficjalne decyzje władz państwowych. Na szczególną uwagę zasługują dokumenty wydane po roku 313.

Zagadnienie jest szerokie i skomplikowane. Inaczej przedstawiało się ono za czasów Konstantyna, nieco inaczej za panowania jego następców; istniały rozbieżności pomiędzy Wschodem a Zachodem, przynajmniej w niektórych kwestiach. Prawa i przywileje nie dotyczyły wszystkich duchownych w jednakowym stopniu: inaczej kształtowały się one na przykład w odniesieniu do biskupów, a inaczej do diakonów czy lektorów lub ostiariuszy.

Z tych względów niniejsze opracowanie ma charakter pobieżny i skrótowy, a jego celem jest tylko zasygnalizowanie pewnych zjawisk czy procesów w starożytnym Kościele.

1. Zasady wewnętrzkościelne

Zasady dotyczące pracy i życia duchownych najogólniej można podzielić na zakazy i obowiązki; należą tu również kwestia małżeństwa duchownych oraz ich stosunek do dóbr materialnych.

a) Zakazy

W starożytności chrześcijańskiej duchowni nie posiadali specjalnego stroju, jednakże istniały pewne sugestie co do ich wyglądu zewnętrznego.⁹ Praktyka zapewne była różna. W „Statuta ecclesiae antiqua”¹⁰ znajduje się zakaz noszenia długich włosów i golenia brody.¹¹ Św. Hieronim przestrzega duchownych przed pokusą wystawnego życia, rozwiązłością i pijaństwem.¹² Ambroży, biskup Mediolanu, zaleca ucieczkę od trosk o sprawy materialne oraz swego rodzaju odosobnienie, by móc lepiej poświęcić się służbie Bożej, krytykuje przejawy gwałtowności.¹³ Leon Wielki, papież, napiętnuje chęć bogacenia się oraz tendencję do panowania, zabrania duchownym pełnić funkcje świeckie.¹⁴

⁹ Zob. Ambroży, List 28,2 (PL 16,1142).

¹⁰ Zbiór dokumentów kościelnych z V w., między innymi 89 kanonów dotyczących duchowieństwa oraz spraw organizacyjnych. Podstawą tego zbioru są dokumenty wcześniejsze, np. „Constitutiones apostolicae”, „Traditio apostolica” Hipolita. Za autora tego zbioru uważa się Gennadego. Zob. Ch. Munier, *Statuta ecclesiae antiqua*, LThK 9, s. 1024.

¹¹ *Statuta ecclesiae antiqua*, kan. 45 (Bruns I 146).

¹² Hieronim, In Prophetam Michalam, I 2, v. 9-10 (PL 25,1172); List 69,9, Do Oceana: „Dowiedzmy się, jakimi nie powinni być biskupi. Pijaństwo jest cechą błaznów i obżartuchów, a żołądek, w którym wino fermentuje, łatwo sprowadza pożądliwość. W winie jest rozpusta, w rozpuście rozkosz, w rozkoszy bezwstydnosc (...) Biskupa skorego do bicia potępia ten, kto grzbieta swój wystawił na chłostę (...) Biskup winien unikać chciwości”. Tłum. J. Czuj, Listy, Warszawa 1953, t. II, s. 118.

¹³ Ambroży, *De fuga saeculi*, II 7 (PL 14,572).

¹⁴ List 106, r. I (PL 54,1001). Podobne stanowisko zajmował św. Augustyn: „Ponieważ zarządzanie majątkiem wymagało dodatkowych trosk, biskup Hippony skłaniał się raczej ku wyzbyciu się własności ziemskiej i poleganiu wyłącznie na ofiarach wiernych” (J. Srutwa, *Praca w starożytnym chrześcijaństwie afrykańskim*, Lublin 1983, s. 223).

Pewien problem stanowiła literatura pogańska. Niekiedy zabraniano jej duchownym,¹⁵ innym razem przestrzegano przed niebezpieczeństwem, jakie może ona ze sobą nieść.¹⁶

Synod w Laodycei¹⁷ oraz synody afrykańskie¹⁸ zabraniały duchownym uczęszczania do karczm i oberży poza przypadkiem odbywania podróży. Synody galijskie w V wieku groziły ekskomuniką czasową za pijaństwo oraz przewidywały kary cielesne za tego rodzaju wykroczenia¹⁹ (corporale supplicium). Negatywnie oceniano udział duchownych w widowiskach pogańskich²⁰ oraz w różnego rodzaju ucztach.²¹

b) Obowiązki

W centrum życia chrześcijan, a w szczególności duchownych, znajduje się Eucharystia. Synod w Toledo (w r. 400) podkreśla konieczność uczestnictwa w codziennej Mszy, a za jej opuszczenie grozi duchownych depozycją.²² Synod w Vannes (w r. 465) zobowiązuje do brania udziału również w oficjum porannym.²³ „Statuta ecclesiae antiqua” sankcjonują zaniedbanie w tym względzie pozbawieniem stypendium.²⁴ W Anglii, synod zorganizowany przez św. Patryka przewiduje kary za opuszczenie Mszy oraz modlitw porannych i wieczornych.²⁵

Powszechne jest nawoływanie duchownych do trwania w jedności z biskupem oraz do posłuszeństwa; bardzo dobitnie wyraził to Ignacy Antiocheński w swoich listach.²⁶

¹⁵ J. Gaudemet, *L'Eglise dans l'Empire Romain*, Paris 1958, s. 155: „Les Statuta ecclesiae antiqua interdisent même à l'évêque la lecture des livres païens” (Kan. 16).

¹⁶ Tamże, s. 154: „La formation intellectuelle du clergé préoccupa les Pères. Selon leurs tendances, la sévérité à l'égard des lettres païennes est plus ou moins grande. Mais toujours le clerc est mis en garde contre ses dangers”.

¹⁷ B. Köting, *Laodicea*: „In der 2 Hälfte des IV Jahrhundert (genaues Datum umstritten) tagte hier eine Synode, die mit ihren 60 Kanones alte Bestimmungen wieder aufnahm und sich mit Straffung der hierarchischen Ordnung und die Hebung des Klerus bemühte” (LThK 6, s. 794).

¹⁸ Np. synod w Kartaginie w r. 397, podobnie synody galijskie, np. w Tours w r. 460, w Vannes w r. 465.

¹⁹ J. Gaudemet, dz. cyt., s. 155: „Les conciles gaulois du milieu du Vème siècle se montrent particulièrement sévères pour l'ivrognerie. Non seulement ils la sanctionnent d'une excommunication temporaire, mais c'est l'un des seuls cas où la législation conciliaire de cette époque prévoit des peines corporelles” (kan. 2 i 13, Bruns II 140 i 144).

²⁰ Hieronim, List 69,9, *Do Oceana*: „Wczoraj katechumen, dziś arcykapłan; wczoraj w amfiteatrze, dziś w kościele; wieczorem w cyrku, rano przy ołtarzu; niedawno sprzyjał blaznom, teraz poświęca dziewice”; tłum. J. Czuj, dz. cyt., s. 119.

²¹ Synod w Laodycei „... interdit aux clercs comme aux laïcs de mettre de l'argent en commun pour organiser des banquets” (kan. 55).

²² Kan. 5 (Bruns I 204).

²³ Kan. 14 (Bruns II 145).

²⁴ Kan. 49 (Bruns I 146).

²⁵ Kan. 7 (Bruns II 302).

²⁶ Np. List do Kościoła w Efezie, IV 1: „Wasi bowiem kapłani słusznie szanowali o godni Boga, tak są zestrojeni z biskupem jak struny z cytrą”. Tłum. A. Swiderkówna, w: M. Starowiejski, dz. cyt., s. 134. Por. List do Kościoła w Magnezji VI 1; VII 1; XIII 1; List do Kościoła w Tralles II 1; III 1; VII 1.s

Zwracano uwagę na potrzebę pewnej formacji umysłowej. W „Didaskaliach” czytamy: „Jeśli to możliwe, powinien biskup mieć dostateczne wykształcenie ogólne, aby potrafił nauczać; jeśli jest człowiekiem prostym, musi przynajmniej znać Pismo Święte”.²⁷ To samo odnosi się do kapłanów. Jan Chryzostom pisze: „Wprawdzie dobry przykład potrafi zapalić drugich do gorliwości, kiedy jednak chora dusza grzęźnie w błędach, wtedy niezbędne jest ustne pouczenie (...) Nawet św. Paweł stosował nauczanie, choć wszędzie budził podziw dzięki cudom (...) Musimy dołożyć wiele trudu, by Słowo Chrystusa mieszkało w nas obficie (...) Potrafi szatan przez jedno tylko niedopilnowane miejsce wprowadzić rozbójników i porozrywać owce. Nie uczyni jednak tego, gdy zobaczy, że pasterz ma odpowiednią wiedzę”.²⁸

Zdaniem biskupa Konstantynopola, zdobycie odpowiedniego wykształcenia należy do podstawowych obowiązków duszpasterza, inaczej bowiem narazi on Kościół na szkodę przez nieprawidłową posługę.²⁹

W nawiązaniu do nauki św. Pawła (1 Tm 3,1-10; 2 Tm 2,22-26; Tt 1,5-9) ciągle przypominano duchownym o wewnętrznej pracy nad sobą. Ambroży zachęcał do modlitwy, łagodności i taktu wobec świeckich,³⁰ Hieronim, w liście 52, do Nepotiusza, przedstawia całą listę cnót kapłańskich; kładzie nacisk na prostotę w życiu, uprzejmość w stosunku do chorych i ubogich, roztropność w mowie i we wszelkich kontaktach z ludźmi.

Jan Chryzostom jest zapewne wyrazicielem całej społeczności chrześcijańskiej, gdy zwraca uwagę, że duchownemu potrzebne są pewne umiejętności organizacyjne oraz doświadczenie w sprawach materialnych. Do obowiązków ściśle duchowych kapłana, biskupa czy diakona „dołącza się jeszcze druga nie mała troska, mianowicie, żeby środki do życia (dla ubogich) płynęły obficie, jak ze źródła i aby nigdy nie ustawały (...) ileż jest wydatków pieniężnych, jakiej potrzeba pilności i roztropności w przyjmowaniu podróżnych i pielęgnowaniu chorych! Rozchody tu wcale nie mniejsze. Przełożony musi być delikatny i roztropny (...) by w trosce o chorych nie uraził dobroczyńców”.³¹

c) Kwestia małżeństwa duchownych

Na podstawie zachowanych dokumentów ma się wrażenie, że małżeństwo jako takie nie było przeszkodą do stanu duchownego,³² lecz niosło ono ze sobą wiele problemów. Poglądy na ten temat oraz praktyka nie były jednolite.

²⁷ R. IV w: M. Michalski, dz. cyt., s. 319.

²⁸ O kapłaństwie, IV 4; tłum. W. Kania, Poznań 1949, s. 92-94.

²⁹ Tamże, IV 2 (s. 89): „Gdy chodzi o sprawy wojskowe lub handlowe, uprawę roli, czy o inne rzeczy, dlaczego rolnik nie podejmie się żeglugi a żołnierz rolnictwa? Czy nie dlatego, że każdy w poczuciu braku wiedzy przewiduje niebezpieczeństwo? Gdy chodzi o doczesną szkodę zachowujemy tak wielką przeczność; gdy natomiast kara wieczna grozi tym, którzy nadają godność kapłańską nieznanym sobie, czyż będziemy się narażać lekkomyślnie na tak wielkie niebezpieczeństwo?”

³⁰ De fuga saeculi, II 7 (PL 14,572).

³¹ O kapłaństwie, III 2; tłum. W. Kania, dz. cyt., s. 70 i 73.

³² J. Gaudemet, dz. cyt., s. 156: „La condition d'homme marié n'était pas à elle même un obstacle à l'ordination, ni même à l'accession aux ordres supérieurs”.

Synod w Ancyrze, we Frygii (314) dopuszcza małżeństwa diakonów, lecz nie pozwala im przystąpić do święceń kapłańskich.³³ Synod w Neocezarei, w Bitynii (pocz. IV w.) aprobuje małżeństwo duchownego zawarte przed święczeniami, grozi jednak karą depozycji za próbę wejścia w związek małżeński po święceniach kapłańskich.³⁴ Synod w Cangra (440), w Paflagonii (na wschód od Ancyry), grozi anatemą tym, którzy by nie chcieli uczestniczyć w nabożeństwie odprawianym przez duchownego żonatego.³⁵ Zdaje się to wskazywać na aprobatę małżeństwa ze strony hierarchii oraz na jego dezaprobatę ze strony ludu.

Papież Syrycjusz (383-392) w liście do Himmeriusza zabrania powtórnego małżeństwa oraz małżeństwa z wdową.³⁶ Synod w Arles (314), w Galii, zabrania duchownym małżeństwa z kobietą podejrzaną o obyczajów.³⁷ Synod w Angers (453), w Galii, grozi redukcją do najniższego stopnia za małżeństwo z wdową.³⁸ Według ustaw synodu w Toledo (400), w Hiszpanii, lektor, który by poślubił wdowę nie może przyjąć wyższych święceń, a subdiakon, gdyby się powtórnie ożenił po śmierci pierwszej żony, ma być przeniesiony do funkcji lektora.³⁹

Pod koniec IV wieku w Afryce żąda się od lektorów, by doszedłszy do pełnoletności, zdecydowali się na życie w celibacie lub w małżeństwie.⁴⁰ Papież Leon Wielki (440-461) polecał beżzenność nie tylko wyższym duchownym, lecz także subdiakonom.⁴¹ Sobór w Chalcedonie (451) aprobuje małżeństwa psalmistów i lektorów; toleruje małżeństwa wyższych duchownych, pod warunkiem, że są zawarte legalnie z odpowiednimi osobami; kobieta na przykład nie może należeć do jakiejkolwiek sekty lub herezji.⁴²

Obok praw regulujących sprawę małżeńską istniało wiele przepisów dotyczących postawy duchownych w kwestiach erotycznych.

Synod w Elwirze (305-306), w Hiszpanii, postanawiał, by biskupom, kapłanom i diakonom, którzy by wiedli życie niezgodne z zasadami moralności chrześcijańskiej, odmawiać komunii nawet in articulo mortis.⁴³ Tenże synod zabraniał, by w domu duchownego mieszkała jakakolwiek kobieta poza żoną; córką lub siostrą, przy czym te dwie ostatnie powinny być poświęcone Bogu jako dziewice.⁴⁴ Postanowienie to zostało powtórzone na

³³ Kan. 10 (Bruns I 70).

³⁴ Kan. 1 (Bruns I 71).

³⁵ Kan. 4 (Bruns I 107).

³⁶ List I, r. 11 (PL 13,1143).

³⁷ Kan. 26 (Bruns II 138).

³⁸ Kan. 11 (Bruns II 138).

³⁹ Kan. 11 (Bruns I 204).

⁴⁰ Synod w Kartaginie (397), kan. 19 (Bruns I 126); synod w Kartaginie (419), kan. 16 (Bruns I 162).

⁴¹ List XIV r. 4 (PL 54,672).

⁴² Kan. 14 (Bruns I 29).

⁴³ Kan. 18 (Bruns II 4).

⁴⁴ Kan. 27 (Bruns II 5).

Soborze w Nicei (325). Akceptuje je papież Syryjusz⁴⁵ oraz synody afrykańskie⁴⁶ i galijskie.⁴⁷

Synody w Hipponie (393)⁴⁸ oraz w Kartaginie (397)⁴⁹ zakazywały duchownym odwiedzania wdów i dziewcząt; w nadzwyczajnych przypadkach należało mieć pozwolenie od wyższego przełożonego lub wizytę odbywać w towarzystwie innych osób.

Cesarz Walentynian I (370) poinformował papieża Damazego oraz wiernych Rzymu, iż wydał prawo, na mocy którego samotna kobieta nie może dokonać przekazu majątku lub innych dóbr materialnych na rzecz osoby duchownej. Gdyby aktu takiego dokonano, rodzina kobiety ma prawo domagać się zwrotu na drodze sądowej.⁵⁰

Duchownych, którzy już wcześniej wstąpili w związki małżeńskie, nie zobowiązywano, by je zrywali, wręcz przeciwnie, wydawane były zakazy opuszczania żon pod pozorem pobożności.⁵¹ Jednocześnie zachęcano duchownych do niekorzystania z praw małżeńskich, zupełnie lub czasowo,⁵² czy też do różnych form powściągliwości.

Formalnie nie ukazywano małżeństwa i kapłaństwa jako rzeczy, których się nie da pogodzić, jednakże wyraźnie faworyzowano stan bezżenny, tak na płaszczyźnie ascetycznej, jak i prawnej. Jest rzeczą charakterystyczną, że Zachód był w tym względzie bardziej wymagający niż Wschód.⁵³ Ostatecznie tego rodzaju tendencje doprowadziły do uczynienia celibatu obowiązującym prawem.

⁴⁵ List I, r. 12 (PL 13,1144).

⁴⁶ W Hipponie - kan. 16 (Bruns I 137) i w Kartaginie - kan. 17 (Bruns I 125).

⁴⁷ W Angers - kan. 4 (Bruns II 137); w Tours - kan. 3 (Bruns II 140); w Arles - kan. 3 i 4 (Bruns II 130).

⁴⁸ Kan. 24 (Bruns I 138).

⁴⁹ Kan. 25 (Bruns I 126).

⁵⁰ J. Gaudemet, dz. cyt., s. 159: „Renoncant pour une foie au privilège du fori il permettait à leurs parents de poursuivre les contrevenants devant les tribunaux seculiers”.

⁵¹ Konst. Apost. V 6 (Bruns I 2).

⁵² Powściągliwość postulował synod w Elwirze; rozważano to zagadnienie na Soborze w Nicei; poleca ją papież Damazy w Liście do biskupów Galii (Epistula I ad Gallos episcopos, Bruns II 276); podobnie papież Innocenty I, papież Leon Wielki; teologicznie ją uzasadniają św. Ambroży i św. Hieronim. Pod koniec IV w. w Rzymie niejaki Jowinian, heretyk, usiłował udowodnić na podstawie Pisma św., że stan małżeński nie jest gorszy od celibatu. Twierdzenie to zostało potępione na synodzie w Rzymie w r. 390 oraz w Mediolanie w r. 391, sam zaś Jowinian został wypędzony. Synody, nie zmuszając wprost duchownych do porzucenia stanu małżeńskiego, nawołują do wstrzemięźliwości; wydają przepisy dotyczące także żon, według synodu w Toledo należy je zamykać ograniczając im pożywienie (Kan. 7, Bruns I 204); synod w Turynie zabrania duchownemu przechodzenia z niższego stopnia na wyższy w przypadku posiadania dzieci (Kan. 8, Bruns II 116), podobnie postanowiono na synodzie w Orange w r. 441 (Kan. 24, Bruns II 125).

⁵³ Zob. M. Szegda, W. Wójcik oraz A. Szafranowski, W. Wójcik, Celibat, w: Encyklopedia Katolicka, Lublin 1985, t. II, s. 1398-1403.

d) Stosunek do dóbr materialnych

Zdaniem badaczy większość duchownych wywodziła się ze sfer mało zamożnych.⁵⁴ Władze kościelne ukazywały duchownym ubóstwo ewangeliczne jako stan idealny.

Ambroży w „De officiis” przestrzega przed nadmiernym zaangażowaniem w sprawy materialne, gdyż odwołują one od służby Bożej,⁵⁵ podobnie czyni św. Hieronim.⁵⁶ Amianus Marcellin, krytycznie nastawiony wobec chrześcijan, przeciwstawia bogactwo kleru rzymskiego ubóstwu duchowieństwa na prowincji.⁵⁷ Pośrednio jest to świadectwo, że wielu duchownych wiodło życie raczej skromne. Św. Augustyn krytykuje tych, którzy w Kościele nie szukają Boga, lecz korzyści materialnych i zaszczytów.⁵⁸ Synod w Kartaginie (397) ostro napiętnuje duchownych posiadających liczne bogactwa,⁵⁹ z czego wynika, że przynajmniej pewna część musiała je posiadać.

W pewnej sprzeczności do powyższych orzeczeń zdają się stać postanowienia synodu w Orange (441), które aprobują posiadanie niewolników przez duchownych.⁶⁰ Jednakże pomijając aspekt moralny tego zagadnienia posiadanie na przykład jednego niewolnika lub dwóch nie musiało oznaczać wielkiego bogactwa.

Św. Augustyn, chcąc zabezpieczyć duchownym odpowiednie warunki materialne, a jednocześnie uwolnić ich od trosk o nie, proponował życie wspólnotowe. Sam zainicjował ten sposób życia w swojej diecezji.⁶¹ Przykład biskupa Hippony naśladowano w Afryce,⁶² w Italii⁶³ (Euzebiusz z Vercelli, Piotr Chryzolog) oraz w Galii⁶⁴ (Hilary z Poitiers). Odnoszono na tym polu znaczne sukcesy, choć oczywiście nie wszyscy duchowni przyłączali się do owych wspólnot. Nie mogli tego uczynić zwłaszcza ci, którzy żyli w małżeństwie.

Co było podstawą utrzymania kleru w starożytności? W znacznym stopniu były to dobra kościelne, wydzielane każdemu przez biskupa według jego potrzeb oraz według możliwości wspólnoty chrześcijańskiej.⁶⁵ Na wioskach, budując

⁵⁴ J. Gaudemet, dz. cyt., s. 163: „La masse inconnue des clercs se recrutait semble-t-il dans la foule obscure des petites gens, petits agriculteurs ou petits commerçants, bourgeois des villes que ruinaient les curies, voire esclaves affranchis de fraîche date”.

⁵⁵ III 9.59 (PL 16,162).

⁵⁶ List 52,5.

⁵⁷ *Rerum gestarum libri*, XXVII 3.

⁵⁸ *Tractatus in Johannis Evangelium*, 46, 5, 10 (PL 25,1729).

⁵⁹ Kan. 47 (Bruns I 134).

⁶⁰ Kan. 6 (Bruns II 123).

⁶¹ J. Sruwa, dz. cyt., s. 233.

⁶² Tamże.

⁶³ J. Gaudemet, dz. cyt., s. 164.

⁶⁴ Tamże.

⁶⁵ Tamże, s. 166: „En principe aucune fraction du patrimoine ecclésiastique n'est spécialement affectée aux besoins d'un clerc. L'évêque est le libre dispensateur des revenus”.

kościół wydzielano kawałek ziemi pod uprawę, by mogła ona dać utrzymanie duchownemu, który tam miał pełnić funkcje pasterskie.⁶⁶

Niezależnie od zachęty do ubóstwa przedstawiciele stanu duchownego mieli prawo zachowywać majątek rodzinny, otrzymywać spadki i darowizny.⁶⁷ Praktyka wykazywała, że było to prawo niezwykle korzystne dla miłujących bogactwa i niosło ze sobą możliwość nadużyć, dlatego starano się je ograniczyć, tak na płaszczyźnie kościelnej jak i państwowej.⁶⁸

Inną podstawą dochodu mogła być praca zarobkowa; dotyczyło to głównie tych, którzy wykonywali określony zawód, zanim stali się duchownymi. W niektórych sytuacjach praca tego rodzaju była odradzana, w innych wprost polecana,⁶⁹ gdyż uwalniała ona gminę chrześcijańską od kosztów. Podkreślano wszakże, by zawód nie łączył się z nieuczciwością, o co bardzo łatwo w handlu, oraz z kultem pogańskim, lub z czymkolwiek, co nie licuje z godnością duchownego.⁷⁰

W starożytności chrześcijańskiej wydano wiele ustaw oraz rad i pouczeń na temat spraw materialnych. Zdaje się to wskazywać, że jasnych zasad w tym względzie raczej nie było, a te które istniały, były w bardzo różny sposób zachowywane w zależności od osób i konkretnych sytuacji.⁷¹

2. Przywileje w życiu publicznym

Niezależnie od prawodawstwa świeckiego duchowni z racji pełnionych funkcji religijnych zajmowali określoną pozycję w społeczeństwie. Świadcstwa z okresu przed Edyktem Mediolańskim (313) wskazują, że była to pozycja dość korzystna, pomimo pewnych ograniczeń, umotywowanych moralnie lub teologicznie. W niektórych przypadkach pewne zwyczaje stopniowo akceptowane były przez lud, a także przez władze cywilne, i w ten sposób stawały się zwyczajowym prawem.⁷² W epoce Konstantyna ustawodawstwo regulujące prawnie położenie duchownych w znacznym stopniu nawiązywało do faktycznej istniejącej sytuacji.

Życie w imperium rzymskim pomimo dużej unifikacji było jednak zróżnicowane; w poszczególnych jego częściach nie jednakowe panowały obyczaje,

⁶⁶ Tamże.

⁶⁷ Potwierdza to prawo, choć je dość negatywnie ocenia, synod w Kartaginie (397), kan. 49 (Bruns I 134).

⁶⁸ O nadużyciach z tego tytułu mówi między innymi św. Hieronim w Liście 52,2.

⁶⁹ Pracę zawodową duchownych aprobuje „Statuta ecclesiae antiqua”, kan. 53.

⁷⁰ Zob. Hieronim, List 52,5.

⁷¹ J. Jundziłł, Pieniądz w łacińskiej literaturze chrześcijańskiej późnego cesarstwa rzymskiego, *SACH* 3 (1984) 127-137.

⁷² J. Gaudemet, dz. cyt., s. 176: „A l'époque des persecutions des immunités n'avaient pu être accordées au clers que dans la mesure ou elles ne mettaient en cause que la communauté chretienne (...) Mais, ayant reconnu la hierarchie chretienne, Constantin donne bientôt un developpement considerable à ces immunités (...) Une constitution du 31 octobre 313 montre que l'immunité était deja relativement ancienne”. Por. C. Dupont, Les privilèges des clerics sous Constantin, *RHE* 62 (1967) 731.

dlatego nawet te same prawa i decyzje władz państwowych w różny sposób były aplikowane.⁷³ Wynikało to z wielu okoliczności.

Faktem jest, że duchowni otrzymali status szczególny (*lex privata*). Najogólniej mówiąc, przywileje, jakie uzyskali w interesującym nas okresie, można podzielić na trzy zasadnicze grupy: grupa pierwsza to przywileje w sprawach majątkowych, druga obejmuje przywileje w zakresie podatków i świadczeń publicznych, do trzeciej należą przywileje, które można określić jako jurysdykcyjne.⁷⁴

a) Przywileje w sprawach majątkowych

Jednym z przywilejów duchowieństwa w sprawach materialnych było wyjęcie spod archaicznego prawa o dziedzictwie majątków. Według dawnego prawa rzymskiego całość majątku rodzinnego należała do osoby będącej głową rodziny - *pater familias*, nawet gdy ów pater był już w bardzo podeszłym wieku. Jego synowie, wnuki i prawnuki nie mieli żadnego prawa do majątku rodzinnego. Duchowni, podobnie jak wszyscy chrześcijanie, jako obywatele rzymscy podlegali temu prawu.⁷⁵

Władze rzymskie, zdając sobie sprawę z archaiczności tego prawa, a nie mogąc go znieść wprost z uwagi na pewne uwarunkowania społeczne, udzielały przywileju wyjęcia spod niego. Korzystali z niego głównie wojskowi oraz urzędnicy państwowi. W przypadku duchownych zdarzało się, że ktoś, kto został kapłanem lub biskupem w sprawach majątkowych podlegał swemu ojcu, dziadkowi lub pradziadkowi. Sytuacja stawała się jeszcze bardziej skomplikowana, gdy ów pater *familiae* nie był chrześcijaninem lub należał do jakiejś sekty heretyckiej.

Chcąc usunąć tę niedogodność w roku 472 ustanowiono przywilej, mocą którego, gdy ktoś wchodził do stanu duchownego, otrzymywał pełne prawo nad nad dobrami materialnymi, które nabył w tym stanie. Mógł je zatem posiadać *suis iuris*, nie jak dotąd *iuris alieni*,⁷⁶ mógł też przekazywać je swobodnie innym osobom, za swego życia lub w testamencie.⁷⁷ Ta druga część przywileju była wszakże w różny sposób ograniczana. Pojawiały się przepisy zabraniające przekazu majątku nie chrześcijanom, nawet gdyby byli oni członkami rodziny; istniały sugestie lub wprost nakazy, by majątek duchownego po jego śmierci stawał się własnością wspólnoty chrześcijańskiej, w której dany duchowny pełnił funkcje duszpasterskie.⁷⁸ Posiadano argumenty za tego typu rozwiązaniem: skoro ktoś posiadał pewne dobra dlatego, że był duchownym, na przykład jakieś dary od wiernych lub spadki, to dobra te po jego śmierci powinny należeć do Kościoła.⁷⁹

⁷³ C. Dupont, dz. cyt., s. 735.

⁷⁴ J. Gaudemet, dz. cyt., s. 173.

⁷⁵ Tamże, s. 175.

⁷⁶ Kodeks Justyniana, I 3,33.

⁷⁷ Tamże.

⁷⁸ Synod w Kartaginie (397), kan. 13 i 14 (Bruns I 137).

⁷⁹ J. Gaudemet, dz. cyt., s. 175.

W pewnym stopniu do przywilejów w dziedzinie majątkowej można zaliczyć i to, że wyżsi stopniem duchowni, głównie biskupi, mieli władzę nad dobrami kościelnymi. Ich decyzje w tych sprawach miały moc prawną. Osoby świeckie, jeśli nawet wchodziły w skład jakiejś rady administracyjnej (istniały takie na przykład w Afryce) nie mogły podejmować wiążących decyzji w sprawach finansów lub nieruchomości bez zgody biskupa.⁸⁰

Istniał w starożytności zwyczaj, aprobowany przez władze państwowe, by osobom duchownym, diakonom i prezbiterom, powierzać kontrolę nad majątkami sierot lub też by czynić ich stróżami i wykonawcami testamentu (tutor testamenti).⁸¹ Tendencja tego rodzaju i fakt jej akceptacji przez organy władzy publicznej zdaje się świadczyć o autorytecie duchownych w społeczeństwie. Nie był to jednak przywilej, lecz raczej ciężki obowiązek (munus). Uzyskano od niego zwolnienie w dekrete z 1 grudnia 324 roku.⁸²

b) Przywileje w zakresie podatków i świadczeń publicznych

Do najważniejszych w tym względzie należy decyzja cesarza Konstantyna z 21 października 313 roku zwalniająca duchownych ze wszystkich świadczeń publicznych (munera publica).⁸³ Przypuszcza się, że nie było to wydarzenie zupełnie nowe w państwie rzymskim, bowiem w dekrete z 31 listopada tegoż roku jest mowa o tym, że niektórzy heretycy pełniąc urzędy państwowe zmuszają duchownych do pewnych świadczeń publicznych sprzeciwiając się w ten sposób ostatnio wydanemu prawu oraz od dawna istniejącej tradycji.⁸⁴ Nie można by mówić o tradycji czy o przywilejach istniejących od dawna, gdyby zostały one nadane poprzedniego miesiąca. Być może był to jakiś zwyczaj zaaprobowany przez Konstantyna w okresie przed formalnym dojściem do władzy. W takim przypadku dokumenty wyżej wymienione byłyby aprobatą wcześniej istniejącej praktyki oraz rozszerzeniem jej na całe imperium.

Przywilej, o którym mowa, potwierdzony jest w innych dokumentach. Są to: relacja Euzebiusza w „Historii kościelnej”,⁸⁵ list do prokonsula Afryki Anulusa, znajdujący się w Kodeksie Teodozjusza⁸⁶ oraz list do Oktawiusza,

⁸⁰ J. Sruwa, dz. cyt., s. 203-207.

⁸¹ Tamże, s. 191. Niezależnie od ustawodawstwa świeckiego władze kościelne były przeciwnie angażowaniu się duchownych w sprawy majątkowe innych ludzi. Na synodzie w Kartaginie (348) wprost tego zabraniano (kan. 8, Bruns I 114).

⁸² Kodeks Teodozjusza, XIII 5,7.

⁸³ Tamże, XVI 2,2. C. Dupont, art. cyt., s. 730: „Les munera civilia ou publica étaient des charges pesant sur les individus au profit de l'Etat ou des cités. Ils comprenaient la plupart des activités qui, actuellement, incombent à des fonctionnaires, comme par exemple la levée des impôts, le transport et la distribution aux soldats des approvisionnements, la tâche de scribe ou de greffier à la curie, les travaux publics, etc.”.

⁸⁴ Tamże, XVI 2,1.

⁸⁵ R. X 6 i 7.

⁸⁶ XVI 2,7.

nazwanego „corrector Lucaniae et Brittiorum”, znajdujący się teraz także w tym kodeksie.⁸⁷

Celem i motywem powyższych decyzji jest to, by duchowni nie odrywali się od zajęć duszpasterskich (*ne sacrilego livore quorundam a divinis obsequiis avocentur*).⁸⁸

Dokumenty mówiące o zwolnieniu duchownych ze wszystkich świadczeń społecznych (*omnes publicae functiones; omnia munera civilia; omnia munera publica*) sformułowane były zbyt ogólnikowo, by można je było jednoznacznie rozumieć i wprowadzić w życie. Ich uzupełnieniem były dalsze decyzje i orzeczenia.

Konstantyn, 5 lutego 330 r., w piśmie do consula Numidii polecił zwolnić osoby duchowne wszystkich stopni z obowiązków kurialnych.⁸⁹ Przywilej ten już wcześniej został ustanowiony dla wschodniej części imperium,⁹⁰ Egipt został nim objęty w roku 342,⁹¹ a Konstancja i Achaja w 349.⁹² Później został on zniesiony przez Juliana Apostatę,⁹³ lecz z powrotem przywrócił go cesarz Walentynian I.⁹⁴ Cesarz Gracjan, nawiązując do wcześniejszych decyzji zwolnił duchownych z ciężarów osobistych (*munera personalia*), do których należała między innymi służba wojskowa.⁹⁵

Cesarz Konstans zwolnił duchownych oraz ich współpracowników od pewnych opłat (*collationes novas*) oraz z obowiązku kwaterowania członków orszaku cesarskiego w czasie przemarszu przez daną okolicę.⁹⁶ Dokument w tej sprawie nawiązuje do istniejącej już tradycji oraz do wcześniej wydanych dyspozycji. Tenże sam cesarz wydał dekret zwalniający osoby duchowne z ciężkich i absorbujących prac publicznych (*munera sordida*).⁹⁷

Jednym z ważnych przywilejów było zwolnienie od podatków gruntowych. Dokonał tego cesarz Konstans w roku 346. Przywilej ten obejmował także najbliższą rodzinę oraz służbę duchownych.⁹⁸ Prawo to dawało możliwości nadużyć, dlatego później usiłowano je ograniczyć tylko do dóbr kościelnych.⁹⁹

⁸⁸ Tamże.

⁸⁹ Tamże, XVI 2,7.

⁹⁰ Tamże.

⁹¹ Tamże, XVI 2,11.

⁹² Tamże, XVI 2,9.

⁹³ Tamże, XII 1,50.

⁹⁴ Tamże, XVI 2,18.

⁹⁵ Tamże, XVI 2,24.

⁹⁶ Tamże, XVI 2,8.

⁹⁷ Tamże, XVI 2,10. J. Gaudemet, dz. cyt., s. 178: „... le nom de *munera sordida*. Leur objet est varié: moudre la farine, cuire le pain, fournir chevaux et voitures pour le transport, etc. Dans tous les cas, il s'agit de charges absorbantes et pénibles, peu compatibles avec des obligations et la dignité de la vie cléricale (...) Le clergé fut du nombre. L'immunité lui fut accordée par Constance probablement en 346”.

⁹⁸ Kod. Teod. XVI 2,10; XVI 2,15.

⁹⁹ Tamże, XVI 2,15; Kod. Just., I 3,3.

W roku 370 Walentynian I zwolnił duchowieństwo od opłat zwanych *capitatio plebeia*. Był to podatek, jaki płacili wszyscy wolni obywatele imperium niezależnie od posiadanego majątku.¹⁰⁰ Przedtem przywilej ten posiadali wysocy dygnitarze państwowi. Walentynian III odwołał tę decyzję; powodem była nie zmiana polityki wobec Kościoła, lecz po prostu trudności finansowe.¹⁰¹

Ustawodawstwo państwowe było przychylne wobec przedstawicieli stanu duchownego zajmujących się handlem. W roku 343 otrzymali oni od cesarza Konstantyna zwolnienie od podatku, jaki normalnie płacili co pięć lat zajmujący się kupiectwem. Nazywał się on *lustralis collatio*.¹⁰² Przywilejem tym objęto duchownych wszystkich stopni, a także osoby współpracujące z nimi. Dochodziło na tym tle do licznych nadużyć. Niektórzy wstępowali fikcyjnie do stanu duchownego, przyjmując niższe stopnie, by móc bez podatków prowadzić handel.

Praktyki tego rodzaju musiały zapewne przybierać dość duże rozmiary, skoro w roku 364 wydano specjalne orzeczenie wyjaśniając, że egzempcja od podatku handlowego (*lustralis collatio*) nie dotyczy wszystkich chrześcijan, lecz tylko duchownych w sensie ścisłym.¹⁰³

Uzasadnieniem tego przywileju był fakt, że zyski z handlu prowadzonego przez duchownych w jakimś stopniu przeznaczane były na potrzeby biednych (*alimoniae causa negotiatio*), co przynajmniej częściowo mogło rozwiązywać niektóre problemy społeczne.¹⁰⁴

c) Przywileje o charakterze jurysdykcyjnym

Do najważniejszych przywilejów o charakterze jurysdykcyjnym należy wyjęcie duchownych spod sądownictwa cywilnego (*privilegium fori*). Myśl, by sprawy sporne regulować we własnym gronie bez odwoływania się do sądów świeckich pochodzi od św. Pawła (1 Kor 6,1-7). Zwyczaj ten, praktykowany od dawna w Kościele¹⁰⁵ został zalegalizowany przez Konstantyna. Odtąd sądy

¹⁰⁰ Kod. Teod. XIII 10,6.

¹⁰¹ J. Gaudemet, dz. cyt., s. 179.

¹⁰² Kod. Teod. XVI 2,8.

¹⁰³ Tamże, XIII 1,5. J. Gaudemet, dz. cyt., s. 171: „Le privilège des clercs risquait de devenir celui de tout chrétien. Une constitution du début des regnes de Valentinien et Valens rappelle que les chrétiens comme tels ne sont pas exempts du chrysargyre”.

¹⁰⁴ Kod. Just. I 3,1.

¹⁰⁵ J. Śrutwa, dz. cyt., s. 181: „Sąd biskupi w Afryce rzymskiej pojawia się już w źródłach dotyczących III wieku. Załatwiano palące sprawy, które wyłaniały się podczas prześladowań i schizm. Z uprawnień sędziego kościelnego korzystał św. Cyprian, kiedy ekskomunikował diakona Felicissimusa i jego zwolenników. Biskupowi Rogacjanowi radził, by nieposłusznego i zuchwałego diakona albo złożył z urzędu, albo pozbawił razem z jego zwolennikami komunii”. Zob. Cyprian, Epistola 3 I 1; Ad Quirinium III 44.

kościelne¹⁰⁶ mogły rozstrzygać sprawy duchownych, a ich orzeczenia miały moc prawną. W przypadku ciężkich wykroczeń duchowny bywał karany przez sąd kościelny, a następnie można go było wyłączyć ze stanu duchownego i przekazać sądowi świeckiemu. O tego rodzaju praktyce mówią uchwały synodu w Kartaginie (397)¹⁰⁷ oraz decyzje Soboru w Chalcedonie (451).¹⁰⁸

Różne były praktyki, gdy chodziło o sprawy sporne duchownych ze świeckimi. Zdarzało się, że rozpatrywał je sąd świecki, z tym, że duchowny miał obowiązek powiadomić o tym biskupa i uzyskać pozwolenie na udanie się do sądu. Na mocy prawa wydanego przez Konstantyna, a potem Justyniana (530) sprawy tego rodzaju mogły być rozpatrywane przez sąd kościelny. Decyzje tego sądu obowiązywały również osoby świeckie. Istniał tu wszakże poważny problem, mianowicie postawa osób świeckich. Niektórzy chętnie udawali się do sądów kościelnych, inni nie chcieli tego czynić; zagadnienie komplikowało się jeszcze bardziej, gdy ludzie ci nie byli chrześcijanami lub należeli do którejś z sekt heretyckich. Ustawodawstwo w tym względzie było wielokrotnie precyzowane i modyfikowane.¹⁰⁹

Nie we wszystkich krajach imperium prawodawstwo rzymskie realizowane było w ten sam sposób. Na przykład w Afryce sądownictwo kościelne miało więcej przywilejów niż w krajach germańskich czy w Galii. W państwie Franków, gdy duchowny popełnił czyn karygodny lub popadł w takie podejrzenie, sprawę rozpatrywał sąd świecki, z tym, że potrzebna była zgoda biskupa; w wielu przypadkach do ważności orzeczeń sądu świeckiego nad osobą duchowną wymagana była obecność przedstawiciela Kościoła.¹¹⁰

Z uwagi na skorumpowanie sądów państwowych cesarz Konstantyn pozwolił również osobom świeckim zwracać się po rozstrzygnięcie spornych kwestii do biskupa. Była to tzw. *episcopalis audientia*.¹¹¹ W konkretnym przypadku przeprowadzano rodzaj procesu cywilnego. Decyzja biskupa miała moc prawną. Przywilej ten, będący w istocie ciężkim obowiązkiem, powodował liczne komplikacje, dlatego późniejsi cesarze (Gracjan w 376 r. i Honoriusz w 399 r.) ograniczali zakres kompetencji biskupów w tych sprawach.¹¹²

¹⁰⁶ B. Degórski, Kler afrykański w świetle synodów IV i V wieku, *Vox Patrum* 10 (1986) 226: „Trybunał kościelny posiadał stałą określoną liczbę sędziów, uzależnioną od osoby oskarżonego. W procesie biskupa miało brać udział w charakterze sędziów przynajmniej 12 innych biskupów, a normalnie winno być ich więcej; w procesie prezbitera - sześciu lub siedmiu biskupów (razem z własnym biskupem prezbitera); w procesie zaś diakona trzech. Liczba sędziów nie była jednak dokładnie sprecyzowana...”

¹⁰⁷ Kan. 9 (Bruns I 125).

¹⁰⁸ Kan. 9 (Bruns II 147).

¹⁰⁹ Cesarz Gracjan w 376 r. odmówił kompetencji sądom kościelnym w sprawach karnych. Cesarz Arkadiusz na Wschodzie w roku 398 postanowił, że osoby świeckie nie są obowiązane stawiać się przed sądem kościelnym, jeśli by tego nie chciały. Podobną decyzję na Zachodzie podjął cesarz Honoriusz w 408 r. Tenże cesarz w 399 r. ogłosił wyjaśnienie dotyczące Afryki, że sądom kościelnym podlegają tylko sprawy religijne.

¹¹⁰ K. Billmeyer, H. Tüchle, *Historia Kościoła*, Warszawa 1971, t. I, s. 308.

¹¹¹ Mówi o tym św. Augustyn, *Epistola* 38,2; *Enarratio in Ps* 145,16.

¹¹² Zob. J. Śrutwa, dz. cyt., s. 183; C. Lepelley, *Les cités de l'Afrique romaine au Bas-Empire*. T. I: *La permanence d'une civilisation municipale*, Paris 1979, s. 301-393.

Niezależnie od sądownictwa kościelnego duchowni, a szczególnie biskupi, mieli prawo wstawiennictwa u władz świeckich lub u samego cesarza w sprawach osób poszkodowanych.¹¹³ Interwencja taka nie zawsze odnosiła pożądany skutek,¹¹⁴ jednakże możliwość bezpośredniego zwracania się do wysokich urzędników państwowych dawała duchownym okazję do załatwienia innych spraw, na przykład uzyskania czegoś dla Kościoła lub dla siebie osobiście.¹¹⁵

Ze społecznego punktu widzenia ważnym było prawo do wizytowania kopalni i więzień. Otrzymali je w roku 320 biskupi i kapłani. Jego celem było zapobieganie okrucieństwu oraz humanitaryzacja tych instytucji. Uprawnienia w tym względzie były stopniowo poszerzane przez kolejnych cesarzy.¹¹⁶

Do dziedziny społecznej należy również prawo do tak zwanego manu missio czyli dokonywania urzędowego aktu wyzwalania niewolników. Otrzymali je biskupi w 316 roku.¹¹⁷ Aktów takich dokonywano zazwyczaj w dni świąteczne w kościele wobec zgromadzonego ludu. Z uprawnień biskupa w tym względzie mógł skorzystać każdy, kto miał zamiar obdarzyć niewolnika wolnością. Widocznie często zwracano się do przedstawicieli Kościoła w tej sprawie, skoro po pewnym czasie prawo do dokonywania takich formalności otrzymali także kapłani.¹¹⁸

Do innych możliwości, jakie dawało duchownym prawodawstwo od czasów Konstantyna, można zaliczyć ponadto: prawo do denuncjacji heretyków,¹¹⁹ do przeszkadzania w uroczystościach pogańskich,¹²⁰ do przewodniczenia w paleniu ksiąg magicznych,¹²¹ do decydowania, w jakiej sytuacji należy zastosować prawo azylu przyznane wcześniej kościołom,¹²² do dokonywania pewnych formalności wobec znalezionych dzieci i przyjętych na wychowanie.¹²³ Zapewne ważnym

¹¹³ Wiele świadectw na ten temat znajduje się w pismach św. Augustyna: *Tractatus in Evangelium Joannis* 25,10; *Epistola* 100,2; 133,1-3; 134,2; *Epistola* 152,2; *Epistola* 153, 1; *Epistola* 154,1; *De mendatio* 13,23.

¹¹⁴ Mówi o tym między innymi Augustyn w: *Epistola* 153.

¹¹⁵ Rozważano to zagadnienie na synodzie w Sardyce (343) - kan. 6 (PL 8,1321); w Hipponie (393) - kan. 27 (Bruns I 138); w Kartaginie (397) - kan. 28 (Bruns I 127). Wydawano w tym względzie liczne obostrzenia, a nawet zakazy.

¹¹⁶ J. Danielou, H.I. Marrou, *Historia Kościoła*, Warszawa 1984, t. I, s. 244: „Bardziej oryginalne i znamienne są próby podejmowane w kierunku wprowadzenia humanitaryzmu do straszliwego reżimu więziennego. „Kodeks Teodozjusza” zebrał w jednym rozdziale siedem praw, wydawanych stopniowo w latach 320-409; pierwsze z nich zabrania dozorcóm więziennym stosowania wobec więźniów śmierci głodowej, ostatnie zaś zobowiązuje do prowadzenia ich do kąpieli raz na tydzień, w niedzielę, i to powołując się na względy religijne: biskupi i kapłani uzyskują prawo doglądania losu tych nieszczęśliwych”.

¹¹⁷ Kod. Teod. IV 7,1: reskrypt ces. Konstantyna do Elpidiusza z r. 321 (PL 8,223); Augustyn, *Sermo* 21,6.

¹¹⁸ Kod. Teod. IV 7,2.

¹¹⁹ J. Śrutwa, dz. cyt., s. 189. as teni zwracać się do cesarza

¹²⁰ Tamże, s. 190.

¹²¹ Tamże.

¹²² Zob. Augustyn, *Tractatus in Evangelium Joannis* 41,4; *Sermo* 25.

¹²³ Kod. Teod. IX 38,34; XVI 5,53.

ułatwieniem pracy było prawo do korzystania z państwowych środków komunikacji; dotyczyło ono głównie biskupów odbywających urzędowe podróże.¹²⁴

Zakończenie

Przytoczone pisma oraz dokumenty, tak kościelne jak i państwowe, ukazują w ogólnym zarysie sytuację duchownych w starożytności chrześcijańskiej. Nie jest rzeczą możliwą dokładne omówienie wszystkich orzeczeń w tej sprawie z uwagi na ich dużą liczbę. W samym Kodeksie Teodozjusza znajduje się ich ponad sto pięćdziesiąt.¹²⁵ Często jedna decyzja jest interpretacją drugiej lub rozszerzeniem czy zawężeniem jakiegoś uprawnienia. W niektórych sytuacjach trudno jest o jednoznaczną interpretację poszczególnych praw: coś, co w teorii miało być przywilejem w praktyce mogło przysparzać wielu kłopotów i stać się ciężarem. Tak było, jak o tym świadczy św. Augustyn,¹²⁶ z sądownictwem kościelnym. Był to niewątpliwie przywilej dla duchowieństwa i Kościoła, lecz także uciążliwy.

Pomimo wielu przejściowych trudności, szczególnie w pierwszych trzech wiekach, pozycja duchownych w Kościele i w społeczeństwie krystalizuje się i umacnia. Dojście Konstantyna do władzy było momentem przełomowym. Legalizuje on pewne tradycje i wewnątrzchrześcijańskie obyczaje,¹²⁷ powiększa prawa duchownych oraz nadaje coraz to nowe przywileje.¹²⁸

Rozwój wydarzeń w tym właśnie kierunku zdaje się wskazywać na pewien dynamizm duchowy i organizacyjny Kościoła oraz na to, że ówczesne społeczeństwo coraz bardziej wiązało swoją przyszłość z rozszerzającym się ciągle chrześcijaństwem.

¹²⁴ J. Śrutwa, dz. cyt., s. 192.

¹²⁵ Chodzi głównie o księgę XVI /zredagowano.

¹²⁶ Sermo 259,6.

¹²⁷ Przykładem takiego postępowania może być, obok wielu innych aktów prawnych, zniesienie przepisów wymierzonych w tych, co pozostawali w stanie beżennym, którego dokonał Konstantyn w 320 roku. Zapewne miał na myśli duchownych żyjących w celibacie. Zob. J. Danielou, I.H. Marrou, dz. cyt., s. 244.

¹²⁸ Th. Schieffer, Die spätantike Reichs- und Kultureinheit und ihre Krise, w: Handbuch der europäischen Geschichte (red. Th. Schieffer), Stuttgart 1979, t. I, s. 85: „Der Klerus war also ein privilegierter Stand geworden”.

Les privilèges et les obligations du clergé dans l'antiquité chrétienne

Le problème signalé dans le titre de cet article est très compliqué à cause du grand nombre de documents. Uniquement dans le Code de Théodose il y a plus de cent cinquante décisions concernant le clergé. Certaines parmi elles sont difficiles à interpréter; il y a des lois qui ont été établies comme privilèges, en réalité elles n'étaient qu'une charge pour le clergé, par exemple le pouvoir donné aux évêques de juger des affaires civiles.

Le clergé possédait certains privilèges qui donnaient des avantages, Progressivement ces privilèges devenaient usage. L'empereur Constantin les a reconnu comme lois civiles. Puis il a ajouté de nouveau droits et privilèges en faveur du clergé. Ainsi, en général ses successeurs suivaient les mêmes principes. L'agrandissement du rôle du clergé est lié au progrès du christianisme dans l'antiquité. L'attitude favorable de l'état par rapport à l'Eglise montre que la société antique en décadence voyait de grandes valeurs dans la religion chrétienne.

SPIS TREŚCI

Ks. Kazimierz Nasilowski, Opinia Stefana z Tournai o władzy kapłańskiej i o sakramentach	1
<i>De Stephani Tornacensis in re et potestatis sacerdotalis et sacramentorum sententia</i>	74
Ks. Roman Karwacki, Kościół jako Communio	79
<i>Kirche als Communio</i>	86
Ks. Józef Grzywaczewski, Prawa i przywileje duchownych w starożytności chrześcijańskiej	87
<i>Les privileges et les obligations du clergé dans l'antiquité chrétienne</i>	103

PL ISSN 0239-2763

Wydawca: Kuria Diecezjalna Siedlecka,
08-100 Siedlce, ul. Piłsudskiego 62
Redaktor Naczelny: Ks. Roman Karwacki

Druk: Zakład Socjologii Religii, 03-802 Warszawa, ul. Skaryszewska 12