

Kazimierz Nasiłowski

Opinia Rufina o władzy kapłańskiej i sakramentach

Prawo Kanoniczne : kwartalnik prawno-historyczny 32/3-4, 157-268

1989

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

KS. KAZIMIERZ NASIŁOWSKI

OPINIA RUFINA O WŁADZY KAPŁAŃSKIEJ I SAKRAMENTACH

Treść: Wstęp — I. Władza kapłańska i jej podstawy — A. Władza sakramentalna i władza niesakramentalna — 1. Podział władzy kapłańskiej — a. Znaczenie miana „używanie urzędu — usus officii” — b. Podstawy władzy kapłańskiej z uwzględnieniem podziału władzy sędziowskiej i jej podstaw — c. Wzmoczone tendencje dekretystów, zmierzające do sprecyzowania dawnych pojęć i ujednolicenia zróżnicowanej terminologii — B. Urzędy święceń i urzędy zarządzania — C. Święcenia i instytuowanie — D. Święcenia i pozwolenie na ich wykonywanie — E. Prymat władzy papieskiej — 1. Wykład Rufina — 2. Podstawy prymatu — F. Zasady przestrzegania rygoru dyscypliny i stosowania miłosierdzia — II. Sakramenty — A. Sakramenty godności — 1. Święcenia udzielone bez tytułu lub przez obcego biskupa — 2. Święcenia udzielone przez ordynatorów hereetyków — a. Kwestia zasadności Rufinowego powołania się na wypowiedź Urbana II — b. Kwestia zasadności Rufinowego powołania się na orzeczenie Innocentego I — c. Stosunek opinii Rufina do opinii Gracjana — 3. Święcenia udzielone przez ordynatorów ekskomunikowanych — B. Sakramenty konieczności oraz sakramenty konieczności i zażazem godności — 1. Chrzest — 2. Bierzmowanie i Eucharystia — C. Autorstwo opinii o całkowitej nieważności sakramentów sprawowanych przez niektórych hereetyków i ekskomunikowanych — Zakończenie.

Wstęp

W literaturze historyczno-kanonistycznej istnieją aż po dzień dzisiejszy trzy opinie w sprawie ważności sakramentów pozakościelnych w okresie święceń relatywnych. Opinie te można by ogólnie scharakteryzować w następujący sposób. Według pierwszej opinii urzędowa tradycja kościelna w tej sprawie była jednolita, podobna do dzisiejszej. Kościół uznawał za ważne pod względem sakramentalnym sakramenty sprawowane według formy katolickiej czy to w Kościele czy poza nim. Zwolennicy drugiej opinii utrzymują przeciwnie, mianowicie że Kościół uznawał, iż odłączony od niego biskup lub prezbiter nie może ważne sprawować sakramentów. Zwolennicy natomiast trzeciej opinii twierdzą, że tradycja kościelna w tej sprawie była niejednolita i chwiejna: niekiedy sakramenty pozakościelne uznawano za ważne, niekiedy zaś za nieważne.

Za główną podstawę wszystkich tych opinii uważa się oczywiście Dekret Gracjana, ostatni największy zbiór okresu święceń

relatywnych. Zbiór ten, niestety, nigdy nie został dokładnie, metodycznie i kompleksowo zbadany. Słusznie stwierdził Sohm, że Dekret Gracjana stał się księgą zamkniętą na siedem pieczęci tak samo dla uczonych z czasów następnych, jak i dla uczonych ze schyłku dwunastego wieku i pozostał niezrozumiały aż po dzień dzisiejszy¹. Nic przeto dziwnego, że w tych warunkach zwolennicy wszystkich wspomnianych opinii nie mieli wystarczających podstaw do ich uzasadnienia.

Między innymi z tych względów prowadziłem przez wiele lat szczegółowe badania nad Dekretem Gracjana. Niektóre z tych badań opublikowano w Prawie Kanonicznym w latach 1980—1985 i 1988. Z badań tych okazało się, że tylko pierwsza opinia z wymienionych ma uzasadnienie w ustawodawstwie i nauce okresu święceń relatywnych, a pozostałe dwie są zupełnie bezzasadne.

W tym stanie rzeczy powstał nowy problem, mianowicie skąd się te dwie błędne opinie wzięły i gdzie jest ich początek. Fakt, że opierają się one na niedostatecznej ilości tekstów autorytatywnych i na dowolnej, często błędnej ich interpretacji oraz na niezrozumieniu opinii Gracjana, nie ulegał wątpliwości. Pozostało więc odpowiedzieć na pytanie, kto pierwszy sprowadził na niewłaściwą drogę następnych badaczy problemu. I okazało się, że naukowym protoplastą dwóch ostatnich, bezpodstawnych opinii był Rufin, którego wypowiedzi o władzy kapłańskiej i sakramentach przedstawiamy na podstawie jego summy, powstałej w latach 1157—1159.

I. Władza kapłańska i jej podstawy

A. Władza sakramentalna i władza niesakramentalna

1. Podział władzy kapłańskiej

Omawiając sytuację prawną wyświęconych przez biskupów katolickich duchownych niegodnych, a więc tych, których zgodnie z kanonami usuwa się od święceń, Rufin wysuwa i rozwiązuje następującą kwestię:

(1)² „Lecz stawia się pytanie: jeżeli ci, którzy są niegodni, przyjmują w czasie swoich święceń tylko sakrament święceń, to cóż więc tracą, gdy później depонуje się ich od święceń (*ab ordine deponuntur*)? Przecież

¹ Rudolph Sohm, *Das altkatholische Kirchenrecht und das Dekret Gratians*, München — Leipzig 1918, s. 59.

² Na te numery będziemy się powoływać niżej, wskazując oznaczone nimi odnośne fragmenty przytoczonej tu wypowiedzi Rufina.

nie mogą oni utracić owego sakramentu. W przeciwnym bowiem razie, jeśli na podstawie dyspensy (*ex dispensatione*) będzie się ich powtórnie przyjmować w swoim stopniu święceń (*in suo ordine*), to zostaną oni reordynowani, a przecież tak sądzić jest rzeczą nierozumną (*quod sentire dementis est!*)”

(2) „Odpowiadamy na to, że gdy się takich deponuje, to nie tracą oni sakramentu absolutnie, lecz co do władzy używania owego sakramentu (*quoad potestatem utendi illo sacramento*): na przyszłość bowiem nie będą mogli go używać (*eo uti non poterunt*). W urzędzie kapłańskim (*in officio sacerdotali*) są dwie rzeczy, używanie i władza ((*usus* (*dignitas*: Ms) et *potestas*)). Władza też jest trojaka: zdolności, zdatności i regularności (*aptitudinis, habilitatis et regularitatis*). Lub jedna władza jest sakramentalna, druga godności, trzecia regularności.”

(3) „Władza zdolności to ta, przez którą kapłan jest zdolny do odprawiania Mszy na podstawie sakramentu święceń (*ex sacramento ordinis*), który przyjął. Władza zdatności (*habilitatis*) to ta, przez którą na podstawie godności urzędu (*ex dignitate officii*), którą kapłan jeszcze ma, jest on zdalny (*habilis est*) do odprawiania Mszy. Władza regularności jest ta, przez którą kapłan jest godny odprawiać Mszę na podstawie zasługi życia (*ex vitae merito*), na podstawie nieskazitelności osoby (*ex integritate personae*), na podstawie wystarczającego wykształcenia (*ex sufficienti eruditione*).”

(4) „Tak więc kapłan niekiedy popełnia przestępstwo, lecz jednak nie zostaje zasuspendowany od urzędu. Niekiedy upada i zostaje zasuspendowany. Niekiedy upada i nie tylko zostaje zasuspendowany, lecz także i deponowany.”

(5) „Kiedy kapłan upada i nie zostaje zasuspendowany, to nie traci wprawdzie używania urzędu (*usum officii*), a'e odmawia się mu owej trzeciej władzy. Nie może bowiem odprawiać Mszy na podstawie zasługi życia (*ex merito vitae*).”

(6) „Gdy zaś kapłan upada i zostaje zasuspendowany, to wprawdzie traci używanie urzędu (*usum officii*), ale nie traci władzy zdatności (*habilitatis potestatem*). Z łatwością bowiem, mianowicie na podstawie zwykłego nakazu (*simplici iussione*) biskupa, może odzyskać używanie urzędu (*usum officii*) ten, kto nie utracił godności (*non perdidit dignitatem*).”

(7) „Gdy zaś kapłan upada i zostaje zasuspendowany i deponowany (*suspenditur et deponitur*), to traci oczywiście używanie urzędu (*usum officii*) razem z władzą zdatności i władzą regularności (*cum potestate habilitatis et regularitatis*), lecz tak samo nie może mu nigdy zabraknąć władzy zdolności (*potestate aptitudinis*), jak — dopóki żyje — nie może mu zabraknąć owego sakramentu.”

(8) „To zaś dodaliśmy w celu zaspokojenia wątpliwości niektórych często dopytujących się od nas, co więcej od kapłana zaszuspendowanego traci kapłan deponowany po swym złożeniu z urzędu lub odzyskuje restytuowany — *quid plus sacerdos depositus, quam suspensus, amitteret deiectus vel reciperet restitutus* ?”

³ Rufinus von Bologna (Magister Rufinus, *Summa decretorum*, herausgegeben von Heinrich Singer (Neudruck der Ausgabe Paderborn 1902) Paderborn 1963, s. 210—211. Będziemy cytować: Rufinus, *Summa*. — Jak widzieliśmy, Rufin odróżnia tu władzę nazywaną *potestas aptitudinis* od władzy nazywanej *potestas habilitatis*. Wprawdzie słowa *aptitudo* (habilitas; zdolność, uzdolnienie) i *habilitas* (zdolność, zdatność) są w znacznej mierze bliskoznaczne, ale jest rzeczą charakterystyczną, że materiał leksykalny uzasadnia w pewnym stopniu Rufinowe rozróżnienie. *Aptus* bowiem oznacza: związany (*colligatus, connexus*), złączony bez przerwy, zjednoczony (*cohaerens*). W sensie specjalnym *aptus* oznacza: „tak zjednoczony z drugą rzeczą, iż od niej zależy” czyli na niej polega. Według Augustyna „zdatne” — któremu przeciwstawia się „niedorzeczne” — osądza się nie z racji jego samego, lecz z racji tego, z czym jest złączone. Ponadto przymiotnika *aptus* używa się w relacji do bogów, wiary, nieba i gwiazd. W znaczeniu zaś przerośnym używa się tego przymiotnika na określenie tego, co jest jak najściślej złączone i zespolone z czymś innym.

Natomiast przymiotnik *habilis* oznacza w sensie właściwym to, co można łatwo mieć, traktować lub zdziałać. Jest bowiem mowa o przydatności ziemi do zasiewów, żołnierzy do broni, ręki do pisania, miecza do walki. W sensie zaś przerośnym jest mowa o tak jąkających się lub mających tak rażący głos, że nawet gdyby byli wyposażeni we właściwości przyrodzone (*ingenio valeant*), to jednak nigdy nie mogliby być zaliczeni do mówców. Są też niektórzy tak uzdolnieni darami natury w tych sprawach, że mogliby się wydawać nie urodzonymi, lecz ukształtowanymi przez jakiegoś boga (A e. Forcellini, *Lexicon totius latinitatis, secunda impressio anastatica connecta quartae editionis* aa. 1864—1926 Patavii, t. I, s. 231—293 i t. II, s. 630—631).

Z przedstawionego tu pokrótce sposobu stosowania obydwóch tych przymiotników ważne jest dla nas to, że „zdatne — *aptum*” jest całkowicie i jak najbardziej uzależnione od trwałej podstawy, na której się opiera. Natomiast to, co oznaczono przymiotnikiem *habilis*, opiera się na podstawie bardziej zależnej od różnych warunków aktualnych, czy to w przyrodzie czy w działalności człowieka jak np. wykształcone modulowanie głosu. Okazuje się z tego, że jednak istniała różnica między *aptitudo* i *habilitas*, i wobec tego Rufinowe rozróżnienie pomiędzy *potestas aptitudinis* i *potestas habilitatis* nie było gołosłowne, lecz określało bardzo istotną różnicę między tymi władzami.

Z przytoczonego materiału leksykalnego nie należy jednak wysnuwać zbyt daleko idących wniosków co do charakteru władz kapłańskich rozróżnionych przez Rufina. Za przykład może tu posłużyć następujące rozumowanie. Modulowanie głosu, wchodzące w zakres oznaczony przymiotnikiem *habilis*, opiera się także na darach natury, a więc na jednej i tej samej podstawie, na której operają się rzeczy określone przymiotnikiem *aptus*. Wobec tego jest tylko jedna trwała podstawa w obydwóch przypadkach, mianowicie natura lub dary

Można zapytać, dlaczego Rufin podzielił niesakramentalną władzę kapłańską na kilka gatunków. Otóż Gracjan nie wyjaśnia szczegółowo, co i w jaki sposób tracą kapłani obłożeni różnymi karami kościelnymi, lecz wspomina ogólnie o utracie „wykonywania.” Mówi on np., że „wykonywanie” bywa utracane, jak np. przez zasuspendowanych (*veluti a suspensis*; dictum p. c. 37 C. XXIV q. 1). Również w § 2 swego dictum p. c. 97 C. I q. 1 Gracjan utrzymuje, że „po zasuspendowaniu... lub deponowaniu kapłana nie pozostawia się mu żadnej władzy składania ofiar” i że „zdegradowany... biskup nie ma władzy udzielania świętych święceń...” A przecież surowszą karą od suspensy jest depozycja. Jeśli zaś zasuspendowany kapłan traci niesakramentalną władzę wykonywania, oznaczoną tylko ogólnie, to nic więcej od niego nie może utracić kapłan deponowany, gdyż obydwaj tracą to samo mimo tego nawet, że różnią się bardzo od siebie pod względem stopnia kary. Problemem tym zajęł się więc Rufin i podzielił Gracjanowe „wykonywanie” na różne gatunki, odpowiadające różnym stopniom kar nakładanych na kapłanów.

a. Znaczenie miana „używanie urzędu —
usus officii”

Jak wiemy, Gracjan podzielił władzę kapłańską na sakramentalną, nazwaną „władzą przyjętą w sposób sakramentalny”, i niesakramentalną, zwaną niekiedy „władzą”, niekiedy zaś „wykonywaniem władzy przyjętej w sposób sakramentalny”, „wykonywaniem urzędu”, „skutkiem sakramentu” święceń lub „skutkiem władzy przyjętej w sposób sakramentalny⁴.” Krótko mówiąc, Gracjan odróżnia władzę sakramentalną od władzy niesakramentalnej, zwanej władzą lub wykonywaniem.

Rufin natomiast zarówno od władzy sakramentalnej, zwanej

natury. Dlatego analogicznie należało by uznać, że Rufin oznaczył dla obydwóch wspomnianych władz tylko jedną podstawę, mianowicie sakrament kapłaństwa.

Wniosek taki nie może jednak wpływać na ocenę Rufinowego podziału władz, gdyż różne są dary Boże. Jednym z nich jest instytucja sakramentu kapłaństwa, na której opiera się władza sakramentalna, drugim — instytucja prymatu, na której opiera się władza niesakramentalna. I chociaż obydwie te instytucje są objęte wspólnym pochodzeniem z jednego źródła, to jednak każda z nich ma inną podstawę, opiera się bowiem na innym darze tego samego Boga. Zresztą, czy Rufin uznawał sakrament kapłaństwa za jedyną podstawę wszelkiej władzy kapłańskiej, jak chcieliby niektórzy badacze problemu, czy uznawał też i inne podstawy tej władzy, okaże się dopiero z omówionych niżej, dalszych wypowiedzi samego dekretysty.

⁴ Zob. K. Nasifowski, *Kapłańska władza niesakramentalna według Gracjana*, Prawo Kanoniczne 28 /1985/ nr 3—4, s. 73—80, 151—173.

władzą zdolności, jak i od władzy niesakramentalnej, podzielonej na władzę regularności i władzę zdatności, odróżnia „używanie — *usus*” lub „używanie urzędu — *usus officii*”. Jak bowiem zaznaczono wyżej (2), dekretysta powiada, że „w urzędzie kapłańskim są dwie rzeczy, mianowicie używanie (*usus*) i władza (*potestas*).”

Wygląda więc na to, że Rufin traktuje owo używanie jako czynność, a nie jako władzę, gdyż wyraźnie dodaje, że władza jest trojaka: władza zdolności (*potestas aptitudinis*), która jest sakramentalna, i władza niesakramentalna, którą dekretysta dzieli na władzę zdatności (*potestas habilitatis*) czyli władzę wywodzącą się z godności posiadanego urzędu, i władzę regularności, wynikającą z zasługi życia (*potestats regularitatis ex merito vitae*) (2) (3) (5). Skoro więc według Rufina władza urzędu kapłańskiego jest tylko trojaka, przeto owo czwarte czyli „używanie — *usus*” nie jest władzą. Jedynie takie znaczenie Rufinowego rozróżnienia można by uznać za konsekwentne i logiczne.

Tymczasem z wypowiedzi Rufina wynika zupełnie co innego. Zamiennie bowiem stosowanymi mianami „używanie — *usus*” i „wykonywanie — *executio*” dekretysta oznaczył władzę. Wskazują na to np. następujące wyrażenia dotyczące „używania”: „traci używanie urzędu — *usum officii perdit... usum officii amittit*”, może odzyskać używanie urzędu — *usum officii recuperare potest*”⁵, „władza używania owego sakramentu (święceń) — *potestas utendi illo sacramento*”⁶ i dotyczące „wykonywania”: „będzie mógł wykonywać urząd — *officium exsequi poterit*”⁷, „czy mógłby wykonywać urząd — *utrum possit officium exsequi*”⁸.

O tym, że w przytoczonych wyrażeniach chodzi o władzę, świadczą słowa: „utracić” lub „odzyskać” używanie urzędu. Samej bowiem czynności używania czegoś nie można ani otrzymać ani utracić. Można ją tylko wykonywać albo jej nie wykonywać. Można natomiast otrzymać lub utracić władzę lub uprawnienie do używania czegoś. I takie właśnie znaczenie Rufin nadaje mianu „używanie”, określając je słowami „władza używania” i „móc”.

Z tych samych racji władzę oznaczają podobne wyrażenia, jak np. „czy wolno wykonywać święcenia — *utrum liceat ei ordine*

⁵ Zob. wyżej, s. 159, nry (5) i (6).

⁶ Zob. wyżej, s. 159, nr (2).

⁷ Rufinus, *Summa*, dz. cyt., s. 160.

⁸ Tamże, s. 295. Jest rzeczą charakterystyczną, że w jednym z rękopisów Rufinowej Summy (Ms) słowo „używanie — *usus*” zastąpiono wyrazem *dignitas*, który według Rufina obejmuje przecież i pojęcie władzy. Zob. wyżej, s. 159, nr (2).

fungi"⁹, „będzie mógł wykonywać biskupie urzędy — *episcopalia officia exercere poterit*"¹⁰, „kapłan może składać ofiarę... nie może składać ofiary — *sacerdos potest sacrificare... non potest sacrificare*"¹¹, „ma być powstrzymany od celebrowania Mszy — *prohibeatur a missarum celebratione; ab officio arcebitur*"¹². Na to, że i w tych wyrażeniach chodzi o władzę, wskazują słowa: „wolno — *liceat*”, „móc — *posse*” i „powstrzymać — *prohiberi, arceri*”.

O tym natomiast, że we wspomnianych wyrażeniach chodzi o władzę niesakramentalną, świadczą wzmianki o okazywaniu miłosierdzia, jak np. „będzie mógł wykonywać święcenia z racji miłosierdzia — *ordine pro misericordia fungi poterit*"¹³. Wzmianki te bowiem wskazują, że władza, o której mowa, dotyczy niesakramentalnego zakresu dyscypliny kościelnej, polegającego na przestrzeganiu rygoru prawa i stosowaniu miłosierdzia z powodu konieczności lub pożytku, nie odnosi się natomiast do zakresu sakramentalnego, dotyczącego ważności lub nieważności administrowanych przez kapłana sakramentów. Podobne znaczenie ma również wzmianka o tolerowaniu, jak np. gdy do słów kanonu „nie powinien być biskupem” Rufin dodaje wyjaśnienie: „co do wykonywania (*exsecutionem*) urzędu biskupiego, chyba że przypadkiem Kościół by to niekiedy tolerował ze względu na konieczność lub wielki pożytek"¹⁴.

Zasługuje na uwagę fakt, że jak w całym poprzednim okresie, tak również i według Rufina miano „biskup” oznacza pojęcie złożone, według którego uważa się kogoś za biskupa pod względem otrzymanego przez niego sakramentu święceń, a jednocześnie nie uważa się go za biskupa pod względem wykonywania urzędu biskupiego.

O niesakramentalnym charakterze władzy, wspomnianej w przytoczonych wyrażeniach, świadczą również wzmianki o utracie tzw. używania lub wykonywania. Przecież według Rufina nie można utracić władzy sakramentalnej (1) (7). Zatem na jej podstawie można zawsze ważnie sprawować przynajmniej niektóre sakramenty. I to jest właśnie wykonywanie władzy sakramentalnej. Z drugiej strony gdy kapłan wyposażony we władzę niesakramentalną wykonuje święcenia, to jest to wykonywanie władzy niesakramentalnej. Gdyby zaś kapłan wykonywał święcenia, nie mając tej władzy, to można by mówić tylko o wykonywa-

⁹ Rufinus, *Summa*, dz. cyt., s. 232, por. s. 221.

¹⁰ Tamże, s. 268.

¹¹ Tamże, s. 122.

¹² Tamże, s. 295.

¹³ Tamże, s. 232.

¹⁴ Tamże, s. 158—159.

niu przez niego władzy sakramentalnej, ale nie o wykonywaniu władzy niesakramentalnej, której przecież by nie miał.

W tym ostatnim znaczeniu należy rozumieć wypowiedzi Rufina o „utracie używania urzędu” i o „odzyskaniu używania urzędu” lub o biskupie, który nie jest biskupem „co do wykonywania urzędu biskupiego”. Może się więc wydawać, że należało by właściwie mówić tylko o jednym wykonywaniu, mianowicie sakramentalnym, tym zaś dozwolonym lub zabronionym. Taka opinia byłaby jednak nieuzasadniona. Przecież Rufin wyraźnie rozróżnia władzę sakramentalną i władzę niesakramentalną (2). Z neutracalnym sakramentem święceń dekretysta ściśle łączy neutracalną władzę kapłańską, a więc i jej sakramentalne wykonywanie, które odróżnia od utracalnej władzy niesakramentalnej (7) — opartej na utracalnym urzędzie (3) — a więc i od jej wykonywania.

Rozróżnienie to okazuje się również z faktu, że dekretysta uznaje święcenia absolutne za ważne pod względem „prawdziwości sakramentu”, a więc i pod względem ich sakramentalnego wykonywania. Te same jednak święcenia dekretysta uznaje za nieważne (*irrita, vacua*) co do „wykonywania urzędu”¹⁵. Skoro bowiem kapłan, wyświęcony w sposób absolutny, nie ma opartej na urzędzie władzy niesakramentalnej, to również nie może mieć i jej wykonywania. Z tych względów nie można mówić o jednym tylko wykonywaniu władzy, a konsekwentnie i o istnieniu tylko jednej władzy kapłańskiej.

Trzeba też dodać, że skoro utracalne „wykonywanie — *executio*” oznacza według Gracjana utracalną władzę kapłańską¹⁶, przeto nie widać przyczyny, dla której użyte przez Rufina utracalne „wykonywanie”, często zastępowane przez niego mianem „używanie urzędu”, nie miałyby oznaczać władzy niesakramentalnej tym bardziej, że dekretysta mówi wyraźnie o utracie władzy używania sakramentu święceń (2).

Jak powiedziano, Rufin rozróżnił pomiędzy „używaniem” i „władzą”, twierdząc, że „w urzędzie kapłańskim są dwie rzeczy, używanie i władza... władza jest trojaka... jedna sakramentalna, druga godności, trzecia regularności” (2). Dekretysta więc z jednej strony oddziela od utracalnej władzy kapłańskiej utracalne „używanie urzędu” lub również utracalne „używanie sakramentu święceń”, z drugiej zaś strony, jak wykazano, wyraźnie lub je-

¹⁵ Tamże, s. 161—162. Święcenia zaś udzielone przez biskupów najpierw konsekrowanych w Kościele katolickim, a potem z niego wydalonych, Rufin określa jako: *ordinatio nullo modo irrita quantum ad sacramenti veritatem, sed vana quantum ad officii executionem*; tamże, s. 298—299.

¹⁶ K. Nasiłowski, *Kapłańska władza*, art. cyt., s. 73—80, 87—93, 107—118, 130—148, 151—155, 161—176.

dnoznacznie przypisuje tym mianom charakter władzy niesakramentalnej. Czy wobec tego można postawić Rufinowi zarzut niekonsekwencji?

Otóż wydaje się, że nie. Przecież władza jest w jakiś sposób pojęciowo „uchwytna” w jej udzielaniu lub wykonywaniu lub używaniu. Używanie zaś to zarówno w przytoczonej wypowiedzi Rufina, jak i w praktyce kościelnej łączy się zawsze z władzą i z jej rodzaju lub gatunku nabiera swego odrębnego charakteru i swej odrębnej mocy. Nie ma więc ono jednego tylko rodzaju lub gatunku, jaki ma sama wykonywana czynność, rozumiana w samej sobie, lecz rodzaj „używania” lub jego gatunek zależy od rodzaju lub gatunku władzy, do której się ono odnosi. I tak np. „wyświęcenie” kapłana przez laika, rozważane w sobie samym, jest taką samą czynnością, jaką jest wyświęcenie kapłana przez biskupa. Pojęte jednak jako używanie lub wykonywanie władzy nie jest żadną czynnością kościelną, ani sakramentalną ani niesakramentalną, ponieważ laik nie ma w tym przypadku ani władzy sakramentalnej ani niesakramentalnej.

Podobnie użycie władzy sakramentalnej przez kapłana deponowanego jest nie tylko czynnością, lecz także czynnością sakramentalną, gdyż kapłan zawsze ma tę władzę, nie jest natomiast użyciem lub wykonywaniem władzy niesakramentalnej, ponieważ kapłan deponowany tę władzę utracił i nie może używać lub wykonywać tego, czego nie ma.

Z tych względów można mówić o nieutralnym „używaniu” lub „wykonywaniu” jako o władzy sakramentalnej, gdyż one do niej się odnoszą i od niej w swym charakterze są uzależnione. Podobnie można mówić o utracalnym „używaniu urzędu” kościelnego lub jego „wykonywaniu” jako o władzy niesakramentalnej, ponieważ z niej czerpią one swą moc i nabierają sobie właściwego charakteru.

Z tych też względów nie można opowiadać się, jak chcieliby niektórzy, za istnieniem tylko jednej władzy w Kościele i jednego jej wykonywania (legalnego lub nielegalnego). Chociaż trzeba przyznać, że wspomniane miana „używanie” i „wykonywanie”, oznaczające potocznie zwykłą czynność, wprowadziły w błąd wielu autorów okresu święceń absolutnych, zajmujących się problemami władzy kościelnej z okresu święceń relatywnych.

b. Podstawy władzy kapłańskiej z uwzględnieniem podziału władzy sędziowskiej i jej podstaw

Poza podziałem władzy kapłańskiej i wskazaniem różnych jej podstaw Rufin opisuje szczegółowo podstawy władzy sędziowskiej. Ponieważ zaś wykład ten w znacznej mierze ułatwia zrozumienie

podstaw władzy kapłańskiej, przeto musimy poświęcić mu nieco uwagi.

Na pytanie, kiedy ktoś może być sędzią, Rufin znajduje odpowiedź w Piśmie Św., gdzie — jak zaznacza — powiedziano, iż można czegoś dokonać w czworaki sposób: władzą naturalną (*facultate naturae*), za pozwoleniem prawa (*iuris permissione*), na podstawie zasługi życia (*vitae merito*) i z obowiązku urzędowego (*officii debito*). Chodzi bowiem o to, czy sędzia mający sądzić winnego sam jest winny przestępstwa czy nie. Jeśli jest winny przestępstwa, to chodzi jeszcze o to, czy jest on tolerowany czy napiętnowany.

Jeśli sędzia nie popełnił żadnego przestępstwa, to może skazać winnego na każdej z wymienionych podstaw, chyba że Kościół, wprowadzony przypadkiem w błąd, skazałby sędziego niewinnego. Wtedy bowiem nie mógłby on sądzić na podstawie prawa (*ex iuris permissio*) i na podstawie obowiązku urzędowego (*ex officii debito*), dopóki nie zostałby restytuowany. Jeśli zaś sędzia jest winny przestępstwa, a jednak Kościół go znosi czyli toleruje, to może on być sędzią na podstawie obowiązku urzędowego (*officii debito*), lecz nie może sądzić na podstawie zasługi życia i zezwolenia prawa (*vitae merito iurisque permissio*). Jeśli natomiast został on napiętnowany przez Kościół z powodu przestępstwa, to zatrzymuje tylko pierwszą możliwość sądenia¹⁷.

W wykładzie więc Rufina o władzy kapłańskiej podstawy tej władzy stanowią: sakrament święceń ((gdyż ten, kto go ma, dopóki żyje, nie może utracić władzy zdolności (7)), dyspensa, godność urzędu, zasługi życia, nieskazitelność osoby, wystarczające wykształcenie, nakaz biskupa.

W wykładzie zaś o władzy sędziowskiej Rufin podał następujące jej podstawy: władza naturalna czyli uzdolnienie przez samą naturę, zezwolenie prawa, godny sposób życia i obowiązek urzędowy.

¹⁷ Rufinus, *Summa*, dz. cyt., s. 268. por. s. 313 i 415. Rufinowy podział podstaw władzy sędziowskiej znajduje swe uzasadnienie w tekstach autorytatywnych zarówno prawa świeckiego, jak i kościelnego, zamieszczonych w C. III q. 7 oraz w dictum Gracjana p. c. 1 q. 7 C. III. W dictum tym wskazano na podstawy władzy sędziowskiej przypominające niektóre podstawy tej władzy wymienione przez Rufina. Stwierdzono bowiem: „Są trzy rzeczy stanowiące przeszkodę do tego, by jacyś mogli być sędziami: Natura, jak np. głuchy, niemy i pozbawiony na stałe używania rozumu (*perpetuo furiosus*) oraz nieletni (*impubes*), ponieważ brak im rozeznania (*iudicio carent*). Prawo, jak np. usunięty z senatu. Zwyczaj, jak niewiasty i niewolnicy, nie dlatego, jakoby nie mieli rozeznania, lecz dlatego, że zostało przyjęte, by nie sprawowali urzędów cywilnych (*ut civilibus non fungantur officiis*).”

Podstawy władzy w obydwóch swych wykładach Rufin określił dosłownie w następujący sposób: *ex sacramento ordinis* (3), *ex dispensatione* (1), *ex dignitate officii*, *ex vitae merito*, *ex integritate personae*, *ex sufficienti eruditione* (3), *ex iuris permissio*, *ex officii debito*.

Użyty tu przyimek *ex* oddaliśmy słowami „na podstawie”, wskazując tym samym na podstawy lub źródła wymienionych przez Rufina władz. W ścisłym bowiem sensie używa się tego przyimka m. in. na oznaczenie materii, z której coś powstaje. W szerszym natomiast sensie stosuje się ten przyimek m. in. na oznaczenie czegoś całego, z którego wywodzi się w jakikolwiek sposób jakaś część. Przyimek ten często wskazuje też na źródło, z którego coś wypływa pod względem fizycznym lub duchowym, albo na przyczynę sprawczą, dzięki której coś się staje, albo na początek, od którego coś zaczęło istnieć. Przyimek ten łączy się szczególnie ze słowem *esse*, które niekiedy nawet się opuszcza¹⁸. Nic więc dziwnego, że w przypadku władzy kapłańskiej przedmiot wskazany tym przyimkiem należy uważać za podstawę, na której ta władza się opiera, i za źródło, z którego się ona wywodzi.

Takie tłumaczenie przyimka *ex* można uzasadnić wypowiedziami Rufina. I tak dekretysta mówi np. o kupującym rzeczy doczesne, pochodzące z konsekracji (*ex consecratione*), tj. ze świętych urzędów lub rzeczy¹⁹. Wspomina też o potoku wpływającym ze źródła (*e fonte*)²⁰. Nie ulega więc wątpliwości, że w podobny sposób Rufin wskazał przyimkiem *ex* również źródła lub podstawy różnych rodzajów i gatunków władzy kapłańskiej i sędziowskiej.

Trzeba podkreślić, że na te źródła lub podstawy Rufin wskazuje zamiennie albo rzeczownikiem z poprzedzającym go przyimkiem *ex*, np. *ex sacramento* (3), albo samym tylko rzeczownikiem użytym w szóstym przypadku, np. *simplici iussione* (6), *officii debito*, *facultate naturae*, *iuris permissione*, *vitae merito*, *officii debito*, *iuris permissio*²¹. Taki zamienny sposób wyrażania się świadczy o tym, że we wszystkich wymienionych przypadkach chodzi o wskazanie źródeł lub podstaw władzy kapłańskiej i władzy sędziowskiej.

Wywodząc władzę kapłańską albo z sakramentu konsekracji lub święceń albo z godności urzędu, Rufin wskazał tym samym nie tylko na dwa rodzaje tej władzy, lecz także i na dwa źródła lub na dwie jej podstawy, którymi są sakramentalny

¹⁸ Forcellini, dz. cyt., t. II, s. 323—325.

¹⁹ Rufinus, *Summa*, dz. cyt., s. 228.

²⁰ Tamże, s. 358.

²¹ Zob. wyżej, s. 166.

urząd święceń i niesakramentalny urząd zarządzania lub administrowania, oparty na instytuowaniu.

Można to uzasadnić w następujący sposób. Rufin mówi o utracalnej „godności” (6) lub „godności urzędu” (3), na której opiera się władza zdatności (3) (6). Kapłan zasuspendowany nie traci „godności” (6). Kapłan zaś deponowany nie traci władzy zdolności, opartej na sakramencie święceń (3), ponieważ nie może go utracić (7). Traci natomiast władzę zdatności (7), a więc traci również „godność” czyli „godność urzędu”, na której ta władza się opiera, podobnie jak na sakramencie święceń opiera się władza sakramentalna.

O tym, że mianem „godność” Rufin oznaczył „urząd”, świadczą również inne wypowiedzi tegoż dekretysty, w których w odniesieniu do kapłanów niegodnych używa on obydwóch tych mian zamiennie²². Skoro zaś dekretysta określa urząd mianem „godność”, to nie można nie uznać, że również i w swym wykładzie o władzy kapłańskiej oznaczył on tym samym mianem urząd. Tym bardziej, że na takie znaczenie miana „godność” wskazuje użyte z nim zamiennie miano „godność urzędu”.

Okazuje się z tego, że kapłan deponowany traci godność, która jest godnością urzędu czyli po prostu — urzędem, na którym opiera się utracalna władza zdatności. Urząd ten jest więc podstawą lub źródłem utracalnej władzy zdatności. Znajduje to uzasadnienie również w Rufinowym stwierdzeniu, że „w urzędzie kapłańskim są dwie rzeczy, używanie i władza... trojaka: zdolności, zdatności i regularności. Lub władza — jedna sakramentalna, druga — godności, trzecia — regularności” (2).

Jak więc widzimy, utracalna władza zdatności, oparta na godności urzędu (3) lub na godności (6) czyli po prostu na urzędzie, istnieje „w urzędzie kapłańskim” (2). Istnieje ona jednak w urzędzie utracalnym, a więc niesakramentalnym. Gdyby bowiem istniała w urzędzie sakramentalnym i neutracalnym, to nie mogłaby być utracalna. I odwrotnie, skoro się ją traci, to traci się również i urząd, na którym się ona opiera. Gdyby bowiem urząd ten był neutracalny, to również i władza na nim oparta byłaby neutracalna.

„W urzędzie kapłańskim” istnieje także władza sakramentalna. A przecież ta może istnieć tylko w urzędzie sakramentalnym. Gdyby bowiem istniała w urzędzie niesakramentalnym i utracalnym, to nie mogłaby być sakramentalna i neutracalna.

W ten sposób doszliśmy do wniosku, że kapłańska władza sakramentalna i neutracalna może istnieć tylko w urzędzie sakra-

²² Rufinus, *Summa*, dz. cyt., s. 57, 93, 115, 123.

mentalnym, władza zaś niesakramentalna — tylko w urzędzie niesakramentalnym. Tymczasem — jak powiada Rufin — „w urzędzie kapłańskim” istnieją obie te władze (2). Jedynym więc logicznie i źródłowo uzasadnionym wyjaśnieniem tego faktu jest przyjęcie, że we wspomnianym wyrażeniu dekretysta użył miana „urząd” w znaczeniu ogólnym, a więc złożonym, obejmującym zarówno urząd sakramentalny, jak i niesakramentalny. Przeciwnie — jak będzie o tym mowa niżej — od godności konsekracji lub święceń, jaką jest godność biskupa, prezbitera i diakona, Rufin odróżnił godność zarządzania lub administrowania, jaką jest np. godność archiprezbitera lub archidiacona. Według Rufina mamy więc dwa rodzaje godności lub urzędów: nieutralny urząd sakramentalny i utracalny urząd niesakramentalny.

Jak się okazuje z przedstawionego wyżej Rufinowego wykładu o władzy kapłańskiej, dekretysta wyraźnie rozróżnia pomiędzy kapłańską władzą sakramentalną, którą nazywa władzą zdolności, i różnymi gatunkami władzy niesakramentalnej, jak „używanie urzędu” lub „wykonywanie”, „władza zdatności — *potestas habilitatis*” oraz „władza regularności”.

Władza sakramentalna jest nieutralna. Nie mogą jej bowiem utracić nawet duchowni obłożeni najsurowszymi karami kościelnymi, jak np. deponowani. Nieutralność tej władzy Rufin uzasadnia tym, że wywodzi się ona z sakramentu święceń, którego nie można utracić (7) (3). Skoro więc władza ta raz otrzymana jest nieutralna, przeto jest również i nieprzywracalna. Deponowanych bowiem duchownych nie święci się powtórnie w czasie ich restytuowania, gdyż byłoby to rzeczą nierozumną (1) (7).

Władza zaś niesakramentalna jest utracalna we wszystkich wymienionych przez Rufina jej gatunkach (2) (3), gdyż duchowni występnii tracą władzę regularności, zasuspendowani — władzę regularności i używanie urzędu, deponowani — władzę regularności, używanie urzędu i władzę zdatności (5) (6) (7). Władza niesakramentalna jest przywracalna. Rufin bowiem mówi o odzyskaniu przez zasuspendowanego „używania urzędu” — a więc, jak powiedziano wyżej, władzy — na podstawie zwykłego nakazu biskupa czyli pozwolenia biskupa (6) i wspomina o restytuowaniu kapłana deponowanego (8). W tym zaś przypadku chodzi o urząd niesakramentalny, otrzymywany w niesakramentalnym instytuowaniu lub przywracany również w niesakramentalnym restytuowaniu.

Władza więc sakramentalna opiera się na samym sakramencie święceń, ściślej mówiąc — na urzędzie sakramentalnym, otrzymywanym w tym sakramencie, który stanowi jej jedyną adekwatną podstawę. Władza zaś niesakramentalna opiera się

w sposób bardziej trwały na urzędzie niesakramentalnym, otrzymywanym w instytuowaniu, krótko mówiąc — na instytuowaniu. Obok tego opiera się ona na zwykłym pozwoleniu biskupa, mającym z zasady mniej trwały charakter od instytuowania. Różnicy pomiędzy instytuowaniem a pozwoleniem biskupa lub jego nakazem (6) nie należy przeceniać. Przecież, jak będzie o tym mowa, i instytuowanie duchownego jest istotnie uzależnione od zgody i zatwierdzenia biskupiego, a nie od woli wyborców.

Wspomniany przez Rufina „zwykły nakaz” (6) czy pozwolenie biskupa ma zazwyczaj charakter czasowy, urząd natomiast ma charakter bardziej stały. Rufin wyjaśnia to na innym miejscu. Powiada on mianowicie, że *suspensa* jest odsunięciem kapłana tylko na pewien czas od „wykonywania posługi — *ab executione ministerii*”, *depozycja* zaś jest odsunięciem kapłana na stałe od „urzędu godności — *a dignitatis officio*”. Biskup nakłada *suspensę*, zakazując urzędu kapłanowi w zwykły sposób, bez żadnych uroczystych formalności (*simpliciter officium episcopo interdiciente*). *Depozycji* zaś biskup dokonuje w pewien sposób uroczysty, zdejmując mianowicie z kapłana lub diakona szaty liturgiczne wobec zebranych duchownych. W przypadku niesprawiedliwej *depozycji* dokonuje się *restytuowania* duchownego, w podobnie uroczysty sposób zwracając mu szaty liturgiczne otrzymane w jego święceniach (por. C. XI q. 3 c. 65). Dekretysta przyrównuje obydwie te kary do instytucji prawa świeckiego: *suspensę* — *de relegacji*, *depozycję* — *de deportacji*²³.

Ze zrelacjonowanych tu wypowiedzi Rufina można wysnuć następujące wnioski, dotyczące podziału i podstaw władzy kapłańskiej. Po pierwsze, Rufin stwierdził, że kapłani *zasuspendowani* nie tracą utracalnej „godności” (6) czyli „godności urzędu” (3). O kapłanach zaś *deponowanych* dekretysta wspomniął, że tracą oni władzę *zdatności* — *potestatem habilitatis* (7), opartą na „godności urzędu” (3). Tu zaś dekretysta powiada, że *suspensa* jest odsunięciem kapłana na pewien czas „od wykonywania posługi”, a więc jest *pozbawieniem* tylko „używania urzędu” (6), a nie *pozbawieniem* samego urzędu. *Depozycja* natomiast jest odsunięciem kapłana na stałe od „urzędu godności”. A więc użyte zamiennie w tym samym przedmiocie miana: „godność”, „godność

²³ Tamże, s. 66. Co się zaś tyczy znaczenia mian „*deportacja*” i „*relegacja*” w prawie rzymskim, zob. H. Heumann — E. Seckel, *Handlexikon zu den Quellen des römischen Rechts*¹⁰, Graz 1958, s. 137 i 501—502, *Prawo rzymskie, Słownik encyklopedyczny*, pod red. W. Wołodkiewicza, Warszawa 1988, s. 48 i 131.

urzędu" i „urząd godności" oznaczają jedno i to samo, mianowicie utracalny urząd kościelny.

Po drugie, Rufin wspomina o „zwykłym nakazie", na mocy którego zasuspendowany kapłan może odzyskać „używanie urzędu" (6). Mówi też o pozbawionym wszelkich uroczystych formalności, „zwykłym zakazaniu urzędu przez biskupa — *simpliciter officium episcopo interdicente*" przez nałożenie suspensy na duchownego. W obydwóch więc przypadkach chodzi właściwie o rzecz podobną: o czasowy nakaz „używania urzędu" (6) utracalnego (3) czyli niesakramentalnego lub o „zakaz wykonywania posługi" kapłańskiej, która nie jest niczym innym, jak tylko „używaniem urzędu".

Po trzecie, użycie słowa „dyspensa — *dispensatio*" w obydwóch zrelacjonowanych wypowiedziach Rufina wskazuje, że zarówno suspensa, jak i depozycja oraz wspomniany nakaz i zakaz biskupa dotyczą niesakramentalnego zakresu dyscypliny kościelnej, polegającej na przestrzeganiu rygoru prawa i stosowaniu miłosierdzia, w żaden sposób zaś nie odnoszą się do sakramentu święceń i sakramentalnego ich urzędu.

Po czwarte, nakaz czyli pozwolenie biskupa na „używanie urzędu" (6) lub pozwolenie na „wykonywanie posługi" stanowią podstawę władzy niesakramentalnej, podobnej do władzy udzielanej duchownemu w czasie jego instytuowania, a polegającej na zatwierdzeniu wyboru duchownego przez biskupa i tym samym na przekazaniu mu niesakramentalnego urzędu kościelnego.

Na zakończenie warto podkreślić, że sam Rufin uważał, iż władza kościelna opiera się nie tylko na sakramencie święceń. Określając bowiem podstawy władzy świeckiej, lub władzy w ogóle, dekretysta stwierdza wyraźnie, że dobra władza opiera się, jak na dwóch kolumnach, na legalnym instytuowaniu i na kierowaniu sprawiedliwością (*legitima institutio et iustitiae moderatio*). Dekretysta zaznaczył też, że nie można aprobeować żadnej władzy, a więc i kościelnej, nie opartej na tych podstawach²⁴.

Mamy więc dwie zasadniczo różne władze, gdyż jedna jest oparta na sakramencie święceń i nieutracalna, druga zaś utracalna, oparta na różnych podstawach moralno-prawnych, jak na godnym sposobie życia duchownego, nakazie czyli pozwoleniu biskupim oraz na instytuowaniu na urzędzie kościelnym. Innymi słowy: kryteria rozróżnienia obydwóch władz są następujące: otrzymanie władzy sakramentalnej w sakramencie święceń, jej nieutracalność i nieprzywracalność; udzielenie wła-

²⁴ Rufinus, *Summa*, dz. cyt., s. 404—405.

dzy niesakramentalnej w pozwoleniu biskupim lub w instytucowaniu, które są niesakramentalne, oraz jej utracalność i przywracalność. W tym stanie rzeczy nie można więc mówić o jednej władzy kapłańskiej i o jednej jej podstawie lub źródle, którym — jak chcą niektórzy — miałyby być sam sakrament święceń.

Na tym jednak nie wyczerpują się dowody przemawiające — wbrew niektórym odmiennym, kursującym do dziś opiniom — za zaakceptowaniem przez Rufina starodawnego podziału władzy kapłańskiej na władzę sakramentalną i niesakramentalną i oznaczeniem przez dekretystę różnych gatunków władzy niesakramentalnej oraz wskazaniem przez niego wielorakich podstaw tych władz. W przytoczonym bowiem wyżej wykładzie Rufina o podziale władzy kapłańskiej jest mowa o urzędzie kapłańskim (2) (3) (5)—(7), o restytuowaniu (8), a więc pośrednio i o instytucowaniu, o zwykłym nakazie biskupa (6) czyli o pozwoleniu, i o dispensie (1), a więc i o zasadach przestrzegania surowości dyscypliny i stosowania łagodności. Są to istotne składniki omawianego problemu i dlatego wymagają dalszych wyjaśnień na podstawie innych wypowiedzi dekretysty. Zanim jednak zajmiemy się nimi, musimy poruszyć pewne kwestie, związane bezpośrednio lub pośrednio ze sposobem traktowania przez dekretystów podziału władzy kapłańskiej.

c. Wzmożone tendencje dekretystów,
zmierające do sprecyzowania dawnych
pojęć i ujednoczenia różnicowanej
terminologii

W Dekrecie Gracjana mamy najczęściej do czynienia z autorytatywnymi rozstrzygnięciami różnych konkretnych spraw. Ustawodawcy kościelni wyrażają swoje decyzje — a nawet podają ich wyjaśnienia, jak np. Innocenty I (C. I q. 1 c. 18) — w sposób wystarczająco zrozumiały dla współczesnych. W tekstach autorytatywnych spotykamy często określenia podobne, jak i wyrażenia wprawdzie brzmiąco różne, ale treściowo jednoznaczne i tym samym nawzajem się interpretujące. Dlatego na pytanie, o jaką władzę w danym przypadku chodzi, sakramentalną czy niesakramentalną, mimo terminologicznego dystansu niemal zawsze można odpowiedzieć na podstawie: albo samych określeń władzy, albo kontekstu poszczególnego orzeczenia, albo kontekstu ustawodawstwa, czy to tego samego prawodawcy czy na koniec na podstawie ustawodawstwa kościelnego, dotyczącego podobnych spraw. Bardzo często bowiem, powołując się na ustawodawstwo poprzednie, ustawodawcy przytaczają je treściowo nie zmienione,

ale podane w nowej formie słownej, a nawet nierzadko je komentują.

Nic w tym dziwnego, że terminologia ówczesna była zróżnicowana. Głównym przecież celem ustawodawców było osiągnięcie skuteczności zarządzeń, a nie doskonałej jednolitości terminologicznej. Rolę tę spełniali w mniejszym lub większym stopniu teologowie i kanoniści, jak choćby Augustyn, Izydor lub Gracjan, w którego Dekrecie nie brak wielu śladów takiej działalności. Polegała ona głównie na wyjaśnianiu zarządzeń według ustalonego porządku rozważanych kwestii oraz na segregowaniu objętych tymi zarządzeniami przypadków z szerokim uwzględnieniem różnych ich okoliczności, przyczyn i skutków. Nie brak też we wspomnianym Dekrecie śladów badań semantycznych. Traktowano przy tym ustawodawstwo kościelne z wielkim pietyzmem i skrupulatnością.

Dlatego jak nie należy nie doceniać, tak również nie należy i przeceniać roli nauki w kształtowaniu się prawa kościelnego, a jej wpływ na to prawo trzeba traktować z wielką ostrożnością. Przecież jak zasadniczym celem ustawodawców nie było naukowe wyjaśnienie prawa, tak również i głównym celem zarówno Gracjana, jak i wszystkich dekretystów nie było przekształcanie prawa, lecz tylko wyjaśnianie w bardziej nowoczesny sposób przepisów prawnych, zamieszczonych w ostatnim, największym zbiorze okresu święceń relatywnych — Dekrecie Gracjana.

Co się zaś tyczy tendencji zmierzających do ujednoczenia terminologii kanonistycznej, to można podać następujące przykłady. W kanonach Dekretu Gracjana mamy bardzo dużo dowodów świadczących o znanym w całym okresie święceń relatywnych rozróżnieniu pomiędzy władzą sakramentalną i władzą niesakramentalną, zakresem sakramentalnym i niesakramentalnym, hierarchią święceń i jurdydykcji — tej zaś pojętej nawet w ogólnym znaczeniu, podobnym do dzisiejszego — oraz między dotyczącymi zakresu niesakramentalnego zasadami rygoru dyscypliny i miłosierdzia.

I tak w kanonach Dekretu Gracjana kapłańską władzę niesakramentalną oznacza się w sposób praktyczny i dla współczesnych łatwo zrozumiały, np.: móc wykonywać swoje święcenia lub pełnić funkcje kapłańskie — nie móc ich wykonywać (*potest — non potest: exsequi, exercere, fungi* etc.). Różne określenia władzy niesakramentalnej Gracjan stara się ujednoczyć, obejmując je wspólnym, choć nie wyłącznym, mianem „wykonywanie — *executio*”.

Ścisłej mówiąc, mianem tym obejmuje Gracjan raczej tę część władzy niesakramentalnej, która wprawdzie nie ma wpływu na

ważne lub nieważne sprawowanie sakramentów, ale od której zależy prawomocność kapłańskiego ich sprawowania. Kościół nie miał i nie przypisywał sobie wpływu na same sakramenty, ale mógł wydawać i wydawał rozstrzygające decyzje o ich skuteczności moralnej i kościelno-prawnej. Jak zaś niekiedy sakramenty bywały bezskuteczne pod względem utracalnej i przywracalnej łaski, tak bywały też nieskuteczne pod względem utracalnej i przywracalnej ich prawomocności. Jak utracalna łaska sakramentów zależała nie tylko od nich samych, lecz i od sprawujących i przyjmujących je, tak i prawomocność sakramentów zależała nie tylko od nich samych, lecz także od uznania i woli przełożonych kościelnych. Nic przeto dziwnego, że rozpatrując od strony sakramentów kapłańską władzę niesakramentalną, Gracjan określił ją mianem „skutek sakramentu kapłaństwa” lub „skutek władzy przyjętej w sposób sakramentalny”.

Starodawny więc podział władzy kapłańskiej na władzę sakramentalną i niesakramentalną, różnorako i raczej umownie przedtem wyrażany, Gracjan obejmuje dwumianami: władza otrzymana w sposób sakramentalny — skutek tej władzy, lub: władza sakramentalna — wykonywanie tej władzy poprzez uznanie przez Kościół sprawowanie sakramentów (§ 3 dictum p. c. 97 C. I q. 1)²⁵. Chociaż rozwiązanie to nie było doskonałe, to jednak ujednolicenie terminologii zostało w znacznym stopniu osiągnięte.

Trudno tu nie zwrócić uwagi na rzucającą się w oczy niedoskonałość Gracjanowego rozróżnienia. Nazwanie kościelnej władzy niesakramentalnej mianem „skutek władzy przyjętej w sposób sakramentalny” (§ 1 dictum Gr. p. c. 97 C. I q. 1) mogło zrodzić i zrodziło potem nieuzasadnione podejrzenie, że Gracjan na podstawie tekstów autorytatywnych uznawał tylko jedną władzę kościelną i jeden „skutek” sakramentu kapłaństwa. Tymczasem jest to sprzeczne zarówno z tekstami autorytatywnymi, jak i z opinią Gracjana.

Jak bowiem w tekstach źródłowych, tak i w wypowiedziach Gracjana uznaje się w sposób jak najbardziej oczywisty dwa rodzaje skutków sakramentu kapłaństwa. Jeden skutek — sakramentalny — to ten, że uznaje się za ważny sakrament kapłaństwa, udzielony według formy katolickiej czy to w Kościele czy poza nim. Jest to skutek nieodwracalny. Drugi skutek — niesakramentalny — to ten, że udzielony sakrament kapłaństwa Kościół uznaje za ważny również w zakresie jego wykonywania poprzez spełnianie sakramentalnych posług. Ten skutek jest od-

²⁵ K. Nasilowski, *Kapłańska władza*, art. cyt., s. 88—89, 93—103, 140—151; zob. też wyżej, przyp. 16.

wracalny i zależy całkowicie od woli Kościoła, który go może dopuścić lub nie dopuścić. Autorytatywne niedopuszczenie do spowiadania takiego, moralno-prawnego skutku określano w ustawodawstwie kościelnym mianem „święcenia nieważne lub nie uznane — *ordinatio irrita*”.

Podobną niedoskonałość wykazuje również Gracjanowe rozróżnienie pomiędzy kapłańską władzą sakramentalną i jej wykonywaniem (§ 3 dictum Gr. p. c. 97 C. I q. 1). Naczelną zasadą Gracjana, wyrażoną dobitnie w § 7 tegoż dictum, jest, że ważne są sakramenty — oczywiście udzielone według formy katolickiej — czy to w Kościele czy poza nim. Nazywa się zaś je nieważnymi lub nie uznanymi (*irrita*) nie z racji ich samych, lecz z racji braku ich skutku. To znaczy: sakramenty takie nie użyczają łaski, a niegodnego kapłana składa się z urzędu, jak można się o tym przekonać z licznych przepisów prawnych. I — na tej samej podstawie nieważności sakramentu kapłaństwa pod względem skutku — określa się takiego kapłana jako „fałszywego, nieprawdziwego” itp.

Odstępujący od Kościoła katolickiego biskupi tracą według Gracjana wspomniane wykonywanie, a mimo to udzielają ważne święceń. Utracili więc oni jedno „wykonywanie” czyli niesakramentalne, ale mają jeszcze drugie „wykonywanie” czyli nieutracalne, tj. władzę sakramentalną. Skoro Gracjan — co nie ulega wątpliwości — rozróżnił władzę sakramentalną i niesakramentalną, to trzeba przyznać, że nazwanie przez niego tylko władzy niesakramentalnej mianem „wykonywanie”, mającym swe własne odniesienie do władzy sakramentalnej, nie było zbyt udane. Mianem bowiem „wykonywanie”, równie dobrze oznaczającym władzę sakramentalną w działaniu. Gracjan określił tylko władzę niesakramentalną.

Do sprawy nazewnictwa nic godnego uwagi nie wnieśli pierwsi znani nam dekretyści — Paucapalea i Roland²⁶. Rufin natomiast wykazał dużą aktywność i inwencję zarówno w dziedzinie precyzowania pojęć, jak i ujednoczania terminologii. Przede wszystkim podzielił on Gracjanowe „wykonywanie”, pojęte w znaczeniu niesakramentalnym, na różne gatunki władzy niesakramentalnej, precyzując wyraźniej to, co tracą kapłani niegodni, zarówno tolerowani przez Kościół, jak i zasuspendowani lub deponowani. Rufin określił też wyraźniej podstawy różnych rodzajów i gatunków władzy kapłańskiej.

Jak wiadomo, Gracjan nazwał kapłańską władzę niesakramentalną „skutkiem” lub „wykonywaniem” władzy sakramentalnej.

²⁶ K. Nasiłowski, *Zgodność pierwszych dekretystów z opinią Gracjana o władzy kapłańskiej i o sakramentach*, Prawo Kanoniczne 32 /1938/ nr 3—4, s. 156—222.

Jak zaś zaznaczono wyżej, Rufin określa kapłańską władzę niesakramentalną mianem „używanie” lub „używanie urzędu” lub „wykonywanie”, gdyż w swych wywodach stosuje te wyrażenia zamiennie. Jest więc w tym przypadku zgodny z Gracjanem. A ponieważ kapłańską władzę niesakramentalną Rufin dzieli na „używanie urzędu”, władzę regularności i władzę zdatności (*potestas habilitatis*), przeto było by nonsensem twierdzić, że uważał on, iż Gracjan mianem „wykonywanie” nie oznaczył władzy niesakramentalnej.

Dekretysta nie wysnuwa jednak wniosku z faktu, że słowo „wykonywanie”, zastępowane przez niego słowem „używanie”, nie nadaje się do oznaczenia samej tylko władzy niesakramentalnej, gdyż równie dobrze odnosi się samą siłą rzeczy zarówno do niej, jak i do władzy sakramentalnej. I dlatego nie może ono stanowić adekwatnego kryterium rozróżnienia obydwóch władz.

A przecież stwierdzając, że „w urzędzie kapłańskim są dwie rzeczy, używanie i władza” (2) i rozumiejąc — jak to wyjaśniono wyżej — w tym przypadku „urząd” w znaczeniu ogólnym, tj. jako sakramentalny lub niesakramentalny, Rufin miał już w rękach właściwy wniosek. Wniosek ten mianowicie, którego — niestety — nie wykorzystał, że i „używanie” może być rozpatrywane zarówno pod względem sakramentalnym, jak i niesakramentalnym, a wobec tego nie jest ono odpowiednim kryterium rozróżnienia dwóch władz.

Ze względu na „eksplozję” rozróżnień w okresie dekretystycznym oraz częste ich podobieństwo i odniesienie do władzy kapłańskiej warto o niektórych z nich przynajmniej wspomnieć, niektóre zaś uwzględnić szerzej. I tak dekretysta odróżnia od ślubowania wyrażonego i odrębnego ślubowanie dołączone do innego ślubowania (*votum expressum et praecisum — votum alii voto annexum*)²⁷, lub ślubowanie od ślubowania dołączonego (*votum — votum annexum*)²⁸. Dekretysta wspomina też: o ślubowaniu chociaż nie wyrażonym, to jednak dołączonym (*votum etsi non expressum, saltem annexum*), np. do święceń subdiakona²⁹,

²⁷ Rufinus, *Summa*, dz. cyt., s. 504. — By zaś nie być gołosłownym w twierdzeniu, że Rufin wprowadził w swej *summie* olbrzymią ilość wyjaśnień alternatywnych, wystarczy wskazać przykładowo miejsca niektórych z nich: s. 11, 12, 19, 29, 35, 39, 41, 45, 46, 48, 52, 54—55, 69, 71—76, 78, 81—82, 84—85, 88—89, 93, 95—96, 100, 101—102, 106, 110—111, 116, 119—120, 125, 127, 130, 132, 147—149, 151, 162, 167, 170—171, 186, 189—191, 203—205, 207, 218—219, 222, 225, 229—230, 233, 237, 242, 253—256, 258, 260, 264, 277, 288, 284—285, 290, 304, 316, 319, 329, 331, 348—349, 368, 384—385, 402—403, 408, 416, 420—421, 423, 429, 439, 450, 466—467, 470, 472, 476, 484, 486, 488, 495, 501, 508, 516, 519, 525, 527, 533, 542, 546, 553, 555, 559—561, 564—565, 568.

²⁸ Tamże, s. 72.

²⁹ Tamże, s. 65 i 76.

o świętych urządach i dołączonych do nich kościołach (*sacris officiis ecclesiae adiunctae sunt*)³⁰, o beneficjach i dołączonym do nich wynagrodzeniu (*ecclesiarum praebendae — stipendia eis adiuncta*)³¹, o prawie prebendy dołączonym do święceń (*ius praebendae quod adiunctum est ordini*)³² i o sakramentach oraz dołączonych do nich sakramentaliach³³.

Ważniejszym jednak od wymienionych jest dla nas rozróżnienie prawa do prebendy i owoców z niej pobieranych. I tak od prawa do prebendy Rufin odróżnia używanie prebendy (*ius praebendae — usus praebendae*)³⁴. Na początku zaś q. 3 C. I dekretysta powiada, że w prebendach lub beneficjach kościelnych (rkp. Ms: officiis) są dwie rzeczy: samo prawo do prebend lub beneficjów i owoce pobrane lub pobierane z prebend. Prawo do prebend jest dołączone (*ius adiunctum*) do świętego urzędu, ponieważ nie może ono istnieć bez niego. Dlatego laicy, ponieważ nie mają władzy świętego urzędu, nie mogą też mieć i prawa do prebend. Także i duchowni, jeżeli zostaną z własnej winy pozbawieni wszelkich świętych urzędów, to również zostaną pozbawieni i wynagrodzenia (*stipendium*) kościelnego (D. XXVIII c. 3 i D. LXXXI cc. 16—18 oraz D. XCI c. 3). Wyjątek mogą tu stanowić duchowni odprawiający pokutę publiczną i z tego powodu nie mogący otrzymać urzędów. Takim duchownym przydziela się beneficjum kościelne, jednak nie z obowiązku, lecz z łaski, mianowicie na podstawie zastosowania dyspensy z racji miłości, jak można wywnioskować z zarządzenia Mikołaja I (D. L. c. 39). Owoce zaś pobierane z prebend lub uzyskiwane z nich korzyści nie są dołączone (*non sunt adiuncti*) do świętych urzędów, ponieważ laicy mogą je kupować i mieć w sposób całkowicie dozwolony³⁵.

W podanym wyżej rozróżnieniu władz kapłańskich Rufin twierdzi: „w urzędzie kapłańskim są dwie rzeczy, używanie i władza” (2), tu zaś powiada, że „w beneficjach kościelnych — a według niektórych rękopisów: w urządach kościelnych — są dwie rzeczy: samo prawo do beneficjów i owoce z nich pobierane”.

Podobieństwo obydwóch tych wypowiedzi jest uderzające, ale i różnią się one bardzo między sobą. Przede wszystkim tanto rozróżnienie dotyczy kapłańskiej władzy sakramentalnej i niesakramentalnej, a w konsekwencji i urzędu sakramentalnego i niesakramentalnego. To zaś rozróżnienie zasadniczo dotyczy tylko

³⁰ Tamże, s. 226.

³¹ Tamże, s. 151.

³² Tamże, s. 229.

³³ Tamże, s. 537—538.

³⁴ Tamże, s. 90.

³⁵ Tamże, s. 226.

władzy niesakramentalnej i niesakramentalnego urzędu kapłańskiego. Mówi się bowiem o pozbawieniu urzędów duchownych pokutujących, nie mogących otrzymać urzędów.

Wprawdzie Rufin mówi tu o „prawie do prebendy”, ale można przez to rozumieć i pewnego rodzaju władzę nad nią, oczywiście władzę niesakramentalną. Mianem bowiem „prawo — *ius*” oznacza się często władzę, jak np. w C. I q. 1 c. 97. Jak zaś będzie o tym mowa niżej, Rufin określa mianem „zarządzanie” lub „administrowanie” władzę niesakramentalną. Wynikało by z tego, że ponieważ kapłan zarządza lub administruje beneficjum, przeto „prawo prebendy” oznacza właśnie tę władzę.

W podanym wyżej rozróżnieniu władzy kapłańskiej jest mowa o „używaniu urzędu” i o „władzy” (2), tu zaś — o uprawnieniu do beneficjum i owoców z niego. Owoce te można sprzedać, a uprawnienia do beneficjum można się zrzec. Nie można natomiast zrzec się sakramentu kapłaństwa lub władzy sakramentalnej, gdyż są one nieutralne (1) (7). Bez niebezpieczeństwa popadnięcia w kary kościelne nie można się też zrzec pewnego rodzaju „skutku” tego kapłaństwa i jakoby jego owoców. Nieвозмоść zrzeczenia się — bez wspomnianego niebezpieczeństwa — świętego urzędu, jak kapłaństwo, kapłańskie przepowiadanie itp., Rufin uzasadnia tym, że prawo do świętego urzędu nakłada na nas ciężar pożytku w odniesieniu do bliźnich ⁸⁶.

W rozróżnieniu dotyczącym beneficjów chodzi jednak o „używanie” owoców beneficjalnych przez kapłana, uzależnione wprawdzie od posiadanego urzędu, ale nie tkwiące w nim. W rozróżnieniu natomiast władz kapłańskich wymienione „używanie” jest „używaniem urzędu” (2) (5)—(7), a więc jest i uprawnieniem i obowiązkiem czyli ma cechy samego urzędu i należy do jego istoty, gdyż w nim tkwi. Rufin bowiem powiada, że „w urzędzie kapłańskim” jest i „używanie” go.

W wykładzie zaś o beneficjach Rufin powiada wyraźnie, że zarówno prawo do beneficjum, jak i korzystanie z jego owoców tkwi w samym beneficjum, i jest tylko prawem dołączonym do świętego urzędu, ponieważ urząd ten nie może istnieć bez niego. A więc prawo to jest jedynie warunkiem niezbędnym do istnienia urzędu.

Rufin mówił dotąd o prawie do beneficjum kościelnego i o urzędzie utracalnym czyli niesakramentalnym. Przecież duchowni odpowiadający pokutę publiczną utracili urzędy kościelne i przyjąć ich nie mogą. Nie mając zaś urzędu, duchowni ci nie mają również prawa i do beneficjum, będącego warunkiem utrzymania urzędu.

⁸⁶ Tamże, s. 283.

Rozważając zaś zasadę kanoniczną (C. I. q. 3 c. 7), według której kupujący rzeczy doczesne, wywodzące się z konsekracji, tj. ze świętych urzędów lub rzeczy, kupuje również samą konsekrację, dekretysta powiada, że reguła ta odnosi się do prawa do rzeczy materialnych (*de iure corporalium*), np. do prawa prebendy albo do samych tylko pobranych lub pobieranych owoców. Jeśli chodzi o prawo do rzeczy materialnych, to jest oczywiste, iż uważa się, że ten, kto sprzedaje prawo do prebendy, które jest dołączone do święceń (*quod adiunctum est ordini*), sprzedaje także same święcenia. Jeśli zaś — powiada Rufin — odniesiemy tę regułę do samych pobranych lub pobieranych owoców rzeczy materialnych, to nie należy jej interpretować ogólnie, mianowicie w odniesieniu do wszystkich sprzedających i kupujących lecz tylko w odniesieniu do tego, kto promowany do kościoła lub do święceń kupuje owoce pobrane lub pobierane na podstawie prawa do kościoła lub do święceń. Wtedy bowiem wydaje się on kupować kościół lub święcenia, o których nabycie nigdy by się nie starał, gdyby się spodziewał, że może kupić same owoce. W innym zaś przypadku — konkluduje Rufin — można sprzedać lub kupić owoce nabyte lub nabywane, jak to wykazano wyżej, na początku tej Kwestii³⁷.

O ile poprzednio mianem „święty urząd” Rufin oznaczył urząd niesakramentalny, gdyż utracony przez duchownych dopuszczających się przestępstw, to tu tym samym mianem określa on zarówno urząd niesakramentalny, jak i sakramentalny. Dekretysta bowiem rozróżnia między promowanym do kościoła, np. proboszczem przeniesionym na większą parafię, i promowanym do święceń, np. diakonem wyświęconym na prezbitera. Konsekrację przeciw duchownego, a więc np. biskupa, Rufin nazywa świętym urzędem, a więc jest to urząd sakramentalny i nieutralny, podczas gdy urząd np. proboszcza w jakimś kościele jest urzędem utracalnym i niesakramentalnym.

Obok tego zasługuje na uwagę rozróżnienie pomiędzy prawem kościelnym i prawem mieszanym. Otóż w kwestii, czy ustawy świeckie są ponad ustawami kościelnymi, Rufin dzieli prawo kościelne na prawo czysto kościelne (*ius ecclesiasticum merum solummodo*), wywodzące się z konstytucji Bożych lub Ojców, jak np. prawo dziesięcin, prawo diecezjalne itp., i na prawo dołączone lub mieszane — *adiunctum vel mixtum*, wywodzące się mianowicie z praw świeckich, jak np. prawo o przedawnieniu.

Prawa cesarskie w żaden sposób, ani całkowicie ani częściowo, nie mogą znieść praw czysto kościelnych. Dekretysta uważa jed-

³⁷ Tamże, s. 228—229.

nak, że wśród praw kościelnych, wywodzących się z konstytucji cesarskich, są i takie, które mogą być zniesione prawem cesarskim czy to całkowicie czy częściowo. Są to prawa wydane raczej na czyjaś niekorzyść, niż ze względu na ogólny pożytek Kościoła, jak wspomniane prawo o przedawnieniu. To bowiem prawo kościelne znosi się częściowo niemal codziennie, gdy mianowicie jakiś kościół wyjedna u cesarza przywilej, by inny kościół nie mógł przeciwko niemu przedawniać. Rufin sądzi, że takie prawo kościelne mogłoby wygasnąć także całkowicie. Jeśli bowiem cesarz wydałby prawo nakazujące na przyszłość całkowite ustanie nawet najdłuższych przedawnień w odniesieniu do kogokolwiek, to odtąd nawet Kościół nie mógłby w żaden sposób stosować przedawnienia²⁸.

Na szczególną zaś uwagę zasługuje Rufinowe rozróżnienie prawa kościelnego, dokonane w kwestii o przechodzeniu prawa patrona na jego następców. Dekretysta najpierw przedstawia następujący zarzut. Prawo patronatu jest albo prawem duchowym albo prawem materialnym (*spirituale — corporale*). Prawo duchowe nie przechodzi na spadkobierców dziedzictwa, a więc nawet na krewnych. Materialne zaś należy do laików, dlatego też by więc nie mogło ono przejść na kogokolwiek? Ponadto prawo jest albo kościelne albo prywatne. Kościelne nie może przejść na spadkobierców. Nic natomiast nie stoi na przeszkodzie przejściu na nich prawa prywatnego.

Odpowiadając najpierw na to ostatnie stwierdzenie, dekrétysta utrzymuje, że prawo jest jednocześnie i kościelne i prywatne: kościelne, ponieważ otrzymuje się je od Kościoła i od niego ono zależy, prywatne, ponieważ przysługuje prywatnej osobie, tj. laikowi. A ponieważ jest ono kościelne, przeto nie może przechodzić na obcych. Ponieważ zaś jest prywatne, może przejść na krewnych.

Na to zaś, co we wspomnianym zarzucie powiedziano przedtem, mianowicie że prawo patronatu jest albo duchowe albo materialne, dekrétysta odpowiada, że jest ono materialne, lecz nie czysto materialne (*non nudum*), ale dołączone do prawa duchowego (*spirituali adnexum*). Należy bowiem wiedzieć — powiada Rufin — że prawo kościelne jest albo materialne albo duchowe. Materialne (*corporale*) jest to, które może przysługiwać także laikom, jak prawo własności. Duchowe (*spirituale*) zaś jest to, które nigdy nie może przysługiwać innym osobom niż kościelnym (tj. duchownym przypisanym do danego kościoła; KN), jak prawo dziesięcin lub ofiar. Prawo natomiast materialne jest albo czysto materialne (*nudum*) albo złączone z prawem ducho-

²⁸ Tamże, s. 26—27.

wym (*spirituali admixtum*). Czysto duchowe (*nudum*), jak prawo konsekrowania kościołów, odprawiania Mszy itp. Prawo mieszane (*mixtum*), jak prawo zarządzania kościelnego (*ecclesiasticarum administratio-num*).

Ponieważ więc prawo patronatu nie jest prawem duchowym, lecz materialnym, przeto słusznie może przechodzić na krewnych spadkobierców. Ponieważ zaś nie jest ono czysto materialne (*non sit nudum corporale*), lecz dołączone do prawa duchowego (*admixtum spirituali*), przeto słusznie nie może być przenoszone na obcych³⁹.

Należy tu zwrócić uwagę na twierdzenie Rufina, że prawo duchowe, jak np. prawo odprawiania Mszy, jest prawem czysto duchowym. Prawo natomiast zarządzania kościelnego jest prawem mieszanym. Pierwsze bowiem prawo Rufin uważa za oparte na sakramencie święceń, drugie natomiast za oparte wprawdzie na instytuowaniu, ale regulujące zarówno wykonywanie sakramentalnych funkcji kapłańskich, jak i zarządzanie rzeczami kościelnymi.

Nie brak było różnego rodzaju rozróżnień i w Dekrecie Gracjana, ale wykład Rufina niejako tonie w rozróżnieniach. W związku z tym wypada zająć się jeszcze jednym rozróżnieniem, tym razem nie Rufinowym, na które zwrócił uwagę Hödl⁴⁰. Chodzi tu o fragment nieznaney summy, znajdujący się w monachijskim kodeksie rękopiśmiennym Clm 16084, opisanym przez H. Singera, który zaznacza, że na k. 34 zaczyna się tam fragment nieznaney summy.

Otóż nieznaney autor tego fragmentu wysuwa problem następujący: „Lecz powstaje kwestia: skoro kapłani odłączeni od Kościoła mogą sprawować sakramenty, to czy mogą oni także ekskomunikować i sądzić sprawy podwładnych? Są to bowiem urzędy (*officia*) podwójnego klucza. Nie znajdujemy zarządzeń mówiących o tym wyraźniej. My zaś — na podobieństwo tego, co w prawie rzymskim powiedziano wyraźniej — wyjaśniamy, że jedna władza jest mieszana, druga czysta (*potestas alia mixta, alia mera*). Na przykład: władza udzielania święceń i konsekrowania kościołów itp. jest dołączona do samych święceń i należy do istoty samych święceń. Dlatego jak nie można odjąć

³⁹ Tamże, s. 370.

⁴⁰ Ludwig Hödl, *Die Geschichte der scholastischen Literatur und der Theologie der Schlüsselgewalt*, 1. Teil, *Die scholastische Literatur und die Theologie der Schlüsselgewalt von ihren Anfängen an bis zur Summa Aurea des Wilhelm von Auxerre*, Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, Band XXXVIII, Heft 4, Münster Westf. /1960/, s. 180—181.

raz udzielonych święceń (*ordo*), tak również (nie można odjąć; KN) i takiej władzy. Władza zaś związywania i rozwiązywania oraz sądzenia podwładnych jest władzą czystą (*potestas mera*), udzieloną poprzez beneficjum kanoniczne temu, kto przyjął święcenia. Dlatego jak udzielił jej przełożony, tak i przełożony może ją odjąć. To zaś, że owa władza należy do istoty święceń, a ta nie, okazuje się z tego, że jeśli jakiś biskup wyświęci obcego duchownego lub konsekruje obcy kościół, to chociaż dokonał tego nieprawnie (*illicite*), ważne będą i święcenia i konsekracja. Jeśli zaś ekskomunikowałby obcego diecezjanina (*parochianum*) lub osądził obcego diecezjanina, to ani ekskomunika ani wyrok nie będą ważne. Owszem, władza ta, nazwana przez nas czystą (samodzielną; *mera*), bywa zawieszana przez Boga poprzez apelację, jak np. gdyby ktoś został po apelacji ekskomunikowany i w rzeczywistości nie rozgrzeszony przez papieża, to wyrok taki będzie uznany za nieważny⁴¹.”

Zanim przejdziemy do podanej przez Hödla oceny tej wypowiedzi, musimy najpierw zwrócić uwagę na pewne podobieństwa i różnice pomiędzy wypowiedzią nieznanego autora i wypowiedzią Rufina, dotyczącą prawa czysto duchowego i prawa mieszanego.

Obydwoj dekretyści dzielą prawo lub władzę na czystą i mieszaną. Do prawa czystego Rufin zalicza konsekrowanie kościołów i odprawianie Mszy, nieznaną autor natomiast zalicza udzielanie święceń i konsekrację kościoła do władzy mieszanej. Udzielenie święceń i odprawianie Mszy są funkcjami sakramentalnymi. Rufin obejmuje je mianem „prawo”, nieznaną zaś autor — mianem „władza”. Jest to jeszcze jeden dowód na zamienne używanie tych mian. Jeśli zaś chodzi o charakter tego „prawa” czy „władzy”, to nie ma wątpliwości, że mamy tu do czynienia z władzą sakramentalną. Obydwoj kanoniści nie zgadzają się ze sobą co do nazwy tej władzy, ale jest to różnica czysto formalna. Według Rufina jest to „prawo czyste”, według nieznanego autora — „władza mieszana”.

Co się zaś tyczy oceny wypowiedzi nieznanego autora, to Hödl twierdzi, że fragment ten zawiera „wczesną, według obecnego stanu badań najwcześniejszą teorię o stosunku zachodzącym pomiędzy święceniami i władzą”. Jak zaś do tego doszło, Hödl uzasadnia w następujący sposób: Różna ocena rozmaitych posług kapłana odłączonego od Kościoła, której nie da się oprzeć ostatecznie na święceniach (*ordo*), nakazała nieznanemu autorowi szukać różnicy władzy (*potestatis*). Zarządzenia (praktyczne) i reskrypty Kościoła nie dają żadnej odpowiedzi na to naukowe py-

⁴¹ Tamże, s. 181.

tanie. Tak więc anonimowy kanonista wysuwa analogiczną do świeckiego prawa rzymskiego teorię o *potestas mixta* i *potestas mera*⁴².

Ta wypowiedź Hödla, dotycząca teorii o stosunku zachodzącym między święceniami i władzą w relacji nieznanego autora, wymaga jednak uściślenia i sprostowania. Jeśli bowiem przez teorię będziemy rozumieć ogólną koncepcję, opartą na poznaniu i zrozumieniu istotnych czynników kształtujących dziedzinę wiedzy o podziale władz kościelnych lub konstrukcję myślową tworzącą z elementów pewną spoiwą całość, to taka teoria istniała w Kościele od dawna i nawet była mocno i szeroko zakorzeniona w świadomości nie tylko ustawodawców, lecz także i podległego im duchowieństwa.

Jak bowiem wykazaliśmy w artykułach opublikowanych w Prawie Kanonicznym w latach 1980—1985 i 1988, nie ulega najmniejszej wątpliwości, że w całym okresie święceń relatywnych rozróżniano pomiędzy kapłańską władzą sakramentalną i władzą niesakramentalną i traktowano o nich bardzo szeroko i pod różnymi względami. Np. rozprawiano o nich na tle dwojakiej instytucji ustanawiania duchownych, a więc święceń i instytuowania, dwoistej hierarchii opartej na dwojakiego rodzaju urzędach kościelnych, i to zarówno w odniesieniu do zdyskwalifikowanych kapłanów katolickich, jak i heretyckich lub ekskomunikowanych. O uznaniu dwojakiej władzy kapłańskiej, sakramentalnej i niesakramentalnej, świadczą również same ich nazwy oraz różne gatunki władzy niesakramentalnej. Nie brak też i teoretycznych rozważań nad relacją zachodzącą między święceniami i władzą. Wystarczy wymienić choćby tylko wywody Augustyna, Innocentego I i Gracjana.

Można się o tym przekonać również z wypowiedzi nieznanego autora. Autor ten bowiem powiada jasno o co chodzi: „My zaś — na podstawie tego, co w prawie cesarskim powiedziano wyraźniej — wyjaśniamy, że jedna władza jest mieszana, druga — czysta.” Nieznany więc autor nie przeczy, że w Kościele było wiele powiedziane na temat stosunku święceń (*ordo*) do władzy (*potestas*), lecz tylko zwraca uwagę, że wszystko to, co zostało tam powiedziane, nie było wystarczająco wyraźne. Wyraźniej zaś rozróżniano władzę świecką w prawie rzymskim. I dlatego na podstawie analogii zachodzącej pomiędzy mniej wyraźnymi określeniami dwóch władz kapłańskich w Kościele i bardziej wyraźnie określonymi dwiema odmiennymi od kościelnych władzami świeckimi nieznaną autor wysuwa swoją

⁴² Tamże, s. 180—182.

teorię. Zarówno więc teoria ta, jak i cały problem poruszony przez nieznanego autora dotyczący tylko i wyłącznie dziedziny nazewnictwa.

A jak przedstawiała się sprawa mniej wyraźnego określania dwóch władz w Kościele, sakramentalnej i niesakramentalnej? Otóż podział władzy kapłańskiej na sakramentalną i niesakramentalną rzeczywiście istniał w Kościele i był określany. Sam zresztą nieznaną autor dał temu wprowadzić pośredni, ale niewątpliwym wyraz, gdyż z prawa kanonicznego przejął on temat swej kwestii. A temat ten jest dwuczłonowy, dotyczy bowiem administrowania sakramentów, a więc władzy sakramentalnej, i ekskomunikowania czyli władzy niesakramentalnej.

Skoro złożona w ten sposób kwestia istniała w prawie kanonicznym, to musiała też mieć i odpowiednie nazwy, świadczące o jej istnieniu. Ale nazwy te były według nieznanego autora coraz trudniej zrozumiałe, a przez to jakby niewyraźne. Bardziej skomplikowany system święceń relatywnych zastępował nowy system święceń absolutnych, mniej złożony, bardziej jasny i dlatego łatwiej zrozumiałą. Za zmianą systemu święceń nie nadażalo jednak upraszczanie i dostosowywanie terminologii. I nieznaną autor szuka — podobnie jak Rufin i inni dekretyści — bardziej prostych i łatwiej zrozumiałych nazw dla dwuczłonowego, starego jak sam Kościół, rozróżnienia władz kapłańskich. I znajduje je w prawie rzymskim, być może w rozróżnieniu pomiędzy *imperium merum* czyli władzą miecza (*gladii potestas*) do karania zbrodniarzy i *imperium mixtum*, a więc władzą, z którą jest związana także jurysdykcja⁴³. Wyrażenia te oznaczały przecież inne władze niż kościelne, ale nadawały się według nieznanego autora również i do określenia odmiennego sensu władz kościelnych i ich dwojakiego rodzaju, mianowicie do władzy sakramentalnej i władzy niesakramentalnej.

Cała ta sprawa dotyczy więc tylko i wyłącznie nazewnictwa. Zarówno bowiem przytoczone przykłady z Summy Rufina, jak i tekst nieznanego autora świadczą jedynie o nadzwyczajnym wzmożeniu się, już w początkowym okresie dekretystów, tendencji do ujednolicania terminologii i precyzowania oraz systematyzowania pojęć w celu ułatwienia zrozumienia obowiązującego prawa kościelnego w zmieniających się warunkach przejścia od systemu święceń relatywnych do systemu święceń absolutnych.

⁴³ Zob. Heumann — Seckel, *Handlexikon*, dz. cyt., s. 249—250 /*imperium*/.

B. Urzędy święceń i urzędy zarządzania

Spośród wielu przytoczonych przez Rufina, mniej lub bardziej wyraźnych podziałów urzędów kościelnych najbardziej interesuje nas tu podział na urzędy święceń i urzędy administrowania, w szczególności zaś rozróżnienie pomiędzy urzędami sakramentalnymi i niesakramentalnymi. Wypowiedzi wszakże Rufina wymagają zestawienia i uwypuklenia w celu wyrobienia sobie właściwego pojęcia w tej sprawie.

I tak co się dotyczy pojęcia świętego urzędu, to w swym wyjaśnieniu, dołączonym do c. 8 C. VII q. 1, dekretysta powiada: „Trzeba wiedzieć, że czym innym jest prawo w sprawach boskich, tj. duchowych, a czym innym w sprawach doczesnych (*in corporalibus*). Prawo w sprawach boskich jest urzędem rzeczy świętej, jak np. kapłaństwo i kapłańskie przepowiadanie i inne rzeczy tego rodzaju; prawo w sprawach doczesnych jest to stypendium świętego urzędu, jak np. prawo prebendy. Pierwszy rodzaj prawa nakłada na nas ciężar pożytku w odniesieniu do bliźniego, drugi rodzaj prawa przysparza korzyści tylko nam samym. Dlatego z pierwszego rodzaju prawa nie możemy zrezygnować bez niebezpieczeństwa, z drugiego zaś możemy zrezygnować bez obawy niebezpieczeństwa⁴⁴.”

Jak więc widzimy, prawo w rzeczach boskich (definiowane) dekretysta nazywa urzędem (*officium*) rzeczy świętej (definiujące). Ponieważ zaś w poprawnej definicji można zamienić definiujące z definiowanym, przeto według Rufina urząd święty (*officium sacrum; officium rei sacrae*) jest uprawnieniem czyli władzą w rzeczach boskich, nakładającą na nas ciężar czyli obowiązek przynoszenia pożytku bliźnim.

Ponieważ zaś i święcenia kapłańskie są rzeczą świętą, przeto trzeba rozważyć, jak dekretysta pojmował urząd święceń. Otóż we wstępie do D. XXI dekretysta wyjaśnia za Gracjanem, co to są stopnie kościelne (*ordines ecclesiastici*) i ich urzędy. Stwierdza też, że im wyższy jest stopień, tym większa jest władza (*auctoritas*; por. dictum Gr. p. c. 3 D. XXI). Dlatego najwyższe kapłaństwo, ponieważ przewyższa wszystkie stopnie kościelne, góruje nad nimi wszystkimi najwyższym autorytetem. Do tej relacji Rufin dodaje określenie święceń: Święcenia są pewnym tajemniczym znakiem, przez który przekazuje się wyświęcanemu władzą duchową i urząd — *est autem ordo signaculum, i.e. quoddam secretum, quo spiritualis potestas et officium ei traditur, qui ordinatur*⁴⁵.

⁴⁴ Rufinus, *Summa*, dz. cyt., s. 288.

⁴⁵ Tamże, s. 44. Przeciwno naszemu stwierdzeniu, że w Rufinowej definicji święceń chodzi o sakramentalną władzę święceń i sakramen-

W ten sposób doszliśmy do Rufinowego pojęcia urzędu święceń i związanej z nim władzy święceń. Nie jest to jednak jedyny rodzaj urzędów kościelnych. Na urządzie bowiem i na władzy opiera się przełożenie. Rufin zaś wyraźnie stwierdza, że przełożenie (*praelatura*) duchownych wywodzi się niekiedy z godności konsekracji (*ex dignitate consecrationis*), niekiedy z godności święceń (*ex dignitate ordinis*), niekiedy natomiast z godności zarządzania lub administrowania (*ex dignitate dispensationis vel administrationis*). Administrowanie zaś według dekretysty dotyczy albo rzeczy duchowych albo świeckich.

Na podstawie godności konsekracji biskup przewyższa pozostałych kapłanów, na podstawie godności święceń diakon przewyższa subdiakona, na podstawie godności administrowania rzeczy świeckich archidiakon przewyższa nie tylko innych (diakonów lub prezbiterów), lecz także samego archiprezbitera (D. XXV c. 1). W administrowaniu natomiast rzeczy duchowych archiprezbiter jest przełożonym archidiakona, a nie odwrotnie.

Przełożenie więc wyższych stopni nad niższymi polega na posiadaniu wyższego urzędu i wyższej władzy, a w przedstawionych przez Rufina przypadkach chodzi bezsprzecznie o urzędy święceń i władzę święceń oraz o urzędy zarządzania i władzę zarządzania lub administrowania.

Podział władzy kościelnej i urzędów kościelnych Rufin ilustruje przykładem Piotra, który z racji prerogatywy swej konsekracji nie przewyższał żadnego z apostołów, ponieważ wszyscy oni otrzymali w swej konsekracji najwyższą godność kapłańską. Tak samo z powodu godności niższego od konsekracji stopnia święceń (*minoris ordinis*) apostołowie nie byli podporządko-

talny urząd, można by sformułować następujący zarzut. W swej definicji święceń Rufin ma na myśli święcenia relatywne czyli i święcenia i nadanie wyświęconemu konkretnego urzędu w jakimś kościele. Mianem więc „urząd” Rufin mógł oznaczyć urząd niesakramentalny, gdyż oparty na niesakramentalnym instytuowaniu. Zarzut ten musimy jednak odrzucić z dwóch powodów. Po pierwsze, za czasów Rufina, jak będzie o tym mowa niżej, święcenia absolutne były już w znacznej mierze uznane. Gdy więc Rufin mówi o święceniach (*ordo*), o władzy i urzędzie, to raczej nie musi mieć na myśli urzędu niesakramentalnego i władzy niesakramentalnej. Po drugie, w swym rozważaniu różnicy zachodzącej między Piotrem i pozostałymi apostołami Rufin wyraźnie mówi o jednakowej ich wszystkich władzy i jednakowym urzędzie, opartym na konsekracji i święceniach, a więc o władzy sakramentalnej i urzędzie sakramentalnym. Od tej zaś władzy i od tego urzędu dekretysta odróżnia wyższą od władzy innych apostołów władzę zarządzania, a w konsekwencji i wyższy urząd, przysługujący Piotrowi. Władza ta jest wyższa od władzy metropolity, arcybiskupa, archiprezbitera lub archidiakona, chociaż do ich władzy, a więc i do urzędu, jest podobna pod względem swego rodzaju.

wani Piotrowi. Wszyscy oni przecież byli kapłanami, poza którym to stopniem nie ma już żadnego wyższego stopnia. Biskupstwo bowiem i stopnie mu podobne nie są święceniami w ścisłym znaczeniu tego słowa⁴⁶. Z racji zaś godności zarządzania (*ex dispensationis dignitate*) Piotr przewyższał pozostałych apostołów, ponieważ on sam przydzielał innym urząd przepowiadania i inne tego rodzaju urzędy. Pod względem więc konsekracji i święceń pozostali apostołowie mieli wspólny z Piotrem urząd i władzę, lecz pod względem godności zarządzania nie byli mu równi⁴⁷.

Tak oto doszliśmy do Rufinowego pojęcia dwojakiego rodzaju urzędów kościelnych: urzędów święceń i urzędów zarządzania. Te ostatnie dzielą się na urzędy dotyczące spraw duchowych — a więc i sakramentalnych, choć przecież same nie są sakramentalne — i spraw doczesnych. Obydwa zaś rodzaje urzędów kościelnych dzielą się na różne stopnie, z którymi łączy się mniejsza lub większa władza czy to święceń czy zarządzania.

Do podanego w D. XXI podziału pomiędzy władzą święceń oraz urzędami święceń a władzą zarządzania czy to sprawami duchowymi czy doczesnymi, wchodzącymi w zakres zarządzania, Rufin nawiązuje we wstępie do D. XXV. Powiada on bowiem: „W tej Dystynkcji określono urząd każdego stopnia święceń i (każdego stopnia; KN) zarządzania (*administrationis*)”⁴⁸. Podobnie wyraża się Rufin na innym miejscu: „W nabywaniu urzędów kościelnych zwraca się uwagę głównie na dwie rzeczy, mianowicie na wybór (*electio*) i na święcenia (*ordinatio*)... święcenia są wyższe godnością (*dignitate*)”⁴⁹. A więc wybór jest niższy godnością od święceń. Okazuje się z tego, że zarówno prawomocny

⁴⁶ Warto zaznaczyć, że stwierdzenia Rufina, iż biskupstwo nie jest w ścisłym znaczeniu święceniem, lecz godnością, nie należy rozumieć w znaczeniu niesakramentalności święceń biskupich. Wszystkie bowiem sakramentalne stopnie święceń nazywa się sakramentami godności, a Rufin mówi zarówno o godności biskupiej (*Summa*, dz. cyt., s. 34, 85, 94, 97, 105, 152, 204, 207, 229, 272), jak i o godności: konsekracji lub święceń (*consecrationis vel ordinis*; s. 59), o godności prezbiterów i biskupów (s. 191), o godności prezbiterów (s. 116, 123, 124) i ogólnie o godności duchownych (s. 115, 152, 153, 184). Na innym zaś miejscu (s. 272) dekretysta wspomina o „znakomitości — *excellencia*” godności biskupiej. Mówiąc więc, że biskupstwo i stopnie jemu podobne nie są święceniami w ścisłym znaczeniu, Rufin chciał zapewne uwypuklić tę charakterystyczną cechę biskupa lub metropolity, dzięki której mają oni wyższą godność zarówno sakramentalną, jak i niesakramentalną, od godności wszystkich duchownych swojej diecezji lub prowincji.

⁴⁷ Rufinus, *Summa*, dz. cyt., s. 45.

⁴⁸ Tamże, s. 57—58.

⁴⁹ Tamże, s. 151.

wybór duchownego, jak i jego święcenia są godnościami, chociaż różnymi co do swej wielkości. Obie te na wskroś odrębne godności są więc urzędami kościelnymi, chociaż każda z nich jest urzędem innego rodzaju.

Rozprawiając o różnicy zachodzącej pomiędzy archiprezbiterami i archidiakonami, Rufin powołuje się na podane w D. XXI, wspomniane wyżej rozróżnienie przełożenstwa (*praelatura*) i twierdzi, że na podstawie przełożenstwa wywodzącego się z godności konsekracji lub święceń archiprezbiter nie podlega archidiakonowi, lecz jest przeniesiony ponad niego. Podobnie archiprezbiter nie podlega archidiakonowi na podstawie przełożenstwa pochodzącego z godności zarządzania rzeczami duchowymi. Co się natomiast tyczy przełożenstwa opartego na godności zarządzania sprawami świeckimi, to archiprezbiter ma być posłuszny nakazom archidiakona, należącym do jego zarządu⁵⁰.

Rufin odróżnia urzędy święceń od urzędów godności, twierdząc że jedna osoba ma w sposób urzędowy wiele stopni święceń, lecz nie może ona mieć wielu godności, jak np. wiele archidiakonatów. Zasada ta obowiązuje na podstawie prawa ogólnego. Na podstawie bowiem specjalnego przywileju papież Grzegorz I udzielił pewnemu biskupowi godności dwóch biskupstw⁵¹.

Za rozróżnieniem zaś pomiędzy sakramentalnymi urzędami i święceni i niesakramentalnymi urzędami zarządzania sprawami duchowymi lub materialnymi przemawia też podane wyżej Rufinowe rozgraniczenie władzy sakramentalnej od niesakramentalnej. Oto ono: „W urzędzie kapłańskim są dwie rzeczy, używanie (*dignitas*; Ms) i władza... trojaka... jedna sakramentalna, druga godności, trzecia regularności” (2). Skoro zaś według Rufina tylko władza sakramentalna jest nieutralna (1) (7), a pozostałe dwie są utracalne (5) (6) (7), przeto nawet po ich utracie zawsze pozostaje kapłanowi jeszcze władza sakramentalna i sakramentalny urząd, gdyż pozostał mu sakrament święceń, w których według Rufinowej ich definicji mieści się władza duchowa i urząd⁵². W ten sposób kapłan ma według Rufina nie tylko nieutralną władzę sakramentalną, lecz także i nieutralny urząd sakramentalny. A ponieważ według Rufina obok godności wynikającej ze święceń istnieje godność zarządzania, której nie traci wprawdzie kapłan zasuspendowany, ale traci kapłan deponowany⁵³ czyli złożony z urzędu, przeto wynika z tego, że Rufin rozróżnił pomiędzy urzędami kapłańskimi, które są

⁵⁰ Tamże, s. 58—59.

⁵¹ Tamże, s. 180.

⁵² Zob. wyżej, s. 185.

⁵³ Zob. wyżej, s. 159—160, nry: (3) (6) (8).

nieutralne i sakramentalne, i urzędami kapłańskimi, które są utracalne i niesakramentalne. Rozprawiając bowiem o kapłanach renegatach, Rufin mówi o ich powrocie na poprzedni urząd⁵⁴ i o powrocie do godności⁵⁵. Okazuje się z tego, że w obydwóch tych przypadkach jest mowa o utracie kapłańskiego urzędu niesakramentalnego.

Nie ulega więc wątpliwości, iż podobnie jak władzę, Rufin podzielił kapłańskie urzędy na sakramentalne urzędy święceń i niesakramentalne urzędy zarządzania czy to sprawami duchowymi czy materialnymi.

C. Święcenia i instytucowanie

W Dekrecie Gracjana różnie nazywa się zarówno święcenia, jak i wybór duchownych na urzędy kościelne⁵⁶. Podobnie przedstawia się sprawa w Summie Rufina, który używa wprawdzie nazwy *ordinatio* na określenie święceń lub ich udzielania, a nazwy *electio* na określenie wyboru duchownych na różne urzędy kościelne⁵⁷, ale zwraca też uwagę, że w niektórych kanonach mianem „ordynowanie — *ordinatio*” oznaczono wybór (*electio*)⁵⁸, lub instytucowanie duchownego w jakimś kościele⁵⁹. Prawomocny zaś wybór duchownego Rufin określa niekiedy jako instytucowanie (*eligitur, i.e. electus instituitur*)⁶⁰. Dekretysta używa w sposób

⁵⁴ Rufinus, *Summa*, dz. cyt., s. 123.

⁵⁵ Tamże, s. 124.

⁵⁶ I tak na określenie święceń lub ich udzielania używa się np. następujących nazw: błogosławieństwo (*benedictio*; D. L c. 29; D. LXV c. 8; D. LXVIII: c. 2 i dictum Gr. p. c. 2 i p. c. 3; dictum Gr. wprowadzające do D. LXXV; D. LXXV cc. 4—5; D. LXXVII cc. 2 i 6; C. I q. 1 c. 4); godność (*dignitas*; D. LI c. 4); konsekracja (*consecratio*; D. L c. 67; D. LXIII cc. 28, 30—31; D. LXVI c. 1; dict. Gr. p. c. 2 D. LXVIII; dict. Gr. wpraw. do D. LXXV i dict. Gr. p. c. 1 D. LXXV); święcenia (*ordinatio*; D. L c. 58; D. LIV c. 2; D. LXIII c. 1; D. LXIV cc. 2 i 7; D. LXV cc. 2 i 4; D. LXVII c. 1; D. LXXV cc. 1, 4, 5 i 7; ordo: D. L c. 49; dict. Gr. p. c. 51; dict. Gr. wpraw. do D. LI; D. LI: cc. 1 i 5; dict. Gr. p. c. 22; D. LV cc. 3 i 10), włożenie ręki (*manus impositio*; D. LXX c. 1; D. LXXV c. 1; D. LXXVIII c. 3; D. LXXXI c. 4; D. XCIII c. 24; C. I q. 1 cc. 17—19, 21—22).

Wybór zaś określono mianem *electio* (zob. np. D. LXIII: cc. 1—3, 6—8, 10—13, 20; dict. Gr. p. c. 25 i p. c. 28 oraz cc. 29—32, 34—35; dict. Gr. wpraw. do D. LXXV; D. LXXVII c. 3). Ponadto „wybór” lub „wybrany” określa się niekiedy słowami *ordinatio* lub *ordinatus*. Przypadki te wymagają jednak dłuższego wyjaśnienia i dlatego musimy je pominąć.

⁵⁷ Rufinus, *Summa*, dz. cyt., s. 169—170.

⁵⁸ Tamże, s. 152, 378.

⁵⁹ Tamże, s. 385.

⁶⁰ Tamże, s. 163.

zamienny mian „konsekracja” i „wyświęcenie” (*consecratio, consecrandus, consecratur, ordinari, ordinatus*)⁶¹. Również na określenie święceń biskupich Rufin używa zamiennie mian: konsekracja, ordynowanie, ostatnie namaszczenie, ostatnie włożenie ręki, włożenie ręki (*consecratio, manus impositio, ultima manus impositio, ultima unctio*)⁶².

Złożony charakter ustanawiania duchownych przejawia się w tym, że według Rufina, jak wspomniano wyżej, w nabywaniu urzędów kościelnych zwraca się uwagę głównie na dwie rzeczy, mianowicie na wybór i święcenia (*electio et ordinatio*). Wprawdzie wybór jest pierwszy pod względem czasu, ale święcenia wyprzedzają go pod względem godności⁶³.

Złożony charakter pojęcia duchownych przejawia się również w ich przełożeniu (*praelatura*), które — jak zaznaczono wyżej — wywodzi się według Rufina albo z godności konsekracji lub święceń albo z godności zarządzania lub administrowania. Przez przełożenie pochodzące z godności konsekracji biskup zostaje wyniesiony nad prezbiterów. Z racji zaś przełożenia pochodzącego z godności święceń diakon zostaje wyniesiony ponad subdiakona. Zarządzanie natomiast (*dispensatio*) dzieli się na administrowanie rzeczy duchowych, jak w przypadku archiprezbitera oraz dziekana, i na administrowanie rzeczy doczesnych (*saecularium*), jak w przypadku archidiakona⁶⁴.

Odpowiadając na pytanie, dlaczego z niższych stopni można kogoś wybrać raczej na biskupa, niż na archiprezbitera lub archidiakona, jeśli godność biskupia jest o wiele większa od archiprezbiteratu lub archidiakonatu, Rufin odróżnia godność autorytetu od godności administrowania. Godność autorytetu ma biskup. Nie nabywa on od razu pełni władzy w samym wyborze, lecz dopiero udziela się mu jej w konsekracji. Inaczej od biskupstwa przedstawia się sprawa z archidiakonem, archiprezbiterem i dziekanem, którzy mają godność administrowania. Godności tej udziela się im w pełni w samym wyborze, jak np. w wyborze archidiakona, który w czasie wyboru zostaje w pełni instytuowany i będąc instytuowany, zostaje wybrany. Podobnie przedstawia się sprawa z dziekanem i archiprezbiterem oraz z pozostałymi osobami tego rodzaju. Osobom tym udziela się pełnej władzy w samym prawomocnym wyborze czyli w instytuowaniu⁶⁵.

⁶¹ Tamże, s. 158, por. s. 97, 117, 151, 156 i 160.

⁶² Tamże, s. 49, 161, 202—203, 205—207, 215—216, por. s. 569.

⁶³ Tamże, s. 151.

⁶⁴ Tamże, s. 44—45, 58—59.

⁶⁵ Tamże, s. 152.

Z tego wynika, że według Rufina inną władzę daje się biskupowi w konsekrowaniu, inną zaś w wyborze czyli instytuowaniu. Obydwie jednak te władze w równy sposób są wymagane do pełnego ustanowienia biskupa. Pełną władzę nabywa biskup w konsekracji nie dlatego, jakoby nie potrzebował instytuowania na niesakramentalnym urzędzie kościelnym lub jakoby w instytuowaniu nie otrzymywał władzy, lecz przede wszystkim dlatego, że konsekracja jest ostatnim aktem z dwóch (instytuowanie i konsekracja), po którym to akcie biskup nabywa pełnię władzy. Biskupa przecież wybiera się zazwyczaj wtedy, gdy nie jest on jeszcze konsekrowany. Na archidiacona natomiast wybiera się zazwyczaj tego, kto jest już diakonem. Biskup jednak konsekrowany, przeniesiony do innej diecezji, dopiero w samym wyborze czyli instytuowaniu otrzymuje nad nią pełnię władzy biskupiej.

Zresztą sam Rufin wyraźnie stwierdza, że w instytuowaniu otrzymuje się władzę. Na pytanie bowiem, czy biskup, który otrzymał zatwierdzenie swego wyboru, a więc został instytuowany, ale jeszcze nie otrzymał biskupiego namaszczenia, ma pełny autorytet do tego stopnia, że może deponować duchownych tak, jak biskup konsekrowany, dekretysta odpowiada, że biskup taki ma pełną władzę co do administrowania, nie zaś co do godności autorytetu. Dlatego na podstawie przysługującego mu prawa do pełnego administrowania może zawiesić niektórych od administrowania urzędów (*procurationum*) lub święceń, ale nie bez obecności swojej kapituły, gdyż kapitule tej wolno czynić to samo po śmierci biskupa. Biskup elekt nie może jednak deponować duchownego czyli pozbawić go wszelkiego autorytetu (*exauctorare*), ponieważ sam nie ma jeszcze pełni autorytetu, która — co jest zupełnie pewne — wywodzi się z samej konsekracji⁶⁶.

Z tego stwierdzenia okazuje się, że „autorytet” biskupi wywodzi się nie tylko z samej konsekracji, lecz także i z instytuowania. Wyrażenie zaś dekretysty „pełnia autorytetu wywodzi się z samej konsekracji” należy rozumieć w tym znaczeniu, że biskup elekt, mający niepełny autorytet, osiąga go w pełni dopiero w konsekracji czyli otrzymuje w niej uzupełnienie swego dotychczasowego autorytetu. Według bowiem Rufina dwie rzeczy czynią kogoś biskupem: wybór i konsekracja⁶⁷. Pewien autorytet, choć mniejszy od biskupiego, mają też inni duchowni. Jest to autorytet również oparty nie tylko na święceniach, lecz także i na wyborze czyli instytuowaniu. Przecież według Rufina sa-

⁶⁶ Tamże, s. 52, por. s. 117.

⁶⁷ Tamże, s. 158.

krament święceń i sakramentalna władza kapłańska są nieutralne (1) (7), nie tracą więc ich kapłani nawet deponowani. Skoro więc Rufin nazywa depozycję *exauctoratio*⁶⁸, to znaczy, że deponowani tracą tylko wszelki autorytet oparty na instytuowaniu.

Jak powiedziano, według Rufina dwie rzeczy czynią kogoś biskupem, mianowicie wybór i konsekracja. Prawomocny wybór biskupa dla jakiejś diecezji nie jest niczym innym, niż instytuowaniem. Deponowany bowiem biskup nie może być biskupem w tym samym kościele, lecz w ciągu trzech miesięcy inny powinien zostać tam instytuowany. Gdyby jednak biskup został niesprawiedliwie deponowany, to nawet po upływie długiego czasu powinien być przywrócony swemu biskupstwu⁶⁹.

Okazuje się z tego, że wyrażenia: „nie może być biskupem”, „powinien być przywrócony swemu biskupstwu” odnoszą się według Rufina do utraty lub odzyskania instytuowania, które jest niesakramentalne, a nie do utraty lub odzyskania sakramentu święceń. Ponieważ zaś urząd biskupa opiera się na nieutralnej konsekracji i utracalnym instytuowaniu, przeto można powiedzieć, że biskup deponowany jest biskupem z racji swej konsekracji, nie jest zaś biskupem z powodu utraty instytuowania. Miano więc „biskup” oznacza pojęcie do tego stopnia złożone, że nikogo nie uważa się za biskupa w pełnym znaczeniu, jeśli nie jest on instytuowany i konsekrowany.

Wybór należy do duchownych, do ludu zaś należy wyrażenie zgody na wybór już dokonany. Ten zaś, kto nie zostałby wybrany kanonicznie, nie może być biskupem ani — nawet będąc konsekrowanym — nie będzie mógł kogoś instytuować (*ordinare*). Ten zaś, kto konsekrowałby nielegalnie wybranego (*non legitime electum*) zaciągnie razem z nim wyrok depozycji⁷⁰.

Tę charakterystykę wyboru Rufin precyzuje szerzej. Powiada on bowiem, że w wyborze biskupa bierze się pod uwagę głównie pięć rzeczy, mianowicie głosy obywateli, świadectwo ludu, osąd dostojników lub zakonników, dokonanie wyboru przez duchownych (D. LXIII c. 27 i 35) oraz zatwierdzenie wyboru przez metropolitę i współbiskupów (D. LXIII c. 8 i C. I q. 1 c. 113)⁷¹.

Tak rozumiany wybór nie oznacza niczego innego, jak tylko instytuowanie biskupa w jakiejś diecezji. Instytuowaniu zaś odpowiada pod względem skutku restytuowanie, które Rufin określa jako całkowite przywrócenie poprzedniego stanu, jak np. gdy laika, po zakończeniu przez niego pokuty, przywraca się

⁶⁸ Tamże, s. 52, 171.

⁶⁹ Tamże, s. 117, 158—159, por. s. 49, 97, 151, 163 i 280—281.

⁷⁰ Tamże, s. 154.

⁷¹ Tamże, s. 155, 158.

całkowicie do wspólnoty kościelnej lub gdy duchownego przywraca się na jego urząd⁷².

Mianem „instytuowanie” oznaczano nadanie duchownemu urzędu kościelnego. Mianem natomiast „restytuowanie” lub mianami doń podobnymi nie zawsze oznaczano przywrócenie urzędu, choć zawsze oznaczano przywrócenie poprzedniego stanu. Rufin bowiem mówi o przywróceniu zasuspendowanego (*suspensus reparatur*)⁷³, ale *suspensa* nie oznacza według Rufina utraty urzędu, lecz tylko utratę „używania urzędu” (6). Restytuowanie więc czyli *reparatio* dotyczy w tym przypadku tylko przywrócenia „używania urzędu”.

Rufin przyrównuje depozycję i *suspensę* do deportacji i relegacji w prawie rzymskim. Jak bowiem deportuje się na zawsze niektórych według prawa świeckiego, releguje się zaś na pewien czas, tak i deponowani to są ci, których odsuwa się na stałe od urzędu godności. Zasuspendowani natomiast to są ci, których — po powstrzymaniu się przez pewien czas od wykonywania posługi — przywraca się znowu do tego wykonywania (*restituuntur*)⁷⁴. Wprawdzie depozycję nakłada się na stałe, ale z powodu słusznych racji, jak np. niesprawiedliwego jej nałożenia, można — a niekiedy nawet trzeba — ją uchylić⁷⁵. Depozycja zawsze dotyczy zakresu niesakramentalnego, nigdy zaś sakramentalnego. W żadnym więc przypadku nie oznacza ona unieważnienia raz ważnie udzielonego sakramentu święceń. Sakrament bowiem święceń jest nieustracalny, a przeciwną opinię uważa się za bezrozumną (1) (2) (7). Według Rufina depozycja podlega niesakramentalnej zasadzie dyscyplinarnej przestrzegania rygoru prawa i stosowania miłosierdzia. Dekretysta stwierdza, że jeśli duchowni pozbawieni urzędu — a więc ci, którzy utracili instytuowanie na danym urzędzie — jeszcze przed swoim restytuowaniem ośmielą się odprawiać nabożeństwa (*officia celebrare*), to z tego powodu na podstawie rygoru kanonów nigdy nie będzie można ich przywrócić na poprzedni urząd. Można jednak będzie ich restytuować na podstawie dyspensy⁷⁶.

Na oznaczenie restytuowania Rufin używa, zgodnie z kanonami, różnych (najczęściej podanych w formie czasownikowej) nazw, jak np.: restytuowanie (*restitutio*), zostać restytuowanym (*restitui*)⁷⁷, powrócić do godności (*redire ad dignitatem*)⁷⁸, przywołać z po-

⁷² Tamże, s. 246.

⁷³ Tamże, s. 171.

⁷⁴ Tamże, s. 66; zob. wyżej, przyp. 23.

⁷⁵ Rufinus, *Summa*, dz. cyt., s. 117.

⁷⁶ Tamże, s. 315.

⁷⁷ Tamże, s. 66, 114, 126, 315, 417.

⁷⁸ Tamże, s. 115, 124.

wrotem do (stopnia) święceń (*in pristino gradu remanere = in ordinem revocari*)⁷⁹, przywrócenie na poprzednie urzędy (*reconciliatio ad priora officia*⁸⁰, *reformari in sacerdotium*⁸¹, *in ordinibus reparari = pristinos gradus recipere = restitui = in ordinem proprium reparari*)⁸².

Często stosowane, zamienne użycie tych słów przemawia za ich jednakowym znaczeniem w tym przypadku. Słowa te jednak same przez się nie oznaczają jeszcze uchylecia kary depozycji. Uchylenie takie oznacza dopiero wskazanie kontekstowe przedmiotu, do którego te słowa się odnoszą, a którym jest np. odzyskanie utraconego urzędu lub przywrócenie urzędu (*restitutio officii*⁸³, *in pristinum officium remearent = in suis ordinibus recipiuntur*⁸⁴, *reconciliatio ad priora officia*⁸⁵; *ad pristinum officium reparari poterunt; poterunt restitui*⁸⁶).

„Urząd — officium” oznacza się w Summie Rufina również mianem „godność — dignitas”. Dlatego w sensie przywrócenia utraconego urzędu trzeba też rozumieć i następujące wyrażenia: *in dignitatem redibunt; ad dignitatis privilegium redibunt*⁸⁷; *in suis dignitatibus restituerentur*⁸⁸; *locus et dignitas restituitur*⁸⁹; *redire ad dignitatem*⁹⁰; *ut sacerdotibus suae dignitates restituerentur*⁹¹.

Zarówno w prawie rzymskim, jak i kościelnym mianem *honor* często oznaczano urząd. Dlatego np. wyrażenie: *poterunt ad honores antiquos assurgere*⁹², należy rozumieć o przywróceniu utraconych urzędów.

⁷⁹ Tamże, s. 126.

⁸⁰ Tamże, s. 120.

⁸¹ Tamże, s. 116.

⁸² Tamże, s. 114, 129, 131.

⁸³ Tamże, s. 118.

⁸⁴ Tamże, s. 123.

⁸⁵ Tamże, s. 120.

⁸⁶ Tamże, s. 315.

⁸⁷ Tamże, s. 104.

⁸⁸ Tamże, s. 417.

⁸⁹ Tamże, s. 148.

⁹⁰ Tamże, s. 115.

⁹¹ Tamże, s. 224. Również w prawie rzymskim używano miana *dignitas* niekiedy na oznaczenie urzędów państwowych; zob. Heumann — Seckel, *Handlexikon*, dz. cyt., s. 147.

⁹² Tamże, s. 115; zob. K. Nasiłowski, *Odsądzanie duchownych od kapłaństwa w tekstach źródłowych Dekretu Gracjana*, *Prawo Kanoniczne* 24 /1981/ nr 1—2, s. 91—92, 112; tenże, *Znaczenie wyrażenia „ordynacja fałszywa” w świetle przepisów Dekretu Gracjana*, tamże 25 /1982/ nr 1—2, s. 89—91; tenże, *Ocena prawna ustanawiania duchownych schizmatycznych i heretyckich w świetle źródeł kościelnych od III do V wieku*, tamże 25 /1982/ nr 3—4, s. 18—19, 64—65, 67; tenże, *Sankcja nieważności ordynacji w świetle źródeł prawa kościelnego do połowy V wieku*, tamże 27 /1984/ nr 1—2, s. 148—149, 179—180;

W prawie rzymskim mianem *ordo* oznaczano m. in. stan społeczny jakiejś warstwy obywateli, np. stan senatorski — *ordo senatorius*⁹³. W prawie kościelnym natomiast mianem tym oznaczano m. in. zarówno społeczny stan kościelny duchownych, jak i ich święcenia czy sakrament święceń. Ponieważ zaś, jak już powiedziano, według powszechnej opinii, uznanej również przez Rufina, nie można utracić sakramentu święceń, przeto i wyrażenia dotyczące przywrócenia owego *ordo* należy rozumieć jako przywrócenie do poprzedniego stanu społecznego duchownych w Kościele. Jeśli zaś miano *ordo* odnosi się do święceń i jest mowa o ich utracie, to ze względu na wspomniane powszechne przekonanie o nieutralności i nieprzywracalności sakramentu święceń oraz ze względu na złożone pojęcie święceń (święcenia i instytuowanie) w okresie święceń relatywnych należy pod tym mianem rozumieć samo tylko instytuowanie. Tylko ono bowiem było utracane przez depozycję i przywracane przez restytuowanie.

W znaczeniu więc przywrócenia utracalnego urzędu, nadawanego w niesakramentalnym instytuowaniu, należy rozumieć np. następujące wyrażenia: *in ordinem revocari*⁹⁴, *in ordinem proprium reparari*⁹⁵, *in suo ordine reparari valeant*⁹⁶, *in suis ordinibus recipiuntur*⁹⁷, *nulla ratione ad ecclesiasticum ordinem ipsi assurgere licitum erit*⁹⁸.

O tym, że chodzi tu o stan duchowny, pojęty w znaczeniu kościelno-społecznym, a nie sakramentalnym, świadczy wiele, treściowo analogicznych do poprzednich wyrażen, np.: *episcopus iniuste depositus reddetur suo episcopio*⁹⁹, *non valeant ad militiae cingulum amplius reverti* (co oznacza: *a sacris officiis perpetuo extorres sunt*)¹⁰⁰, *multo minus valent in clericatum reparari; ad militiae cingulum revertuntur*¹⁰¹.

Na oznaczenie zaś mianem *ordo* stopnia święceń wskazuje wyrażenie: nie zostanie przywrócony do prezbiteratu, lecz będzie wykonywał niższe od niego święcenia, jak np. diakonat — *in*

tenże, *Z problematyki okresu święceń relatywnych*, tamże 28 /1985/ nr 1—2, s. 100, 103, 116, 118, 123, 127, 132—134, 144, 146—148, 150, 154—155, 158; zob. ponadto o urzędach: tenże, *Kapłańska władza*, art. cyt., s. 75, 81, 95—96, 110, 113—116, 119—132, 135—136, 138, 143—144, 146—147, 149—150, 153—155, 158, 160, 162—172.

⁹³ Heumann — Seckel, *Handlexikon*, dz. cyt., s. 397—398.

⁹⁴ Rufinus, *Summa*, dz. cyt., s. 126.

⁹⁵ Tamże, s. 131.

⁹⁶ Tamże, s. 129.

⁹⁷ Tamże, s. 123.

⁹⁸ Tamże, s. 130.

⁹⁹ Tamże, s. 117.

¹⁰⁰ Tamże, s. 114.

¹⁰¹ Tamże, s. 130.

*sacerdotium non reformabitur, sed alium infra ordinem administrabit, ut diaconatum etc.*¹⁰² Ale również i tu chodzi o utratę i ewentualne przywrócenie „wykonywania” święceń kapłańskich, a więc i utracalnego urzędu kapłańskiego, a nie o utratę lub przywrócenie nieutralnego przecież sakramentu kapłaństwa.

Co się zaś tyczy konsekracji biskupa, to Rufin zaznacza, że wybrany biskup w celu otrzymania konsekracji powinien się zwrócić do synodu biskupów, wobec których, w obecności metropolity, powinien być wyświęcony (*ordinatus*). Gdyby zaś wszyscy biskupi nie mogli być obecni, to powinni wyrazić pozostałym swoją zgodę listownie i wtedy należy go konsekrować przynajmniej przez trzech biskupów na wzór Jakuba, który został konsekrowany na biskupa jerozolimskiego przez Piotra, Jakuba i Jana. Gdyby natomiast metropolita nie mógł być przy tym obecny, to wtedy powinien on wyrazić swą zgodę na dokonanie konsekracji (*auctoritatem suam praestet faciendae consecrationi*), inaczej bowiem dokonana konsekracja będzie pozbawiona wszelkiej mocy (*ordinatio omnibus viribus carebit*)¹⁰³. Sankcja ta oznacza, że taki biskup nie będzie mógł mieć godności autorytetu z powodu cofnięcia instytuowania, a nie unieważnienia sakramentu konsekracji, gdyż to jest niemożliwe.

Duchownych natomiast niższych stopni od biskupa może wyświęcić jeden biskup w ten jednak sposób, że na konsekrację (*consecrationi*) kapłana i diakona wyrażą zgodę i wydadzą o nich dobre świadectwo (*bonum testimonium*) pozostali współkapłani i obywatele. Do wyświęcenia zaś pozostałych duchownych wystarczy świadectwo trzech osób¹⁰⁴.

Również wybór opata lub duchownego niższego od biskupa oznacza tylko wtedy prawomocne instytuowanie, gdy został zatwierdzony przez biskupa. Okazuje się to ze stwierdzenia Rufina (C. XVIII q. 2), że mnisi powinni dokonywać wyboru opata, a biskup powinien dokonać jego instytuowania czyli zatwierdzenia wyboru. Wyjątek stanowią klasztory uprzywilejowane, które są wolne od wszelkiej jurysdykcji biskupa¹⁰⁵. Wynika z tego, że zatwierdzenie wyboru należy do niesakramentalnego zakresu władzy jurysdykcji, a nie do sakramentalnego zakresu władzy święceń.

Pewnego rodzaju władzą niesakramentalną jest również prawo dokonywania samego wyboru kapłana. Rufin bowiem wspomina o władzy (*potestas*) fundatorów dokonania wyboru kapłana i

¹⁰² Tamże, s. 116.

¹⁰³ Tamże, s. 158.

¹⁰⁴ Tamże, s. 159—160.

¹⁰⁵ Tamże, s. 377—378.

przedstawienia go biskupowi w celu instytuowania w kościele patronackim¹⁰⁶.

Jak widzimy, Rufin rozróżnia na podstawie Dekretu Gracjana dwa rodzaje władzy kapłańskiej i niedwuznacznie wskazuje na dwie ich odrębne, mające swoje odrębne stopnie, hierarchie. Jest to sakramentalna hierarchia święceń i niesakramentalna hierarchia zarządzania lub administrowania. Zarządzanie zaś to dotyczy zarówno spraw duchowych, jak i doczesnych, a więc i sprawowania sakramentów i administrowania rzeczy materialnych, jak np. majątku kościelnego. Rozróżnienie to przejawia się nader często w Dekrecie Gracjana, zarówno w opisach faktów, jak i w teorii. Skondensowany wykład Rufina jedynie uwypuklił to starodawne zjawisko w Kościele. Wprawdzie Rufin wprowadził niektóre nowe nazwy, ale nazywał nimi rzeczy stare, już dawno istniejące, i zachował dawną terminologię jakby na świadectwo istniejącego od dawna rozróżnienia. Rozróżnienia władzy święceń i władzy zarządzania, władzy sakramentalnej i władzy niesakramentalnej, przewijające się nader często w tekstach autorytatywnych Dekretu i w diktach jego autora — Gracjana oraz w Summie Rufina, jako żywo przypominają treść rozróżnienia upowszechnionego później pod nazwą władzy święceń i władzy jurysdykcji. Ale i tak nazwane rozróżnienie miało uzasadnione podstawy w tradycji kościelnej.

Co się zaś tyczy jurysdykcji, to zgodnie z tą tradycją Rufin mówi o jurysdykcji w ścisłym czyli sądowym znaczeniu i o jurysdykcji w znaczeniu ogólnym. Zgodnie z terminologią Dekretu Gracjana, na którym przecież Rufin się opiera i którego tylko komentarz podaje w swej summie z zachowaniem nawet zewnętrznego podziału komentowanego dzieła, miano „jurysdykcja” częściej jest używane w Summie Rufina w znaczeniu ścisłym, rzadziej natomiast w znaczeniu ogólnym. Ale przecież występuje ono i w znaczeniu ogólnym, obejmującym wszelki zarząd lub niektóre jego dziedziny.

Co się tyczy jurysdykcji sądowej, to Rufin dzieli ją na jurysdykcję sędziów zwyczajnych (*iudicium ordinariorum*) i jurysdykcję sędziów nadzwyczajnych (*iudicium extraordinarium*). Pierwsza jest jurysdykcją publiczną, opartą na urzędzie i otrzymaną od cesarza. Ma ją np. namiestnik prowincji. Druga natomiast nie jest oparta na urzędzie, lecz na delegacji i mają ją sędziowie delegowani¹⁰⁷.

Jurysdykcją sądową była niegdyś według Rufina godność patry-

¹⁰⁶ Tamże, s. 369.

¹⁰⁷ Tamże, s. 310.

cjatu, którą papież nadawał osobie świeckiej w zakresie prowadzenia spraw i nakładania kar cielesnych za popełnione przestępstwa¹⁰⁸. Jurysdykcja sądowa przysługuje w Kościele np. arcybiskupom lub prymasom. Otrzymują ją oni na podstawie swego urzędu nadanego im przez papieża, który jednak może wyjąć kogo zechce spod ich jurysdykcji¹⁰⁹. Poza tym na wielu miejscach Summy Rufina jest mowa o jurysdykcji biskupów oraz sędziów niższej i wyższej instancji.

Na jurysdykcję natomiast pojętą w ogólnym znaczeniu czyli odnoszącą się do wszelkiego zarządu biskupiego wskazują w Summie Rufina np. wzmianki: o uwolnieniu duchownego spod jurysdykcji jego biskupa i przekazaniu go pod zarząd innego biskupa na podstawie pisma dymisoryjnego (*litterae formatae* lub *dimissoriae*)¹¹⁰ i o wyjęciu niektórych klasztorów spod wszelkiej jurysdykcji biskupa. Na skutek bowiem takiego przywileju biskup nie może instytuować opata wybranego przez mnichów, gdyż zarówno jego wybór, jak i instytuowanie należą do nich¹¹¹. Nie ulega wątpliwości, że chodzi tu o jurysdykcję biskupią pojętą ogólnie czyli w znaczeniu zarządzania.

Skoro zaś w Dekrecie Gracjana i w Summie Rufina szeroko pojętym mianem „jurysdykcja” określa się zarządzanie lub administrowanie, związane przecież z właściwymi sobie stopniami, hierarchicznie uporządkowanymi i nie zawsze pokrywającymi się ze stopniami święceń, przeto nie ulega najmniejszej wątpliwości, że mianami tymi oznacza się jeden i ten sam rodzaj władzy niesakramentalnej i jej hierarchię, odmienną od hierarchii święceń.

Zmieniały się wprowadzie nazwy, ale sam starodawny podział władzy kościelnej na władzę opartą na święceniach i władzę opartą na instytuowaniu, w którym przekazuje się władzę zarządzania lub administrowania lub jurysdykcji, pozostał nie zmieniony. Dlatego nie można się zgodzić z przytoczonym przez Alberigo twierdzeniem, że było by czymś zupełnie arbitralnym uważać, iż starodawny podział władzy kościelnej jest podobny do podziału na władzę święceń i jurysdykcji¹¹². Jest ono bowiem sprzeczne zarówno ze źródłami i wypowiedziami Gracjana, zawartymi w je-

¹⁰⁸ Tamże, s. 157.

¹⁰⁹ Tamże, s. 356.

¹¹⁰ Tamże, s. 160.

¹¹¹ Tamże, s. 377—378.

¹¹² Giuseppe Alberigo, *Lo sviluppo della dottrina sui poteri nella Chiesa universale*, Roma Freiburg Basel Barcelona Wien 1964, s. 72. Trzeba tu zaznaczyć, że relacja, podana przez Alberigo na s. 69—74, zawiera wiele stwierdzeń nie dających się już przyjąć w świetle rozwiniętych badań w tej dziedzinie.

go Dekrecie, jak i z opartymi na nich podziałami władzy kościelnej zamieszczonymi w *Summie* Rufina.

D. Święcenia i pozwolenie na ich wykonywanie

W § 3 swego dictum p. c. 40 C. XVI q. 1 Gracjan twierdzi, że wszyscy kapłani, czy to mnisi czy świeccy, mają zakazane wykonywanie władzy sakramentalnej bez pozwolenia (*licentia*) biskupa. Rufin zaś to pozwolenie biskupa określa niekiedy mianem *auctoritas episcopi*, niekiedy natomiast mianami *licentia episcopi*¹¹³ lub „zwykły nakaz biskupa — *simplex iussio episcopi*” (6). Zarówno więc Gracjan, jak i Rufin rozróżniają pomiędzy święczeniami i pozwoleniem na wykonywanie święceń.

Rozprawiając zaś o władzy papieża (*auctoritate*) zwoływania synodów, Rufin podzielił władzę (*auctoritatem*) na ogólną (*generalem*) i specjalną¹¹⁴. 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. 2¹¹⁵, gdzie autorytetem apostołskim (*auctoritate apostolica*) nakazano wszystkim biskupom prowincji dokonywać ordynacji biskupów, i w D. LXXX c. 5¹¹⁶, 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 (*definiendas*) spraw biskupów, chociaż mają oni pozwolenie generalne na rozpatrywanie tych spraw, jak to zaznaczono w C. III q. 6 c. 7¹¹⁷: „Chociaż u biskupów prowincjalnych i metropolitalnych wolno rozpatrywać (*ventilare*) skargi na biskupów i zarzucane im przestępstwa (*criminationes*), to jednak nie wolno tych spraw rozstrzygać bez powagi (*auctoritate*) Stolicy Świętej...”.

Pozwolenie więc (*auctoritas, iussio, licentia, praeceptum*), jak same nazwy wskazują, jest uważane za władzę w wyższym stopniu i szerszym zakresie w przełożonego jej udzielającego, w niższym zaś stopniu i w węższym zakresie u podwładnego, który ją

¹¹³ Rufinus, *Summa*, dz. cyt., s. 353—354.

¹¹⁴ Tamże, s. 38—39.

¹¹⁵ Epist. Pseudois. /847—852/, *Epist.* 2 Anacleti, c. 18.

¹¹⁶ Can. 57 Conc. Laodicen. inter aa. 343 et 381 habiti.

¹¹⁷ Cap. Pseudois. /847—852/ confectum ad Conc. Sard. c. 4.

od przełożonego otrzymał. A ponieważ przez udzielenie lub odjęcie pozwolenia udziela się lub pozbawia wykonywania (*exsecutio*) lub „używania urzędu” (*usus officii*), przeto zarówno pod mianem „wykonywanie”, jak i pod mianem „używanie urzędu” rozumie się nie co innego, jak tylko władzę, opartą na pozwoleniu. Świadczy o tym 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 w ogóle duchownym.” Według zaś Rufina deponowani kapłani tracą władzę używania sakramentu święceń (*potestatem utendi sacramento ordinis*), tj. nie mogą go używać (2). Przecież w obydwóch tych przypadkach chodzi o brak władzy do spełniania funkcji kapłańskich, uzależnionej od uzyskanego pozwolenia lub od przydzielonego urzędu kościelnego. Mowa tu więc o władzy niesakramentalnej, opartej na pozwoleniu biskupim.

E. Prymat władzy papieskiej

Przedstawione wyżej podziały: hierarchii na hierarchię święceń i zarządzania, urzędów kapłańskich na sakramentalne i niesakramentalne, ustanawiania duchownych na udzielenie święceń i dokonanie instytuowania oraz władzy kapłańskiej na sakramentalną i niesakramentalną uzupełnia w istotny sposób Rufinowy wykład o prymacie papieskim.

1. Wykład Rufina

Rufin zaznacza, że chociaż starotestamentowy prymat syna pierworodnego nie polegał na uprawnieniach duchowych, to jednak oznaczał te uprawnienia i dlatego można się nim posługiwać jako argumentem uzasadniającym prymat chrześcijański¹¹⁸. Dekretysta wspomina pokrótce o prymacie przysługującym całemu ludowi chrześcijańskiemu¹¹⁹, szeroko natomiast rozprawia o prymacie Piotra i Biskupa Rzymskiego.

Prymat papieża przejawia się w Summie Rufina już w samych odrębnych nazwach. Dekretysta nazywa papieża Biskupem Apostolskim (*Apostolicus*)¹²⁰, Biskupem Powszechnym (*Pontifex Universalis*)¹²¹, Biskupem Rzymskim¹²², Najwyższym Kapłanem (*Altissimus Pontifex, Summus Pontifex*), Najwyższym Patriarchą

¹¹⁸ Rufinus, *Summa*, dz. cyt., s. 268.

¹¹⁹ Tamże, s. 88, 540.

¹²⁰ Tamże, s. 49, 192, 193.

¹²¹ Tamże, s. 194.

¹²² Tamże, s. 48.

(*Summus Patriarcha*), Wikariuszem Piotra (*Petri Vicarius*)¹²³ i Papieżem (*Papa*)¹²⁴.

Na oznaczenie papieskiego prymatu dekretysta używa także nazw: Kościół Rzymski¹²⁵, Pierwsza Stolica¹²⁶, Stolica Apostolska, Stolica Rzymska¹²⁷.

Dekretysta powiada, że Piotr został księciem apostołów¹²⁸, które to miano oznacza większą władzę i wyższy stopień godności¹²⁹. Władza zaś prymatu nie jest niczym innym, jak tylko władzą zarządzania lub administrowania. Według bowiem Rufina Piotr nie przewyższał prerogatywą swej konsekracji żadnego z apostołów, ponieważ wszyscy oni zostali konsekrowani do najwyższego kapłaństwa. Ani nawet prerogatywą święceń Piotr nie był wyższy od pozostałych apostołów, gdyż wszyscy oni byli kapłanami, poza którym to stopniem (*ordinem*) nie ma żadnego wyższego stopnia, ponieważ biskupstwo według Rufina nie jest święceniem we właściwym znaczeniu, lecz godnością¹³⁰. Pod względem jednak godności zarządzania Piotr przewyższał wszystkich apostołów, ponieważ on sam rozdzielał im różne urzędy, jak np. urząd przepowiadania¹³¹. Przecież Paweł Apostoł otrzymał auctoritet i zatwierdzenie swego przepowiadania (*auctoritatem et confirmationem praedicationis suae*) wśród pogan od Piotra, który prymatem wyższej władzy górował nad Pawłem, mającym niższą godność od Piotra¹³². Pod względem więc konsekracji i święceń wszyscy pozostali apostołowie otrzymali razem z Piotrem równy urząd (*honorem*) i władzę, nie dorównywali mu zaś pod względem zarządzania¹³³.

Najwyższa władza związywania i rozwiązywania czegokolwiek została powierzona Piotrowi i jego następcy, Biskupowi Rzymskiemu, i oznacza, że może on: rozstrzygać kwestie dotyczące wiary¹³⁴, udzielać biskupom władzy (*auctoritatem*) przepowiadania¹³⁵, zmieniać biskupów na stolicach oraz erylować nowe metropolie¹³⁶, rozsądzać sprawy biskupów i karać ich¹³⁷, sądzić wiel-

¹²³ Tamże, s. 47.

¹²⁴ Tamże, s. 192.

¹²⁵ Tamże, s. 30, 46, 96.

¹²⁶ Tamże, s. 46, por. s. 96.

¹²⁷ Tamże, s. 170, 193.

¹²⁸ Tamże, s. 114, 429.

¹²⁹ Tamże, s. 11.

¹³⁰ Zob. wyżej, s. 186—187.

¹³¹ Rufinus, *Summa*, dz. cyt., s. 44—45.

¹³² Tamże, s. 29.

¹³³ Tamże, s. 44—45.

¹³⁴ Tamże, s. 30, 170.

¹³⁵ Tamże, s. 28—29.

¹³⁶ Tamże, s. 194—195, 287, 291—293, 379.

¹³⁷ Tamże, s. 30, 285, 415—416.

kie przestępstwa, jak np. podpalenie kościoła¹³⁸, karać ludzi świeckich¹³⁹ i nakazywać całemu Kościołowi zachowywanie zwyczajów¹⁴⁰. Biskup Rzymski ma najwyższą władzę nad wszystkimi kościołami i duchownymi¹⁴¹, on zaś sam nie podlega nikomu i nikt nie może go sądzić¹⁴². Dekretały Biskupa Rzymskiego mają cięższy się tym samym autorytetem, co i kanony soborowe (*canones conciliorum*)¹⁴³ i wszyscy powinni okazywać mu posłuszeństwo¹⁴⁴.

Rufin mówi często o prymacie Stolicy Rzymskiej i zaznacza, że pierwsze miejsce zajmuje Kościół Rzymski, drugie miejsce — Kościół Aleksandryjski lub Konstantynopolski, a pozostałe Kościoły zajmują następne miejsca, dlatego wszystkie one podlegają Kościołowi Rzymskiemu i jego sądownictwu¹⁴⁵. Nikt więc nie może sądzić Pierwszej Stolicy¹⁴⁶, lecz wszystkie sprawy, które ona powinna rozstrzygać, do niej należy kierować¹⁴⁷. Należy też zachowywać istniejący w Kościele Rzymskim zwyczaj, który Stołica Apostolska nakazała całemu Kościołowi powszechnie przestrzegać¹⁴⁸.

Co się zaś tyczy stosunku najwyższej władzy kościelnej do najwyższej władzy świeckiej, czyli papieskiej do cesarskiej, to Rufin zaznacza, że papieżowi sam Chrystus powierzył władzę związania i rozwiązywania kogokolwiek, cesarzowi natomiast lud rzymski przekazał i przeniósł na niego wszelką swoją władzę (*omne suum imperium et potestatem*)¹⁴⁹. Wobec tego papież jest wyższy od cesarza¹⁵⁰ i w niczym mu nie podlega¹⁵¹. Papież może przeto sądzić cesarza, ale nie może być sądzony przez niego¹⁵².

Wyjaśniając przejęte z listu Piotra Damiana do Hildebranda (r. 1059) do c. 1 D. XXII stwierdzenie, że Chrystus przekazał klucznikowi Piotrowi uprawnienia nad królestwem ziemskim i niebieskim, Rufin powiada, że królestwo niebieskie oznacza tu całą wspólnotę duchownych razem z tym wszystkim, co do nich należy. Ziemskie zaś królestwo oznacza ludzi świeckich i sprawy

¹³⁸ Tamże, s. 119.

¹³⁹ Tamże, s. 47, 157.

¹⁴⁰ Tamże, s. 27, 28.

¹⁴¹ Tamże, s. 298.

¹⁴² Tamże, s. 46—48, 169, 192, 326.

¹⁴³ Tamże, s. 42.

¹⁴⁴ Tamże, s. 184, 418—419.

¹⁴⁵ Tamże, s. 48, 184.

¹⁴⁶ Tamże, s. 46. por. s. 96.

¹⁴⁷ Tamże, s. 170.

¹⁴⁸ Tamże, s. 27—28.

¹⁴⁹ Tamże, s. 13.

¹⁵⁰ Tamże, s. 192.

¹⁵¹ Tamże, s. 41.

¹⁵² Tamże, s. 192.

świeckie. Z tego — powiada Rufin — zdaje się wynikać, że papież, który jest wikariuszem Piotra, ma uprawnienia nad królestwem ziemskim. Rufin jednak zwraca uwagę, że co innego jest prawo pełnej władzy (*ius auctoritatis*), a co innego prawo zarządzania (*administrationis*). Prawo pełnej władzy ma biskup, któremu podlegają wszystkie sprawy kościelne, ponieważ wszystko jest zarządzane jego autorytetem (*auctoritate*). Prawo zaś zarządzania (*ius administratoinis*) ma np. ekonom, któremu przysługuje prawo administrowania, ale nie władza nakazywania (*auctoritas imperandi*). Wszystko bowiem to, co ekonom nakazuje innym, czyni nie swoim autorytetem, lecz biskupim.

Papież więc ma prawo nad królestwem ziemskim co do autorytetu w ten sposób, że zatwierdza cesarza i zarówno jego, jak i pozostałych ludzi świeckich, nadużywających rzeczy świeckich, skazuje samym swym autorytetem na kary, a następnie uwalnia pokutujących. Panujący natomiast świecki ma po papieżu pełnię władzy rządzenia ludźmi świeckimi i poza papieżem ma urząd administrowania (*officium administrandi*). Ani bowiem papież nie powinien zawiadywać sprawami świeckimi ani panujący — sprawom kościelnymi (D. XCVI c. 6). Rufin zaznacza, że przytoczone wyżej stwierdzenie Piotra Damiana inni rozumieją w tym znaczeniu, iż Bóg dał Piotrowi władzę, aby cokolwiek zwiąże lub rozwiąże na ziemi było rozwiązane lub związane również w niebie ¹⁵³.

2. Podstawy prymatu

Z wypowiedzi Rufina o prymacie papieskim można wysnuć następujące wnioski dotyczące podstaw władzy kościelnej. Ponieważ najwyższej władzy sakramentalnej udziela się w konsekracji biskupiej, a najwyższej władzy niesakramentalnej w wyborze papieża ¹⁵⁴, będącym jednocześnie instytuowaniem ¹⁵⁵ i nie wymagającym zatwierdzenia, przeto papież mający przez ten wybór najwyższą władzę niesakramentalną i przez swoją konsekrację biskupią najwyższą władzę sakramentalną, jest podstawą i źródłem wszelkiej władzy niesakramentalnej w Kościele.

Ale adekwatną podstawą i źródłem nabycia papieskiej czyli najwyższej władzy w Kościele nie jest ani sam wybór czyli instytuowanie ani sam sakrament konsekracji biskupiej, lecz jedno i drugie łącznie, chociaż każde w odmienny sposób. Według bowiem Rufina Piotr był równy pozostałym apostołom pod względem konsekracji i święceń, a wyższy od nich pod względem wła-

¹⁵³ Tamże, s. 47—48.

¹⁵⁴ Tamże, s. 169.

¹⁵⁵ Tamże, s. 295—296.

dzy zarządzania. Wybrany więc, ale jeszcze nie konsekrowany papież, byłby niższy od biskupów. Nie miałby najwyższej władzy sakramentalnej i z tego względu nie mógłby być papieżem, gdyż z urzędem papieskim jest związana najwyższa władza prymatu w Kościele. Biskup natomiast nieprawnie wybrany na papieża miałby wprowadzić najwyższą władzę sakramentalną, ale nie miałby papieskiej władzy zarządzania i też nie mógłby być papieżem.

Z tego wynika dalej, że sakrament biskupstwa jest potrzebny papieżowi, by nie był on niższy od biskupów pod względem władzy sakramentalnej. Wybór zaś czyli instytuowanie jest konieczne dlatego, by papież był wyższy od biskupów pod względem władzy zarządzania. Tak więc konsekracja biskupia i wybór na papieża stanowią podstawę najwyższej władzy w Kościele.

Podstawą więc władzy papieskiej nie jest sama konsekracja biskupia. Ale i wybór papieża nie jest samoistną, lecz tylko pochodną podstawą jego najwyższej władzy w Kościele. Rzeczywistą bowiem jej podstawą jest ona sama dla siebie i to z ustanowienia Chrystusa, który przekazał najwyższą władzę Piotrowi, a nie jego wyborcom.

Przecież wybór nie jest jedynym sposobem ustanawiania papieża. Rufin bowiem wyraźnie powiada, że Piotr ustanowił swym następcą Klemensa, który po śmierci Piotra objął pontyfikat, mając przy sobie Lina i Kleta jako koadiutorów. Następnie po przeszło dwudziestu latach — jak czytamy w historii Biskupów Rzymskich (in gestis Rom. Pont.) — tenże Klemens nakazał sukcesywnie sprawować wobec siebie pontyfikat papieski Linowi i Kletowi, a po ich śmierci jako czwarty po Piotrze objął katedrę rzymską. W ten sposób Klemens był drugim i czwartym papieżem po Piotrze: drugim na podstawie wyboru przez Piotra, czwartym zaś na podstawie późniejszego wyboru lub sukcesji¹⁵⁶.

Według więc Rufina sam papież może wybrać swego następcę, który też może zostać wybrany przez innych. W tym drugim jednak przypadku przejęcie najwyższej władzy przez następcę papieża zależy nie od samych wyborców, lecz przede wszystkim od poprzedniej władzy papieskiej. Ustanowienie bowiem papieża może być dokonane albo w sposób bezpośredni, gdy mianowicie jakiś papież wyznacza swego następcę, albo w sposób pośredni czyli przez wybór przeprowadzony na podstawie kanonicznego określenia sposobu ustanawiania papieża¹⁵⁷, a nawet przez milczące zatwierdzenie przez papieża zwyczaju określającego obejmo-

¹⁵⁶ Tamże.

¹⁵⁷ Tamże, s. 169.

wanie sukcesji papieskiej¹⁵⁸. Wyborcy więc papieża działają nie własnym autorytetem, lecz na podstawie poprzednich zarządzeń papieża lub na podstawie uznanych przez nich zwyczajów, dotyczących wyboru papieża.

Tak więc nie wybór papieża, jako jeden ze sposobów jego ustanawiania, jest adekwatną podstawą władzy nowowybranego papieża, lecz najwyższa władza prymatu jego poprzedników. Wynika to niedwuznacznie ze stwierdzenia Rufina, że jeśli kardynałowie biskupi konsekrują nowoobranego papieża, nie będącego biskupem, to nie są przez to wyżsi od niego w takim znaczeniu jak np. metropolita jest wyższy od swego sufragana, którego konsekruje. Podobnie i biskupi przybyli z sąsiedniej prowincji do tej prowincji, w której pozostał tylko jeden biskup, i konsekrujący w niej biskupów, zastępując pod tym względem metropolitę, nie stają się przez to wyżsi od nich. Chyba, iż ktoś uważałby, że kardynałowie biskupi są wyżsi od nie będącego biskupem papieża elekta jedynie co do konsekracji¹⁵⁹.

Konsekracja więc papieża elekta jest adekwatną podstawą jego władzy święceń, ale nie władzy jego prymatu, gdyż przez samą konsekrację staje się on tylko równy innym biskupom. Konsekracja papieża elekta jest raczej niezbędnym warunkiem do uzyskania najwyższej władzy prymatu. Adekwatną podstawą tej władzy nie jest też wybór, gdyż wyborcy nie są wyżsi od papieża elekta ani nawet mu równi. Podstawą taką jest sam prymat Piotra przekazany najpierw przez niego, a następnie przekazywany kolejno czy to w sposób bezpośredni czy pośredni przez jego następców.

Podobnie i prymat niższych od papieskiego stopni duchownych opiera się co do formy jego przekazywania na wyborze czyli instytuowaniu, którego jednak ostateczną i jedyną podstawą jest prymat najwyższej władzy kościelnej. I tak władza archidiacona lub archiprezbitera, chociaż zakłada posiadanie przez nich święceń diakonatu czy prezbiteratu, to jednak opiera się nie tylko na tych święceniach, lecz i na niesakramentalnej władzy ich wła-

¹⁵⁸ Przecież według Rufina Chrystus przekazał Piotrowi najwyższą władzę w Kościele (*Summa*, dz. cyt., s. 44—45), a papież jako zastępca Piotra może ustanawiać i znosić zarządzenia kanoniczne (tamże, s. 42, 162, 421—423). Bez wiedzy zaś i zgody papieża nie można ustanawiać kanonów ani ich umiawniać (tamże, s. 13—14). Papież może też uznawać lub znosić zwyczaje kościelne (tamże, s. 28). Nie ulega więc wątpliwości, że od papieża zależy również sposób wyboru jego następcy czyli że papież przez swą najwyższą władzę prymatu stanowi podstawę tego wyboru. Wybór ten przeto jest jedynie względną podstawą ustanowienia papieża.

¹⁵⁹ Rufinus, *Summa*, dz. cyt., s. 49—50.

snego biskupa. Podobnie władza biskupa, arcybiskupa, metropolity lub prymasa chociaż zakłada posiadanie przez nich święceń biskupich, to jednak nie opiera się tylko na tych święceniach, lecz na prymacie samego papieża, będącym podstawą wszystkich pozostałych stopni prymatu przysługującego czy to duchownym czy świeckim.

Sam sakrament święceń nie może stanowić adekwatnej podstawy wszelkiej władzy w Kościele, w którym przecież istnieje dwojaka instytucja ustanawiania duchownych i przekazywania im władzy, mianowicie święcenia i instytuowanie, na której to instytucji opiera się dwoista hierarchia władzy, obejmująca stopnie święceń i stopnie zarządzania. Dwoistość ta przejawia się w dwojakich urządach kościelnych: sakramentalnych i niesakramentalnych. Z racji tego dualizmu poszczególne stopnie lub urzędy hierarchii zarządzania nie zawsze mają swe odpowiedniki w hierarchii święceń. Duchownym bowiem niższego stopnia święceń przysługuje niekiedy większa władza zarządzania niż duchownym wyższego stopnia święceń.

Krótko mówiąc, w świetle przedstawionych tu wypowiedzi Rufina, opartych na Dekrecie Gracjana, który z kolei oparto na ustawodawstwie Kościoła całego okresu święceń relatywnych, są dwa rodzaje władzy w Kościele, złączone wspólnym pochodzeniem od jego Założyciela — Chrystusa: władza sakramentalna i władza niesakramentalna. Adekwatną podstawę władzy sakramentalnej stanowi sam sakrament święceń. Chociaż zaś jest wiele stopni prymatu i chociaż wszystkie one stanowią w węższym lub szerszym zakresie podstawę władzy niesakramentalnej, to jednak jedyną w pełni adekwatną podstawą tej władzy jest prymat papieski. Świadczą o tym liczne i zasadnicze uzależnienia władzy wszystkich stopni kościelnych — i to w dziedzinie ustawodawczej, administracyjnej i sądowej — od papieskiej władzy prymatu.

Rozróżnienie zaś władzy sakramentalnej i władzy niesakramentalnej oraz odrębnych ich hierarchii nie oznacza niczego innego, jak tylko dzisiejszy podział na władzę święceń i władzę jurysdykcji. Przecież miano „jurysdykcja” pojęte nie tylko w znaczeniu sądowym, lecz także w ogólnym znaczeniu wszelkiej władzy zarządzania, wyraźnie odróżnionej od kapłańskiej władzy sakramentalnej, było używane zarówno w Dekrecie Gracjana, jak i w Summie Rufina.

Nie możemy więc zgodzić się z opiniami, że Rufin rozróżnia nie jedną władzę od drugiej, ale tylko jej posiadanie od jej wykonywania i od jej prawowitego wykonywania, lub że Rufin twierdzi, iż jedność władz zasada się na jedności ich źródła — na sakramencie święceń, tudzież z podobnymi, dotyczącymi po-

działu władz kapłańskich, a zrelacjonowanymi przez Alberigo opiniami¹⁶⁰.

Opinie te bowiem nie opierają się na dostatecznej znajomości zarówno terminologii systemu święceń relatywnych, jak i charakteru jego instytucji oraz zasad, którymi ten system się kierował. Uogólnienia zaś oparte — wbrew podstawowym zasadom metodologicznym — na fragmentarycznym, najczęściej przypadkowo wyselekcjonowanym materiale źródłowym, nie prowadzą do żadnych rozwiązań, albo — co gorsze — prowadzą do rozwiązań zwodniczych, wznagając jedynie chaos i zamieszanie, istniejące od dawna w literaturze historyczno-kanonistycznej, dotyczącej tej dziedziny wiedzy.

Nie można przecież na fragmentarycznej podstawie, jaką stanowią poszczególne wypowiedzi jakiegoś dekretysty lub wprowadzone przez niego poszczególne rozróżnienia, wysnuwać wniosków dotyczących całego systemu prawnego w okresie święceń relatywnych. Nie można też przypisywać rzeczowej nowości temu, co wprawdzie zostało nowocześnie nazwane, ale jako rzecz sama było w przeszłości dobrze znane.

Nie mają więc żadnej obiektywnej wartości zrelacjonowane przez wspomnianego Alberigo sugestie, że historyczne rozróżnienie władzy święceń od władzy jurysdykcji nie sięga poza XIII wiek. A nie mają znaczenia dlatego, że nie opierają się na szerszej i głębszej znajomości całego systemu święceń relatywnych, w którym ten podział uwzględniano pod różnymi aspektami, a który później został na stałe oznaczony dwumianem: władza święceń — władza jurysdykcji. Ale nawet i do wprowadzenia tego dwumianu istnieją podstawy w ustawodawstwie okresu święceń relatywnych.

Autorzy wspomnianych tu opinii nie zwracają bacznej uwagi na wewnętrzną spójność Dekretu Gracjana, a przedstawiony w tym Dekrecie system święceń relatywnych rozbijają jak lustro na drobne kawałki i na podstawie tych odprysków, odbijających ich własne wyobrażenia, wypowiadają sądy o tym, co nie jest już ani Dekretem Gracjana ani systemem święceń relatywnych.

W całej więc wspomnianej, skrótowej relacji Alberigo prawdziwe jest jedno stwierdzenie, że mianowicie będą jeszcze potrzebne bardzo liczne badania na temat poszczególnych prądów i poszczególnych autorów, dotyczące władz kościelnych. Stwierdzenie to wydaje się niejako potwierdzać w sposób pośredni słuszność naszych podstawowych usiłowań w tej dziedzinie i zastosowania nowej metody badań.

¹⁶⁰ G. Alberigo, *Lo sviluppo*, dz. cyt., s. 72—74.

F. Zasady przestrzegania rygoru dyscypliny i stosowania miłosierdzia

Rygor dyscypliny i dyspensa od niego są pojęciami korelatywnymi i dlatego mówiąc o jednym z nich, nie sposób nie mieć na uwadze drugiego. O stosowaniu miłosierdzia, które jest właśnie przedmiotem dyspensy (*dispensatio*) Gracjan zajmuje się bliżej w swym dictum a. c. 6 C. I q. 7. Przy tej okazji Rufin podaje — jak sam wyraźnie zaznacza — skrócony wykład o dyspensie kanonicznej¹⁶¹. Dekretysta przytacza definicję dyspensy, omawia pochodzenie jej nazwy oraz wskazuje, jakich zarządzeń kanonicznych dyspensa dotyczy i kiedy można dyspensować w sprawach jej podlegających.

Tak więc dyspensa według Rufina jest to uchylenie rygoru kanonów dokonane z powodu słusznej przyczyny przez tego, do kogo to należy — *est dispensatio: iusta causa faciente ab eo, cuius interest, canonici rigoris causalis facta derogatio*. Nazwę zaś „dyspensa” Rufin uzasadnia podobieństwem do zarządzania rodziną. Jak bowiem w zwykłej rodzinie stosuje się dyspensę przez odmierzenie różnym osobom różnych rzeczy na podstawie sprawiedliwości, słuszności i rozeznania, tak i w rodzinie kościelnej w różny sposób rozluźnia się kanony według różnaitości nie tylko osób, lecz również rzeczy lub czasu.

Co się zaś tyczy kanonów, to niektóre ich zarządzenia nie dopuszczają dyspensy, od niektórych się dyspensuje, niektórym nawet wyrządza się szkodę czy to przez przeciwne zarządzenie czy przez przeciwny zwyczaj.

Nie dopuszczają dyspensy te kanony, których nakazy lub zakazy zależą głównie od zarządzeń prawa moralnego, ewangelicznego i apostołskiego. Takimi m. in. są nakazy, by mąż za życia żony nie zenił się z inną niewiastą, by mężczyzna nie konsekrowany nie konsekrował kogoś lub nie odprawił Mszy, by nikt nie nabywał za pieniądze darów kościelnych. Takich zarządzeń kanonicznych nie można bezgrzesznie naruszyć ani z powodu konieczności czasu ani z powodu konieczności rzeczy, chyba że przypadkowo usprawiedliwiałaby nieprzewidywalna lub niemożliwa do uniknięcia nieświadomość. Wszystkie bowiem takie zarządzenia są częściami prawa naturalnego, przeciwko któremu nie dopuszcza się żadnej dyspensy¹⁶². Rufin przytacza też podobne stwierdzenie Gracjana, że nie toleruje się żadnej dyspensy przeciwnej nakazom i zakazom prawa naturalnego¹⁶³.

Dopuszczają natomiast dyspensę pozostałe za-

¹⁶¹ Rufinus, *Summa*, dz. cyt., s. 234.

¹⁶² Tamże.

¹⁶³ Tamże, s. 31.

rządzenia kanoniczne, promulgowane i zatwierdzone autorytetem Ojców, jak np. nakazy, by mnisi nie odprawiali publicznie Mszy i aby nie promowano na duchownych osób odprawiających pokutę publiczną lub bigamistów¹⁶⁴. W tym ostatnim przypadku chodzi o bigamię sukcesywną czyli o mężczyzn żonatych z drugą niewiastą po śmierci pierwszej.

Wszystkie zarządzenia tego rodzaju uchyla się w zależności od przyczyny, mianowicie ze względu na konieczność lub pożytek rzeczy albo czasu, chyba że stanie temu na przeszkodzie ogromna nieprawidłowość osoby lub rzeczy.

Na pytanie zaś, kiedy od tego rodzaju zarządzeń powinno się dyspensować, a kiedy nie, Rufin odpowiada, że dwie rzeczy nakłaniają do udzielenia dyspensy, a dwie tego zabraniają. Nakłaniają: konieczność i pożytek, zabraniają zaś: wielka nieprawidłowość osoby i ogromna nieprawidłowość rzeczy. Zasady te Rufin ilustruje przykładami. Heretyk Bonozus wyświęcił tak wielu duchownych, że jeśli Kościół nie przyjąłby ich w swoich stopniach święceń (*ordinibus*), to powstałoby zgorszenie nie do zniesienia. Z powodu więc konieczności zapobieżenia zgorszeniu udzielono dyspensy, zezwalając na przyjmowanie w swoich stopniach święceń (*ut in suis ordinibus haberentur*) Bonozjan powracających z herezji (C. I q. 1 c. 41), co jest przeciwne rygorowi c. 1 C. I q. 7.

Tak samo na podstawie rygoru kanonów nie można promować do świętych stopni święceń (*ad sacros ordines*) synów kapłanów. Jeśli jednak syn jakiegoś kapłana wyróżnia się wiedzą i dobrymi obyczajami, na skutek czego mógłby być bardzo pożyteczny dla jakiegoś kościoła, gdyby został do niego promowany, przeto z powodu tego pożytku można go wyświęcić.

Kiedy zaś olbrzymia nieprawidłowość osoby lub rzeczy zabrania udzielenia dyspensy, wtedy na skutek wielkiej przeszkody spowodowanej taką nieprawidłowością należy raczej opóźnić dyspensę, niż udzielić jej pod naciskiem konieczności i pożytku, chyba że przypadkiem konieczność jest tak wielka, iż przewyższa przeciwną jej nieprawidłowość.

Olbrzymia nieprawidłowość osoby stanowi przeszkodę (*impedit*) do tego stopnia, że jeśli ktoś tak nieprawidłowy, jak np. kierujący się własną wolą zabójca, zechce wstąpić do stanu duchownego (*ad militiam clericalem*), to od tej nieprawidłowości nie można go dyspensować z powodu żadnej konieczności lub pożytku.

Olbrzymia nieprawidłowość rzeczy ma miejsce np. wtedy, gdy brat stryjeczny (*consobrinus*) chce zawrzeć małżeństwo ze stryjecz-

¹⁶⁴ Tamże, s. 234.

ną siostrą (*consobrina*). W tym przypadku nie można udzielić dyspensy na podstawie żadnej konieczności i żadnego pożytku, ponieważ związek taki byłby rzeczą wielce nieprawidłową. Tak samo jeśli jakiś biskup chciałby nadać połowę lub trzecią część dóbr biskupich wybudowanemu przez siebie klasztorowi, to byłby to czyn wielce nieprawidłowy i dlatego z żadnego powodu nie należałoby dyspensować.

Dyspensę stosuje się w promocjach osób duchownych, w ich deponowaniu, w karach nakładanych na osoby (*in animadversionibus personarum*), w odniesieniu do stanu kościołów oraz w sądzeniu spraw duchowych lub świeckich. We wszystkich tych przypadkach należy zastosować następujące rozróżnienie. Jeżeli nie skłania jakaś konieczność lub pożytek, to wtedy żadną miarą nie należy stosować dyspensy. Powinno się zaś jej udzielić, jeśli zaistnieje konieczność lub pożytek, chyba że olbrzymia nieprawidłowość osoby lub rzeczy spowodowałaby przeszkodę. Według Rufina pojęcie tego rozróżnienia jest zawarte w C. I q. 7 c. 23¹⁶⁵ i w D. XIV c. 2.

Następnie dekretysta zaznacza, że dopuszcza się dyspensę niekiedy w czynach już dokonanych, jak np. by jakiś syn kapłana, będący już kapłanem, nie został deponowany, niekiedy natomiast w czynach, które mają być dokonane, jak np. by jakiś syn kapłana został kapłanem. Fakty już dokonane toleruje się z powodu lżejszej konieczności lub mniejszego pożytku, niż pozwala się na dokonanie faktów mających dopiero zaistnieć. Łatwiej bowiem pozostanie w swym stopniu święceń (*in ordine*) syn kapłana, wyświęcony na skutek nieświadomości, niż pozwoli się na wyświęcenie jeszcze nie wyświęconego. Podobnie przedstawia się sprawa i w pozostałych przypadkach.

Z kolei Rufin wyjaśnia, które zarządzenia kanonów mogą ponieść szkodę. Otóż mogą ją ponosić te zarządzenia, które — ponieważ zostały promulgowane na synodach partykularnych lub ustanowione w sprawach nie bardzo koniecznych — dopuszczają nie dające się z nimi pogodzić przeciwieństwo albo ze strony zwyczaju powszechnego albo ze strony zarządzenia wydanego przez wyższy i ważniejszy autorytet. Zwyczajowi powszechnemu przeciwstawia się według Rufina m. in. dekret papieża Telesfora (D. IV c. 4), zwyczajowi zaś o wyższym autorytecie — wypowiedź Hieronima, domagającego się, by nie przeszkadzano zostać kapłanem temu, kto przed chrztem miał jedną żonę, a po chrzcie drugą (D. XXVI c. 1).

Pozostałe zaś zarządzenia dawnych Ojców, które zostały pro-

¹⁶⁵ Zob. też wyjaśnienie tego kanonu podane przez Rufina, tamże, s. 237.

mulgowane pełnią władzy (*plena auctoritate*) dla zachowania stanu wszystkich kościołów i uświęcone czią prawie całego świata, jak kanony nicejskie i im podobne, nie mogą ponieść szkody ani ze strony przeciwnego zwyczaju ani ze strony przeciwnego im zarządzenia (D. XI cc. 1—4 i C. XXV q. 1 cc. 2, 5, 7 i q. 2 c. 7). Do kanonów bowiem nie odnosi się zasada prawa świeckiego, według której nowe zarządzenia zawsze przedawniają przeciwko dawnym, lecz przeciwnie: częściej dawne kościelne zarządzenia przynoszą szkodę nowym (D. L c. 28). I nic w tym dziwnego — powiada Rufin — ponieważ inna jest racja spraw świeckich, inna zaś boskich (D. III dc. c. 22).

Co się zaś tyczy konieczności, to w C. I q. 7 c. 7 przytoczono zasadę, podaną przez papieża Innocentego I, według której po ustaniu konieczności powinno ustać również to, do zaistnienia czego ona przynaglała. Rufin wyjaśnia, że osiągnięcie spowodowane koniecznością należy rozumieć w sposób prosty (*simpli-citer*), a nie w sposób indywidualny (*singulariter*). Oznacza to, że jeśliby promowano kogoś z powodu konieczności, to po jej ustaniu nie powinno się go deponować. Jeśli zaś z powodu konieczności promowano duchownego wyświęconego przez heretyka, to po ustaniu konieczności ustanie promocja w podobnych przypadkach, ponieważ wtedy nie będzie się promować innych, wyświęconych przez heretyków.

Zasada ta obowiązuje jednak tylko wtedy, gdy miejsca konieczności nie zajmuje co innego, jak np. pożytek. Jeśli bowiem po ustaniu konieczności jej miejsce zajmie pożytek, to wtedy nie ustanie i to, do czego przymuszała konieczność. Na przykład ze względu na konieczność, spowodowaną brakiem duchownych, pozwolono na promowanie mnichów do stanu duchownego (*ad clericatum*). Po ustaniu zaś tej konieczności nie ustaje jednak i dzisiaj promowanie mnichów, ponieważ miejsce owej konieczności zajął pożytek Kościoła¹⁰⁶.

Z a k a z znoszenia czegoś na podstawie jakiegokolwiek dyspensy odnosi się nie tylko do Pisma Św., lecz także i do niektórych instytucji kościelnych. Z zawartych bowiem w Dekrecie Gracjana instytucji kościelnych niektóre to sobory większe (*concilia maiora*), jak Nicejski, Konstantynopolski, Efezki, Chalcedoński lub pozostałe mniejsze (*minora*) oraz kanony apostołskie, dekrety papieży (*pontificum*) i autorytety komentatorów Pisma Św.

Owych czterech soborów większych i kanonów apostołskich w żadnym przypadku nie można naruszyć, chyba że ustanawiają coś na podstawie wielkiego rygoru (*ex rigore magno*) w odniesieniu do osób, jak np. gdy Sobór Nicejski ustanowił, że żaden

¹⁰⁶ Rufinus, *Summa*, dz. cyt., s. 235—237.

bigamista nie powinien zostać duchownym (D. XXXIV c. 14). Obecnie zaś — powiada Rufin — bigamista (sukcesywny; KN) może być wyświęcony nawet na subdiakona (D. XXXIV c. 18). Podobnie w Kanonach Apostolskich nałożono sankcję depozycji na prezbitera popełniającego nierząd. Obecnie zaś — wyjaśnia Rufin — na podstawie miłosierdzia (*ex misericordia*) tylko się go suspenduje, a po siedmioletniej pokucie przywraca się go na dawny stopień (D. LXXXII c. 5). To co z wyjątkiem tego przypadku powiedziano, że wspomnianych zarządzeń (*constitutiones*) nie można zmieniać, należy rozumieć w odniesieniu do nakazów.

Inaczej bowiem przedstawia się sprawa w odniesieniu do pozwoleń (*permissionibus*). Sobór Nicejski bowiem pozwolił, by kapłani mieli stosunki z żonami (D. XXXI c. 12), dzisiaj jednak — powiada Rufin — jest to u nas zakazane, jak wielokrotnie okazuje się z D. XXXI.

Na koniec dekretysta dodaje, że na podstawie specjalnego pozwolenia papieża można zmieniać zarządzenia soborów mniejszych, dekretów papieskich i wypowiedzi komentatorów Pisma Św. Powstaje jednak pytanie, w jaki sposób nie działamy przeciwko owym soborom, skoro one nakazują, że nie powinno się wyświęcać (sukcesywnego; KN) bigamisty, a my go wyświęcamy?

Rufin odpowiada, że gdy Ojcowie ustanowili coś na podstawie rygoru (*ex rigore*), to dodali milcząco: chyba że dyspensa kościelna inaczej przewidzi na podstawie miłosierdzia. Zwłaszcza, że Bóg woli bardziej miłosierdzie, niż ofiarę, i miłosierdzie wyższa sąd (por. Oz 6, 6 i Jk 2, 13)¹⁶⁷.

Do tego warto jeszcze dodać zilustrowane przykładami wyjaśnienie Rufina, dotyczące przestrzegania rygoru kanonów i stosowania dyspensy z jednoczesnym uwzględnieniem różnych rodzajów przestępstw i kar.

W C. XV q. 8 Gracjan rozpatruje kwestię, czy duchowny przyznający się dobrowolnie do popełnienia przestępstwa przed przyjęciem święceń lub duchowny, któremu inni takie przestępstwo dowiedli, może spełniać (*exsequi*) urząd przyjętego stopnia święceń (*suscepti ordinis*).

Rufin wyjaśnia, że kapłanowi lub diakonowi niekiedy udowodni się przestępstwo, niekiedy zaś oni sami się do niego przyznają. Można zaś udowodnić przestępstwo popełnione albo przed święceniami albo po święceniach. Podobnie i duchowny może przyznać się do przestępstwa popełnionego przed przyjęciem święceń lub po ich przyjęciu. Przyznanie się do popełnienia przestęp-

¹⁶⁷ Tamże, s. 34—35.

stwa może być publiczne lub tajne. Publiczne może mieć miejsce w sądzie lub przed dochodzeniem sądowym.

Wszyscy popełniający takie przestępstwo zasługują na podstawie rygoru kanonów na depozycję. Dyspensa zaś kościelna wymaga następujących rozróżnień. Jeśli udowodni się kapłanowi lub diakonowi, że popełnił on przestępstwo przed przyjęciem święceń (*ante ordinationem*), to należy go deponować (D. XXIV c. 7 i D. LXXXI c. 3), chyba że popełnił on przestępstwo wcześniej, jako minoryta. W tym bowiem przypadku na podstawie pozwolenia (*ex permissione*) św. Grzegorza pozostanie na swoim urzędzie (D. XXXIII c. 7). Jeżeli natomiast udowodniono duchownemu, że popełnił on przestępstwo po wyświęceniu (*post ordinationem*), to również zostanie on deponowany (C. XV q. 8 c. penult. i D. LXXXI cc. 12—14).

Następnie, gdy duchowny wyznaje w sądzie, że popełnił przestępstwo przed swymi święceniami, to ponieważ wydaje się on przyznawać niedobrowolnie, lecz raczej pod przymusem, dlatego zostanie on deponowany tak samo, jakby mu przestępstwo udowodniono (D. LXXXI c. 4 i C. XV q. 5 cc. 1 i 2).

Jeśli zaś duchowny przyznałby się poza dochodzeniem sądowym, że popełnił przestępstwo, to wtedy, jeśli jest on kapłanem, nie będzie składał ofiary (*non offerat*), lecz ze względu na religię (*pro religione*) ma nosić miano „prezbiter” (*nomen presbyteri portet*), tj. ma mieć skądinąd cześć kapłańską (*honorificentiam sacerdotalem*), ale powinien spełniać urząd diakona (*diaconi fungatur officio*). Podobnie gdyby był diakonem, to przysługiwałoby mu wprawdzie miano diakona, ale powinien pełnić urząd subdiakona (*subdiaconi officium exerceat*; C. XV q. 8 c. 1 i c. 4)¹⁶⁸.

Jeśli natomiast duchowny wyznałby bez dochodzenia sądowego, że popełnił przestępstwo po święceniach, to — zasuspendowany od urzędu na jakiś czas i poddany kanonicznej pokucie — na końcu powróci do poprzednich stopni (*ad pristinos tandem gradus resurget*; C. XV q. 8 c. 2 i D. LXXXII c. 5). Ma to miejsce tylko w przypadku przyznania się publicznego, dobrowolnego i pokornego, dokonanego poza sądem. W przypadku zaś tajnego przyznania się do przestępstw popełnionych czy to przed święczeniami czy po święceniach, dokonanego w sposób sekretny biskupowi (*sacerdoti*), wprawdzie wymaga się pokuty tajnej, ale nie wymaga się zasuspendowania od urzędu, chyba że delikwent mógłby się powstrzymać od urzędów w czasie odprawiania pokuty bez spowodowania zgorszenia i bez rozgłoszenia przestępstwa (D. L c. 34, na końcu).

¹⁶⁸ Tamże, s. 351.

Spod tych reguł wyjęte są przestępstwa wyjątkowo wielkie (*enormia*), jak zabójstwo i cudzołóstwo. Gdyby bowiem udowodniono takie przestępstwo duchownym lub gdyby oni sami w jakiś sposób przyznali się do niego, z wyjątkiem tajnego przyznania się, to zostaną całkowicie deponowani (D. L c. 3 i D. LXXXI c. 10)¹⁶⁹.

Nawet przy uwzględnieniu tych wszystkich rozróżnień i zasad właściwe stosowanie rygoru i miłosierdzia nie zawsze jest rzeczą łatwą. Dlatego nie można tu pominąć wniosku, wysnutego przez Rufina z opowiedzianych przez niego faktów historycznych, że mianowicie w stosowaniu tych reguł należy się kierować raczej łagodzącą miłością, niż budzącą grozę surowością. Tak więc nawet winnych popełnienia wielu ciężkich przestępstw, ale odprawiających pokutę w szczerzy i doskonały sposób, nie tylko powinno się przywrócić (*restituantur*) na poprzednie urzędy, lecz także promować do wyższych stopni¹⁷⁰.

Stosowanie zasad rygoru prawa i miłosierdzia określa się w Summie Rufina, podobnie jak w Dekrecie Gracjana, następującymi dwiema mianami: dyscyplina — miłosierdzie (*disciplina et misericordia*)¹⁷¹, rygor — dyspensacja (*rigor — dispensatio*¹⁷²; *ex rigore — ex dispensatione*¹⁷³), rygor kanonów — dyspensacja (*ex rigore canonum — ex dispensatione*)¹⁷⁴, rygor — łagodność (*ex rigore — ex mansuetudine*¹⁷⁵; *ex rigore — ex dispensationis mansuetudine*¹⁷⁶), rygor — miłosierdzie (*ex rigore — ex misericordia*¹⁷⁷; *ex rigore — ex misericordiae dispensatione*¹⁷⁸; *rigore magno — ex misericordia*¹⁷⁹), rygor ojcowskiej dyscypliny — miłość matki Kościoła (*ex rigore paternae disciplinae — ex pietate matris Ecclesiae*)¹⁸⁰, rygor prawa — łagodność (*ex legis rigore — ex mansuetudine*¹⁸¹; *ex nimio rigore — ex ecclesiastica mansuetudine*)¹⁸², rygor prawa — miłosierdzie (*ex rigore iuris — pro magna misericordia*)¹⁸³, rygor — miłość (*ex multo rigore — ex*

¹⁶⁹ Tamże, s. 351—352.

¹⁷⁰ Tamże, s. 24—26.

¹⁷¹ Tamże, s. 299.

¹⁷² Tamże, s. 31.

¹⁷³ Tamże, s. 43, 116, 171, 199, 223, 530—531.

¹⁷⁴ Tamże, s. 315.

¹⁷⁵ Tamże, s. 411, 452.

¹⁷⁶ Tamże, s. 85.

¹⁷⁷ Tamże, s. 163.

¹⁷⁸ Tamże, s. 470.

¹⁷⁹ Tamże, s. 34.

¹⁸⁰ Tamże, s. 233.

¹⁸¹ Tamże, s. 181.

¹⁸² Tamże, s. 230.

¹⁸³ Tamże, s. 232.

pietate Ecclesiae)¹⁸⁴, surowość — łagodność (*ex severitate — ex mansuetudine*)¹⁸⁵, surowość — miłość (*severitas — pietas*)¹⁸⁶, surowość kanonów — łagodność miłosierdzia (*ex canonum severitate — ex lenitate misericordiae*)¹⁸⁷.

Już z tego zestawienia okazuje się, że jednoczesne uwzględnianie zasad przestrzegania rygoru dyscypliny i stosowania miłosierdzia stanowi podstawę kościelnego systemu zarządzania. Świadczą też o tym liczne, wyraźne wzmianki w Summie Rufina. Stwierdzono tam bowiem, że jednoczesne uwzględnianie zasad dyscypliny i miłosierdzia stanowi regułę zarządzania¹⁸⁸ i porównano zarządzanie rodziną z zarządzeniem kościelnym, polegającym na połączeniu rygoru ojcowskiej dyscypliny z miłością matki Kościoła¹⁸⁹. Podobną wymowę ma zarówno stwierdzenie, że miłość powinna być uporządkowana i że należy wyważać sprawiedliwość¹⁹⁰, jak i powtórzone za Gracjanem wyjaśnienie, że dyscyplina nie polega na zadawaniu wygórowanego bólu i nie powinna być pozbawiona miłosierdzia¹⁹¹ oraz ostrzeżenie, że dobroć miłosierdzia powinna być tak miarkowana, by nie powodowała całkowitej bezkarności za złe postępowanie¹⁹². Przejawem właściwego stosowania rygoru dyscypliny i miłosierdzia są np. różne rodzaje pokuty. Pokutujący bowiem w pierwszym roku odprawiają pokutę surową, w drugim — lżejszą, w trzecim — jeszcze lżejszą itd. Praktykuje się tak, biorąc za wzór przezornego lekarza, który w leczeniu ran stosuje najpierw przykre środki lecznicze, a następnie łagodne i uspokajające¹⁹³. Podkreśla się też, że zadaniem dyscypliny kościelnej jest karanie przestępcy, ponieważ jest grzesznikiem, i litowanie się nad nim, ponieważ jest człowiekiem¹⁹⁴, i kładzie się nacisk na to, że rygor powinien być miłosierny, a miłosierdzie nie powinno być niesprawiedliwe¹⁹⁵.

Gdy więc Rufin wspomina wyraźnie tylko: o rygorze kanonicznym lub kościelnym¹⁹⁶, o surowości kanonicznej lub kościel-

¹⁸⁴ Tamże, s. 131.

¹⁸⁵ Tamże, s. 171.

¹⁸⁶ Tamże, s. 24.

¹⁸⁷ Tamże, s. 501.

¹⁸⁸ Tamże, s. 299.

¹⁸⁹ Tamże, s. 233.

¹⁹⁰ Tamże, s. 100.

¹⁹¹ Tamże, s. 104, 111.

¹⁹² Tamże, s. 121.

¹⁹³ Tamże, s. 127.

¹⁹⁴ Tamże, s. 407.

¹⁹⁵ Tamże, s. 319.

¹⁹⁶ Tamże, s. 40, 43, 77, 116, 123, 127, 130, 199, 315, 406, 495.

nej¹⁹⁷ albo o nietolerowaniu¹⁹⁸, to wcale nie wynika z tego, że tam, gdzie jest to możliwe, nie uwzględni on również zasady miłosierdzia.

I odwrotnie, same wyraźne wzmianki o stosowaniu: dyspensy¹⁹⁹ lub miłosierdzia²⁰⁰ albo o tolerowaniu na podstawie dyspensy²⁰¹, bynajmniej nie świadczą o tym, że Rufin bierze pod uwagę tylko zasadę miłosierdzia bez jednoczesnego uwzględniania zasady rygoru prawa. O jednoczesnym bowiem uwzględnianiu obydwóch wspomnianych zasad nawet i w tych przypadkach można się przekonać albo na podstawie szerszego kontekstu wypowiedzi dekretysty albo na podstawie licznych miejsc jego summy²⁰².

Ponieważ zaś uzasadnione stosowanie surowości i miłosierdzia powinno być miarkowane odpowiednio do różnych okoliczności, jak mniejsza lub większa wina czy różna nieprawidłowość osoby, mniejsza lub większa konieczność Kościoła lub jego pożytek, przeto nic dziwnego, że Rufin mówi niekiedy o dużym lub większym rygorze²⁰³, o surowszej zasadzie²⁰⁴, o wielkiej lub większej dyspensie kościelnej²⁰⁵, o łagodniejszej karze²⁰⁶, o większym miłosierdziu²⁰⁷ lub o pobłażliwszym traktowaniu²⁰⁸.

Na koniec trzeba podkreślić, że w Summie Rufina, a więc i w Dekrecie Gracjana, na którym się ona opiera, nie ma żadnej wzmianki o dyspensie udzielonej laikowi do sprawowania sakramentu święceń, lecz zarówno dyspensy, jak i rygor, o którym była mowa, dotyczą moralno-prawnego stanu osób lub rzeczy. Dwumian więc „rygor — miłosierdzie” odnosi się do nie-sakramentalnego zakresu dyscypliny kościelnej, a nie do zakresu sakramentalnego.

II. Sakramenty

Dotychczas zajmowaliśmy się wypowiedziami Rufina dotyczącymi przede wszystkim władzy kapłanów katolickich zarówno godnych, jak i niegodnych, a więc występnych, tolerowanych jednak przez Kościół, oraz zasuspendowanych lub deponowa-

¹⁹⁷ Tamże, s. 162, 315.

¹⁹⁸ Tamże, s. 222.

¹⁹⁹ Tamże, s. 34, 66, 79, 126, 210, 223.

²⁰⁰ Tamże, s. 30, 126, 162, 367.

²⁰¹ Tamże, s. 43.

²⁰² Tamże, s. 34, 41, 85, 131, 162, 163, 171, 181, 223, 230, 315, 452, 470.

²⁰³ Tamże, s. 116, 131, 304.

²⁰⁴ Tamże, s. 471.

²⁰⁵ Tamże, s. 77, 213, 517.

²⁰⁶ Tamże, s. 414.

²⁰⁷ Tamże, s. 205.

²⁰⁸ Tamże, s. 25.

nych. Obecnie natomiast zajmujemy się wypowiedziami dekretysty dotyczącymi głównie ważności lub nieważności sakramentów kościelnych i pozakościelnych, a więc sprawowanych przez różnego rodzaju kapłanów katolickich, jak i odłączonych od Kościoła katolickiego: schizmatyków, heretyków i ekskomunikowanych. Najpierw jednak wypada zająć się pokrótce wypowiedziami Rufina dotyczącymi jedności z Kościołem katolickim i odłączenia odeń.

Według Rufina odcięcie od Kościoła jest zerwaniem jedności z nim. Jedność zaś z Kościołem urzeczywistnia się w trojaki sposób: poprzez jedność miłości (*caritatis unione*), i w ten sposób są w Kościele wszyscy dobrzy; poprzez uczestnictwo w sakramentach: w ten sposób jest w Kościele także wielu złych; i przez wspólnotę wiernych katolików, którą stanowią wszyscy katolicy i nie odcięci od nich przez klątwę.

Podobnie w trojaki sposób niektórzy znajdują się poza Kościołem, mianowicie z powodu braku więzi miłości, jak wszyscy źli; z powodu zakazanego współuczestnictwa w sakramentach, jak odprawiający pokutę publiczną i wyklęci; na koniec z powodu zakazanej wspólnoty z wiernymi Kościoła, jak wyklęci i wszyscy heretycy, schizmatycy, katechumeni, Żydzi i poganie ²⁰⁹.

W swym dictum a. c. 12 C. III q. 4 Gracjan wskazuje na różnicę pomiędzy ekskomuniką i klątwą. Różnicę tę uzasadnia on orzeczeniem papieża Jana VIII (C. III q. 4 c. 12) stwierdzającego, że ekskomunika odłącza od braterskiej wspólnoty, klątwa zaś — od samego Ciała Chrystusowego, którym jest Kościół. Rufin zaś, wyjaśniając tę różnicę, powiada, że ekskomunika nie odłącza od stołu, modlitwy i pozdrowienia, lecz tylko od wspólnoty ołtarza, klątwa natomiast (*anathematizatio*) odłącza od tego wszystkiego.

W swym dictum p. c. 24 C. IX q. 3 Gracjan rozróżnił pomiędzy ekskomunikowaniem, które dokonuje się w samym sumieniu (*sola conscientia fit*) i ekskomunikowaniem, które dokonuje się przez wyrok kościelny. Ten drugi rodzaj ekskomuniki Gracjan dzieli na ekskomunikę i klątwę. Także Rufin rozróżnia pomiędzy ekskomunikowaniem i wyklęciem, stwierdzając, że pierwsze dokonuje się niekiedy wyrokiem własnym, na skutek wyrzutów sumienia z powodu popełnienia przestępstwa, niekiedy zaś wyrokiem kościelnym ²¹⁰.

Rufin rozróżnia sakramenty trojakiemu rodzajowi: konieczności, jak chrzest; tylko godności, jak święcenia; oraz ko-

²⁰⁹ Tamże, s. 212.

²¹⁰ Tamże, s. 266, 314--315.

nieczności i zarazem godności, jak bierzmowanie i Eucharystia²¹¹. Obecnie przedstawimy wypowiedzi Rufina o święceniach, chrzcie, bierzmowaniu i Eucharystii.

A. Sakramenty godności

1. Święcenia udzielone bez tytułu lub przez obcego biskupa
Gracjan dość pobieżnie potraktował święcenia absolutne, zauważając jedynie w swym dictum wprowadzającym do D. LXX, że zostały one zakazane na Soborze Chalcedońskim (451), który nakazał uważać takie włożenie ręki za puste (*absoluta ordinatio Chalcedonensi Concilio prohibetur, et vacuum habere manus impositionem praecipitur*). Jest jednak znamienne, że Gracjan potraktował w tymże dictum święcenia absolutne na równi ze święczeniami udzielonymi nielegalnie przez obcego biskupa (*ab episcopis alterius civitatis clericus ordinari non poterit, nec etiam a proprio absolute ordinandus est*). Tym samym Gracjan wyraził przekonanie — wprawdzie w sposób pośredni, ale niewątpliwy — że w przyjętym do c. 1 D. LXX kanonie szóstym Soboru Chalcedońskiego uznano święcenia absolutne za ważne pod względem sakramentu. Święcenia bowiem udzielone przez obcego biskupa, bez pozwolenia biskupa własnego, nie budziły żadnych wątpliwości co do ich sakramentalnego charakteru. Z połączenia zakazu udzielania święceń absolutnych z zakazem udzielania święceń przez obcego biskupa, bez zgody biskupa własnego, można też śmiało wnosić, że sprawę ważności sakramentu święceń udzielonych w sposób absolutny Gracjan uważał za tak pewną i bezdyskusyjną, iż nie widział potrzeby szerszego, osobnego zajmowania się nią.

Również Paucapalea zaznaczył ogólnie, że święcenia absolutne czyli udzielone bez tytułu będą nieważne lub nie uznane (*ordinatio irrita erit*). Z innych jednak wypowiedzi dekretysty można wysnuć wnioski o ważności takich święceń pod względem sakramentu²¹². Podobnie postąpił i Roland, informując krótko — zgodnie zresztą ze swym skrótowym potraktowaniem pierwszej części Dekretu Gracjana — że nikogo nie należy święcić w sposób absolutny²¹³.

Więcej uwagi święceniom absolutnym poświęcił dopiero Rufin, ale i on nie uczynił tego pod względem ich sakramentalności, która była powszechnie uznawana, lecz pod względem formalno-prawnego uzasadnienia niesakramentalnego zakresu ich

²¹¹ Tamże, s. 200.

²¹² Zob. K. Nasilowski. *Zgodność pierwszych dekretystów*, art. cyt., s. 164—167.

²¹³ *Die Summa Magistri Rolandi*, herausg. von Friedrich Thamer, Innsbruck, 1874, s. 10, D. LXX.

nieważności. Rufin wspomina, że Gracjan wykazał, iż nie należy święcić żadnego duchownego bez przydzielenia mu własnego kościoła w formie tytułu. I nawiązując do podobnego uzasadnienia zakazu udzielania święceń przez obcego biskupa, Rufin twierdzi, że również święcenia absolutne są dlatego zabronione, by nie czynić duchownych włóczęgami i „bezglówymi” (*vagi et acephali*), tzn. nie złączonymi z biskupem, którego dekretysta uważa za „głowę” duchownych wszystkich pozostałych stopni²¹⁴.

Ponieważ zaś nie tylko święcenia absolutne, lecz także i święcenia udzielone przez obcego biskupa — który przecież, nie mając specjalnego pozwolenia, nie może ważnie instytucuować obcego duchownego ani w swojej ani w jego diecezji — czynią wyświęconego włóczęgą i „bezglowym”, przeto nic dziwnego, że kanoniści traktują łącznie o tych obydwóch rodzajach święceń.

Rufin powiada, że na podstawie długotrwałego zwyczaju, istniejącego niemal w całej prowincji rzymskiej, święci się bez tytułu duchownych, przede wszystkim zaś subdiakonów i niższych od nich. Według dekretysty byłoby niesłuszne twierdzić, iż tylu biskupów i tyle kościołów stało się winnymi przewrotności, gdyby święcenia absolutne zostały uznane za całkowicie nieważne.

Już wcześniej szukano pogodzenia tego zwyczaju z zakazami udzielania święceń absolutnych na podstawie złożonego pojęcia nieważności święceń. Jak bowiem podaje Rufin, niektórzy utrzymywali, że święcenia można uważać za nieważne w trojaki sposób, mianowicie pod względem: albo prawdziwości sakramentu albo wykonywania urzędu albo otrzymania beneficjum. Pod względem prawdziwości sakramentu nieważne są święcenia (*ordinatio irrita*) udzielone z pominięciem formy kościelnej lub przez ordynatorów nie mających władzy. Pod względem wykonywania urzędu nieważne są święcenia (*ordinatio irrita quantum ad officii executionem*) udzielone np. przez nie swojego biskupa, o czym jest mowa w D. LXXI c. 1 i 2 oraz w C. IX q. 2. Pod względem zaś otrzymania beneficjum nieważne są np. święcenia absolutne, tj. udzielone bez tytułu, o których mowa w D. LXX. Są zaś one nieważne dlatego, że żaden kościół nie ma obowiązku dawania utrzymania temu, komu nie przydzielono tytułu (*intitulatur*) żadnego kościoła²¹⁵.

Nie ulega wątpliwości, że wzmianka o ordynatorach nie mających władzy została przejęta z Summy Rolanda, gdzie oznacza ona ordynatorów nie mających władzy sakramentalnej czyli po

²¹⁴ Rufinus, *Summa*, dz. cyt., s. 161—163.

²¹⁵ Tamże.

prostu niebiskupów²¹⁶. Również i tu chodzi o tę samą władzę.

Włączenie we wspomnianym podziale do zakresu niesakramentalnego nieważności zarówno święceń absolutnych, jak i święceń udzielonych przez obcego biskupa, nie było dowolnym wymysłem kanonistów, lecz opierało się na prawie kościelnym. Warto więc poświęcić nieco uwagi kanonom, powołanym na uzasadnienie tego podziału. I tak na Soborze Nicejskim I z r. 325 (D. LXXI c. 3) na święcenia udzielone obcemu duchownemu, bez zgody jego biskupa, nałożono sankcję: ordynacja taka ma być nieważna — *irrita sit huiusmodi ordinatio*. Podobne sankcje za tego rodzaju wykroczenie nałożono na Synodzie Antiocheńskim z r. 341 (c. 22; C. IX q. 2 c. 7): *irrita erit huiusmodi ordinatio*; na Synodzie Sardyckim z r. 343 (D. LXXI c. 1): *non sit rata ordinatio*; w tekście pseudoizydoriańskim (847—852; C. IX q. 2 c. 1): *ordinatio nec rata erit nec vires ullas habebit*.

W kanonach tych nie tylko podano orzeczenia nieważności święceń udzielonych przez obcego biskupa, lecz także wskazano i ograniczony przedmiot lub zakres nałożonych na te święcenia sankcji i to w wielowiekowym okresie czasu. I tak na wspomnianym Synodzie Sardyckim sankcję nieważności, nałożoną na święcenia udzielone obcemu duchownemu, bez zgody jego biskupa, usprawiedliwiono chęcią zapobieżenia sporom między biskupami. Na Soborze Konstantynopolskim I z r. 381 (C. IX q. 2 c. 8 i 9) nakazano biskupom zarządzać (*gubernent*) tylko swoimi diecezjami, a biskupom przebywającym poza swoją diecezją zabroniono mieszać się do tamtejszych kościołów i wprowadzać do nich zamęt i nieład. We wspomnianym tekście pseudoizydoriańskim sankcję nieważności ordynacji przyłączono do podobnej sankcji, nałożonej na nielegalne sądzenie i wyrok ekskomuniki, dodając, że każdy będzie związany wyrokiem tylko swego, a nie obcego sędziego, i powołując się na zakaz przekraczania granic ustalonych przez Ojców (por. Pwt 19, 14).

Natomiast papież Urban II (1088—1099; C IX q. 2 c. 10) zezwolił pewnemu biskupowi na przyjęcie „z urzędem swych stopni — *cum graduum suorum honore*” duchownych wyświęconych wbrew zarządzeniom kanonicznym przez biskupów drugiej diecezji. Uczynił to jednak pod warunkiem, że będzie pewne, iż duchowni ci pod innymi względami zostali wyświęceni (*ordinatos*) kanonicznie, bez żadnej przewrotności i zasługują na tę łaskę (*indulgentia*) godnym sposobem życia. Jeśli więc biskup uzna —

²¹⁶ K. Nasitowski, *Zgodność pierwszych dekretystów*, art. cyt., s. 203—220.

powiada papież — że należy ich przyjąć, to ze względu na miłosierdzie (*miserationis intuitu*) niech ich przyjmie w swoich stopniach. Ale niech to uczyni dopiero po nałożeniu na nich obowiązku zadośćuczynienia za szkody wyrządzone kościołowi i po przekonaniu się, że okazują oni skruchę. Ma też biskup zastosować do nich we wszystkim dyscyplinę kanoniczną (*canonum disciplina*). Papież uzasadnia swoją decyzję tym, że i św. Epifaniusz, biskup, wyświęcił (*ordinasse*) na duchownych niektórych mężczyzn, należących do diecezji św. Jana Chryzostoma. A przecie — powiada papież — ten święty mąż nigdy by tego nie uczynił, gdyby wiedział, że przyniesie to stratę dla nich czyli dla Jana Chryzostoma i jego diecezji (kanon: eis; Ed. Rom.: ei).

Jak się więc okazuje, sankcja nieważności święceń została ograniczona do zakresu niesakramentalnego, dotyczącego instytuowania duchownych w określonym kościele. Wskazują na to relacje: biskup własny — biskup obcy; kościół własny — kościół obcy, jak również i obowiązek wykonywania posługi we własnym kościele i przynoszenia mu pożytku na podstawie kanonicznie objętego urzędu. Sankcje te dotyczą ustalonego od dawna porządku organizacyjnego zarówno w dziedzinie zarządzania (*gubernatio*), jak i w dziedzinie jurysdykcji sądowej (*iudicatio*).

Sankcje te odnoszą się do dziedziny moralno-prawnej. Mają one bowiem na celu popieranie zgody wśród duchowieństwa i usuwanie niesnasek, spowodowanych naruszeniem porządku prawnego. Sankcje te dotyczą moralności duchownych, mianowicie godnego sposobu ich życia (por. Rufinowe: *meritum vitae*), który należy uwzględniać tak przy ich restytuowaniu, jak i przy instytuowaniu na urządach kościelnych.

Innymi słowy: wspomniane sankcje dotyczą niesakramentalnego zakresu dyscypliny kościelnej, kierującej się zasadami przestrzegania surowości prawa i stosowania miłosierdzia (*disciplina — indulgentia, miseratio*). Natomiast w żaden sposób nie decydują one o ważności lub nieważności sakramentu święceń, udzielonego chociaż niekanonicznie, to jednak według formy katolickiej i przez ordynatora obcego wprawdzie, ale jednak będącego biskupem.

Przekonanie o niesakramentalnej nieważności tych święceń, dotyczącej jedynie wykonywania urzędu (*quantum ad officii executionem*), było najzupełniej słuszne. Słusznie też zarówno Gracjan, jak i autorzy wspomnianego trójczłonowego podziału odnieśli niesakramentalną nieważność święceń udzielonych przez obcego biskupa do święceń absolutnych. Przecież jak biskup włas-

ny nie nadawał tytułu kościoła duchownemu, wyświęcanemu w sposób absolutny, chociaż mógł taki tytuł nadać, tak również i biskup święcący obcych duchownych, bez zgody ich biskupa, nie nadawał im kanonicznie tytułu w żadnym kościele, ani własnej ani ich diecezji. Przecież obcy biskup nie mógł nadać duchownym tego tytułu z powodu braku niesakramentalnej władzy zarządzania nimi. Z tego względu zasadność rozciągnięcia takiej samej sankcji na obydwa wspomniane rodzaje święceń nie ulega wątpliwości.

Impuls do włączenia do zakresu niesakramentalnego sankcji nałożonej na obydwa rodzaje święceń mógł dać autorom trójczłonowego podziału nieważności święceń c. 6 powołanej przez nich C. IX q. 2, w którym podano orzeczenie Synodu Antiocheńskiego z r. 341. Otóż w orzeczeniu tym na biskupa udzielającego święceń obcym duchownym, bez pozwolenia ich biskupa, nałożono sankcję: wszystko, cokolwiek by taki biskup uczynił, będzie puste i daremne (*vacua et inania erunt omnia, quae gesserit*), a on sam poniesie karę depozycji z powodu swego niedyscyplinowanego czynu.

Określając taki czyn jako niedyscyplinowany, Ojcowie synodu tym samym zakwalifikowali go do zakresu dyscyplinarnego czyli niesakramentalnego. Skutkiem tego czynu jest sankcyjne określenie święceń jako pustych i daremnych (*vacua et inania*). A więc dyskwalifikacja święceń należy do tego samego zakresu. A przecież w podobny sposób zdyskwalifikowano później w c. 6 Soboru Chalcedońskiego, zamieszczonym w D. LXX c. 1, święcenia absolutne, określając je jako puste włożenie ręki — *vacua manus impositio*.

To wszystko zapewne skłoniło Gracjana, autorów trójczłonowego podziału nieważności święceń i Rufina do jednakowego potraktowania sankcji nakładanych na obydwa wspomniane rodzaje święceń przez zaliczenie ich do zakresu niesakramentalnego. Tym samym Rufin uznał za uzasadnione łączne potraktowanie kwestii ważności obydwóch rodzajów święceń zarówno przez Gracjana, jak i przez autorów trójczłonowego podziału nieważności święceń.

Rufin wskazuje, że trójczłonowe rozróżnienie nieważności święceń zostało wprowadzone w celu zniwelowania przeciwieństwa zachodzącego pomiędzy kanonami zakazującymi udzielania święceń absolutnych i wspomnianym zwyczajem ich udzielania. Zniwelowanie to według autorów wspomnianego podziału ma polegać na tym, że w cc. 1 i 2 D. LXX zakazano święcić kogokolwiek w sposób absolutny, ponieważ takie święcenia będą puste — *vacua erit ordinatio* — pod względem

przyjęcia beneficjum, nie zakazano zaś święcić ich tak dlatego, że święcenia takie byłyby jako „puste — *ordinatio vacua*” pod względem wykonywania urzędu — *quantum ad officii executionem*.

Chociaż Rufin zgadza się z autorami tego podziału co do nieważności święceń absolutnych jedynie pod względem niesakramentalnym, to jednak w miejsce ich podziału proponuje niewątpliwie własny — gdyż wprowadzony w słowach: „nam zaś wydaje się, że... (*nobis autem videtur quod...*)” — podział dwuczłonowy, według którego święcenia są „puste” tylko pod względem prawdziwości sakramentu albo pod względem wykonywania urzędu.

Podział ten dekretysta uzasadnia w następujący sposób. Jeśli ktoś z własnej winy zostaje pozbawiony urzędu, to uważa się, że również zostaje pozbawiony i wynagrodzenia (*stipendium*). Stwierdzenie to dekretysta opiera na orzeczeniu Grzegorza I (593), podanym w C. XII q. 2 c. 45: „Jest bowiem rzeczą słuszną, by ci otrzymywali wynagrodzenie (*stipendium*), którzy w danym czasie pełnią posługę.” Według dekretysty z orzeczenia tego wynika, że ci, którzy nie pełnią posługi, nie powinni posiadać beneficjum kościelnego, chyba że postąpiono by z nimi inaczej na podstawie wielkiego miłosierdzia, jak mamy tego przykład w D. L c. 39.

Tak więc — powiada Rufin — z tego, że ktoś zostaje pozbawiony wynagrodzenia, wynika, iż zostaje pozbawiony również i urzędu. Jeśli bowiem nie jest on godny czegoś mniejszego, to jakże można uważać go za godnego czegoś większego? Na tej podstawie dekretysta wysnuwa wniosek, że zgodnie z treścią kanonów święcenia absolutne są nieważne (*ordinatio irrita*) pod względem wykonywania urzędu (*quantum ad officii executionem*), nie zaś pod względem prawdziwości sakramentu. Można je bowiem zatwierdzić, ale nie można ich powtarzać.

Ta surowość kanoniczna, stosowana do święceń absolutnych, obowiązuje w innych prowincjach, lecz częściowo rozluźnia się ją w prowincji rzymskiej i może jeszcze w jakiejś innej prowincji, w której zachowuje się podobny zwyczaj.

Po tych wywodach dekretysta wytacza najcięższy argument w obronie święceń absolutnych. Powiada on bowiem, że aby ktoś nie wysunął zarzutu, iż zwyczaj zawsze powinien ustępować autorytetowi, to niech wie — kimkolwiek by był ten przeciwnik naszego zwyczaju — że święcenia absolutne w prowincji rzymskiej całkowicie zatwierdził papież (*summus patriarcha*). A przecież do niego należy najwyższa władza (*auctoritas*) ustanawiania i interpretowania kanonów oraz władza znoszenia ich ze wzglę-

du na miejsce, przyczynę i czas²¹⁷. Na ten swój podział święceń nieważnych Rufin powołuje się przy innych okazjach²¹⁸.

Jak się więc okazuje, zarówno Gracjan, Paucapalea i Roland, jak i autorzy wspomnianego trójczłonowego podziału nieważności święceń oraz Rufin odnosili do zakresu niesakramentalnego sankcję nieważności, nałożoną na święcenia absolutne w c. 6 Soboru Chalcedońskiego, oddaną w tłumaczeniu, zamieszczonym w D. LXX c. 1, w słowach: „puste włożenie ręki — *vacua manus impositio*”. W świetle tych wypowiedzi, opartych na tekstach autorytatywnych i na podobnym charakterze święceń absolutnych i święceń udzielonych obcym duchownym bez zgody ich biskupa, trudno oprzeć się przekonaniu, że według powszechnej opinii Ojcowie Soboru Chalcedońskiego uznawali święcenia absolutne za ważne pod względem sakramentu. Przeciwnie zaś co do tego opinie, spotykane aż do dziś w literaturze historyczno-kanonistycznej, nie mają uzasadnienia w źródłach i opierają się na niedostatecznej znajomości złożonego charakteru zarówno terminologii, jak i instytucji kościelnych w okresie święceń relatywnych²¹⁹.

2. Święcenia udzielone przez ordynatorów heretyckich

Wskazaliśmy wyżej to, co według Rufina tracą ze swej władzy kapłańskiej niegodni duchowni katoliccy, jak występni, tolerowani jednak przez Kościół, zasuspendowani lub deponowani.

²¹⁷ Rufinus, *Summa*, dz. cyt., s. 161—163.

²¹⁸ Tamże, zob. np. s. 298—299.

²¹⁹ Inne argumenty, przemawiające za uznaniem w c. 6 Soboru Chalcedońskiego ważności pod względem sakramentalnym święceń udzielonych w sposób absolutny, podano w artykułach: K. Nasiłowski, *Sankcja nieważności*, art. cyt., s. 151—154, 156—157; tenże, *Z problematyki*, art. cyt., s. 120, 133—134, 157, 159—162; tenże, *Duchowni niekanoniczni, a sankcje na nich nakładane w okresie święceń relatywnych*, tamże, 31 (1988) nr 1—2, s. 173—182; tenże, *Zgodność pierwszych dekretystów*, art. cyt., s. 164—167. W świetle zrelacjonowanych tam badań absolutnie nie można się zgodzić ze stwierdzeniem niektórych autorów, iż w c. 6 Soboru Chalcedońskiego uznano święcenia absolutne za nieważne pod względem sakramentu. Wystarczy tu wymienić przykładowo: Sohm, *Das altkatholische Kirchenrecht*, dz. cyt., s. 198—220, 396—397, i Hans Dombois, *Das Recht der Gnade*, Forschungen und Berichte der evang. Studiengemeinschaft, Band 20, Witten 1961, s. 484. Taka ocena wspomnianego kanonu chalcedońskiego nie ma żadnego uzasadnienia w źródłach. Opiera się ona bowiem na błędnej interpretacji tekstów źródłowych, nie uwzględnia w dostatecznej mierze różnego charakteru instytucji i wielu zasad systemu święceń relatywnych, ani bogatego, a przecież istotnego, kontekstu źródłowego epoki i jest raczej żenującym świadectwem stanu dzisiejszej nauki historyczno-kanonistycznej, niż obiektywnym osądem przeszłości.

Obecnie przedstawiamy opinię Rufina na temat władzy kapłańskiej duchownych heretyckich ze szczególnym uwzględnieniem sprawowanych przez nich sakramentów.

Rozpatrując kwestię ważności święceń pozakościelnych przy okazji wyjaśniania c. 17 C. I q. 1, Rufin rozróżnia za Gracjanem (§§ 3 i 4 dictum p. c. 97 C. I q. 1) pomiędzy duchownymi heretyckimi, którzy przyjmują święcenia w Kościele, a potem od niego odpadają, i duchownymi heretyckimi, którzy otrzymują święcenia u heretyków. Następnie dekretysta zaznacza, że heretycy wyświęceni niegdyś w Kościele albo przyjmują powtórnie te same święcenia (*ordines*) od heretyków albo nie. Wyświęceni zaś u heretyków albo zostają wyświęceni przez tych, którzy ostatnie włożenie ręki (konsekrację biskupią; KN) przyjęli w Kościele, albo przez tych, którzy zostali promowani przez ostatnie namaszczenie (konsekrację biskupią; KN) u heretyków. Według tego podziału duchownych heretyckich dekretysta kwalifikuje ich święcenia w następujący sposób:

(a) „Ci więc, którzy zostali wyświęceni (*ordinati*) w Kościele katolickim, a którym po popadnięciu w herezję tych samych święceń nie powtórzono, gdy powrócą do Kościoła, zostaną na podstawie dyspensy kościelnej przyjęci w swoich stopniach święceń (*in suis ordinibus*) tak jednak, by dalej ich nie promovano (C. I q. 1 c. 42). Na podstawie jednak większego miłosierdzia mogą być wyniesieni na wyższe stopnie (*gradus*), jak można to uzasadnić c. 4 C. I q. 7.”

(b) „Jeśli zaś zostali reordynowani (*reordinati*) u heretyków, to gdy powrócą do Kościoła, nie zatrzymają nawet poprzednich stopni święceń (*ordines*), jak to zaznaczono na końcu c. 21 C. I q. 7.”

(c) „Ci natomiast, którzy zostali wyświęceni (*ordinati*) u heretyków, jeśli zostali wyświęceni przez tych heretyków, którzy ostatnie włożenie ręki (konsekrację biskupią; KN) otrzymali w Kościele, wprawdzie przyjęli rzeczywiście sakrament święceń, ale nie otrzymali wykonywania święceń lub mocy sakramentu (*executionem ordinis vel virtutem sacramenti*), ponieważ ordynator nie miał ani jednego ani drugiego. Ordynator bowiem, gdy odstępował od Kościoła, utracił jedno i drugie, mógł natomiast, udzielając święceń, udzielić sakramentu święceń, który jeszcze zatrzymał. Dlatego, gdy tak wyświęcony powróci do Kościoła katolickiego i Kościół będzie potrzebował go jako duchownego, to nie będzie się mu powtarzać święceń (*ordines*), lecz zatwierdzi się je przez błogosławieństwo biskupa i wezwanie Ducha Świętego. Podaje to wyraźnie Augustyn w c. 97 C. I q. 1 i Urban (II) w cc. 4 i 5 C. IX q. 1. To samo można wynioskować z c. 4 C. I q. 7.” — We wspomnianym c. 97 C. I

q. 1 Augustyn stwierdza, że odstępujący od Kościoła nie tracą ani święceń ani prawa ich udzielania, gdyż jedno i drugie jest sakramentem.

(d) „Wszystko to odnosi się do wyświęconych według formy Kościoła. Jeśli bowiem jacykolwiek zostaliby wyświęceni przez kogokolwiek poza formą kościelną, to nie otrzymaliby nic, ani nawet samego sakramentu, na wzór chrztu, który należy powtórzyć, jeśli został on udzielony z pominięciem formy kościelnej, jak podano w c. 52 C. I q. 1.”

(e) „Jeśli zaś zostali wyświęceni (*ordinati*) przez tych heretyków, którzy ostatniego włożenia ręki (konsekracji biskupiej; KN) nie otrzymali w Kościele, to gdy powrócą do Kościoła i jeśli konieczność lub pożytek będzie wymagać, by wykonywali święcenia, zostaną powtórnie wyświęceni na nowo (*iterum ordinabuntur ex novo*), ponieważ nie otrzymali od swoich ordynatorów nie tylko wykonywania święceń lub mocy sakramentu, ale nawet ani samego sakramentu — *non solum executionem ordinum vel virtutem sacramenti, sed etiam nec ipsum sacramentum receperunt*. I to jest niżej, w c. 24 C. I q. 7. I tak w tym kanonie (c. 17 C. I q. 1) Innocenty (I) wspomina o jednych i drugich wyświęconych i ordynatorach, a najpierw o tych, którzy zostali wyświęceni (*ordinati*) przez tych, którzy ostatnie włożenie ręki (konsekrację biskupią; KN) otrzymali w Kościele, mówiąc...”²²⁰ Tę swoją opinię Rufin opiera więc na wypowiedzi Urbana II, zamieszczonej w C. I q. 7 c. 24, i na orzeczeniu Innocentego I, podanym w C. I q. 1 c. 17.

Jak widzimy, Rufin opowiada się tu za całkowitą nieważnością święceń udzielonych przez heretyków konsekrowanych na biskupów poza Kościołem katolickim. W celu większej jasności można tę opinię zilustrować następującym przykładem. Oto Piotr, konsekrowany najpierw na biskupa w Kościele katolickim, wstąpił potem do wspólnoty heretyckiej. Ponieważ jednak został on konsekrowany przez biskupów katolickich, przeto ważnie konsekruje Pawła. Jan zaś jednak nie może otrzymać sakramentu kapłaństwa od Pawła, ponieważ ten został konsekrowany na biskupa poza Kościołem katolickim. Skoro zaś Rufin opiera tę swoją opinię na tekstach autorytatywnych Urbana II i Innocentego I, przeto zanim zajmiemy się jej oceną, musimy najpierw zbadać, czy dekretysta słusznie oparł ją na wspomnianych tekstach.

²²⁰ Rufinus, *Summa*, dz. cyt., s. 205—207.

a. Kwestia zasadności Rufinowego powołania się na wypowiedź Urbana II

W powołanym przez Rufina c. 24 C. I q. 7 (e) na uzasadnienie opinii dekretysty o całkowicie nieważnych święceniach udzielonych przez biskupów heretyckich, konsekrowanych poza Kościołem katolickim, zamieszczono następującą wypowiedź Urbana II: „Przekonaliśmy się, że Dajbert został wyświęcony (*ordinatus*) na diakona wprawdzie przez świętokupcę Wezylona (*Negzelone*) w jego wyznaniu (*in eiusdem confessione*), ale nie w sposób świętokupczy. A przecież orzeczeniem błogosławionego Innocentego I, papieża, zostało wyjaśnione, że ponieważ heretyk Wezylo (*Negzelon*; o którym wiadomo, iż został wyświęcony przez heretyków) nic nie miał, przeto nic też nie mógł dać temu, na którego włożył ręce (por. C. I q. 1 cc. 17, 18 i 73). Utwierdzeni więc autorytetem tak wielkiego papieża i umocnieni świadectwem papieża Damazego, który powiada (C. I q. 7 c. 25 — cap. Pseudois.): 'Należy powtórzyć to, co zostało niewłaściwie dokonane', (ze względu na konieczność kościoła) ustanowiliśmy na nowo diakonem (*ex integro diaconem constituimus*) Dajberta, który zarówno fizycznie, jak i duchowo odstąpił od heretyków i wszystkimi siłami zabiega o pożytek kościoła. Sądzymy, że nie należy tego uważać za powtórzenie, lecz tylko za całkowite (*integram*) udzielenie godności diakona (tekst kanonu: *diaconii*; EGH: *diaconi*), ponieważ, jak powiedzieliśmy wyżej, ten, kto sam nic miał, nic też nie mógł dać.”

Jak widzimy, Urban II powołuje się tu na orzeczenie Innocentego I (zob. C. I q. 1 cc. 17, 18 i 73) i na pseudoizydoriański list Damazego (C. I q. 7 c. 25 — *Epist. IV de chorepiscopis*), będący streszczeniem i jednocześnie wyjaśnieniem podanego w C. I q. 1 c. 18 orzeczenia Innocentego I, o którym to orzeczeniu będzie mowa niżej. Tu natomiast wystarczy przytoczyć sam wspomniany tekst pseudoizydoriański, zamieszczony w C. I q. 7 c. 25: „Przez niedozwolone (*illicitam*) włożenie ręki otrzymali zranioną głowę (*vulneratum caput*) ci, którzy wydawali się coś otrzymać. A gdzie została zadana rana (*vulnus*), tam jest konieczne zastosowanie lekarstwa (*medicinam*), przez które zostałaby uleczona skaza (*macula*). To znaczy: trzeba koniecznie powtórzyć to (*reiterari*), czego żadną miarą nie da się uznać za prawnie (*legitime*) dokonane albo udzielone, jeśli ma ono być doskonałe (Notatio Corr.: in orig. add.: *si perfectum esse debet*). Nie mogę bowiem doszukać się, w jaki sposób mogłby zatrzymać urząd (*honorem*) ten, kto przyjął go od tego, który nie miał władzy nadania go w sposób prawny (*legitime*).”

Nie brak argumentów przemawiających za tym, że Urban II

nie udzielił powtórnie święceń diakonatu wspomnianemu Dajbertowi, lecz tylko przyznał mu skutki prawne instytuowania, którego heretycki ordynator Dajberta nie mógł dokonać. I tak wypowiedź Urbana II i tekst pseudoizydoriański, na którym się ona opiera, wyraźnie dotyczą niesakramentalnego zakresu dyscypliny kościelnej. Urban II bowiem mówi o przyjęciu przez Dajberta święceń diakonatu w sposób nieświętokupczy, wskazując tym samym na mniejszą winę wyświęconego, będącą okolicznością ułatwiającą uzyskanie dyspensy. Papież wskazuje też na powody umożliwiające zastosowanie miłosierdzia, którymi są konieczność i pożytek jakiegos konkretnego kościoła. Natomiast w tekście pseudoizydoriańskim, na którym oparł się Urban II, będącym streszczeniem orzeczenia Innocentego I, jest mowa o elementach wchodzących w zakres dyscypliny, a nie w zakres ważności lub nieważności sakramentu święceń. Wspomina się tam bowiem o zranionej głowie, o ranie, o lekarstwie, o plamie, a więc o tym wszystkim, co dotyczy niesakramentalnego zakresu dyscypliny kościelnej. Powiedziano wprawdzie, że przyjmujący święcenia od heretyków otrzymuje „zranioną głowę”, ale przecież jakąś „głowę” otrzymuje, chociaż zranioną, i stwierdzono, że ranę tę można uleczyć.

Na samą niesakramentalną nieważność święceń heretyckich wskazuje również wzmianka o święceniach niedozwolonych i bezprawnych, a tym samym niedoskonałych. By zaś święcenia takie mogły być doskonałe, nie trzeba powtarzać sakramentu święceń, lecz tylko to, co zostało dokonane bezprawnie, a więc należy powtórzyć nadanie urzędu otrzymywanego w instytuowaniu, którego u heretyków dokonano bezprawnie, a tym samym i nieważnie.

Wprawdzie Urban II powiada wyraźnie, że ustanowił na nowo (*ex integro*) diakonem wspomnianego Dajberta, co mogłoby świadczyć o ponownym udzieleniu tego samego stopnia święceń, ale materiał leksykalny, dotyczący znaczenia wyrażenia *ex integro*, nie jest wcale jednoznaczny. *Ex integro* bowiem oznacza: z powrotem, znowu, od nowa, na nowo, jeszcze raz (*rursus, denuo*). Oznaczałoby to w naszym przypadku, że Dajbert został przez Urbana II i wyświęcony i instytuowany. Tymczasem materiał leksykalny dostarcza nam przykładów, na podstawie których można wnosić, że Urban II oznaczył w ten sposób jedynie zalegalizowanie bezprawnie udzielonych Dajbertowi święceń diakonatu. Przecież *integer* oznacza rzecz nietkniętą, której żadnej części nikt nie dotknął lub nie usunął, lub tego, któremu nic nie brak, a więc: kogoś całego, mocnego, nietkniętego, pełnego (*totus, solidus, intactus, plenus; unversehrt, unverletzt*).

W szerszym sensie *integer* znaczy: czysty, nie splamiony, nie zepsuty, nienaruszony, nietknięty (*purus, incontaminatus, incorruptus*).

Może to oznaczać w naszym przypadku, że dokonana przez heretyków ordynacja Dajberta nie była: *ordinatio tota*, gdyż pozbawiona od samego początku instytuowania, ani *ordinatio solida*, z powodu bowiem braku instytuowania, którego przecież heretycy dać nie mogą, była pozbawiona mocy czyli władzy wykonywania; ani *ordinatio intacta*, była bowiem dotknięta wadą zwaną „raną głowy”; ani *ordinatio plena*, była przecież od samego początku, jak powiedziano, pozbawiona instytuowania; ani *ordinatio pura* lub *incontaminata*, gdyż była splamiona (*macula*). Z tych samych powodów nie była to *ordinatio incorrupta*.

I tę to właśnie ordynację Dajberta naprawia Urban II, który „ustanawiając na nowo diakonem Dajberta” po raz pierwszy czyli od samego początku czyni jego ordynację, dokonaną przez heretyków, nieskażoną w całości. *Integre* bowiem znaczy: w całości, zupełnie, całkiem (*in totum, omnino*). W przenośni odnosi się między innymi do mowy, która jest poprawna i nie skażona (*corrupta*) żadnym grubiaństwem albo wadą. *Integritas* natomiast w szerszym sensie oznacza właściwość lub przymiot rzeczy całej, moc, niezepsucie, zdrowie (*soliditas, incorruptio, sanitas*). Niekiedy słowo *integritas* odnosi się do mowy czystej, poprawnej, nie mającej wady²²¹.

Biorąc to wszystko pod uwagę w zastosowaniu do wspomnianego wyrażenia Urbana II „ustanowiliśmy na nowo lub całkowicie diakonem Dajberta — *ex integro diaconem constitutum*”, można by wnosić, iż oznacza ono, że papież ten dokonał w całości czyli uzupełnił lub doprowadził do doskonałości pozakościelne święcenia Dajberta, które były niecałkowite według złożonego pojęcia święceń w systemie święceń relatywnych (święcenia i instytuowanie), a wobec tego bezprawne (*ordinatio illicita, illegitima*) i niedoskonałe. W tym sensie Urban II dokonałby jedynie instytuowania wspomnianego Dajberta, przydzielając mu urząd diakoński w Kościele, którego to urzędu Dajbert nie mógł otrzymać poza Kościołem. W ten sposób Urban II postąpiłby zgodnie z zasadą Innocentego I, dotyczącą pełni doskonałości działającej najbardziej w udzielaniu święceń (C. I q. 1 cc. 17 i 73), powtórzoną przez Pseudoizydora w słowach: jest rzeczą konieczną powtórzyć to, o czym wiadomo, że nie zostało dokonane lub udzielone w sposób prawny (C. I q. 7 c. 25).

²²¹ Co się tyczy znaczenia wyrażen: *ex integro, integer, integre, integritas*, zob. Forcellini, dz. cyt., t. II, s. 884—885, 886.

A ponieważ w okresie święceń relatywnych pojęcie święceń było złożone, obejmowało bowiem i święcenia i instytuowanie, a wady zarówno samych święceń, jak i samego instytuowania przypisywano ogólnie złożonemu pojęciu święceń, np. w słowach *ordinatio irrita*, przeto papież, instytuując Dajberta, mógł stwierdzić zgodnie z ówczesnymi pojęciami, że na nowo lub całkowicie (*ex integro*) udzielił mu święceń doskonałych pod każdym względem, których Dajbert w tym samym znaczeniu poprzednio nie otrzymał. Takie znaczenie wypowiedzi Urbana II wydaje się tym bardziej prawdopodobne, że użył on słowa „ustanowiliśmy — *constituimus*” zamiast słowa „ordynowaliśmy — *ordinavimus*”, będącego terminem technicznym, używanym często na oznaczenie udzielania święceń.

Trzeba również zwrócić uwagę na to, że rubryka c. 24 C. I q. 7, zawierającego wypowiedź Urbana II, w niektórych kodeksach rękopiśmiennych (ACDF) brzmi: „Należy reordynować powracających od heretyków — *reduentes ab haereticis sunt reordinandi* (Ed. Rom.: *ordinandi*)”, a w innych (EH): „ma być na nowo lub całkiem ordynowany diakon ordynowany przez heretyków — *ordinetur ex integro diaconus ab haereticis ordinatus*”. Ale przecież, jak zaznaczono wyżej, słowem *ordinare* określano nie tylko udzielenie święceń, lecz także instytuowanie. Dlatego i użyte przez rubrykatora określenie *sunt reordinandi* lub *ordinetur* mogą oznaczać równie dobrze udzielenie instytuowania, zgodnie z ówczesnym złożonym pojęciem święceń (święcenia i instytuowanie).

Jak widzimy, wiele argumentów tradycyjnych przemawia za tym, że Urban II nie udzielił ponownie święceń tego samego stopnia wspomnianemu Dajbertowi, lecz tylko dokonał jego instytuowania na urządzie kościelnym. Urban II bowiem oparł się na orzeczeniu Innocentego I, streszczonym i skomentowanym przez Pseudoizydora, który wyjaśnił, że w orzeczeniu tym chodzi o święcenia jedynie niegodziwe, udzielone w sposób bezprawny, wykluczając tym samym ich nieważność pod względem sakramentu i powtórne ich udzielenie. Pseudoizydoriańskie bowiem wzmianki o święceniach niedozwolonych, bezprawnych i niedoskonałych wskazują, że święcenia takie wymagają raczej uzupełnienia w zakresie prawnym i zatwierdzenia, niż powtórzenia w zakresie sakramentalnym.

Z drugiej jednak strony nie da się z całą pewnością wykluczyć, że wyrażenie Urbana II o ponownym ustanowieniu diakonem wspomnianego Dajberta oznacza rzeczywiście ponowne wyświęcenie go na diakona. W tym przypadku powołanie się przez papieża na zasadę miłosierdzia oznacza, że wprawdzie odnosi się ona zawsze tylko do zakresu niesakramentalnego,

ale można ją stosować również w przyjmowaniu na urzędy kościelne duchownych nieważnie wyświęconych, udzielając im powtórnie, tym razem ważnie, tego samego stopnia święceń. Zasada więc miłosierdzia należy do zakresu niesakramentalnego w tym znaczeniu, że jej zastosowanie nie może zastąpić ponownego udzielenia nieważnie otrzymanych święceń, choć może ułatwić ważne ich udzielenie. Podobnie i zastosowanie zasady rygoru prawa nie może unieważnić ważnie udzielonych święceń, lecz tylko może utrudnić zarówno przyjęcie na urzędy kościelne ważnie wyświęconych duchownych, jak i udzielenie ważnych święceń duchownym wyświęconym nieważnie. Słusznie spostrzegł to Rufin stwierdzając, że jeśli konieczność lub pożytek będzie wymagać, by nieważnie wyświęceni przez heretyckich ordynatorów duchowni wykonywali święcenia, to zostaną wyświęceni na nowo (e). W takim razie wspomniane wyżej rubryki o reordynowaniu lub ponownym ordynowaniu powracających z herezji duchownych można by rozumieć w znaczeniu ponownego udzielenia im tego samego stopnia święceń.

Jak z tego widać, przytoczona wyżej wypowiedź Urbana II o ponownym ustanowieniu diakonem Dajberta jest bardzo problematyczna. Tym samym i oparcie na niej opinii Rufina o nieważnych co do sakramentu święceniach udzielonych przez ordynatorów heretyckich, konsekrowanych na biskupów poza Kościołem katolickim, nie ma żadnego pewnego uzasadnienia.

Gdyby jednak opinia Rufina była nawet trafna, to byłaby taką w bardzo ograniczonym zakresie. Okazuje się to z zestawienia wypowiedzi Gracjana z opinią Rufina. W swym bowiem dictum p. c. 23 C. I q. 7 Gracjan rozróżnia pomiędzy święczeniami (*ordines*) sakramentalnymi, jak biskupstwo i prezbiterat, udzielanymi przez sakramentalne namaszczenie, i święczeniami (*ordines*) niesakramentalnymi, udzielanymi tylko przez samo błogosławieństwo biskupa, połączone z przydzieleniem liturgicznych naczyń i szat. Takim święceniem jest diakonat i święcenia niższe od niego. Następnie Gracjan twierdzi, że nie wolno powtarzać święceń sakramentalnych, można natomiast udzielić ponownie święceń niesakramentalnych tego samego stopnia, otrzymanych od heretyków poza Kościołem katolickim.

W przeciwieństwie do Gracjana Rufin uważa diakonat za święcenie sakramentalne. Twierdzi on bowiem, że diakonów wyświęca się w sposób sakramentalny (*sacramento tenus*) do urzędu ołtarza²²². Utrzymuje też, że włożenie ręki, przez które udziela się wszelkich święceń kościelnych (*quilibet ordo ecclesia-*

²²² Rufinus, *Summa*, dz. cyt., s. 437.

sticus), przysługuje tylko biskupom, jest sakramentem i nie wolno go powtarzać²²³. Dekretysta powiada, że święte święcenia (*sacer ordo*) między innymi dlatego nazywają się świętymi, że udziela się ich przez włożenie ręki biskupa i przez konsekrację. Do takich święceń, oprócz biskupstwa, Rufin zalicza jedynie dwa, mianowicie prezbiterat i diakonat, ponieważ tylko na prezbiterów i diakonów, nie zaś na subdiakonów, wkłada się ręce, gdy się ich wyświęca²²⁴.

Okazuje się więc, że w tym czasie istniały dwie różne opinie o liczbie sakramentalnych stopni święceń i o formie używanej w ich udzielaniu. Gracjan mówi o namaszczeniu stosowanym w udzielaniu święceń biskupich i prezbiterkich. Rufin mówi też o namaszczeniu, ale uwypukla włożenie ręki przez ordynatora, udzielającego święceń biskupich, prezbiterkich i diakańskich.

We wspomnianym swym dictum p. c. 23 C. I q. 7 Gracjan odniósł wypowiedź Urbana II tylko do niesakramentalnego diakonatu, do możliwości powtórnego jego udzielenia i do wszystkich heretyków pozakościelnych. W dictum tym bowiem Gracjan mówi kilkakrotnie o heretykach w sposób ogólny. Ani słowem natomiast nie wspomina o heretyckim ordynatorze, konsekrowanym przez heretyków, i o nieważnie udzielonych przez niego święceniach. Najprawdopodobniej Gracjan uznał wzmiankę papieską o ordynatorze konsekrowanym przez heretyków za nieistotną w odniesieniu do święceń wyższych od diakonatu.

To dopiero pierwszy Rufin z wypowiedzi Urbana II o ustanowieniu na nowo diakonem diakona wyświęconego przez ordynatora heretyckiego, konsekrowanego przez heretyków, wysnuwa wniosek, że ważne są tylko święcenia udzielone przez ordynatora heretyckiego, konsekrowanego przez biskupów katolickich. A ponieważ Rufin uznaje diakonat za święcenie sakramentalne, przeto prosta już droga do rozciągnięcia jego tezy na prezbiterat i biskupstwo właśnie na podstawie wypowiedzi Urbana II. I w ten oto sposób powstaje nowa teza.

Rufinowe uzasadnienie jest jednak bardzo problematyczne z tego względu, że problematyczna, gdyż — mimo wszystko — niejednoznaczna jest sama wypowiedź Urbana II. Przede wszystkim bowiem nie wiadomo, czy papież ten uznawał opinię o sakramentalności czy opinię o niesakramentalności diakonatu. Po wtóre, nie wiadomo również na pewno, czy papież ten, bardzo zresztą skrupulatnie przestrzegający dawnych ustaw, pod określeniem „całkowite ustanowienie diakonem — *ex integro diacono*

²²³ Tamże, s. 215—216.

²²⁴ Tamże, s. 75.

nem constituimus” miał na myśli ponowienie święceń czy tylko dokonanie instytuowania, którego przecież heretycki ordynator Dajberta nie mógł dokonać. „Całkowite ustanowienie” mogło więc równie dobrze oznaczać przyznanie nie instytuowanemu diakonowi wszystkich skutków legalnego instytuowania. Skoro zaś niejednoznaczna i problematyczna jest sama wypowiedź papieska,²²⁵ to i powołanie się na nią przez Rufina nie może stanowić ani pełnego ani pewnego dowodu.

Gdyby nawet Urban II udzielił ponownie święceń diakonatu, to i tak wypowiedź papieska nie mogłaby stanowić podstawy do przyjęcia Rufinowej tezy o nieważności sakramentu święceń udzielonego przez ordynatorów heretyckich, konsekrowanych przez biskupów heretyckich. Nie ulega bowiem żadnej wątpliwości, że Urban II zgodnie z tradycją ustawodawczą Kościoła opowiadał się za ważnością pod względem sakramentu przynajmniej święceń biskupich i prezbiterkich, udzielonych według formy katolickiej przez jakichkolwiek ordynatorów odłączonych od Kościoła.

b. Kwestia zasadności Rufinowego powołania się na orzeczenie Innocentego I

Drugim zasadniczym argumentem, na którym Rufin opiera swoją opinię o nieważności sakramentu święceń udzielonego przez heretyków, konsekrowanych na biskupów poza Kościołem katolickim, jest orzeczenie Innocentego I, zamieszczone w C. I q. 1 c. 17 (a). Jak jednak zaznaczają Korektorzy Rzymscy w swej uwadze do tego kanonu, nie oddaje on całkowicie słów Innocentego I. Znajdują się one natomiast częściowo w c. 73, częściowo zaś w c. 18 C. I q. 1 (por. C. I q. 1 cc. 97, 98 i C. XXIV q. 1 c. 30).

Oto treść wspomnianego c. 17:

(aa) „Ci, którzy stracili doskonałość Ducha, którą przyjęli, nie mogą dać jej pełni, która najbardziej działa w udzielaniu święceń (*in ordinationibus*), a którą oni utracili przez swoje wiarołomstwo. § 1. Ten, kto nie miał urzędu (*honorem*), nie mógł nadać urzędu (*honorem*), ani ów (wyświęcony przez niego; KN) nic nie otrzymał (tj. ani łaski ani urzędu; KN), ponieważ nic nie było w dającym (tj. ani łaski ani urzędu; KN), lecz (ordynator; KN) przez niesprawiedliwe włożenie ręki dał potępienie, które miał (por. C. I q. 1 cc. 18, 73, 97 i 98).” Tak więc w tym

²²⁵ Szersze omówienie tej wypowiedzi papieskiej podano w artykule: K. Nasiłowski, *Orzeczenie papieża Urbana II w sprawie diakonatu udzielonego przez heretyków*, *Prawo Kanoniczne* 26 (1983) nr 3—4, s. 33—73.

kanonie — powiada Rufin — Innocenty I wspomina o ordynowanych i ordynatorach jednego i drugiego rodzaju (e).

A oto Rufinowe wyjaśnienie c. 17:

(bb) Część pierwsza c. 17. Rufin utrzymuje, że Innocenty I wspomina najpierw o wyświęconych przez tych, którzy ostatnie włożenie ręki (= konsekrację biskupią) otrzymali w Kościele, mówiąc: „Ci, którzy utracili”, mianowicie gdy odstępowali od Kościoła, „doskonałość Ducha”, tj. doskonałą łaskę Ducha Świętego, „którą otrzymali”, gdy sami zostali biskupami w Kościele, „nie mogą dać jej pełni”, tj. mocy (*virtutem*) owego sakramentu, chociaż mogą dać sam sakrament.

Część druga c. 17. Tę część orzeczenia papieskiego Rufin tłumaczy w sposób alternatywny:

(cc) Pierwsza interpretacja. Według Rufina fragment zaczynający się od § 1 należy rozumieć w następujący sposób: „Ten, kto nie miał urzędu (*honorem*)” etc. Chodzi tu o tych ordynatorów, którzy ostatnie włożenie ręki (= konsekrację biskupią; KN) otrzymali u heretyków. „Ten, kto nie miał urzędu (*honorem*)”, to jest godności biskupiej nie miał nigdy w Kościele katolickim, „urzędu — *honorem*”, tj. sakramentu urzędu (*sacramentum honoris*), to znaczy jakiegoś stopnia święceń (*ordinem aliquem*) nie mógł dać nawet sakramentalnie, „ani ów”, który został przez niego wyświęcony (*ordinatus*), „niczego” nawet z sakramentu „nie otrzymał, ponieważ niczego”, tj. żadnej władzy dania owego sakramentu, „nie było w dającym — *nulla potentia illud sacramentum dandi erat in dante.*”

(dd) Druga interpretacja. Rufin zaczyna ją od słów „Lub inaczej — Vel aliter”, którymi wprowadza niezliczoną ilość swoich alternatywnych wyjaśnień kanonów²²⁶. Dekretysta powiada, iż drugą część orzeczenia Innocentego I można rozumieć w ten sposób, że rozprawia on tu tylko o tych ordynatorach, którzy ostatnie namaszczenie (= konsekrację biskupią; KN) otrzymali w Kościele: „Ten, kto nie miał urzędu (*honorem*)”, tj. mocy lub wykonywania (*virtutem vel executionem*) owego czcigodnego sakramentu, mianowicie godności biskupiej, „nie miał” — powiada Rufin — wtedy, gdy wyświęcał (*ordinabat*) innego heretyka, „urzędu — *honorem*”, tj. mocy lub wykonywania (*virtutem vel executionem*), „ani ów nic” z sakramentalnej mocy „nie otrzymał, ponieważ nic”, tj. żadnej mocy lub wykonywania (*virtus vel executio*), „nie było w dającym” ów sakrament święceń (*ordinis sacramentum*), „lecz potępienie” etc., tj. sakrament święceń

²²⁶ Zob. wyżej, przyp. 27.

(*sacramentum ordinis*), który miał wtedy nagannie, nagannie też dawał”²²⁷.

Nietrudno dostrzec, że różnica pomiędzy tymi dwiema Rufinowymi interpretacjami polega na odmiennym zrozumieniu znaczenia słowa „urząd — *honor*”. Według bowiem pierwszej interpretacji c. 17 miano to oznacza urząd sakramentalny, określony przecież jako „sakrament urzędu”. Natomiast według drugiej interpretacji tegoż kanonu miano to oznacza utracalną „moc lub wykonywanie — *virtutem vel executionem*”, a więc urząd niesakramentalny. Jest to jeszcze jeden z dowodów na to, że Rufin rozróżniał dwa rodzaje urzędów kapłańskich: jeden sakramentalny, drugi niesakramentalny. Ponieważ zaś Innocenty I rozprawia w c. 17 tylko o urzędzie utracalnym, a Rufin dowolnie, gdyż bezpodstawnie, stwierdza, że w orzeczeniu papieskim może chodzić o urząd sakramentalny, przeto zakłada on błędnie, że urząd ten może być utracalny, i doprowadza w ten sposób do pomieszania zakresu sakramentalnego z zakresem niesakramentalnym: urzędu sakramentalnego z urzędem niesakramentalnym i kapłańskiej władzy sakramentalnej z kapłańską władzą niesakramentalną. Tym samym Rufin wykroczył daleko poza granice określone orzeczeniem Innocentego I.

Powołanie się na orzeczenie Innocentego I przez Rufina w celu uzasadnienia jego opinii o nieważności, pod względem sakramentu, święceń udzielonych przez ordynatorów heretyckich, konsekrowanych na biskupów przez heretyków pozakościelnych, nie może stanowić dowodu m. in. z następujących względów.

I tak pierwsza interpretacja orzeczenia papieskiego (cc), na którym Rufin usiłuje oprzeć swoją opinię, jest w y m u s z o n a i razi naciąganiem analizy tego orzeczenia do powziętej z góry koncepcji. Przecież w c. 17 nigdzie nie ma rozróżnienia pomiędzy ordynatorami konsekrowanymi w Kościele katolickim i ordynatorami konsekrowanymi poza nim, ani pomiędzy ważnymi pod względem sakramentu święceniami udzielonymi przez pierwszych i nieważnymi pod tym samym względem święceniami udzielonymi przez drugich ordynatorów (aa).

We wstępie bowiem c. 17 (aa; do § 1) jest mowa o utraceniu łaski Ducha Świętego przez wiarałomnych ordynatorów, a więc przez tych, którzy odstąpili od Kościoła. To samo zaś wiarałomstwo jest zarówno po stronie biskupów odstępujących od Kościoła, jak i po stronie biskupów konsekrowanych poza Kościołem, choć wina jednych i drugich może być różna. Jest tu mowa tylko o utracalnej łasce, otrzymywanej w udzielonych święceniach.

²²⁷ Rufinus. *Summa*, dz. cyt., s. 205—207.

Z kolei, w § 1 c. 17, jest mowa o braku urzędu kościelnego u wiarołomnych, a więc u heretyckich ordynatorów, i wobec tego o niemożności nadania takiego urzędu duchownym przez nich wyświęcanym. Chodzi tu o urząd niesakramentalny, którego — tak, jak i łaski Ducha Świętego otrzymywanej w święceniach — nie ma poza Kościołem. Święcenia zaś udzielone przez wszystkich heretyckich ordynatorów pozakościelnych — bo wszyscy oni w jakiś sposób są wiarołomni — są ważne pod względem sakramentu, gdyż nazwano je niesprawiedliwym lub nikczemnym włożeniem ręki — *prava manus impositio*. A więc oceniono je pod względem moralnym, a nie pod względem jakoby ich sakramentalnej nieważności.

Rufinowa interpretacja c. 17 C. I q. 1 jest całkowicie dowolna, ponieważ jest alternatywna (cc) (dd) w tym znaczeniu, że dopuszcza dwie sprzeczne ze sobą możliwości. Z Rufinowego bowiem wyjaśnienia wynika, że święcenia pozakościelne, o których mowa w § 1 c. 17, można uznać za nieważne pod względem sakramentu (cc) lub można je uznać za ważne pod tym samym względem (dd) w zależności od tego, którą interpretację przyjmujemy, ponieważ obie interpretacje są dopuszczone. A ponieważ ten sam tekst § 1 c. 17 Rufin interpretuje w sposób sprzeczny, przeto okazuje się z tego, że nie zrozumiał on orzeczenia Innocentego I. Nonsensem bowiem byłoby uważać, że papież ten w jednym i tym samym zdaniu wypowiada dwie sprzeczne ze sobą opinie i wydaje dwa sprzeczne ze sobą zarządzenia. Skoro zaś Rufin dopuszcza pierwszą i drugą z dwóch sprzecznych interpretacji, przeto nie tylko okazuje, iż nie wie, co miał na myśli Innocenty I, lecz także dokonuje destrukcji samego orzeczenia papieskiego.

Rufinowa opinia o nieważności, co do sakramentu, święceń udzielonych przez ordynatorów heretyckich, konsekrowanych na biskupów poza Kościołem katolickim, jest dowolna nie tylko dlatego, iż jest sprzeczna z tekstem wspomnianego c. 17, lecz także i dlatego, że jest również sprzeczna z szerszym kontekstem tegoż zarządzenia papieskiego, podanego w c. 73 i c. 18 C. I q. 1.

Jak bowiem zaznaczono wyżej, tekst c. 17 C. I q. 1 (aa) jest właściwie streszczeniem podanego w c. 73 i w c. 18 C. I q. 1 orzeczenia Innocentego I. Interpretację c. 73 Rufin zupełnie pomija, stwierdza natomiast, że we wspomnianym c. 18 Innocenty I mówi podobnie — jak w c. 17 — o wyświęconych przez tych heretyków, którzy konsekrację biskupą otrzymali niegdyś w Kościele. Dekretysta podkreśla też, że w kwestii poruszonej przez papieża w c. 18 chodzi o to, czy słusznie mają pozostać duchownymi wyświęceni przez heretyków. To stwierdzenie Rufina jest więc ogólne: dotyczy wszystkich heretyków. I słusznie. Chociaż bowiem

w c. 18 wspomniano o heretykach, którzy konsekrację biskupią otrzymali niegdyś w Kościele, to jednak jest tam mowa o here-tyckich ordynatorach w ogóle, bez rozróżnienia pomiędzy ordy-natorami konsekrowanymi w Kościele i ordynatorami konsekro-wanymi poza Kościołem. Owszem, Innocenty I zakłada, że ważne są, pod względem sakramentu, święcenia udzielone z zachowaniem formy katolickiej przez jakichkolwiek biskupów heretyckich. Pro-blem bowiem stanowi jedynie sprawa, czy przyjmować na urzędy kościelne duchownych wyświęconych przez here-tyków czy nie przyjmować. I papież przypomina ogólną zasadę prawa kościelnego, reprezentującego rygor dyscypliny, że nie należy im powierzać urzędów kościelnych.

Jak słusznie zauważa Rufin, papież uzasadnia tę swoją decy-zję przykładem, mówiąc że heretycy z powodu przyjęcia święceń poza Kościołem mają zranioną głowę. Ranę tę, ja-ko zadaną publicznie, można uleczyć przez zastosowanie lekar-stwa w formie pokuty publicznej. Ale nawet i po zagojeniu rany pozostaje blizna infamii, która stanowi przeszkodę do przyjmowania na urzędy kościelne duchownych heretyc-kich. Najwyraźniej chodzi tu więc o to, czy stosować do powra-cających do Kościoła duchownych heretyckich zasadę rygoru pra-wa czy zasadę łagodności i miłosierdzia, nie chodzi natomiast o ważność lub nieważność święceń pozakościelnych pod wzglę-dem sakramentu. I właśnie na podstawie prawa ogólnego papież opowiada się, również w sposób ogólny, za niepowierzaniem urzędów kościelnych takim duchownym, nie wykluczając tym samym zastosowania w poszczególnych przypadkach prawa spe-cjalnego, dopuszczającego udzielenie dyspensy.

Rufin stwierdza, że podana przez Innocentego I w c. 18 C. I q. 1 zasada rygoru prawa sprzeciwia się twierdzeniu Augustyna (C. XXIII q. 4 c. 24), który powiada, że nie odbiera się urzędu duchownego (*honor clericatus*) duchownym powracającym z he-rezji do Kościoła²²⁸. Ale przecież sprzecznosc ta polega na tym, że w pierwszym przypadku chodzi o zastosowanie rygoru dyscy-pliny, w drugim zaś — o zastosowanie miłosierdzia i łagodności. A tymczasem Rufin tłumaczy tę sprzeczność — wbrew podanej przez siebie charakterystyce c. 18 — w ten sposób, że we wspom-nianym tekście Augustyna chodzi o duchownych wyświęconych

²²⁸ Tamże, s. 207—208. Szersze wyjaśnienia orzeczenia Innocentego I, zamieszczone w C. I q. 1 c. 18, podano w artykułach: K. Nasiłowski, *Odsądzanie duchownych*, art. cyt., s. 91—97, 112; tenże, *Napiętnowanie duchownych i pozbawianie ich kapłaństwa według kanonów Dekretu Gracjana*, *Prawo Kanoniczne* 24 (1981) nr 3—4, s. 47—51, 55; tenże, *Znaczenie wyrażenia*, 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.

w Kościele katolickim i później popadłych w herezję, natomiast w orzeczeniu Innocentego I chodzi o duchownych wyświęconych poza Kościołem katolickim. Ponieważ zaś ani w tekstach Augustyna (C. I q. 1 c. 97 i C. XXIII q. 4 c. 24) ani w orzeczeniu Innocentego I (C. I q. 1 cc. 17, 18 i 73) nie ma rozróżnienia pomiędzy ważnością, pod względem sakramentu, święceń udzielonych przez ordynatorów konsekrowanych niegdyś w Kościele i nieważnością pod tym samym względem święceń udzielonych przez ordynatorów heretyckich, konsekrowanych poza Kościołem katolickim, przeto nie ulega wątpliwości, że rozróżnienie takie zostało dowolnie wprowadzone przez Rufina i nie ma żadnego autorytatywnego uzasadnienia.

Przez wprowadzenie tego nieuzasadnionego rozróżnienia Rufin pomieszał zakres sakramentalny, dotyczący ważności święceń pod względem sakramentu, z niesakramentalnym zakresem stosowania do powracających do Kościoła katolickiego duchownych heretyckich albo rygoru dyscypliny albo miłosierdzia.

Przeciwko temu stwierdzeniu można by jednak wysunąć zarzut, że nic nie stoi na przeszkodzie łącznemu potraktowaniu przez Innocentego I zakresu sakramentalnego z zakresem niesakramentalnym. Na zasadzie bowiem łagodności można przecież powierzyć urzędy w Kościele powracającym doń duchownym heretyckim, wyświęconym nieważnie, wyświęcając ich ponownie i instytuując. Otóż zarzut ten byłby słuszny, gdyby miał oparcie w tekstach autorytatywnych czy to Augustyna czy Innocentego I. Ale takiego oparcia brak. Gdyby zaś Innocenty I uznawał za nieważne — jak chce Rufin — święcenia udzielone przez ordynatorów heretyckich, konsekrowanych poza Kościołem, to zapewne nie omieszkałby tego zaznaczyć, wymagając np. ponownego, tym razem ważnego wyświęcenia nieważnie poprzednio wyświęconych duchownych. Tymczasem w powołanych przez Rufina tekstach Innocentego I nie ma żadnej wzmianki o ponownym udzieleniu święceń powracającym do Kościoła duchownym heretyckim, natomiast jest mowa tylko o przyjmowaniu na urzędy kościelne duchownych powracających z herezji. Pozostaje więc do przyjęcia jedynie stwierdzenie, że wspomniana opinia Rufina nie ma tu żadnego autorytatywnego oparcia.

Wysuwając swoją dowolną i nie przemyślaną do końca tezę o całkowitej nieważności sakramentu święceń udzielonych przez ordynatorów heretyckich, konsekrowanych na biskupów poza Kościołem katolickim, Rufin popada w sprzeczność z samym sobą. Przecież dekretysta stwierdził, że tak samo nie może nigdy zabraknąć kapłanowi sakramentalnej władzy zdolności, jak — dopóki żyje — nie może mu nigdy zabraknąć sakramentu świę-

ceń (7) (1) (3). Ponadto, jak powiedziano wyżej, święcenia są według Rufina pewnym tajemniczym znakiem, przez który przekazuje się wyświęcanemu władzę duchową i urząd. Wynika z tego, że ordynator heretycki, konsekrowany ongiś na biskupa w Kościele katolickim, ma sakrament kapłaństwa i kapłańską władzę sakramentalną, których do końca życia nie może utracić, i dlatego może je przekazywać innym w udzielanych przez siebie święceniach.

Tymczasem z tymi wypowiedziami Rufina są niezgodne inne jego twierdzenia. Dekretysta utrzymuje mianowicie, że ordynator heretycki, który konsekrację biskupią otrzymał niegdyś w Kościele, udziela wyświęconym przez siebie duchownym tylko sakramentu święceń, ponieważ zatrzymał on jeszcze ten sakrament, nie udziela natomiast wykonywania święceń lub mocy sakramentu, ponieważ utracił jedno i drugie, odstępując od Kościoła (c).

Wynikało by z tego, że taki ordynator utracił tylko niesakramentalną władzę wykonywania święceń, ma natomiast sakramentalną władzę wykonywania święceń, gdyż ważnie udziela konsekracji innemu heretykowi czyli ważnie go wyświęca. A ponieważ według Rufina otrzymuje się w święceniach władzę duchową i urząd, przeto jedno i drugie powinien otrzymać i móc ich udzielać również biskup heretycki, ważnie konsekrowany poza Kościołem przez renegackiego ordynatora. Tymczasem wyświęceni przez heretyków, konsekrowanych na biskupów poza Kościołem, mają według Rufina być wyświęceni na nowo po swym powrocie do Kościoła, ponieważ nie otrzymali oni od swych ordynatorów nie tylko wykonywania święceń lub mocy sakramentu, lecz także i samego sakramentu (e).

Utrata więc samej niesakramentalnej władzy wykonywania święceń nie wchodzi tu w rachubę, gdyż zgodnie z tekstami aurytatywnymi i opinią Gracjana oraz Rufina wszyscy duchowni odstępujący od Kościoła tracą tę władzę. Może zaś być mowa tylko o sakramentalnej władzy wykonywania święceń. I tu Rufin popada w sprzeczność z samym sobą. Raz bowiem twierdzi on, że władza sakramentalna jest nieutralna, drugi raz utrzymuje, że jest ona ustracalna, skoro powiada, że biskup heretycki, konsekrowany przez ordynatora heretyckiego, konsekrowanego ongiś w Kościele katolickim, nie może ważnie udzielić święceń. Wygląda więc na to, że renegacki biskup utracił władzę sakramentalną i dlatego konsekrowany przez niego biskup heretycki w ogóle jej nie otrzymał, skoro nie mógł ważnie wyświęcić innego heretyka.

Konsekrowany więc przez renegackiego ordynatora biskup heretycki został ważnie wyświęcony, ale nie ma on żadnej władzy wykonywania swoich święceń, gdyż nie może ważnie wyświęcić

innego heretyka. I tu Rufin popada w drugą sprzeczność. Raz bowiem twierdzi on, że w święceniach udziela się władzy duchowej i nadaje się urząd, drugi raz utrzymuje, że w konsekracji dokonanej ważnie przez renegackiego ordynatora nie udziela się żadnej władzy, nawet sakramentalnej, gdyż tak konsekrowany biskup heretycki nie może ważnie wyświęcić innego heretyka.

Sprzeczności te można zilustrować w następujący sposób: Oto heretyk Piotr — że użyjemy tu podanego wyżej przykładu — konsekrowany ongiś w Kościele katolickim, ważnie udziela konsekracji biskupiej Pawłowi. Wygląda więc na to, że Piotr nie utracił ani sakramentu biskupstwa ani władzy sakramentalnej (7). Skoro zaś ich nie utracił, to powinien móc je przekazać dalej, konsekrując Pawła. Tymczasem Paweł, według Rufina ważnie konsekrowany poza Kościołem przez Piotra, nie może ważnie wyświęcić Jana, gdyż nie ma żadnej władzy do udzielenia sakramentu święceń (cc), a więc nawet władzy sakramentalnej. Gdyby więc Jan powrócił do Kościoła katolickiego i miał w nim spełniać funkcje kapłańskie, to należało by go powtórnie wyświęcić w tym samym stopniu czyli reordynować. Jan więc nie otrzymał od Pawła ani sakramentu kapłaństwa ani władzy sakramentalnej. Biskup Paweł jest przeto niezdolny do udzielenia święceń tak samo, jak każdy laik. A przecież według Rufina kapłanowi — a więc i biskupowi — tak samo nie może zabraknąć władzy zdolności czyli władzy sakramentalnej, jak — dopóki żyje — nie może mu zabraknąć sakramentu kapłaństwa (2) (7). Tak więc według jednej opinii Rufina Jan został wyświęcony nieważnie, według zaś drugiej opinii tegoż Rufina — ważnie.

Sakrament więc kapłaństwa lub kapłańska władza sakramentalna nie zanika u Jana, bo ten ich nie otrzymał. U biskupa Pawła natomiast, który nie mógł ważnie wyświęcić Jana, na pewno nie ma władzy sakramentalnej, ale przecież jest sakrament biskupstwa, gdyż Paweł został ważnie konsekrowany przez Piotra (dd), a mający sakrament biskupstwa może według Rufina udzielić sakramentu święceń (c). Tymczasem według tegoż Rufina Paweł, chociaż ma sakrament święceń, to jednak nie może ważnie wyświęcić Jana (cc).

Władzę sakramentalną ma renegacki biskup Piotr, do którego należy odnieść Rufinowe stwierdzenie, że mógł on dać sam sakrament święceń (bb). Ale, jak się okazuje, sakramentalna władza Piotra jest nieprzekazywalna dalej, bo przecież ważnie konsekrowany przez Piotra biskup Paweł już jej nie otrzymał i dlatego nie mógł wyświęcić Jana.

Z drugiej zaś strony, za tym, że Piotr nie miał władzy sakramentalnej, przemawiałby fakt, że nie mógł jej dać Pawłowi, choć mógł mu dać „sam sakrament” (bb). Ale przecież w powołanym

przez Rufina c. 97 C. I q. 1 Augustyn stwierdza, że odstępujący od Kościoła katolickiego nie tracą ani święceń ani prawa ich udzielania, gdyż jedno i drugie jest sakramentem (c), przeto pozostanie chyba na zawsze Rufinową tajemnicą, czy biskup Piotr miał władzę sakramentalną czy jej nie miał.

Jeśli biskup Piotr nie miał władzy sakramentalnej, a udzielił Pawłowi sakramentu biskupstwa tylko na tej zasadzie, że sam go miał, to Rufin jest sprzeczny ze wspomnianą wypowiedzią Augustyna (c) i z własnym stwierdzeniem o nieutrącalności władzy sakramentalnej (7).

Jeśli zaś biskup Piotr miał nieutrącalną władzę sakramentalną, której jednak nie mógł przekazać ważne przez siebie konsekrowanemu Pawłowi, gdyż ten nawet pomimo tego, iż ma sakrament biskupstwa, nie może ważne wyświęcić Jana, to oznacza to, że Rufin oddzielił od władzy sakramentalnej jej przekazywalność.

Tak więc, mimo stwierdzeń Rufina o nieutrącalności sakramentalnej władzy kapłańskiej, władza ta zanika. U biskupa Piotra zanika ona z powodu utraty jej przekazywalności, u biskupa Pawła zaś nie ma jej całkowicie, gdyż ten nie może przekazać dalej nie tylko władzy sakramentalnej, której nie ma, lecz także i sakramentu święceń, który ma. W ten oto sposób, mianowicie nie uwzględniając szerokiej podstawy źródłowej i faktu, że wystarczająco uwzględniane teksty źródłowe są najlepszymi interpretatorami samych siebie, Rufin dokonał za jednym zachodem zarówno odłączenia władzy sakramentalnej od sakramentu święceń, jak i odłączenia przekazywalności władzy sakramentalnej od jej nieutrącalności. Tym samym, wbrew tekstom autorytatywnym, dekretysta doszedł do absurdalnego wniosku o stopniowym zaniku kapłańskiej władzy sakramentalnej poza Kościołem katolickim.

Już same, wykazane tu sprzeczności Rufina z samym sobą są wystarczającym dowodem jego niekonsekwencji i nieprzemyślenia swoich wypowiedzi do końca. Niekonsekwencję tę jednak powiększa jeszcze fakt, że Rufin traktuje inaczej niegodnych kapłanów katolickich, jak np. deponowanych, od kapłanów odłączonych od Kościoła. We wstępie bowiem do omawianej przez siebie, zrelacjonowanej wyżej kwestii (1)—(8) o władzy kapłańskiej Rufin określa niegodnych kapłanów katolickich jako tych, których zgodnie z kanonami odsuwa się od święceń. A przecież niegodni są również i duchowni odłączeni od Kościoła katolickiego, których na podstawie prawa ogólnego o przestrzeganiu rygoru dyscypliny odsuwa się również od święceń przez zakaz powierzenia urzędów kościelnych duchownym powracającym z herezji. Wynikało by z tego, że skoro uznaje się za nieważne, pod

względem sakramentu, święcenia udzielone przez niektórych ordynatorów heretyckich, to również należało by uznać za nieważne pod tym samym względem i święcenia udzielone przez niektórych zdyskwalifikowanych ordynatorów katolickich.

Ktoś mógłby powiedzieć, że Rufin miał jednak pewną rację, utrzymywał bowiem, że tylko święcenia udzielone w Kościele są ważne i nieutralne, nieważne zaś — udzielone poza Kościołem. Twierdzenie takie byłoby jednak nieuzasadnione. Po pierwsze dlatego, że Rufin mówi o nieutralności sakramentu święceń i władzy sakramentalnej w sposób ogólny (2) (7), bez ograniczenia swego twierdzenia tylko do święceń udzielonych w Kościele katolickim. Po wtóre, na powyższy zarzut można odpowiedzieć pytaniem: w takim razie dlaczego według Rufina ważna jest konsekracja Pawła mimo nawet tego, że został on konsekrowany na biskupa poza Kościołem katolickim? Oto niektóre tylko przykłady wskazujące, do jak bezsensownych konkluzji może doprowadzić interpretacja kanonów oparta na fragmentarycznej podstawie źródłowej.

O fragmentaryczności tej podstawy świadczy m. in. fakt, że swoje rozróżnienie pomiędzy ważnymi pod względem sakramentu święceniami udzielonymi przez ordynatorów konsekrowanych niegdyś w Kościele i nieważnymi pod tym samym względem święceniami udzielonymi przez biskupów heretyckich, konsekrowanych poza Kościołem, Rufin oparł najwidoczniej na problematycznej wypowiedzi Urbana II, dotyczącej jedynie diakonatu (C. I q. 7 c. 24), oraz na wyrażeniach: Innocentego I: „Ci, którzy utracili doskonałość Ducha... przez swoje wiarołomstwo” (aa); Augustyna: „Ten, kto odstępkuje od Kościoła” (C. I q. 1 c. 97, na początku), o „zaszczepieniu odciętej gałęzi” (C. XXIII q. 4 c. 24); i na wyrażeniu przytoczonego wyżej tekstu Pseudoizydora: „trzeba koniecznie powtórzyć to, czego żadną miarą nie da się uznać za prawnie dokonane” (C. I q. 7 c. 25).

Z wypowiedzi tych jednak nie da się poprawnie wyprowadzić wniosku, że święcenia udzielone przez ordynatorów heretyckich, konsekrowanych poza Kościołem katolickim, są całkowicie nieważne. Można bowiem udowodnić, że w c. 97 C. I q. 1 przez „odstępujących od Kościoła” Augustyn rozumie wszystkich heretyckich biskupów. Również w C. XXIII q. 4 c. 24 Augustyn mówi o „wszystkich heretykach” czyli ogólnie o duchownych, którzy „przychodzą do źródła katolickiego — *ad radicem catholicam veniunt*”. Chodzi tu więc nie tylko o tych, którzy „odstąpili od Kościoła” i do niego „powracają”, lecz także i o tych, którzy nigdy nie byli w Kościele i po raz pierwszy do niego „przychodzą — *veniunt*”. Augustyn zachęca wszystkich duchownych heretyckich, będących poza Kościołem i wrogo do niego nastą-

wionych, nie robiąc żadnej między nimi różnicy pod względem ważności i nieważności ich święceń, by przyszedli do Kościoła i byli w nim już w sposób pożyteczny czy to niższymi duchownymi czy nawet biskupami. Innocenty I natomiast mówi wyraźnie o „niesprawiedliwym włożeniu ręki” przez heretyckich ordynatorów w ogóle, a więc nie o nieważnych pod względem sakramentu święceniach przez nich udzielanych (aa). Na koniec, jak powiedziano wyżej, Pseudoizydor interpretuje orzeczenie Innocentego I w znaczeniu „niedozwolonego włożenia ręki” lub „bezprawnego” i niedoskonałego udzielenia święceń. Nie ulega więc wątpliwości, że we wszystkich tych przypadkach jakiegokolwiek święcenia pozakościelne, udzielone czy to przez ordynatorów konsekrowanych w Kościele czy poza nim, zostały zdyskwalifikowane tylko pod względem niesakramentalnym, a dopiero Rufin rozciągnął niesłusznie tę dyskwalifikację na zakres sakramentalny. Taka zaś fragmentaryczna interpretacja, spowodowana najprawdopodobniej rutyną wyjaśniania kanonów w sposób alternatywny i według własnego odczucia filologicznego, bez uwzględniania szerokiej podstawy źródłowej oraz zasad obowiązujących w systemie święceń relatywnych, nie prowadzi do żadnych obiektywnych i uzasadnionych wniosków.

Już te przykłady wskazują dostatecznie, że opinia Rufina o całkowitej nieważności święceń udzielonych przez ordynatorów heretyckich, konsekrowanych na biskupów poza Kościołem katolickim, jest nie tylko niezgodna z tekstami autorytatywnymi i zasadami systemu święceń relatywnych, lecz także niespójna wewnętrznie i sprzeczna z innymi wypowiedziami dekretysty. Stąd kto chciałby ją przyjąć, musiałby uznać inne, nawet poprawne wypowiedzi Rufina na temat sakramentu kapłaństwa i władzy kapłańskiej za irracjonalne. A ponadto musiałby zaprzeczyć istnieniu jakiegokolwiek rozumnego i konsekwentnego systemu prawnego w okresie święceń relatywnych i opowiedzieć się za dominacją kompletnego chaosu teologiczno-prawnego w tym czasie, co jest absolutnym nonsensem.

c. Stosunek opinii Rufina do opinii Gracjana

Interpretując orzeczenie Innocentego I, zamieszczone w C. I q. 1 c. 18, Rufin przytacza słowa tego papieża, że „urząd święty nie może mieć miejsca tam, gdzie jest konieczny środek pokuty” publicznej²²⁹. Jest to zasada rygору dyscypliny. Dekretysta

²²⁹ Rufinus, *Summa*, dz. cyt., s. 207—208.

zdawał sobie z tego sprawę. Stwierdza on następnie, że temu orzeczeniu papieskiemu sprzeciwia się wypowiedź Augustyna, zamieszczona w C. XXIII q. 4 c. 24. W tym zaś kanonie Augustyn powiada, że nie odejmuje się urzędu duchownego lub biskupiego duchownym powracającym z herezji do Kościoła²⁸⁰. Jest to zasada stosowania miłosierdzia. Jak łatwo bowiem zauważyć, w całym tym kanonie Augustyn traktuje o stosowaniu zasad sprawiedliwości i miłosierdzia, a więc o zakresie niesakramentalnym, podobnie jak Innocenty I w C. I q. 1 c. 18.

Rufin jednak nie wydaje się dostrzegać, że tekst tego kanonu został streszczony w C. I q. 1 c. 17 i że w tej sytuacji jeszcze wyraźniej nie ma żadnego uzasadnienia rozróżnienie dekretysty pomiędzy ważnymi co do sakramentu święceniemi udzielonymi przez ordynatorów heretyckich, konsekrowanych przez biskupów katolickich, i nieważnymi co do sakramentu święceniemi udzielonymi przez ordynatorów heretyckich, konsekrowanych na biskupów poza Kościołem.

Augustyn wykazywał wielką życzliwość do heretyków i bardzo im współczuł. Wskazywał na ich początkowe, społeczne związki z Kościołem i na trwające nadal związki sakramentalne. Do podkreślenia owych początkowych związków społecznych z Kościołem doskonale nadawało się określenie heretyka jako „odstępującego od Kościoła” (C. I q. 1 c. 97). Ale wyrażenie to miało charakter ogólny, bo przecież wszyscy heretycy w jakiś sposób, teraz lub dawniej, bezpośrednio lub pośrednio, odstąpili od Kościoła, zarówno ci, których wyświęcono w Kościele, jak i ci, których konsekrowano na biskupów lub wyświęcono na niższych duchownych poza Kościołem. Gdy więc heretycy przychodzą do Kościoła, to bez względu na to, czy byli oni kiedyś w Kościele czy nie, wszyscy w pewien sposób do niego powracają.

Ponadto Augustyn w żaden sposób nie ogranicza neutralności sakramentu święceń i jego władzy sakramentalnej ani do heretyków wyświęconych w Kościele ani do heretyków wyświęconych poza Kościołem przez ordynatorów konsekrowanych niegdyś w Kościele. Owszem, Doktor Kościoła nawet zakłada w sposób ogólny, a więc bez takiego ograniczenia, że choć sprawowanie sakramentów poza Kościołem jest niedozwolone, to przecież ważne są tam sakramenty z wyjątkiem związywania i rozwiązywania (C. I q. 1 c. 39).

Gracjan zgadzał się z Augustynem co do sakramentalnej ważności sakramentów sprawowanych według formy katolickiej przez wszelkiego rodzaju duchownych heretyckich. Przecież w § 5

²⁸⁰ Tamże, s. 208.

swego dictum p. c. 97 C. I q. 1 Gracjan zgodnie z Augustynem stwierdza ogólnie, że sakramenty sprawowane przez heretyków według formy katolickiej są ważne w samych sobie, fałszywe zaś i daremne jedynie pod względem nieosiągnięcia zbawczego skutku. W § 7 zaś tegoż dictum, na podstawie Pisma Sw. oraz tekstów autorytatywnych Innocentego I, Leona I, Grzegorza I i Hieronima, Gracjan podaje naczelną, ogólną zasadę ważności samych w sobie sakramentów sprawowanych przez heretyków, którą na koniec popiera tekstem autorytatywnym Augustyna (C. I q. 1 c. 98).

Zarówno Innocenty I (C. I q. 1 cc. 17, 18 i 73), jak i Ojcowie Soboru Chalcedońskiego (C. I q. 1 c. 8), wydając przepisy prawa ogólnego, musieli popierać będącą przedmiotem tego prawa zasadę surowości dyscypliny kościelnej, której zresztą Augustyn nie przeczył. Popieranie surowszej zasady przejawiało się w zakazie powierzania urzędów kościelnych duchownym potępionym, powracającym z herezji do Kościoła. Augustyn natomiast mówi w C. I q. 1 c. 97 o zasadzie łagodności. Wskazują na to jego wzmianki o tym, że powracających do Kościoła duchownych heretyckich należy przyjmować na urzędy, jeżeli będzie się to wydawać Kościołowi słuszne (tenże c. 97 § 2), np. ze względu na konieczność lub pożytek. Tak więc i Augustyn miał rację.

Ale przez to, że Doktor Kościoła mówił w sposób ogólny, a nie specjalny, o przyjmowaniu na urzędy kościelne duchownych nawet potępionych (zob. inskrypcję c. 97 C. I q. 1 i początek dictum Gracjana po tym kanonie), przeto wydawał się on sprzeczny z wyrażoną również ogólnie przez Innocentego I i Sobór Chalcedoński zasadą stosowania surowości dyscypliny kościelnej do takich duchownych. Chcąc więc pogodzić tę formalną sprzeczność, Gracjan zaznacza na podstawie słów Augustyna „kto odstępuje od Kościoła”, że zgodnie z łagodniejszym sposobem traktowania duchownych heretyckich, wyświęconych przez biskupów katolickich, mówi on o dopuszczaniu na urzędy kościelne tylko tych duchownych, którzy już po otrzymaniu kapłańskiego lub biskupiego namaszczenia w Kościele odstąpili od jedności z nim. Nie mówi zaś o tych duchownych, którzy otrzymują kapłańskie namaszczenie w schizmie lub w herezji, a którym na podstawie prawa ogólnego o stosowaniu rygoru dyscypliny Innocenty I i Sobór Chalcedoński zakazują nadawania urzędów kościelnych z racji przyjęcia święceń od ordynatorów potępionych (§ 3 i § 4 dictum p. c. 97 C. I q. 1).

W ten sposób Gracjan dokonał rozróżnienia pomiędzy duchownymi heretyckimi, wyświęconymi przez biskupów katolickich, których to duchownych można przyjąć na urzędy kościelne, i duchownymi heretyckimi, wyświęconymi przez bi-

skupów schizmatycznych lub heretyckich, których to duchownych nie powinno się przyjmować na urzędy kościelne. Nie ulega więc najmniejszej wątpliwości, że Gracjanowe rozróżnienie dotyczy niesakramentalnego zakresu dyscypliny kościelnej, a nie zakresu sakramentalnego. Według więc Gracjana, Innocentego I i Soboru Chalcedońskiego ważne są sakramenty święceń wszystkich heretyków, udzielone z zachowaniem formy katolickiej czy to w Kościele czy poza nim.

Jak widzieliśmy, częściowo podobne rozróżnienie zastosował również Rufin, ale już w zakresie sakramentalnym, twierdząc mianowicie, że ważne są pod względem sakramentu święceń duchownych heretyckich, otrzymane od ordynatorów konsekrowanych niegdyś w Kościele, nieważne natomiast pod tym samym względem są święcenia udzielone przez ordynatorów heretyckich, konsekrowanych poza Kościołem. Różnica więc pomiędzy rozróżnieniem Gracjana i Rufina jest olbrzymia. Trudno też wyzbyć się przekonania, że Rufin dokonał swego rozróżnienia na skutek pomieszania zakresu sakramentalnego z zakresem niesakramentalnym.

Nie ulega wątpliwości, że Rufin znał wspomniane rozróżnienie Gracjanowe. Jak powiedzieliśmy, Gracjan zamieścił je w § 3 i § 4 swego dictum p. c. 97 C. I q. 1. Wprawdzie Rufin pomija to miejsce w swej summie, ale wspominając o § 2 tegoż dictum, zaleca on czytelnikowi rozróżniać władzę według wzoru podanego przez siebie przy okazji wyjaśniania c. 30 C. I q. 1²³¹. Omawiając zaś ten kanon, Rufin podaje wprawdzie tylko swoje rozróżnienie pomiędzy kapłańską władzą sakramentalną i niesakramentalną, tą zaś podzieloną na władzę zdatności (*potestas habilitatis*), władzę regularności i „używanie urzędu” (1)—(8)²³², ale bezpośrednio przed tym zamieszcza uwagę, że jeśli chodzi o święcenia udzielane przez heretyków, to należy się trzymać rozróżnienia podanego przez dekretystę przy okazji wyjaśniania c. 17 C. I q. 1²³³. Omawiając zaś zamieszczone w tym kanonie streszczenie orzeczenia Innocentego I, Rufin przedstawia swoją opinię o ważności, pod względem sakramentu, święceń udzielonych przez heretyków, konsekrowanych przez biskupów ongiś katolickich, i o nieważności pod tym samym względem święceń udzielonych przez heretyków, konsekrowanych przez biskupów heretyckich²³⁴. W ten sposób prowadzi — rzecz można — zakamufLOWANA droga od dictum p. c. 97 C. I q. 1, zawierającego wspomniane wyżej

²³¹ Tamże, s. 220.

²³² Tamże, s. 209—212.

²³³ Tamże, s. 210.

²³⁴ Tamże, s. 205—207.

Gracjanowe rozróżnienie ordynatorów heretyckich, dokonane na podstawie niesakramentalnego zakresu dyscypliny kościelnej, do podanego przy okazji wyjaśniania c. 17 C. I q. 1. Rufinowego rozróżnienia ordynatorów heretyckich pod względem sakramentalnej ważności i nieważności udzielanych przez nich święceń. Nie można więc twierdzić, że Rufin nie znał Gracjanowego rozróżnienia i nie brał go pod uwagę.

Gracjan interpretował teksty autorytatywne, zamieszczone w jego Dekrecie, z największą skrupulatnością i zgodnie z zasadami szeroko rozbudowanego, spoiściego wewnątrznie systemu święceń relatywnych. System ten zaczął się jednak przekształcać w system święceń absolutnych, którego gorącym zwolennikiem był Rufin. On też przyłączył się do tych, którzy starali się pogodzić sprzeczny z przepisami kanonicznymi zwyczaj udzielania święceń absolutnych. Gdy komentatorzy ci twierdzili, że święcenia absolutne są nieważne tylko z tego powodu, iż nie dają prawa do posiadania beneficjum kościelnego, to Rufin wyraził bliższą przepisom prawnym opinię, iż są one nieważne również z powodu braku władzy niesakramentalnej czyli wykonywania święceń.

Ponieważ opinie te nie wykazywały jeszcze legalności systemu święceń absolutnych, dlatego Rufin przeciał dyskusję na ten temat powołaniem się w bardzo mocny sposób na fakt, że sam papież, do którego należy najwyższa władza ustanawiania, interpretowania i znoszenia kanonów, zatwierdził całkowicie istniejący w prowincji rzymskiej zwyczaj udzielania święceń absolutnych.

Oparcie się na aktualnej aprobachie papieskiej stanowiło najprostsze rozwiązanie skomplikowanego historycznie problemu święceń absolutnych. Inaczej natomiast przedstawiała się sprawa oceny ważności święceń pozakościelnych, rozważanych w aspekcie historycznym, gdzie chodziło już nie o łatwo zrozumiałą aprobatę papieską, ale o bardziej skomplikowane zarówno terminologicznie, jak i rzeczowo wypowiedzi papieża Innocentego I i Urbana II. I tu Rufin zawiódł. Swoją bowiem opinię o całkowitej nieważności święceń udzielonych przez ordynatorów heretyckich, konsekrowanych na biskupów poza Kościołem katolickim, oparł on wprawdzie na wypowiedziach papieskich, ale zinterpretowanych w sposób dowolny i fragmentaryczny, bez uwzględnienia tła historycznego i zasad systemu święceń relatywnych.

Być może, iż Rufin zdawał sobie sprawę z tych braków, ale — obserwując zanik dawnego systemu — przestał doceniać związane z nim problemy historyczne, skoro do zbadania ich odsyła swych czytelników. W każdym bądź razie przez swoją interpretację niektórych tekstów autorytatywnych, dokonaną w sposób dowolny i fragmentaryczny, a więc sprzeczny z poprawną inter-

pretacją Gracjana, Rufin rzucił niesłusznie na jego Dekret olbrzymi cień, wzmagany raz po raz aż po dzień dzisiejszy podobnie dowolnymi interpretacjami i opiniami.

Swoją tezę o nieważności sakramentu święceń, udzielonego przez niektórych heretyków pozakościelnych, Rufin rozciągnął siłą rzeczy również na niektórych ordynatorów ekskomunikowanych, o czym następnie będzie mowa.

3. Święcenia udzielone przez ordynatorów ekskomunikowanych

Rozprawiając o ważności święceń udzielanych przez ekskomunikowanych (q. 1 C. IX), Rufin rozróżnia za Gracjanem (dictum p. c. 3 C. IX q. 1) pomiędzy ordynatorami, którzy zostali ekskomunikowani po przyjęciu konsekracji biskupiej, i ordynatorami, którzy zostali konsekrowani na biskupów w czasie swej ekskomuniki²⁸⁵.

Święcenia udzielone przez ordynatorów konsekrowanych w czasie swej ekskomuniki są według Rufina całkowicie nieważne: i pod względem prawdziwości sakramentu i pod względem wykonywania urzędu (*ordinatio omnimodo erit irrita et quantum ad veritatem sacramenti et quantum ad executionem officii*). Dekretysta powiada, że w tym znaczeniu rozumie się c. 1 C. IX q. 1, w którym zamieszczono wypowiedź Grzegorza I: „W żaden sposób nie możemy nazwać konsekracją konsekracji dokonanej przez ludzi ekskomunikowanych.”

Święcenia zaś udzielone przez ordynatorów, którzy najpierw byli biskupami katolickimi, a potem zostali wykluczeni z Kościoła przez ekskomunikę, w żaden sposób nie mogą być nieważne pod względem prawdziwości sakramentu, będą natomiast nieważne pod względem wykonywania urzędu (*quantum ad officii executionem*), w różny jednak sposób. Według bowiem rygoru kanonów święcenia udzielone przez takich ordynatorów powinny być całkowicie nieskuteczne (*inefficax*). Na podstawie wszakże dyspensy przyjmuje się w razie naglącej konieczności kościoła duchownych wyświęconych w schizmie przez takich ordynatorów, jak powiedziano na końcu c. 3 C. IX q. 1.

Wyjątek stanowią wyświęceni przez herezjarchów imiennie ekskomunikowanych lub przez intruzów na stolicach innych biskupów. Takie bowiem święcenia będą całkowicie nieskuteczne w

²⁸⁵ Tamże, s. 298—299.

celu ukarania tych (*in odium eorum*), którzy udzielili święceń, chyba żeby się okazało, iż wyświęceni przez nich nie wiedzieli, że ordynatorzy ich są potępieni (C. IX q. 1 c. 3, na początku).

Rufinowa ocena święceń udzielonych przez ordynatorów ekskomunikowanych po przyjęciu konsekracji biskupiej w Kościele katolickim jest zgodna zarówno z tekstami autorytatywnymi, jak i z opinią Gracjana, dlatego nie wymaga wyjaśnień. Wątpliwości budzi jednak dokonana przez dekretystę ocena święceń udzielonych przez ordynatorów, którzy, będąc już ekskomunikowanymi, zostali konsekrowani na biskupów. Dlatego trzeba zająć się zbadaniem jej uzasadnienia, wskazanego przez dekretystę; korzystając jednocześnie z Gracjanowej interpretacji tekstów autorytatywnych, dotyczących tego przedmiotu.

W swym dictum wprowadzającym do C. IX Gracjan wskazuje najpierw ogólnie, że będzie w niej mowa o wyświęceniu przez ekskomunikowanego arcybiskupa duchownych innego metropolity, o deponowaniu przez tegoż arcybiskupa kapelana swego sufragana, bez jego zgody, i o ustanowieniu innego kapelana na miejsce poprzedniego. Następnie Gracjan przedstawia sprawy poruszane w poszczególnych Kwestiach, mianowicie: czy w jakiś sposób można uznać święcenia udzielone przez ekskomunikowanych (*rata haberi*; Qu. 1); czy biskup może święcić duchownych innego biskupa bez jego pozwolenia (Qu. 2); czy arcybiskup może nałożyć ekskomunikę na duchownych swego sufragana lub ją znieść bez jego zgody (Qu. 3).

W swym zaś dictum wprowadzającym do q. 1 C. IX Gracjan zapowiada wspomniane wyżej orzeczenie Grzegorza I (z r. 594; c. 1) w następujących słowach: Grzegorz stwierdza, że święcenia udzielone przez ekskomunikowanych nie osiągają żadnej mocy (*nullas omnino vires obtineant*) i nawet nie należy ich nazywać konsekracją.

Już z tych wypowiedzi wynika, że Gracjan uznawał za ważne pod względem sakramentu święcenia udzielone przez ordynatorów ekskomunikowanych zarówno przed otrzymaniem przez nich konsekracji biskupiej, jak i po niej. Owszem, można nawet przyjąć, że problem, czy święcenia udzielone przez takich ordynatorów są ważne pod względem sakramentu, według Gracjana w ogóle nie istniał.

Przecież, jak widzieliśmy, w swym dictum wprowadzającym do C. IX Gracjan rozpatruje problem wartości udzielanych przez ekskomunikowanych święceń tylko pod względem niesakramentalnym, mianowicie w relacjach: biskup ekskomunikowany — udzielenie przez niego święceń duchownym innego biskupa; biskup ekskomunikowany — deponowanie przez niego obcego ka-

pelana i ustanowienie czyli instytuowanie na jego miejsce innego kapelana. O ważności zaś lub nieważności święceń pod względem sakramentu nie ma tu żadnej wzmianki.

Wprowadzając wspomniane orzeczenie Grzegorza I, zamieszczone w c. 1 C. IX q. 1, Gracjan powiada, że papież ten stwierdza, iż święcenia udzielone przez ekskomunikowanych nie osiągają żadnej mocy i nawet nie należy ich nazywać konsekracją. Wypowiedź Gracjana świadczy o tym, że był on przekonany, iż papież uznaje takie święcenia za ważne pod względem sakramentu. Wyrażenie bowiem, że święcenia „nie osiągają żadnej mocy” oznacza, iż te święcenia jednak są czyli są ważne. Przeciż gdyby nie były ważne, to w ogóle by ich nie było i należało by ich udzielić, a mówienie o uzyskiwaniu mocy przez to, czego nie ma, w odniesieniu do święceń byłoby absurdalne.

Już po wprowadzeniu tego orzeczenia Grzegorza I, mianowicie w swym dictum p. c. 3 (palea) C. IX q. 1, Gracjan odróżnia ordynatorów, którzy zaciągnęli karę ekskomuniki w czasie przyjmowania konsekracji, od ordynatorów, którzy, będąc biskupami katolickimi, zostali ekskomunikowani. Gracjan powiada, że Kościół toleruje miłosiernie święcenia udzielone przez ordynatorów, którzy zostali ekskomunikowani po swej konsekracji. Wynika z tego, że Kościół nie toleruje święceń udzielonych przez ordynatorów, którzy już jako ekskomunikowani zostali konsekrowani na biskupów, tzn. że do święceń przez nich udzielonych stosuje się rygor kanonów. Innymi słowy: do jednych i drugich ordynatorów i udzielanych przez nich święceń odnosi się zasada rygoru dyscypliny i miłosierdzia. A ponieważ zasada ta dotyczy zakresu niesakramentalnego, przeto i święcenia udzielone przez ordynatorów jednego i drugiego rodzaju są ważne pod względem sakramentu.

Taki jest sens tekstów autorytatywnych i taka opinia Gracjana. W c. 4 C. IX q. 1 przytoczono bowiem orzeczenie Urbana II, zezwalającego pewnemu biskupowi na przyjęcie w swoich stopniach święceń tych duchownych, którzy zostali wyświęceni przez ordynatorów wprawdzie ekskomunikowanych, ale będących niegdyś biskupami katolickimi. Papież zabrania jednak promować ich na wyższe stopnie, chyba że wymagałaby tego największa konieczność lub pożytek. Jak zaś wiadomo, konieczność lub pożytek kościoła jest okolicznością ułatwiającą zastosowanie zasady miłosierdzia. Chodzi więc tu o zakres niesakramentalny, nie mający żadnego wpływu na ważność lub nieważność święceń pod względem sakramentu.

I właśnie w swym dictum po tym kanonie Gracjan twierdzi, że również i wspomniane orzeczenie Grzegorza I jest rozumia-

ne o imiennie ekskomunikowanych, przez których udzielone święcenia są nieważne lub nie uznane (*irritae*), jeśli przyjmujący je wiedzieli, iż ordynatorzy ich są potępieni. To swoje twierdzenie Gracjan uzasadnia tekstem autorytatywnym (c. 5 C. IX q. 1) tegoż Urbana II, który na podstawie zasad rygoru i miłosierdzia traktuje o ważności lub nieważności czy nieuznaniu (*irritas*) święceń udzielonych m. in. przez herezjarchów imiennie ekskomunikowanych lub przez biskupów schizmatycznych, konsekrowanych niegdyś w Kościele katolickim.

Wszystkie więc wspomniane teksty autorytatywne, nie wyłączając orzeczenia Grzegorza I, Gracjan interpretuje w znaczeniu ważności, pod względem sakramentu, udzielanych przez ekskomunikowanych święceń i ich ważności lub nieważności czy nieuznania pod względem niesakramentalnym w zależności od zastosowania do nich albo zasady łagodności i miłosierdzia albo zasady rygoru prawa.

Inna natomiast jest w tej sprawie opinia Rufina. Twierdzi on bowiem, że święcenia udzielone przez ordynatorów konsekrowanych na biskupów już po nałożeniu na nich kary ekskomuniki, są nieważne nawet pod względem sakramentu. W tym też znaczeniu rozumie on wspomniane orzeczenie Grzegorza I o nienazywaniu konsekracją święceń biskupich udzielonych przez ordynatorów ekskomunikowanych. Za ważne zaś pod względem sakramentu dekretysta uważa święcenia udzielone przez ordynatorów ekskomunikowanych po uprzednim przyjęciu przez nich konsekracji biskupiej w Kościele katolickim. Stwierdzenie to dekretysta uzasadnia tekstem pseudoizydoriańskim, zamieszczonym w c. 3 (palea) C. IX q. 1.

W tym stanie rzeczy Rufinowe rozróżnienie ordynatorów ekskomunikowanych pod względem ważności lub nieważności udzielonego przez nich sakramentu święceń nie ma tu żadnych podstaw: ani w tekstach autorytatywnych ani w wykładzie Gracjana. Co się tyczy opinii Gracjana, to już ją przedstawiliśmy. Co się zaś tyczy wspomnianej wypowiedzi Grzegorza I, to całkowicie odmienne jej znaczenie od znaczenia przypisanego przez Rufina można m. in. wykazać jeszcze z faktu, że tenże sam papież okazał miłosierdzie pewnemu biskupowi w związku z nielegalnym jego instytuowaniem i jednocześnie zagroził mu zastosowaniem surowości kanonicznej z tego powodu, że jako ekskomunikowany ośmielił się odprawiać Mszę św.²⁸⁶

²⁸⁶ D. LXIII c. 24; zob. K. Nasitowski, *Ustawodawstwo Dekretu Gracjana dotyczące przyjmowania do Kościoła katolickiego duchownych odłączonych*, Prawo Kanoniczne 26 (1983) nr 1—2, s. 53—59.

Stosując bowiem do biskupa ekskomunikowanego, sprawującego mimo to sakramenty, dotyczącą zakresu niesakramentalnego zasadę surowości prawa i miłosierdzia, Grzegorz I uznawał tym samym takie sakramenty za ważne. Skoro zaś w jednym swym liście (D. LXIII c. 24) papież uznał za ważną Eucharystię konsekrowaną przez ekskomunikowanego biskupa, to w drugim swym liście (C. IX q. 1 c. 1), i to napisanym w tym samym roku (594), nie mógł nie uznać za ważną konsekracji udzielonej przez biskupów ekskomunikowanych. Stwierdzenie przeto Grzegorza I, iż nie może on nazwać konsekracją konsekracji udzielonej przez biskupów ekskomunikowanych, nie może oznaczać nieważności tejże konsekracji pod względem sakramentu, jak chce Rufin. Orzeczenie Grzegorza I oznacza natomiast nieważność takiej konsekracji w zakresie niesakramentalnym, kierowanym zasadami rygoru dyscypliny i miłosierdzia, jak to słusznie wypuklił Gracjan. Wobec tego należy uznać za bezpodstawne powołanie się przez Rufina na wspomnianą wypowiedź Grzegorza I — zamieszczoną w C. IX q. 1 c. 1 — w celu uzasadnienia nią tezy dekretysty o całkowitej nieważności święceń udzielonych przez ordynatorów ekskomunikowanych, konsekrowanych na biskupów poza Kościołem katolickim. Z tegoż względu należy uznać za równie bezpodstawne w tym przypadku samo Rufinowe rozróżnienie pomiędzy całkowicie nieważnymi święceniami udzielonymi przez ordynatorów ekskomunikowanych w czasie przyjmowania przez nich konsekracji biskupiej i ważnymi pod względem sakramentu święceniami udzielonymi przez ordynatorów, którzy najpierw byli biskupami katolickimi, a potem zostali wydaleny z Kościoła przez ekskomunikę.

Rufin bowiem powiada, że o ordynatorach konsekrowanych na biskupów już po ich ekskomunikowaniu, przez których udzielone święcenia są według niego całkowicie nieważne, rozumie się c. 1 C. IX q. 1 czyli wspomniane orzeczenie Grzegorza I. Tymczasem w orzeczeniu tym, które — jak już powiedziano — brzmi: „Nie możemy w żaden sposób nazwać konsekracją konsekracji dokonanej przez ludzi ekskomunikowanych”, nie ma żadnej wzmianki o takim rozróżnieniu, lecz jest mowa o wszystkich ordynatorach ekskomunikowanych. O nich to traktuje Grzegorz I w świetle zasady przestrzegania rygoru prawa, który jest jednym z członów dwumianu: rygor — miłosierdzie. Dlatego można by tu mówić tylko o pośrednio dokonanym przez papieża rozróżnieniu pomiędzy ekskomunikowanymi ordynatorami, do których stosuje się z zasady rygoru prawa, i ekskomunikowanymi ordynatorami, do których w wyjątkowych przypadkach można zastosować miłosierdzie.

Jak się z tego okazuje, Rufin nie tylko bezpodstawnie usiłuje uzasadnić swoje rozróżnienie orzeczeniem Grzegorza I, lecz także odsłania tym samym swój rażąco błędny interpretacyjny, polegający na praktycznym pomieszaniu zakresu sakramentalnego z niesakramentalnym zakresem dyscypliny kościelnej i to nawet mimo tego, że — jak wykazano wyżej — dekretysta wyłożył w sposób zupełnie poprawny zasady przestrzegania rygoru prawa i stosowania miłosierdzia. Trudno więc badaniom Rufinowym nad Dekretem Gracjana przypisać cechę dogłębności i poprawności i to w najbardziej istotnej dziedzinie kościelnej, jaką jest bezsprzecznie ważność sakramentów.

Jak wspomniano wyżej, Gracjan rozróżnił duchownych heretyckich, wyświęconych przez biskupów katolickich, od duchownych heretyckich, wyświęconych przez biskupów schizmatycznych lub heretyckich. Rozróżnienie to miało na celu wykazanie, których wyświęconych można z zasady przyjmować na urzędy kościelne, a których — nie. Ponadto Gracjan rozróżnił ordynatorów, którzy zaciągnęli karę ekskomuniki w czasie przyjmowania konsekracji biskupiej, od ordynatorów, którzy, będąc biskupami katolickimi, zostali ekskomunikowani, zaznaczając, że Kościół toleruje święcenia udzielone przez biskupów ekskomunikowanych po otrzymaniu konsekracji i biskupiej w Kościele katolickim, i wskazując tym samym, że Kościół z zasady nie toleruje święceń udzielonych przez ordynatorów konsekrowanych po swym ekskomunikowaniu. Tak więc w obydwóch tych rozróżnieniach Gracjanowych chodzi o surowsze lub łagodniejsze traktowanie zarówno samych ordynatorów, jak i udzielonych przez nich święceń czyli całą sprawę rozważa się w niesakramentalnym zakresie dyscypliny kościelnej.

Rufin zaś wprowadził podobne rozróżnienie, ale już w zakresie sakramentalnym, mianowicie w celu wykazania ważności lub nieważności święceń pod względem sakramentu. Rufin nie mógł nie znać rozróżnień Gracjanowych, ale nie przykładał zbyt dużej wagi do ich charakteru i zakresu. Jak zaś powiedziano wyżej, wyjaśniając dictum p. c. 97 C. I q. 1, Rufin wskazuje w sposób zakamuflowany rozróżnienie Gracjanowe pomiędzy heretykami wyświęconymi przez ordynatorów konsekrowanych niegdyś w Kościele katolickim i heretykami wyświęconymi przez ordynatorów heretyckich, konsekrowanych poza Kościołem. Czyżby więc Rufin zamierzał zataić podobieństwo swoich rozróżnień, analogicznych do rozróżnień Gracjanowych, np. w celu wykazania oryginalności swoich rozróżnień?

Jak się wydaje, przypuszczenie takie byłoby zbyt uproszczone. Przecież gdyby Rufin nawet zestawiał swoje rozróżnienia z Gracjanowymi, to i tak byłby oryginalny. Gracjan bowiem wprowadza-

dził swoje rozróżnienie w niesakramentalnym zakresie dyscypliny kościelnej, Rufin natomiast — w zakresie sakramentalnym. Nie było więc ambicjonalnego powodu do zatajania częściowego podobieństwa rozróżnień Rufinowych do rozróżnień Gracjanowych.

Problem wydaje się sięgać o wiele głębiej. Razem bowiem z Gracjanem przechodził do historii typ badacza wszechstronnego, ogarniającego i szczegóły i nie przesłanięte nimi zespoły problemów. Po Gracjanie nastąpiło — rzecz można — niejako osłupienie i, przynajmniej częściowe, zaniemówienie. Przecież *summa* Paucapalei to zaledwie maleńki skrót olbrzymiego Gracjanowego dzieła — raczej jego relacja w zarysie, niż kontynuacja. Głębszego oddechu nabrał wprawdzie Roland, ale i on podał w swej *summie* zaledwie tematy Dystynkcji pierwszej części Dekretu Gracjana, szerzej traktując dopiero pozostałe dwie jego części. Rufin potraktował mniej więcej równomiernie wszystkie części tego Dekretu, ale zajął się głównie szczegółami kosztem dogłębnego przeanalizowania istotnych problemów. Wszechstronne badania Gracjana zaczęto zastępować systematyzacją, uproszczeniami, fragmentaryzmem, daleko posuniętą dowolnością interpretacyjną, a nawet pewnego rodzaju lekceważeniem trudniejszych zagadnień historycznych, przejawiającym się w odsyłaniu czytelników do zajęcia się nimi według własnego uznania. Dekret Gracjana okazał się dla wspomnianych dekretystów ciężarem nie do udźwignięcia.

B. Sakramenty konieczności oraz sakramenty konieczności i zarazem godności

1. Chrzest

Zgodnie z opinią Gracjana (§ 2 dictum p. c. 97 C. I q. 1) Rufin utrzymuje, że chrzest udzielony w przypadku naglącej konieczności przez kogokolwiek, nawet przez poganina, byleby według formy katolickiej, ma prawdziwość i moc sakramentu. Dekretysta uzasadnia to między innymi tekstem autorytatywnym, zamieszczonym w D. IV^o dc. c. 23 (por. C. I q. 1 c. 59): „Biskup Rzymski bierze pod uwagę nie człowieka, który udziela chrztu, lecz to, że Duch Boży szafuje łaskę chrztu, choćby nawet był poganinem ten, kto chrztu udziela.” Jeśli zaś ktoś przyjmuje chrzest od heretyka, będąc świadom, że udzielający chrztu jest heretykiem, to brak mu łaski sakramentalnej, chyba że przyjmuje chrzest przynaglony niebezpieczeństwem śmierci. Na dowód tego

Rufin przytacza argument zaczerpnięty z wypowiedzi Augustyna, zamieszczonych w C. XXIV q. 1 c. 40 i w C. I q. 1 c. 97²⁸⁷.

Nieutralność zarówno chrztu, jak i władzy udzielania go Augustyn udowadnia między innymi argumentem opartym na analogii sakramentów chrztu i kapłaństwa. Powiada on bowiem: jak kapłan odstępujący od Kościoła nie traci sakramentu chrztu, tak nie traci i władzy udzielania go. Jedno bowiem i drugie jest sakramentem i obydwu udziela się przez pewnego rodzaju konsekrację, owego gdy się chrzci i tego gdy się wyświęca, dlatego obydwu nie wolno powtarzać (C. I q. 1 c. 97 § 1).

W związku z tą wypowiedzią Augustyna Rufin słusznie zapytuje, jak prawo udzielania chrztu może być sakramentem, albo w jaki sposób może się ono wywodzić z konsekracji, skoro laik w przypadku konieczności ma prawo udzielania chrztu? Prawo bowiem to, przysługujące laikowi, nie wywodzi się z konsekracji, ponieważ nie został on konsekrowany do uzyskania tego prawa. Przeciwnie taka konsekracja przysługuje kapłanom lub — jak chcą niektórzy — także diakonom.

Następnie dekretysta wyjaśnia, że inaczej określa się prawo kapłana do udzielania chrztu, inaczej zaś prawo laika. U kapłana prawem udzielania chrztu nazywa się samą godność kapłańską, przez którą może on chrzcić w sposób uroczysty. U laika natomiast prawem udzielania chrztu nazywa się dane mu przez Kościół pewnego rodzaju pozwolenie (*licentia indulta*) na udzielanie chrztu w przypadku naglącej konieczności. Prawo udzielania chrztu w pierwszym przypadku jest sakramentem wywodzącym się z pewnego rodzaju konsekracji i jest ono właściwe tylko kapłanom. W drugim przypadku ani nie jest ono sakramentem ani nie udziela się go przez konsekrację i jest ono właściwe laikom²⁸⁸. Wyjaśnienie to jest trafnym rozwinięciem wypowiedzi Gracjana, podanej w § 2 jego dictum p. c. 97 C. I q. 1.

2. Bierzmowanie i Eucharystia

Rufin utrzymuje, że bierzmowanie udzielone przez heretyków jest pozbawione skutku (*caret effectu*), być może jednak, że nie jest pozbawione prawdziwości sakramentu (*veritate tamen sacramenti forsitan non carere*). Eucharystia natomiast, konsekrowana przez heretyków, jest nie tylko pozbawiona skutku — czyli łąski — lecz także i prawdziwości istoty (*veritate essentiae*), a więc nie jest Ciałem Chrystusa²⁸⁹.

²⁸⁷ Rufinus, *Summa*, dz. cyt., s. 210.

²⁸⁸ Tamże, s. 219—220.

²⁸⁹ Tamże, s. 211 i s. 214 przyp. 13.

Swoje stwierdzenie o bierzmowaniu Rufin pozostawia bez uzasadnienia, a stwierdzenie o nieważności Eucharystii pod względem sakramentu dekretysta uzasadnia następującymi tekstami autorytatywnym?

C. I q. 1 c. 70 — tekstem Cypriana († 258) utrzymującego, że nie może być u heretyków ani krzyżma ani Eucharystii ani kapłaństwa;

C. I q. 1 c. 71 — tekstem apokryf. Sentent. Prospera Akwitańskiego († ok. r. 455), gdzie czytamy, że poza Kościołem katolickim nie ma prawdziwej ofiary (*verum sacrificium non esse*);

C. XXIV q. 1 c. 34 — tekstem Pelagiusza I (555—560) stwierdzającego m. in.: „Nie chciej więc łączyć się bez różnicy w składaniu ofiar z jednymi i drugimi (schizmatykami i katolikami; KN), jak gdyby nie było żadnej różnicy między schizmatykami i Kościołem. Jeśli idziemy za prawdą, to nie jest Ciałem Chrystusa to, co konsekruje schizmatyk. Ani bowiem bez dezaprobaty Apostoła nikt nie będzie mógł sobie wyobrazić, że Chrystus jest podzielony. Jak często wspomniano, jest pewne, że jeden jest Kościół, będący Ciałem Chrystusa, który nie może być podzielony na dwie lub więcej części. Jednocześnie bowiem z odejściem kogoś od niego przestał on być Kościołem.”

D. II dc. c. 72 — tekstem Paschazjusza Radberta († ok. 860): „Tę więc ofiarę błogosławioną (*benedictam*), przez którą otrzymujemy błogosławieństwo; przypisaną (*ascriptam*), przez którą, będąc ludźmi, zostajemy przypisani do nieba; uznaną (*ratam*), przez którą uważa się nas za będących we wnętrzościach Chrystusa...”

D. II dc. c. 73 — tekstem Grzegorza W. († 604) utrzymującego, że jedność Kościoła jest tylko w Chrystusie, że wszędzie ma być jeden chleb Ciała i jeden kielich Krwi Jego, „kielich bowiem, który kapłan katolicki składa w ofierze, nie jest inny, niż ten sam, który Pan podał Apostołom...”

Następnie Rufin stwierdza, że ponieważ Eucharystia konsekrowana przez heretyków jest nieważna pod względem sakramentu, dlatego nie wolno przyjmować świadomie Komunii z rąk heretyków nawet w przypadku naglącej konieczności, co dekretysta uzasadnia następującymi tekstami autorytatywnymi:

C. XXIV q. 1 c. 41 — tekstem księgi pokutnej, którą zwykle się przypisywać Hieronimowi († 410). Nałożono w niej pokutę jednoroczną na przyjmującego Komunię od heretyka, i nie wiedzącego, iż jest on heretykiem, na wiedzącego zaś — pokutę dziesięcioletnią.

C. XXIV q. 1 c. 42 (por. C. I q. 1 c. 72) — tekstem Grzegorza W. († 604), który powiada, że królewicz Hermenegild nie chciał przyjąć z ręki biskupa arianskiego „świętokradczo konse-

krowanej Komunii — *sacrilegae consecrationis communionem*”, z którego to powodu wiarołomny ojciec kazał go zabić.

Wszystkie te, powołane przez Rufina teksty autorytatywne nie mogą jednak stanowić podstawy dla jego tezy o nieważności pod względem sakramentalnym Eucharystii konsekrowanej poza Kościołem katolickim, ponieważ nieważność taka bynajmniej z nich nie wynika, jak to szczegółowo wyjaśniono na innym miejscu²⁴⁰. Wprawdzie wyjątek stanowi tu opinia Cypriana, ale Rufin nie dostrzega, że została ona odrzucona przez papieży i była zwalczana przez św. Augustyna, czego ślady można spotkać w Dekrecie Gracjana²⁴¹. Wobec tego opinię Rufina o ewentualnej nieważności bierzmowania, udzielonego poza Kościołem katolickim, należy odrzucić jako ani wprost ani pośrednio nie popartą żadnymi tekstami autorytatywnymi. Również trzeba odrzucić wyrażoną w sposób pewny opinię dekretysty o nieważności Eucharystii konsekrowanej poza Kościołem, a to z powodu oparcia tej opinii na niekompletnie zebranych i błędnie zinterpretowanych tekstach źródłowych.

Należy tu podkreślić niespójność tych opinii zarówno ze sobą, jak i z omówioną wyżej, Rufinową oceną kapłaństwa duchownych odłączonych od Kościoła katolickiego. Rufin bowiem wyraża się z powątpiewaniem o ważności sakramentu bierzmowania udzielonego przez heretyków. Bez wahania natomiast wypowiada się o nieważności sakramentu Eucharystii konsekrowanej przez tychże heretyków. A przecież obydwa te sakramenty dekretysta zakwalifikował podobnie, mianowicie jako sakramenty konieczności i zarazem godności. Jeśli zaś w takim zakwalifikowaniu byłoby jednak miejsce na różną ocenę ważności tych sakramentów, to należało by to uzasadnić.

Między sakramentem kapłaństwa i konsekracją Eucharystii istnieje istotna zależność. Eucharystię może konsekrować tylko kapłan. Według przedstawionej wyżej opinii Rufina biskupi konsekrowani w Kościele katolickim, a potem od niego odłączeni, nie tracą ani sakramentu kapłaństwa ani władzy sakramentalnej. Ci sami jednak biskupi — według Rufinowej opinii o Eucharystii — nie mogą ważnie sprawować tego sakramentu. Dlaczego? Rufin tego nie wyjaśnia. Trzyma się natomiast niewolniczo i bezradnie poszczególnych tekstów autorytatywnych, zebranych w ilości niedostatecznej do rozwiązania poruszanych problemów. De-

²⁴⁰ K. Nasiłowski, *Ustawodawstwo Dekretu Gracjana*, art. cyt., s. 33—43, por. też s. 44—50; tenże, *Ocena prawna*, art. cyt., s. 46—47.

²⁴¹ D. IV dc. c. 41; K. Nasiłowski, *Ocena prawna*, art. cyt., s. 10—42.

kretysta hołduje zbieraniu łatwiejszych wyjaśnień i alternatywnych interpretacji tekstów autorytatywnych. W trudniejszych zaś sprawach bez żenady odsyła czytelnika do jego własnych badań i własnego osądu²⁴².

Fragmentaryczność prowadzonych przez Rufina badań polega na niedostatecznym uwzględnianiu w sprawach bardziej skomplikowanych zarówno wypowiedzi tego samego autora oraz zamieszczonych w Dekrecie Gracjana wypowiedzi różnych autorów na ten sam temat, jak i wykładu Gracjana. Gracjan bowiem, jako twórca Dekretu, rozprawiając o poszczególnych sprawach, widział problemy na szerokim tle całego dekretowego materiału. Rufin natomiast takiej wszechstronności nie wykazał. I dlatego nie uratowało go od błędnych rozwiązań w najważniejszych sprawach nawet ściśle trzymanie się formalnego podziału Dekretu. Owszem, okazało się ono nawet zgubne. W wyselekcjonowanych bowiem miejscach Dekretu nie powiedziano zwykle wszystkiego, co na dany temat można znaleźć w całym Dekrecie. Stąd i wyselekcjonowanych problemów, nawet trzymając się podziału Dekretu Gracjana, nie da się poprawnie rozwiązać bez dostatecznej znajomości spójnego wewnątrznie systemu święceń relatywnych, przedstawionego zarówno terminologicznie, jak i rzeczowo we wspomnianym Dekrecie. Fragmentaryczność więc badań jest największym błędem Rufina.

Można by usiłować bronić dekretystę argumentami, sformułowanymi dowolnie nawet przez niektórych nam współczesnych autorów, że mianowicie terminologia systemu święceń relatywnych, a więc i Dekretu Gracjana, była jeszcze niedostatecznie ukształtowana i łatwo mogła wprowadzić w błąd. Można by też wysunąć argument, że wszechstronna metoda badań nie była wtedy jeszcze znana.

Trzeba jednak pamiętać i o tym, że każdy system ma dla siebie i swoich współczesnych wystarczająco wypracowaną terminologię. Może ona być niedostatecznie zrozumiała jedynie dla potomnych, łatwiej przypisujących swym przodkom jej niedostateczne ukształtowanie, niż sobie samym jej nieznamość. Co się zaś tyczy wszechstronności, to przecież nie brak jej było Gracjanowi w interpretowaniu tekstów źródłowych zgodnie z obowiązującym systemem. Stosował też Gracjan w swych badaniach metodę semantyczną (np. w dictum p. c. 97 C. I q. 1), której brak odczuwa się mocno nawet w dzisiejszej literaturze historyczno-kanonistycznej.

²⁴² Rufinus, *Summa*, dz. cyt., s. 127, 221, 237, 272, 361, 381, 491, 557.

Wprawdzie i Rufin czerpał argumenty dla uzasadnienia swoich opinii nie tylko z aktualnie omawianych, lecz także i z innych miejsc Gracjanowego Dekretu, ale to było o wiele za mało. Fragmentaryczność badań to jedna z głównych cech wykładu Rufina. Pod względem wszechstronności odstawał on dalego od Gracjana.

Ocena opinii Rufina o władzy kapłańskiej duchownych hereetyckich i o ważności udzielanych przez heretyków święceń okazała się, niestety, surowa. Im surowczy jednak jest osąd, tym dokładniej należy zbadać wszystkie okoliczności, które mogłyby go złagodzić. Dlatego musimy jeszcze, przynajmniej pokrótce, odpowiedzieć na pytanie, czy rzeczywiście Rufin był autorem błędnych opinii o nieważności sakramentów pozakościelnych.

C. Autorstwo opinii o całkowitej nieważności sakramentów sprawowanych przez niektórych heretyków i ekskomunikowanych

Jak wiemy, rozróżnienie ważnych, pod względem sakramentu, święceń udzielanych przez ordynatorów hereetyckich, konsekrowanych w Kościele katolickim, i nieważnych pod tym samym względem święceń udzielanych przez heretyków konsekrowanych poza Kościołem Rufin podaje w swym wyjaśnieniu c. 17 C. I q. 1²⁴³.

Po raz pierwszy Rufin powołuje się na to rozróżnienie w związku z przytoczonym w c. 1 D. LXVIII stwierdzeniem Grzegorza I: „Jak nie powinno się chrzcić już raz ochrzczonego, tak i raz już konsekrowanego nie można konsekrować powtórnie.” Dekretysta powiada, że stwierdzenie to wydaje się sprzeczne z tym, które jest na innym miejscu, mianowicie że ustanawia się na nowo diakonem wyświęconego poprzednio przez heretyka, wyświęconego przez heretyków (C. I q. 7 c. 24). Dekretysta dodaje, że rozstrzygnięcie tej sprzeczności podano nieco wyżej od tego miejsca²⁴⁴, a więc przy omawianiu c. 17 C. I q. 1.

Po raz drugi Rufin powołuje się na wspomniane rozróżnienie, wyjaśniając c. 30 C. I q. 1. Powiada on mianowicie, że co się tyczy sakramentów tylko godności — jak święcenia — udzielanych przez heretyków, to „należy się trzymać owego rozróżnienia, które przytoczyliśmy nieco wyżej, w owym kanonie 'Qui perfectionem' (C. I q. 1 c. 17)”²⁴⁵.

Po raz trzeci Rufin odsyła do wspomnianego swego rozróżnienia przy okazji wyjaśniania c. 24 C. I q. 7, w którym jest mowa o ponownym ustanowieniu diakonem diakona wyświęco-

²⁴³ Tamże, s. 206—207.

²⁴⁴ Tamże, s. 160.

²⁴⁵ Tamże, s. 210.

nego już poprzednio przez biskupa heretyckiego, konsekrowanego przez heretyków.

Otóż, jak zaznaczyliśmy wyżej, w swym dictum p. c. 23 C. I q. 7 Gracjan rozróżnia pomiędzy święceniami sakramentalnymi, jak biskupstwo i prezbiterat, których nie wolno powtarzać, i święceniami niesakramentalnymi, jak diakonat i stopnie niższe od niego, które można powtórzyć. Na podstawie więc tekstów autorytatywnych Grzegorza I i Augustyna Gracjan twierdzi, że gdy się przyjmuje na urzędy kościelne powracających do Kościoła duchownych heretyckich, wyświęconych przez heretyków, to nie wolno udzielać im powtórnie święceń sakramentalnych: biskupich lub prezbiterkich, Kościół natomiast udziela im ponownie święceń diakonatu i niższych od niego, jak się okazuje z wypowiedzi Urbana II, zamieszczonej w C. I q. 7 c. 24.

O tej Gracjanowej ocenie święceń udzielonych poza Kościołem Rufin wyraża się w następujący sposób: „Tak Mistrz rozwiązuje, jak słyszysz. Czy zaś to rozwiązanie jest celniejsze od owego, którego dokonaliśmy w q. 1 cap. Qui perfectionem (C. I q. 1 c. 17), pozostawiamy do zbadania według twego osądu, czcigodny czytelniku”²⁴⁶.

Nie ulega więc wątpliwości, że autorem wspomnianego rozróżnienia, niezgodnego z tekstami autorytatywnymi i opinią Gracjana, jest Rufin. W powoływaniu się jego na swoją opinię uderza z jednej strony pewność co do jej słuszności, przejawiająca się w niemal nakazowym zaleceniu, wyrażonym w słowach „należy trzymać się tego rozróżnienia, które podaliśmy...”, z drugiej zaś strony wątpliwość i niepewność, a nawet bezradność, przejawiająca się w pozostawieniu czytelnikowi do zbadania według jego uznania, które rozróżnienie jest celniejsze, to Gracjana czy to Rufina. Być może, iż na oparciu Rufinowego rozróżnienia na alternatywnie rozumianej podstawie wpłynęła rutyna. Jak bowiem wspomniano wyżej, dekretysta podał w swej summie olbrzymią ilość alternatywnych wyjaśnień, co przecież wymagało dużego wysiłku. Właśnie wielość tych alternatywnych wyjaśnień mogła się odbić ujemnie na trafności przynajmniej niektórych z nich. Świadczyłoby to również o Rufinowym autorstwie omawianego rozróżnienia.

O tym, że dekretysta nie był całkowicie pewny słuszności swej opinii świadczy już sam fakt, że była ona alternatywna. Tę niepewność powiększa jeszcze wątpliwość wyrażona przez Rufina co do ważności udzielonego przez heretyków bierzmowa-

²⁴⁶ Tamże, s. 237.

nia. Ale z tą niepewnością łączy się znowu pewność co do nieważności, pod względem sakramentu, Eucharystii konsekrowanej przez heretyków. A przecież, jak już wspomniano, Rufin potraktował obydwie te sakramenty jednakowo: jako sakramenty konieczności i godności zarazem, a mimo to różnie ocenił ich ważność pozakościelną. W odmiennym potraktowaniu ważności obydwóch tych sakramentów Rufin mógł się kierować pojęciem Eucharystii jako sakramentu jedności Chrystusa z Kościołem, której to jedności pozbawieni są heretycy. Ale przecież w Dekrecie Gracjana mamy wiele wypowiedzi, z których niedwuznacznie wynika, że taki charakter Eucharystii nie ma wpływu na sakramentalną ważność czy nieważność tego sakramentu. Rufin jednak nie uwzględnił tych wypowiedzi. Nie jest więc chyba przesadą przypisanie Rufinowi fragmentarycznego i powierzchownego sposobu prowadzenia badań, pozostającego daleko w tyle w porównaniu z badaniami przeprowadzonymi przez Gracjana, którego dekretysta niekiedy uwielbia, niekiedy zaś krytykuje niemiłosiernie. Wszystko to świadczy też o tym, że autorem omawianej opinii był Rufin.

Wypada tu jeszcze poruszyć pokrótce sprawę zależności opinii Rufina o nieważności sakramentu święceń, udzielanych przez biskupów konsekrowanych poza Kościołem katolickim. Chodzi tu głównie o ewentualną zależność od Cypriana i Rolanda.

Jak wiadomo, Cyprian twierdził, że poza Kościołem katolickim nie istnieją żadne prawdziwe sakramenty, a więc nawet i chrzest. Nie wydaje się jednak, by Rufin, który kilkakrotnie czyni wzmianki o Cyprianie²⁴⁷, był od niego zależny, z wyjątkiem oczywiście wspomnianej swej opinii o całkowitej nieważności Eucharystii konsekrowanej poza Kościołem katolickim. Niezależność ta okazuje się przede wszystkim z tego, że Cyprian przypisywał nieważność wszystkim sakramentów wszystkim heretykom pozakościelnym, Rufin zaś twierdził, że pod względem sakramentu nieważne są tylko niektóre sakramenty i to sprawowane przez niektórych tylko heretyków pozakościelnych. Po wtóre, Rufin nie uzasadnia swej opinii o nieważności święceń pozakościelnych tekstami Cypriana, jego zaś samego i Agryppina uważa za głosicieli poglądów podobnych do tych, które wyznawali donatyści²⁴⁸. Nie można jednak z góry wykluczyć, że niektóre teksty Cypriana, jak np. tekst przytoczony w C. I q. 7 c. 1, mogły wywrzeć jakiś pośredni wpływ na opinię Rufina²⁴⁹.

²⁴⁷ Tamże, s. 119—121, 288, 410, 417—418.

²⁴⁸ Tamże, s. 24.

²⁴⁹ Tamże, s. 223.

Co się zaś tyczy wpływu Gracjana, Paucapalei i Rolanda na wprowadzenie przez Rufina jego opinii o nieważności, pod względem sakramentu, święceń udzielonych przez ordynatorów heretyckich, konsekrowanych na biskupów poza Kościołem katolickim, i święceń udzielonych przez biskupów ekskomunikowanych, którzy przyjęli konsekrację będąc już ekskomunikowanymi, to nasuwają się następujące uwagi.

Jak zaznaczono wyżej, Gracjan rozróżnił pomiędzy duchownymi heretyckimi, wyświęconymi przez popadłych w herezję biskupów katolickich, których to duchownych można przyjąć na urzędy kościelne, i duchownymi heretyckimi, wyświęconymi przez biskupów konsekrowanych w schizmie lub herezji, których to duchownych nie powinno się przyjmować po ich powrocie do Kościoła na urzędy kościelne (§ 3 i § 4 dictum p. c. 97 C. I q. 1). Ponadto w swym dictum p. c. 3 (palea) C. IX q. 1 Gracjan odróżnia ordynatorów, którzy zaciągnęli karę ekskomuniki w czasie przyjmowania konsekracji biskupiej, od ordynatorów, którzy zostali ekskomunikowani już po otrzymaniu sakry biskupiej w Kościele katolickim. Gracjan powiada, że Kościół toleruje miłosierdzie święcenia udzielone przez ordynatorów ekskomunikowanych po swej konsekracji. Wynika z tego, że Kościół nie toleruje święceń udzielonych przez ordynatorów konsekrowanych na biskupów już po zaciągnięciu ekskomuniki.

Nie ma żadnego powodu do wątpienia, że swoje rozróżnienie ordynatorów pozakościelnych Rufin przejął właśnie od Gracjana. Wprawdzie dekretysta wyraźnie tego nie zaznacza, ale nie może to stanowić kontrargumentu z tego względu, że często nie wykazuje on swoich zależności.

Gracjan dokonał swoich rozróżnień w niesakramentalnym zakresie dyscypliny kościelnej, mianowicie tolerowania przez Kościół święceń udzielonych przez takich ordynatorów lub nietolerowania. Rufin natomiast rozciągnął przejęte od Gracjana rozróżnienia na zakres sakramentalny, uznając święcenia udzielone przez ordynatorów heretyckich, konsekrowanych w Kościele, i przez ordynatorów ekskomunikowanych już po swej konsekracji za ważne, za nieważne zaś całkowicie święcenia udzielone przez ordynatorów heretyckich, konsekrowanych poza Kościołem, lub przez ordynatorów, konsekrowanych po zaciągnięciu ekskomuniki, i tę różnicę pomiędzy swoją opinią i opinią Gracjana zaznaczył.

Interpretując orzeczenie Innocentego I, podane w streszczeniu w C. I q. 1 c. 17, Rufin stwierdza wyraźnie, że heretycki ordynator, który nie otrzymał konsekracji biskupiej w Kościele katolickim, nie mógł ważne udzielić sakramentu święceń, ponieważ nie miał żadnej władzy dania owego sakra-

mentu (cc). Nasuwa się przeto pytanie, na czym Rufin oparł tę swoją wypowiedź. Otóż w C. IX q. 1 c. 2 (palea) — będącym streszczeniem następnego, pseudoizydoriańskiego c. 3 (palea) — stwierdzono, że ekskomunikowani dokonują niegodziwie włożenia rąk, ponieważ nie mają władzy udzielania święceń — *illicite manus imponunt, quia potestatem ordinandi non habent*. Już z samego tego kanonu okazuje się, że chodzi tu o wadę święceń zakresu niesakramentalnego, gdyż włożenie rąk określono tu jako niegodziwe lub niedozwolone (*illicite*), i tak ocenił tę wypowiedź Paucapalea.

Ta wzmianka o braku u ekskomunikowanych ordynatorów władzy udzielania święceń (*potestas ardinandi*), jako oznaczająca kapłańską władzę niesakramentalną, nie mogła jeszcze skłonić Rufina do uznania za nieważne, pod względem sakramentu, święceń udzielonych przez niektórych ordynatorów pozakościelnych. Przecież Rufin stwierdził — tak samo, jak Gracjan — że ordynator, odstępując od Kościoła katolickiego traci wykonywanie święceń lub moc sakramentu, ale udziela święceń ważnie, ponieważ zatrzymuje jeszcze sakrament święceń (c). Pseudoizydoriańska jednak wzmianka o braku u ekskomunikowanych ordynatorów władzy niesakramentalnej, zwanej *potestas ordinandi*, najprawdopodobniej doprowadziła Rufina do skojarzenia jej z wyrażeniem *potestas ordinandi*, użytym przez Rolanda.

Jak zaś wykazała szczegółowa analiza wypowiedzi Rolanda, wymagał on do sakramentalnej ważności święceń pozakościelnych zachowania formy katolickiej w ich udzielaniu i tego, by ordynatorzy byli biskupami czyli — jak powiada — by udzielający święceń mieli władzę ordynowania (*potestas ordinandi; potestas consecrandi*), a więc władzę sakramentalną, bo przecież kościelnej władzy niesakramentalnej nie można mieć poza Kościołem. Otóż przy pobieżnym odczytywaniu tej wypowiedzi Rolanda Rufin mógł łatwo ulec złudzeniu, że spośród ordynatorów pozakościelnych jedni mają sakramentalną władzę ordynowania, inni natomiast jej nie mają. A ponieważ Roland rozróżnił za Gracjanem ordynatorów pozakościelnych, którzy przyjęli konsekrację od biskupów katolickich, od ordynatorów pozakościelnych, konsekrowanych przez biskupów heretyckich, stąd prosta już droga doprowadziła Rufina do uznania za ważne, pod względem sakramentu, święceń udzielonych przez ordynatorów heretyckich, konsekrowanych jednak przez biskupów katolickich, i do uznania za nieważne pod tym samym względem święceń udzielonych przez ordynatorów konsekrowanych poza Kościołem, a to z powodu braku u nich władzy sakramentalnej do udzielania święceń. Do takiego wniosku Rufin mógł dojść nie doceniając faktu, że zarówno Gracjanowe, jak i Rolandowe

rozdzielenie ordynatorów pozakościelnych dotyczy zakresu niesakramentalnego. Rufin mógł nawet to i dostrzec — przeciwstawił przecież swoją opinię Gracjanowi — ale interpretując dowolnie, a na skutek tego i błędnie, teksty autorytatywne doszedł do bezpodstawnego, nowatorskiego wniosku, że nieważne są pod względem sakramentu święcenia udzielone przez niektórych ordynatorów pozakościelnych²⁵⁰.

Jeśli zaś chodzi o wpływ wspomnianej opinii Rufina na praktykę kościelną, to wydaje się nie ulegać wątpliwości, że mógł on być jedynie znikomy. Inaczej było z opinią Cypriana o nieistnieniu żadnych sakramentów poza Kościołem katolickim, która odbiła się na praktyce okręgu kościelnego, ulegającego wpływom prężnego ośrodka kartagińskiego. Opinia Cypriana była głoszona w sposób skrajny i bezwzględny, a ponadto przez wpływowego biskupa. Od początku była ona ostro zwalczana przez papieży. Opinia zaś Rufina nie była autorytatywnie zwalczana przez Kościół. Była bowiem alternatywna i praktyka kościelna mogła iść bez przeszkód dotychczasową drogą.

Natomiast duży wpływ wywarła opinia Rufina na szkołę przez spłylenie interpretacji Dekretu Gracjana, na który rzuciła trwały cień, inaugurujący zbyt dowolne, a przez to i błędne rozumienie tego zbioru. Sama jednak opinia Rufina została odrzucona już przez jego ucznia — Stefana z Tournai, który wyraził w tej samej sprawie również dowolną, swoją własną opinię. Zapoczątkowana przez Rufina dowolność, a tym samym i bezzasadność interpretacji Gracjanowego Dekretu nie została jednak całkowicie przezwyciężona w okresie dekretystycznym, a dekretaliści zajęli się już interpretacją nowego prawa — papieskiego. Nie dokończony proces oczyszczania Dekretu Gracjana z naleciałości błędnej interpretacji zaciążył negatywnie na następnych badaniach tegoż Dekretu aż po dzień dzisiejszy.

Jest bowiem rzeczą wielce charakterystyczną, że w wielu wypowiedziach autorów wszystkich trzech, wspomnianych we wstępie opinii odbijają się jak w lustrze główne wady opinii Rufina, a więc: alternatywne rozwiązywanie najważniejszych problemów, uogólnianie oparte na fragmentarycznej podstawie źródłowej, dowolna, a tym samym najczęściej błędna interpretacja tekstów źródłowych, spowodowana brakiem dostatecznej znajomości terminologii oraz charakteru instytucji i ściśle przestrzeganych, obowiązujących w systemie święceń relatywnych zasad, przejawiających się m. in. w rozróżnieniach: pomiędzy władzą sakramentalną i władzą niesakramentalną, pomiędzy zakresem sakra-

²⁵⁰ Opinie Paucapalei i Rolanda w omówionych tu kwestiach podano szczegółowo w artykule: K. Nasiłowski, *Zgodność pierwszych dekretystów*, art. cyt., s. 167—179 i 203—220.

mentalnym i niesakramentalnym zakresem dyscypliny kościelnej, kierowanym regułami rygoru prawa i miłosierdzia²⁵¹. Ta sama u dzisiejszych autorów, co i u Rufina, nieuzasadniona pewność w formułowaniu uogólnień, przeplatana niepewnością co do ich słuszności. Stąd nawet beznadziejność znalezienia właściwych rozwiązań, jednym słowem — impas w nauce historyczno-kanonistycznej w tej dziedzinie, trwający od czasów Rufina aż po dzień dzisiejszy. Trudno więc nie powiązać tego impasu z nieuzasadnioną, metodycznie i rzeczowo błędną, alternatywną — a więc i niepewną — opinią Rufina o władzy kapłańskiej duchownych odłączonych od Kościoła katolickiego i o sakramentach pozakościelnych.

A ponieważ — poza krótkotrwałą opinią Cypriana o nieistnieniu żadnych sakramentów poza Kościołem katolickim, zwalczaną przez różne autorytety kościelne — nie ma ani w Dekrecie Gracjana ani w summach Paucapalei i Rolanda żadnych trwałych śladów podobnych opinii w Kościele, przeto słusznie można uznać Rufina za protoplastę tych wszystkich, którzy głoszą przekonania podobne do jego błędnej opinii.

Wyrażając krytyczne uwagi o wspomnianej opinii Rufina, nie sposób pominąć, gwoli sprawiedliwości, dużego, pozytywnego wkładu tego dekretysty do kanonistyki i to zarówno w dziedzinie ujednolicania terminologii, jak i dokładniejszego precyzowania i systematyzowania pojęć. Ogólnie jednak biorąc, okres dekretystyki, nazwany w literaturze klasycznym, nie był — szczególnie w swych początkach — aż tak bardzo doskonały, jakby się mogło pozornie wydawać. Z powstaniem bowiem Summy Rufina skończył się krótki okres jedynie właściwych i metodycznie poprawnych komentarzy Dekretu Gracjana i to w najważniejszych dziedzinach. W ten sposób pogrążono w niezrozumieniu największe i najwspanialsze dzieło okresu święceń relatywnych.

Zakończenie

Jak zaznaczono we wstępie, utrzymują się aż do ostatnich czasów w literaturze historyczno-kanonistycznej trzy opinie na temat władzy kapłańskiej i ważności sakramentów pozakościelnych w okresie święceń relatywnych. Ogólnie mówiąc, według pierwszej opinii tradycja kościelna była wówczas jednolita, podobna do dzisiejszej tradycji w tej dziedzinie. Kościół bowiem w owym czasie uznawał za ważne pod względem sakramentalnym sakramenty sprawowane poza Kościołem z zacho-

²⁵¹ Zob. szersze uwagi na ten temat w artykule: K. Nasiłowski, *Kapłańska władza*, art. cyt., s. 193—201.

waniem formy katolickiej. Według drugiej opinii Kościół w owym czasie uznawał sakramenty pozakościelne za nieważne mimo nawet zachowania formy katolickiej w ich sprawowaniu. Według zaś trzeciej opinii tradycja kościelna była w owym okresie niejednolita, zmienna i chwiejna. Niekiedy bowiem uważano takie sakramenty za ważne, niekiedy natomiast za nieważne.

Zwolennicy każdej z tych opinii nie mieli wystarczających dowodów na uzasadnienie swoich przekonań. Powodem tego było fragmentaryczne wykorzystywanie tekstów źródłowych, w dodatku mylnie interpretowanych, i opieranie na nich uogólnień, dla których punktem wyjścia, wbrew podstawowym zasadom metodologicznym, był system święceń absolutnych, a nie system święceń relatywnych. Stąd powstawała niepewność co do słuszności rozwiązań już wypracowanych, a nawet zwątpienie w możliwość uzyskania rozwiązań trafniejszych. Można więc bez przesady mówić o impasie w tej dziedzinie.

W celu wyprowadzenia z tego impasu przeprowadziliśmy szczegółowe i wszechstronne badania systemu święceń relatywnych na podstawie Dekretu Gracjana. W opracowaniach opublikowanych w Prawie Kanonicznym w latach 1980—1985 i 1988 przedstawiliśmy ustawodawczą tradycję kościelną i zgodną z nią opinię Gracjana o dwojakiego rodzaju władzy kapłańskiej i ważności sakramentów chrztu, bierzmowania, Eucharystii i święceń, sprawowanych według formy katolickiej czy to w Kościele czy poza nim. W ten sposób zwolennicy pierwszej opinii, która okazała się jedynie słuszną, otrzymali pełną dokumentację swoich poglądów i jednocześnie okazały się bezzasadnymi dwie pozostałe opinie.

W obecnym natomiast opracowaniu przedstawiliśmy szczegółowo niczym nie uzasadnioną, sprzeczną z tradycją kościelną i wypowiedziami Gracjana, opinię Rufina o całkowitej nieważności niektórych sakramentów, sprawowanych przez niektórych szafarzy pozakościelnych nawet według formy katolickiej. Wykazaliśmy, że opinia ta została po raz pierwszy wprowadzona do kanonistyki właśnie przez Rufina. Opinia ta przyczyniła się walnie do spaczenia interpretacji Dekretu Gracjana i pogrążenia tego najwspanialszego dzieła okresu święceń relatywnych w głębokim niezrozumieniu, wywierając przez to olbrzymi wpływ na głosicieli podobnych opinii aż po dzień dzisiejszy. Rozpoczęte bowiem w okresie dekretystycznym oczyszczenie interpretacji Dekretu Gracjana z naleciałości błędnych opinii nigdy nie zostało całkowicie doprowadzone do końca. Badania zaś prowadzone w omawianym przedmiocie aż do ostatnich czasów noszą na sobie piętno wszystkich wad Rufinowej interpretacji.

Przez szeroko uzasadnione wykazanie, że powodem niezrozumienia Dekretu Gracjana w bezsprzecznie najważniejszej dziedzinie władzy kapłańskiej i sakramentologii, a tym samym i przyczyną historycznych nieporozumień w tej dziedzinie, stała się błędna opinia Rufina, zostały wyprowadzone z długowiecznego impasu badania naukowe, dotyczące teologiczno-kanonistycznych zasad systemu święceń relatywnych. O nowych tego faktu dowodach będzie mowa na innym miejscu.

De Rufini in re potestatis sacerdotalis et sacramentorum sententia

De sacramentis tempore ordinationis relativae, quae vocatur, extra Ecclesiam celebratis tres sunt usque ad diem hodiernum doctorum sententiae, quae — ut plura non dicam — ita exprimi possunt:

Alii affirmant Ecclesiae catholicae hac in re traditionem simplicem fuisse eamque traditioni hodiernae similem. Illius enim temporis Ecclesia sacramenta in eiusdem forma foris celebrata vera esse docebat ad eorundem vim internam quod attinet.

Alii vero contrarium affirmant dicentes Ecclesiam docuisse sacramenta extra eam celebrata prorsus nulla esse.

Alii denique dicunt Ecclesiae illius temporis traditionem variam et diversam fuisse atque inconstantem et vacillantem: sacramenta enim foris celebrata aliquando vera, aliquando autem prorsus nulla agnoscebantur.

Omnes, quas dixi, opiniones Decreto Gratiani fulciuntur aut fulciri conantur auctoritatum periodi ordinationis relativae collectione amplissima. Tota tamen haec collectio recta ratione ac via numquam examinata est. Igitur omnino recte dicit Sohm Decretum Gratiani librum esse septem sigillis oclusum ita doctis temporis recentioris, ut doctis exeuntis saeculi duodecimi, eumque usque in diem hodiernum non apertum manere ad intelligendum. Idcirco mirum non est, si his de causis omnium illarum opinionum fautoribus argumenta desint ad eas accurate probandas apta.

His etiam de causis ceterisque multis Decretum Gratiani longae inquisitioni nobis erat. Quae autem ex inquisitione hac efficiuntur in foliis trimestribus, quibus titulus Prawo Kanoniczne (Ius Canonicum), annis 1980—1985 et 1988 partim edita sunt. Ibi primam ex enumeratis opinionem rectam, duas autem ceteras prorsus falsas esse probavimus longaevam illam de potestate sacerdotali et vi sacramentorum foris celebratorum controversiam dirimentes.

Hoc modo ad quaestionem ventum est de falsarum illarum opinionum fonte atque origine. Et apparuit primum sententiae auctorem, utriusque, quam diximus, falsae opinionis similis, Rufinum fuisse, cuius cuncta de potestate sacerdotali et sacramentis doctrina in disputatione nunc edita explicata est. Singulis autem disputationis huius partibus tituli sunt hii: I. De potestate sacerdotali eiusque fundamentis — A. De potestate sacramentali et potestate non sacramentali — 1. De potestatis sacerdotalis distinctione — a. De significatione nominis „usus officii” — b. De potestatis sacerdotalis fundamentis exemplo potestatis iudicis illustratis — 2. De antiquae

artis vocabulis a decretistis simpliciori modo reddendis — B. De officiis ordinum et officiis administrationis — C. De ordinatione et institutione — D. De ordinatione et licentia ordinem exsequendi — E. De primatu potestatis Romani Pontificis — 1. Rufini sententia — 2. De primatus fundamentis — F. De rigoris et misericordiae regulis — II. De sacramentis — A. De sacramentis dignitatis — 1. De ordinatione sine titulo et ordinatione a non suo episcopo facta — 2. De ordinatione ab episcopis haereticis facta — a. De significatione auctoritatis Urbani II a Rufino explicatae — b. De significatione auctoritatis Innocentii I a Rufino explicatae — c. De Rufini opinione cum Gratiani sententia comparata — 3. De ordine ab episcopis excommunicatis collato — B. De sacramentis necessitatis et de sacramentis necessitatis simul et dignitatis — 1. De baptismo — 2. De confirmatione et Eucharistia — C. De Rufino opinionis auctore de nulla vi sacramentorum ab aliquibus haereticis vel excommunicatis celebratorum.

Ea vero, quae ex disputatione hac perspicua sunt, paucis ita exprimi possunt: Rufinuse vocabulorum, nominum atque notionum, in auctoritatibus Decreti Gratiani contentarum, explicationes permultas posuit easque non solum simplices, sed etiam binas vel ternas. Item Gratianeam potestatum sacerdotalium notionem simplicioreni latius explicavit atque earundem potestatum varia fundamenta diserte indicavit. Et in his eisque similibus Rufinus laudandus est. Attamen aliquarum Decreti Gratiani auctoritatum earumque maioris momenti falsam ponens explicationem, et non satis attendens rectam dicendi rationem ac viam Gratiani, eiusdem verae sententiae Rufinus propriam eamque falsam opposuit opinionem, de nullis videlicet sacramentis ab aliquibus haereticis foris celebratis. Et in hoc Rufinus non minimam reprehensionem meretur. Indicavimus etiam omnium sive antiquorum sive recentiorum Decreti Gratiani explanatorum, similem de sacramentis sententiam affirmantium, principem atque patrem quandam Rufinum esse.