

# Kazimierz Nasiłowski

---

## Ocena prawna ustanawiania duchownych schizmatyckich i heretyckich w świetle źródeł kościelnych od III do V wieku

---

Prawo Kanoniczne : kwartalnik prawno-historyczny 25/3-4, 9-78

---

1982

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

KS. KAZIMIERZ NASIŁOWSKI

**OCENA PRAWNA USTANAWIANIA DUCHOWNYCH  
SCHIZMATYCKICH I HERETYCKICH W ŚWIETLE ŹRÓDEŁ  
KOŚCIELNYCH OD III DO V WIEKU**

Treść: Wstęp — 1. Porównanie opinii Cypriana z opinią Augustyna — 2. Ustawodawstwo Soboru Nicejskiego I — 3. Ustawodawstwo Innocentego I — Zakończenie.

**Wstęp**

Zgodnie z pojęciami ukształtowanymi w systemie święceń tzw. relatywnych przez ustanawianie duchownych rozumiemy tu dwa odrębne akty, zazwyczaj łączone ze sobą w czasie i dokonywane niejako jednym ciągiem, mianowicie nadanie komuś urzędu duchownego w jakimś określonym kościele i udzielenie mu odpowiedniego do tego urzędu stopnia święceń. Nadanie urzędu było aktem złożonym, polegającym na wyborze duchownego przez lud, wydaniu świadectwa o kwalifikacjach wybranego przez miejscowy kler i zatwierdzeniu wyboru przez kompetentną władzę kościelną. Istotne i wobec tego decydujące znaczenie posiadało zatwierdzenie wyboru duchownego przez biskupa.

W zależności od rozważanych przypadków albo wszystkie te akty razem wzięte albo nawet samo tylko zatwierdzenie na urządzie duchownym będziemy nazywać instytucowaniem duchownego w odróżnieniu od liturgiczno-sakramentalnego aktu udzielenia święceń. Instytuowanie zaś pojęte łącznie z udzieleniem święceń będziemy określać mianem ustanowienia duchownego, mianem ordynacji lub mianem ordynowania.

Celem tego opracowania jest przedstawienie stosunku Kościoła katolickiego do duchownych odeń odłączonych lub poza Kościołem tym wyświęconych i zarówno poza nim pozostających, jak i doń powracających. Chodzi przede wszystkim o ukazanie tego, co w kapłaństwie tych duchownych kościoł katolicki uznawał za ważne, a co za nieważne i bezprawne.

Badania te posiadają charakter źródłowy i przedsięwzięto je z powodu braku bliższego zainteresowania kanonistów przedstawionym tu materiałem i jego powiązaniem. Zakres liczebny omawianych źródeł jest dość skąpy. Odnosi się bowiem głównie do opinii Cypriana i Augustyna oraz do ustawodawstwa Soboru Nicejskiego I i papieża Innocentego I. Materiał ten jest jednak bar-

dzo bogaty treściowo i ze względu na swe relacje posiada znaczenie kluczowe dla właściwego naświetlenia problemu.

Ustawodawstwo papieża Innocentego I, dotyczące omawianego przedmiotu, wyraża podobny do augustynowego, teologiczno-prawny punkt widzenia. Z drugiej zaś strony współczesny temuż papieżowi Augustyn zajmuje się krytyką opinii Cypriana. Dla poprawnego wyjaśnienia mylnie nieraz naświetlanego przez kanonistów ustawodawstwa Innocentego I należało więc zająć się przedstawieniem opinii zarówno Cypriana, jak i Augustyna. Relacjonując przeto opinię Cypriana w pierwszej części opracowania, starano się w miarę możliwości i potrzeby naświetlić ją uwagami biskupa hippońskiego. Nie pozostało to bez wpływu na właściwe zrozumienie ustawodawstwa Soboru Nicejskiego I, które omówiono w drugiej części opracowania. W trzeciej natomiast jego części przedstawiono ustawodawstwo papieża Innocentego I w omawianym przedmiocie z jednoczesnym wskazaniem stosunku zachodzącego pomiędzy tym ustawodawstwem a opiniami Cypriana i Augustyna, dotyczącymi kapłaństwa.

Opracowanie to może się przyczynić do pełniejszego zrozumienia zarówno samej struktury wewnętrznej oraz zewnętrznego oddziaływania instytucji kapłaństwa, jak i roli, jaką w odniesieniu do kapłanów spełniały nakładane na nich sankcje, a jednocześnie w znacznym stopniu powinno zwrócić uwagę na nie dostrzeganą niekiedy przez kanonistów jednolitość urzędowej tradycji kościelnej, dotyczącej omawianego przedmiotu.

### 1. Porównanie opinii Cypriana z opinią Augustyna

W czasach Cypriana istniały dwie opinie na temat ważności sakramentów sprawowanych poza Kościołem katolickim. Jedną propagował Cyprian, drugą głosili papieże. Od ośrodków kościelnych, w których te opinie głównie się rozpowszechniały, pierwszą z nich będziemy nazywać kartagińską, drugą — rzymską.

Według Cypriana i jego zwolenników nie traci się poza Kościołem katolickim sakramentu chrztu, a konsekwentnie i sakramentu kapłaństwa udzielonego w tym Kościele<sup>1</sup>. Obydwa jednak te sakramenty udzielone poza Kościołem katolickim przez schizmatyków i heretyków są całkowicie nieważne, dlatego ochrzczonych przez nich i przychodzących do Kościoła należy chrzcić na nowo<sup>2</sup>. I tak Cyprian utrzymuje, że Nowacjan, który stał się schizmatykiem, nie może nikogo ważnie ochrzcić. Stwierdzenie swoje biskup kartagiński uzasadnia tym, że schizmatycy i herety-

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

<sup>2</sup> CSEL 1, 219, 435, 437—461; CSEL 2, 749, 752, 754—762, 766—776, 778—795, 797, 799—805, 809, 814—816, 818—827.

cy nie posiadają żadnej władzy ani żadnego prawa do udzielania sakramentów. Chrzest bowiem został przyznany Kościołowi katolickiemu i dlatego mogą ważnie chrzcić tylko ci, którzy przynależą do Kościoła. Poza Kościołem zaś nie może być ani chrztu ani odpuszczenia grzechów i uświęcenia. Stąd według Cypriana jak innych heretyków, tak również i nowacjanów, ochrzczonych poza Kościołem, należy chrzcić przy przyjmowaniu ich do Kościoła<sup>3</sup>.

Cyprian zwraca uwagę na to, że udzielenia chrztu w Kościele przychodzącym doń schizmatykom i heretykom, ochrzczonym poza Kościołem, nie powinno się nawet nazywać powtórnyim udzieleniem chrztu (rebaptizari), „nie otrzymują oni bowiem poza Kościołem czegokolwiek, gdyż nie ma tam niczego” duchowego<sup>4</sup>. Ochrzczonych jednak w Kościele katolickim, a potem od niego odłączonych i doń powracających, chrzcić nie trzeba, gdyż ich chrzest, przyjęty w Kościele, jest ważny. Takich przyjmuje się do Kościoła jedynie przez pojednawcze włożenie ręki<sup>5</sup>, które nie wystarcza ochrzczonym poza Kościołem i doń przyjmowanym. To włożenie ręki Cyprian nazywa nawet drugim sakramentem<sup>6</sup>.

Już z tych wypowiedzi Cypriana wynika niedwuznacznie, że poza Kościołem katolickim nie można ważnie udzielić również kapłaństwa i innych sakramentów<sup>7</sup>, gdyż nie ma tam żadnej władzy do ich sprawowania<sup>8</sup>.

Zwolennicy opinii kartagińskiej utrzymują, że heretycy odłączeni od Kościoła katolickiego „nie mogą posiadać żadnej władzy ani łaski, gdyż wszelka władza i łaska zostały umiejscowione w Kościele, gdzie przewodniczą starsi, którzy mają władzę udzielania chrztu, wkładania ręki i ordynowania. Heretykowi bowiem nie wolno zarówno ordynować i wkładać ręki, jak i chrzcić lub wykonywać świętych i duchowych czynności, gdyż został on wyobcowany z duchowej i przeobstwiającej świętości”<sup>9</sup>.

Według Cypriana sakramenty sprawowane przez schizmatyków

<sup>3</sup> CSEL 2, 749—760.

<sup>4</sup> CSEL 1, 449; CSEL 2, 771, por. 797; CSEL 2, 721—722; por. CSEL 1, 436, 439, 443, 446, 447, 449, 450, 452, 453, 454, 455, 456, 457, 458, 459, 460; CSEL 2, 594, 630, 641, 642, 643, 654, 681—682, 749, 751, 755, 756, 757, 758, 759—760, 767—769, 774, 778—780, 782—792, 794—795, 802—803, 809, 814—816, 819, 821—824, 827.

<sup>5</sup> CSEL 1, 441, 445; CSEL 2, 773, 779—780, 786, 802, 809, 824.

<sup>6</sup> CSEL 2, 775, 795; zob. CSEL 1, 439.

<sup>7</sup> Zob. też: CSEL 1, 222, 226, 250, 437, 438, 439, 454; CSEL 2, 594, 610, 642, 723, 725, 750, 757, 768—770, 776, 780, 782, 790, 813, 818, 821, 822, 827, 830.

<sup>8</sup> CSEL 1, 218, 442, 443, 444, 445, 446, 449, 450, 452, 453, 455, 456, 457, 458, 459; CSEL 2, 643, 687—688, 722—723, 735, 737—738, 749, 756, 757—760, 766—772, 778—787, 789, 791—792, 794, 797—798, 800, 804—805, 809, 814—815, 821, 822, 824, 830.

<sup>9</sup> CSEL 2, 814—815.

i heretyków są fałszywe, daremne i świedkie, ponieważ heretycy kapłani błogosławią będąc sami przekleci przez Boga, obiecują życie, podczas gdy sami są martwi, wzywają Boga będąc bluźniercami, administrują (kapłaństwo jako świeccy i przygotowują ołtarz jako świętokradcy<sup>10</sup>. Wspomniana więc fałszywość, daremność, świeckość, przekleństwo, martwota, bluźnierczość i świętokradztwo tkwią w przeszkodzonej skutku sakramentów sprawowanych przez heretyków poza Kościołem katolickim i w osobistej niegodziwości szafarzy, a nie w samych sakramentach.

Cyprian wspomina o sakramencie zbawczym<sup>11</sup> i o łasce niebieskiej<sup>12</sup>, które nie mogą być wspólne katolikom i heretykom. Biskup kartagiński rozwodzi się o przeszkodzonej skutku sakramentów sprawowanych przez heretyków<sup>13</sup> twierdząc, że olej chrzcielny nie może u nich uświęcać, ponieważ nie ma u nich ani nadziei ani prawdziwej wiary, a wszystkie sakramenty są sprawowane kłamliwie, nie udzielają bowiem tego, czego — jak się mówi — udzielają<sup>14</sup>.

Cyprian powiada, że u heretyków nie ma i Eucharystii dlatego, że ofiara eucharystyczna nie może uświęcać tam, gdzie nie ma Ducha świętego i gdzie przez modlitwy heretyków Bóg nie może być przydatny<sup>15</sup>. Zakazuje się więc katolikom przyjmować sakramenty od schizmatyków, gdyż nie mogą oni nic wyjednać u Boga swymi niegodziwymi usiłowaniami<sup>16</sup>.

Nieważność więc sakramentów sprawowanych poza Kościołem katolickim uzasadnia się grzechem, kłamstwem, zbrodnią, złością oraz brakiem nadziei i prawdziwej wiary, brakiem zasług u tego rodzaju szafarzy sakramentów, jak i tym, że poza Kościołem katolickim nie ma Ducha świętego. Brak bowiem tam łaski niebieskiej, sakramenty zaś nie zbawiają, t.j. nie uświęcają czyli nie są przydatne, a heretycy nie mogą nic wyjednać u Boga<sup>17</sup>.

<sup>10</sup> C. I. q. 1 c. 70 (por. C. XXIV q. 1 c. 31) — tekst kanonu przejęto z różnych listów Cypriana i z wypowiedzi biskupów zebranych na Synodzie Kartagińskim w r. 256: CSEL 2, 753 (por. 689—690), 755, 768, 779; CSEL 1, 436—437; CSEL 2, 722—723, 725, 750; CSEL 1, 439; CSEL 2, 769—770, 790, 757—758.

<sup>11</sup> CSEL 2, 707, 757, 761—762, 764, 779, 780, 786, 794, 812, 818, 820, 829; por. CSEL 1, 438, 440, 442.

<sup>12</sup> CSEL 2, 719, 755, 763, 772, 776, 781—783, 815, 822; por. CSEL 1, 318, 444.

<sup>13</sup> CSEL 2, 681, 723, 725—726, 728, 736, 740—741, 754, 757, 759, 765, 767—770, 774, 783—788, 794—795, 802—803, 808, 812, 816, 818, 820, 824; por. CSEL 1, 437, 438, 446—447, 449.

<sup>14</sup> C. I. q. 1 c. 70 § 1; por. CSEL 2, 715, 724, 728, 756, 769, 779, 782, 816; CSEL 1, 436—438, 446—449, 452—458.

<sup>15</sup> CSEL 2, 672—673, 724—725, 758, 768—769; CSEL 1, 436—437.

<sup>16</sup> CSEL 2, 757.

<sup>17</sup> C. I. q. 1 c. 70 (por. C. XXIV q. 1 c. 31); zob. CSEL 1, 226, 232, 290, 369, 377, 437, 448; CSEL 2, 725, 757, 769, 822.

Zwolennicy opinii kartagińskiej utrzymywali, że sakramenty udzielane przez schizmatyków i heretyków są nieważne nie tylko z racji braku łaski niebieskiej czyli niepowodowania zbawczego skutku, lecz — jak powiedziano — również i z powodu braku władzy. Heretycy bowiem nie będąc w Kościele katolickim uzurpują sobie podobieństwo Kościoła i jego autorytet<sup>18</sup>. Biskup kartagiński twierdzi wyraźnie, że schizmatycy i heretycy nie posiadają żadnej władzy ani żadnego prawa<sup>19</sup>. Zarzuca im, że uzurpują sobie władzę składania ofiar i prymat<sup>20</sup>.

Jak więc widzimy, rozważania Cypriana i zwolenników jego opinii dotyczą sakramentów i ich skutków: świętości i władzy potrzebnej do ich sprawowania. W opinii Cypriana sam brak tych skutków poza Kościołem katolickim decyduje o nieważności sakramentów tamże udzielanych.

Już św. Augustyn zwrócił uwagę na to, że Cyprian nie znał rozróżnienia pomiędzy sakramentem i jego skutkiem i dlatego uważał on, że nie można ważnie udzielić chrztu poza Kościołem katolickim<sup>21</sup>. Św. Augustyn był wytrawnym znawcą dzieł Cypriana i, jak sam pisze, często rozważał niektóre ich fragmenty<sup>22</sup>. W kwestiach zaś dotyczących omawianego tematu biskup hipponijski nie tylko korzystał z materiału nagromadzonego przez Cypriana<sup>23</sup>,

<sup>18</sup> C. I q. 1 c. 70 § 1; CSEL 2, 617, 676, 687, 778—780, 818; CSEL 1, 222, 458.

<sup>19</sup> C. XXIV q. 1 c. 31; zob. wyżej, przyp. 8.

<sup>20</sup> C. VII q. 1 c. 9 (por. C. XXIV q. 1 c. 31) — *Cypr, Epist.* 69; CSEL 2, 754—757.

<sup>21</sup> D. IV dc. c. 41 § 2; por. D. IV dc. c. 72 i C. I q. 1 c. 48; zob. też: K. Nasiłowski, *Odsądzanie duchownych od kapłaństwa w tekstach źródłowych Dekretu Gracjana*, *Prawo Kanoniczne* 24 (1981) nr 1—2, s. 103.

<sup>22</sup> D. IV dc. c. 34 princ.

<sup>23</sup> Wystarczy tu wspomnieć niektóre tylko fragmenty wspólne Cyprianowi i Augustynowi, lub odmiennie przez nich interpretowane. I tak Cyprian rozróżnia pomiędzy obrzezaniem cielesnym i obrzezaniem duchowym (CSEL 2, 476—477, 720), pomiędzy chrztem cielesnym i chrztem duchowym (CSEL 2, 819) oraz wspomina o duchowym i niebieskim sakramencie (CSEL 2, 712), Augustyn zaś wprowadza rozróżnienie między sakramentami cielesnymi i sakramentami duchowymi (C. I q. 1 c. 49). Cyprian uważa, że heretycy obrabowali i bezprawnie przywłaszczyli sobie Kościół Chrystusowy (CSEL 2, 617), nie posiadają więc prawowicie sakramentów, lecz je okupują (CSEL 2, 797) jak złodzieje (CSEL 2, 715), i dlatego nie można uznać sprawowanych przez nich sakramentów, sprzecznych z boską jednością Kościoła (CSEL 2, 785—786, 819). Augustyn zaś replikuje na to twierdząc, że jeśli ktoś skrycie i w sposób niezwyčajny czyli poza publiczną mennicą (a więc jako fałszerz i złodziej; KN) wycisnął znaki na złocie lub srebro i został na tym schwybany, to karze się go albo ulaskawia, uznaje się jednak monetę z odciśniętym na niej znakiem królewskim i chowa się ją do królewskiego skarbcza (C. I q. 1 c. 97 § 4). W tej wzmiance Augustyna o karze lub ulaskawieniu od-

lecz również i przejmował niektóre jego wyrażenia<sup>24</sup>. Augustyn będąc żarliwym obrońcą ważności sakramentów sprawowanych poza Kościołem katolickim, a więc zwolennikiem odmiennej od cyprianowej opinii rzymskiej, polemizował z wypo-

zwierciedlają się dwie korelatywne zasady, jedna mianowicie o stosowaniu sprawiedliwości, druga o stosowaniu miłosierdzia (D. L. c. 25; C. XXIII q. 4 c. 24 §7; D. I dp. c. 42). Doktor Kościoła rozciąga stosowanie obydwóch tych zasad również i na heretyków sprawujących sakramenty poza Kościołem katolickim. Cyprian natomiast odmawia stosowania do takich heretyków zasady łagodności, gdyż nie uznaje on sakramentów przez nich sprawowanych. Biskup kartagiński określa często katolików mianem żołnierzy (CSEL 1, 317, 318, 347, 353; CSEL 2, 490, 491, 495, 513, 547, 561, 576, 583, 605, 616, 622, 625, 651, 654, 656, 657, 658, 659, 666, 693, 696, 697, 785, 832, 834, 840) i uznaje za ważne sakramenty sprawowane przez katolików. Heretyków zaś odłączonych od Kościoła nazywa dezertarami (CSEL 1, 427; CSEL 2, 562, 617, 642, 647, 694) i rebeliantami (CSEL 2, 546, 595, 632, 665, 671, 680, 688, 757, 785, 824) i nie uznaje sakramentów przez nich sprawowanych, gdyż wszystko to, co czynią heretycy, jest daremne i fałszywe (CSEL 2, 769—770, 776). Augustyn natomiast powołując się na praktykę stosowaną współcześnie w Kościele katolickim udowadnia, że jeśli żołnierz-dezenter odwoła się do łaskawości imperatora i po uzyskaniu przebaczenia zacznie pełnić służbę wojskową, to uznaje się w nim jego żołnierski charakter, którego nie trzeba mu przywracać. Podobnie ma się rzecz i z sakramentami, gdyż — powiada Augustyn — jak widzimy, apostości nie utracili chrztu, ponieważ nie przywraca się go przychodzącym do Kościoła (C. I q. 1 c. 97 § 5; por. D. IV dc. c. 41 § 2). Cyprian uzasadnia nieważność chrztu udzielonego poza Kościołem katolickim tym, że woda chrzcielna jest tam fałszywa (CSEL 2: 765, 779, 783, 795, 819; por.: 707, 752, 755, 786), Augustyn zaś twierdzi, że nawet u heretyków odłączonych od Kościoła woda chrzcielna nie jest ani pogańska i bezbożna ani fałszywa (D. IV dc. c. 50). Cyprian mówi o kanale nie doprowadzającym wody, gdyż zabrakło jej u heretyków (CSEL 2, 808), Augustyn natomiast ważność sakramentów sprawowanych poza Kościołem przez heretyków ilustruje kanałem, który — chociaż sam nieczysty — przepuszcza strumień czystej wody (C. I q. 1 c. 30). Zwolennicy opinii kartagińskiej utrzymują, że poza Kościołem katolickim nie ma ani łaski Ducha św. ani władzy kapłańskiej, sakramenty więc tam sprawowane są nieważne, gdyż nie można dać tego, czego nie ma (CSEL 1, 447, 449, 456, 457, 458; CSEL 2, 769—770, 827), Augustyn zaś powiada, że kapłani niegodni i odłączeni od Kościoła posiadają sakrament kapłaństwa oraz władzę sakramentalną i dlatego mogą oni ważnie sprawować sakramenty [C. I q. 1 c. 87; D. IV dc. c. 25—29 (kanony: 28 i 29 przypisane Augustynowi, jak się wydaje, nie pochodzą od niego), c. 31—36 (kanonu 36 brak u Augustyna; zob. też: tamże, c. 131), c. 39—43, 45—50, 108, 149, 151].

<sup>24</sup> Zarówno Cyprian, jak i Augustyn, używają tych samych słów na określenie sprawowania sakramentów poza Kościołem katolickim, chociaż stosują je w różnym znaczeniu. Przedstawienie zasad przeciwnej opinii rzymskiej Cyprian (CSEL 2, 784, 788, 791) wprowadza w słowach: „to, co niektórzy powiadają...”. W tych samych słowach Augustyn (C. I q. 1 c. 97 princ.) relacjonuje opinię kartagińską, z którą polemizuje. Cyprian (CSEL 2, 789—790, 802—803; Firmilian:

wiedziami Cypriana i korygował jego błędy przejętym odeń materiałem dowodowym, teologicznie jednak głębiej przemyślanym i odmiennie naświetlonym<sup>25</sup>.

CSEL 2, 822) przeciwstawiając się opinii rzymskiej mówi, że jej zwolennicy twierdzili, iż ci, którzy gdziekolwiek i w jakikolwiek sposób zostali ochrzczeni w imię Jezusa Chrystusa, dostąpili łaski chrztu, Augustyn zaś (C. I q. 1 c. 97 § 2) utrzymuje, że sakramenty są sakramentami wszędzie tam, gdziekolwiek są. Cyprian powiada, że co innego jest mówić o imieniu Chrystusa (czyli o formie sakramentu; KN) w Kościele katolickim (intus), a co innego chrzcić tych, którzy są na zewnątrz (foris; CSEL 2, 788). Św. Augustyn zaś stwierdza (C. I q. 1 cc. 32, 33, 97 § 9; C. XXIII q. 4 c. 24 § 6; D. IV dc. cc. 40 i 43), że czy to u tych, którzy są wewnątrz (intus) czy u tych, którzy są zewnątrz (foris), sakramenty rozważane same w sobie są nieskalane i nienuszalne, a więc ważne, z wyjątkiem jednak odpuszczenia grzechów czyli władzy związywania i rozwiązywania (C. I q. 1 c. 39). Cyprian (CSEL 2, 760—761, 762) i Augustyn (C. I q. 1 cc. 48, 55, 87 § 4, 97 § 9; D. IV dc. c. 48) mówią o udzielającym i przyjmującym (dans — accipiens) sakramenty. Biskup kartagiński ma jednak na myśli ważne sprawowanie sakramentów tylko w Kościele katolickim, biskup hippoński natomiast uznaje sakramenty udzielane i przyjmowane również poza Kościołem. Tak więc słowa „udzielić — dare, przyjąć — accipere”, jak i im podobne, dotyczące sprawowania sakramentów poza Kościołem oraz ich oceny [np. abluerę, accipere, approbare, baptizare, celebrare, conferre, consequi, constituere, dare, facere, gerere, improbare (zob. np. CSEL 2, 769—770 i D. IV dc. c. 32), nihil (zob. np. CSEL 1, 447, 449, 456, 457, 458; CSEL 2, 769—770, 827 i D. II dc. c. 68), obtinere, offerre, perficere, prodesse, proficere, ratum esse, ratum non esse, sacrificare] oznaczają co innego według Cypriana, a co innego według Augustyna, nawet wtedy, gdy nie zostały poprzędzone przysłówkiem „nie— non”. Również te same słowa użyte przez samego Cypriana mają inne znaczenie w odniesieniu do sakramentów sprawowanych w Kościele katolickim, inne natomiast w odniesieniu do sakramentów sprawowanych poza nim. Jeśli idzie o ważność sakramentów sprawowanych poza Kościołem katolickim, odmiennie znaczenie przypisuje się nie tylko słowom, lecz i ilustracjom obrazowym służącym do uzasadnienia przeciwnych opinii. I tak odmienny skutek przypisuje słowom św. Pawła o przyodzianiu się w Chrystusa Cyprian (CSEL 1, 215, 318, 427; CSEL 2, 699, 803, 818, 830), odmiennie natomiast — Augustyn, który uważa (C. I q. 1 c. 87; por. D. IV dc. s. 41), że w słowach tych wyrażono jedynie brak sprawiedliwości czyli łaski i świętości, a nie nieważność sakramentu. Podobne wnioski można łatwo wysnuć z tych samych przykładów, np. o drzewie i odciętej odeń gałęzi, inaczej interpretowanych przez Cypriana (CSEL 1, 214, 231, 380; CSEL 2, 607), inaczej natomiast przez Augustyna (C. XXIII q. 4 c. 24 § 6). Jak widzimy, różne znaczenie tych samych słów lub przykładów zależy nie tylko od nich samych, lecz również od tego, jaką opinię o ważności sakramentów reprezentuje ten, kto tych słów lub przykładów używa. Mimo tego więc, że Augustyn posługiwał się terminologią przejętą od Cypriana — zresztą często stosowaną w obowiązującym wówczas systemie święceń relatywnych — to jednak przypisywał jej znaczenie zgodne z opinią rzymską, a więc zgoła odmiennie od znaczenia przyjmowanego przez zwolenników opinii kartagińskiej.



Mimo jednak dokładnej znajomości opinii kartagińskiej przez Augustyna wypowiedzi jego o nie znanym Cyprianowi rozróżnieniu pomiędzy sakramentem i skutkiem sakramentu nie należy rozumieć dosłownie. Rozróżnienie to bowiem było znacznie wcześniej znane i znajduje oparcie w Piśmie św. Spotykamy je również w dziełach Orygenes<sup>26</sup>. I mimo tego, że — jak się powszechnie utrzymuje — Cyprian nie znał jego dzieł, to jednak opinia Orygenes<sup>26</sup> w jakimś stopniu odzwierciedla przekonanie ówczesnego Kościoła, które mogło stanowić podstawę i dla Cypriana uznającego również wspomniane rozróżnienie.

Terminologia stosowana w owych czasach na oznaczenie skutku pojętego w odróżnieniu od samych sakramentów czy innych czynności religijnych jest bardzo zróżnicowana i przepelniona określeniami bliskoznacznymi, a w wielu przypadkach zbliżona nawet do terminologii dzisiejszej. Niekiedy służy ona dla większego podkreślenia roli człowieka, np. przy pomocy słowa: zasługi (merita), niekiedy zaś uwypukla działanie Boże, np. w słowach: łaska, Duch święty. Skoro bowiem we wzajemnym stosunku: Bóg — człowiek, przyjęcia łaski Bożej nie da się pojąć bez przyjęcia Boga czyli przeobstwienia, nic zatem dziwnego, że ten stan rzeczy odbił się również i na terminologii, a przyjęcie łaski Bożej określano często, w oparciu o Pismo św., jako przyjęcie Ducha świętego.

Określenia stosowane na oznaczenie skutku sakramentów i innych czynności religijnych wyrażano w słowach: Duch, (Duch święty) (Spiritus, Spiritus sanctus), godność (moralna; dignitas), łaska (gratia), odpuszczenie grzechów (remissio peccatorum), owoc (fructus), pożytek (utilitas), przydatność (prodesse) (effectus), usprawiedliwienie (iustificatio), uświęcenie (sanctificatio), uzdrowienie (sanatio), zasługi (meritum, merita), zbawczy (salutaris), życie (vita).

Cyprian używa wszystkich, przytoczonych tu określeń z niedwuznacznym odniesieniem ich do oznaczenia skutku sakramentów lub innych czynności religijnych<sup>27</sup>. Z wypowiedzi zatem biskupa kar-

<sup>25</sup> Biskup hipponijski ostrzega bowiem (D. IX c. 9) przed bezkrytycznym rozumieniem nauki Cypriana twierdząc, że nie należy przekreślać poleceń Bożych na podstawie wypowiedzi jakichkolwiek bądź biskupów, jak np. Cypriana i Agryppina, na którego opinii o nieważności sakramentów sprawowanych poza Kościołem katolickim opierał się Cyprian (CSEL 2, 774).

<sup>26</sup> Zob. K. Nasiłowski, *De sacerdotio ex sententia Origenis generatim explicato*, Apollinaris 53 (1980) 3—4, s. 410, 413 i 419.

<sup>27</sup> W pismach bowiem Cypriana i zwolenników jego opinii jest mowa o opuszczeniu przez Ducha św. tych, którzy schodzą ze zbawczej drogi (CSEL 2, 687), o godnych i niegodnych kapłanach i o niegodnym składaniu ofiary (CSEL 2, 737—738), o łasce duchowej (CSEL 2, 577), o udzielaniu chrztu i dostępowaniu w nim łaski Bożej (CSEL 2, 765), o konieczności namaszczenia człowieka ochrzczonego, by mógł

tagińskiego bynajmniej nie wynika, iż nie znał on rozróżnienia pomiędzy sakramentem i jego skutkiem. Dlaczego więc Augustyn, który przecież dokładnie przeanalizował opinię Cypriana, odmawia mu znajomości tego rozróżnienia?

Otóż Augustyn wyraził się ogólnie, do czego miał przecież prawo. Nie oznacza to jednak, by stwierdzenie Doktora Kościoła było całkowicie niezasadnione i by Cyprian nie rozróżniał pomiędzy sakramentem i jego skutkiem.

Jak powiedziano, do sakramentu pojętego w pełnym znaczeniu, i to zgodnie z opinią Cypriana, zalicza się nie tylko łaskę, lecz także i władzę. Augustyn zaś twierdzi, że poza Kościołem katolickim nie traci się władzy sakramentalnej, która tkwi w samym sakramencie kapłaństwa, posiada się ją jednak na własną zagładę. Co innego jest bowiem nie mieć jej lub nie udzielać,

on otrzymać łaskę Chrystusową (CSEL 2, 768), o wodzie zbawczego chrztu i łasce niebieskiej, które nie mogą być wspólne katolikom i schizmatykom (CSEL 2, 755), o łasce, t.j. Duchu św. udzielanym ochrzczonym (CSEL 2, 719), o chrzcie i o łasce Bożej (CSEL 2, 721), o chrzcie i łasce Ducha św. (CSEL 2, 730), o utraconej łasce, którą się przyjmuje z uświęcenia chrzcielnego (przez chrzest; CSEL 2, 681—682), o tym, że nic z tego, co czyni się u heretyków, nie może przynieść pożytku przez łaskę Chrystusową (CSEL 2, 776), o odpuszczaniu grzechów w chrzcie (CSEL 2, 543), o owocach pokuty (CSEL 2, 636, 647, 683, 686), o tym, że Kościół symbolizują drzewa owocodajne, z których nie przynoszące dobrego owocu wycina się i wyrzuca je w ogień (CSEL 2, 785), o pożytku środka leczniczego (CSEL 2, 569—570), o pożytku leczenia rany (CSEL 2, 628), o pożytecznym pasterzu i pasterzach (CSEL 2, 684, 746), o przydatności czytania Ewangelii (CSEL 2, 584), o chrzcie nieprzydatnym nawet temu heretykowi, który z powodu wyznania Chrystusa został zabity poza Kościołem katolickim; jeśli bowiem chrzest polegający na publicznym wyznaniu i przelaniu krwi za Chrystusa nie może być tam przydatny do zbawienia, to o wiele bardziej jest pozbawione pożytku polanie fałszywą wodą poza tymże Kościołem (CSEL 2, 795), o skutku przebaczenia towarzyszącym pokuście (CSEL 2, 554), o nieskutecznej i próżnej tradycji heretyków (CSEL 2, 646), o błogosławieństwie i usprawiedliwieniu (CSEL 2, 703), o chrzcie i uświęcaniu (CSEL 2, 749, 752, 757), o przychodzących do zbawczej wody i do uświęcenia chrzcielnego (przez chrzest; CSEL 2, 764), o usprawiedliwieniu i uświęcaniu ochrzczonych (CSEL 2, 758), o tym, że w ochrzczonym zaczyna zamieszkiwać Duch św. (CSEL 2, 765), o uzdrawiającym lekianstwie i uzdrawiającym leczeniu (CSEL 2, 623, 681), o zasłudze i zasługach (CSEL 2, 579—580, 758), o zasłudze wiary (CSEL 2, 711), o przestępstwach ludzi złych i zasługach ludzi dobrych (CSEL 2, 738), o tym, że co innego jest obmycie piersi człowieka wierzącego, a co innego oczyszczenie duszy (mens) człowieka w zbawczych sakramentach, dokonywane poprzez zasługi wiary (CSEL 2, 761), o zbawczym chrzcie (CSEL 2, 707, 780), o zbawczej wodzie i prawowitej wierze (CSEL 2, 762), o powrocie do życia przez pokutę (CSEL 2, 640), o ordynacjach dokonanych w należyty sposób i o życiu poszczególnych ordynowanych (CSEL 2, 739). Por. ponadto podobne do podanych wypowiedzi Cypriana: CSEL 2, 804, 808, 812, 815—816.

co innego natomiast posiadać ją na własną zgubę, a znowu co innego mieć ją lub jej udzielać pożytecznie i zbawiennie. Świętość przecież sakramentów pozostaje nieskazitelna i nienaruszalna nawet u ludzi przewrotnych i występnych, czy to przynależących do Kościoła katolickiego czy będących poza nim. Jeśli zaś twierdzi się, że źli ludzie tę świętość plamą, to mówi się tak w odniesieniu do nich samych, a nie do sakramentów, gdyż te pozostają nieskażone, lecz jedynie ludzie dobrzy posiadają je dla nagrody, źli zaś na osądzenie<sup>28</sup>.

Augustyn broni więc ważności zarówno sakramentu kapłaństwa, jak i innych sakramentów sprawowanych poza Kościołem katolickim. Odnosi się do nich podobnie, jak i do sakramentów sprawowanych w Kościele przez kapłanów występnych. Broni też posiadania poza Kościołem władzy sakramentalnej oraz tej łaski i świętości, która jest związana z samymi sakramentami, a którą można by określić mianem łaski instytucjonalnej, gdyż sakramenty i poza Kościołem katolickim jej nie tracą.

Od kapłańskiej władzy sakramentalnej i nieutracalnej Augustyn odróżnia władzę niesakramentalną i utracalną, której nie ma poza Kościołem katolickim. Doktor Kościoła pisze bowiem, że gdy okaże się konieczne, by powracający do Kościoła duchowni heretycy sprawowali te same urzędy (officia), które spełniali poza Kościołem, to nie święci się ich powtórnie, ponieważ wada tkwi w odłączeniu, a nie w sakramentach. Jeśli zaś Kościół uzna, że kapłani odłączeni, przychodzący do wspólnoty katolickiej, nie powinni spełniać w niej urzędów duchownych (honores), to nie odbiera się im sakramentów święceń, które nadal w takich kapłanach pozostają. I dlatego na kapłanów tych nie wkłada się ręki, czyli nie święci się ich, by nie wyrządzać krzywdy samemu sakramentowi kapłaństwa<sup>29</sup>.

Tak więc według Augustyna kapłani wyswięceni z zachowaniem koniecznej formy poza Kościołem katolickim posiadają sakrament kapłaństwa i władzę sakramentalną, gdyż ich ordynatorzy odłączając się od Kościoła nie utracili ani sakramentu święceń ani władzy sakramentalnej, niezbędnej do jego udzielenia.

Duchowni jednak odłączeni od Kościoła katolickiego tracą władzę niesakramentalną i utracalną, wymaganą do pełnienia urzędów kapłańskich. Skoro więc powrócą do Kościoła, to od jego przełożonych zależy, czy otrzymają tę władzę czy nie.

W przytoczonej wypowiedzi Augustyna na szczególną uwagę zasługuje wzmianka o urzędach tych duchownych, którzy przychodzą ze schizmy do Kościoła. Doktor Kościoła mówi bowiem zarówno o spełnianiu urzędów (officia), które sprawowali odłączeni od Ko-

<sup>28</sup> C. I q. 1 c. 97 §§ 3, 6, 9.

<sup>29</sup> C. I q. 1 c. 97 princ. i § 1—2.

ściola duchowni, jak i o niespełnianiu przez nich urzędów (*honores*) w Kościele. Z zamiennego użycia nazw: *officium* i *honor*, wynika, że Augustyn obydwoma tymi mianami określił urząd.

Doktor Kościoła ma tu na myśli urząd nieutracalny czyli sakramentalny. Mówi przecież o sprawowaniu w Kościele tych samych urzędów, które spełniali duchowni odłączeni od Kościoła. Urzędy te nazywa ich urzędami (*honores suos*) i rozpatruje je pod względem sakramentu kapłaństwa oraz jego sakramentalnej i nieutracalnej władzy. Chodzi tu więc o urząd mieszczący się w stosunku: kapłan odłączony od Kościoła — jego nieutracalny sakrament kapłaństwa, władza sakramentalna, a w konsekwencji i urząd sakramentalny i nieutracalny.

Nie ulega jednak wątpliwości, że w czasach Augustyna obowiązywał system święceń tzw. relatywnych, polegających na udzieleniu sakramentu kapłaństwa z jednoczesnym instytucowaniem duchownego na urzędzie kapłańskim w określonym Kościele. Oznacza to, że brano pod uwagę nie tylko stosunek: kapłan — jego sakrament święceń i urząd na nich oparty, lecz również i stosunek: kapłan — określony Kościół i urząd w nim sprawowany.

Można było posiadać urząd z racji otrzymanych święceń i jednocześnie nie posiadać urzędu przydzielonego w określonym Kościele, np. na skutek zaciągnięcia kary depozycji. Ta dwuaspektowość pojęcia urzędu odzwierciedla się we wspomnianej wypowiedzi Augustyna. O urzędzie sakramentalnym dopiero co powiedzieliśmy. O urzędzie natomiast opartym na instytucowaniu w określonym Kościele można wnioskować z twierdzenia Augustyna utrzymującego, iż od Kościoła zależy, czy duchowni przychodzący doń ze schizmy będą mogli sprawować urzędy, rozumie się w jakimś określonym Kościele, czy nie. Jeśli Kościół im pozwoli na sprawowanie tych urzędów, to tym samym wyposaży ich w konieczną do tego władzę niesakramentalną, utracalną i przywracalną, polegającą na przydzieleniu Kościoła i urzędu w nim, bez ponownego udzielenia święceń.

Dwuaspektowość pojęcia kapłaństwa przejawia się nie tylko w dwojakiej władzy i dwojakim urzędzie, lecz również i w pojęciu samego duchownego. Na innym bowiem miejscu o duchownym wbrew zobowiązaniu się do życia wspólnego usiłującym posiadać własność Doktor Kościoła powiada: „nie będzie on duchownym — *nec clericus erit*”<sup>30</sup>. Nie może tu przecież być mowy o utracie sakramentu kapłaństwa. Skoro bowiem według Augustyna duchowni odłączeni od Kościoła katolickiego nie tracą kapłaństwa, to tym bardziej nie może go utracić i duchowny katolicki, o którym przecież jest tu mowa.

Ponadto wspomniana dwuaspektowość przejawia się w rozróż-

<sup>30</sup> C. XII q. 1 c. 10 § 3 — August., *Sermo* 356, 14; Ed. Maur.

nieniu podanym przez Augustyna pomiędzy ważnością aktów religijnych dokonywanych przez kapłana odłączonego od Kościoła, a ich niegodziwością — *quod datum fuerit, non potest dici non datum, quamvis recte dici possit illicite datum*<sup>31</sup>. Sprawa tego rozróżnienia inaczej przedstawia się w odniesieniu do sakramentu chrztu i kapłaństwa, których i poza Kościołem katolickim udziela się ważnie, acz niegodziwie, inaczej natomiast w odniesieniu do czynności opartych na instytucowaniu, gdy np. zarząd społecznością wiernych przez duchownego pozbawionego urzędu kościelnego jest nie tylko niegodziwy, lecz również i nieważny, na co wskazują przytoczone wyżej słowa Augustyna: „nie będzie on duchownym”.

Jak powiedziano, brak łaski związanej z osobą ze względu na jej niegodziwość moralną zarówno u występnych kapłanów katolickich, jak i u kapłanów odłączonych od Kościoła, nie powoduje według Augustyna utraty sakramentu kapłaństwa bez względu na to, czy kapłani odłączeni przyjęli sakrament święceń w Kościele katolickim, czy poza nim.

Cyprian zaś utrzymywał, że poza Kościołem katolickim nie można ważnie udzielić sakramentu święceń, i to swoje stwierdzenie odnosił nawet do tych biskupów, którzy przyjęli konsekrację biskupią w Kościele, a potem odłączyli się odeń. Biskup kartagiński, który — ogólnie biorąc — rozróżniał pomiędzy sakramentem i jego skutkiem, uzasadnia nieważność święceń udzielanych poza Kościołem katolickim brakiem łaski i świętości. Wynikałoby z tego, że między innymi od łaski i świętości lub ich braku czyli posiadania lub nieposiadania skutku sakramentu kapłaństwa zależy ważność lub nieważność władzy sakramentalnej, przez zwolennika opinii rzymskiej, Augustyna, nazwanej nawet sakramentem<sup>32</sup>, ze względu na absolutną od niego zależność. Można by więc uważać, że według Cypriana skutek lub brak skutku wywiera istotny wpływ na swoją przyczynę, która go spowodowała, i to do tego stopnia, że sam staje się przyczyną, a przyczyna — przynajmniej częściowo — skutkiem.

Na brak konsekwencji w rozumowaniu Cypriana zdaje się wskazywać również fakt, że swoje stwierdzenie, iż kapłani wyświęceni w Kościele katolickim, a potem odeń odłączeni, nie zostają pozbawieni sakramentu kapłaństwa, tracą natomiast władzę sakramentalną, biskup kartagiński uzasadnia brakiem łaski poza Kościołem. A przecież według niego również i występní kapłani katoliccy jej nie posiadają.

Nie pomoże tu nawet usprawiedliwienie, że występní kapłani:

<sup>31</sup> C. I q. 1 c. 97 § 3—10.

<sup>32</sup> C. I q. 1 c. 97 § 1.

katolicycy nie mają wprowadzić łaski w znaczeniu osobistej godności moralnej, ale mają łaskę związaną z samym sakramentem, który posiadają. Już bowiem sam sakrament święceń jest łaską.

Można bowiem na to odpowiedzieć, że łaskę związaną z sakramentem posiadają również i biskupi konsekrowani w Kościele, a potem odeń odłączeni, którzy poza Kościołem nie mogą jednak ważne udzielić sakramentu święceń. Między więc biskupami, którzy odeszli od Kościoła, a występnyymi biskupami katolickimi nie ma różnicy co do braku łaski związanej z osobą kapłana i zarazem jest różnica co do posiadania lub nieposiadania sakramentalnej władzy święceń. Jedni bowiem władzę tę mają, drudzy natomiast jej nie mają.

Powie ktoś jednak, że występni kapłani katolicycy posiadają łaskę w specjalny sposób związaną z samą instytucją Kościoła<sup>33</sup>, którzy kapłani heretycy nie mają. Tymczasem, jak może chodzić o tego rodzaju łaskę, skoro według Cypriana duchowni opuszczający Kościół nie tracą sakramentu kapłaństwa przyjętego w Kościele i przynajmniej przez posiadanie tego sakramentu nie są od Kościoła odłączeni, a mimo to również takiej specjalnej łaski nie mają i z tego powodu nie mogą ważne udzielać sakramentów.

Nawet jeśli się weźmie pod uwagę, że kapłani, którzy odeszli od Kościoła, są jedynie przez ważny sakrament złączeni z Kościołem, a więc niejako częściowo, kapłani natomiast wyświęceni w odłączeniu są bardziej od Kościoła odseparowani, gdyż nawet sakramentu kapłaństwa nie posiadają, to i tak trzeba pogodzić się z faktem, że Cyprian nie wykazuje konsekwencji w swoim rozumowaniu. Zaznaczając bowiem różnicę między jednymi i drugimi duchownymi co do posiadania lub nieposiadania sakramentu z powodu braku łaski poza Kościołem katolickim biskup kartagiński powinien był gwoździ ściąsności wprowadzić rozróżnienie również co do posiadania lub nieposiadania łaski, ewentualnie jej charakteru. Ale to rozbiłoby całą jego koncepcję teologiczną. Jak więc widzimy, brak konsekwencji w uzasadnianiu opinii głoszonej przez Cypriana nie da się wyeliminować, i na tym polega jej największa słabość.

Ten brak konsekwencji w wywodach biskupa kartagińskiego mógł skłonić Augustyna do wykazania słuszności opinii rzymskiej i wytknięcia braku wewnętrznej spójności oraz głębszego, teologicznego uzasadnienia opinii kartagińskiej. Swą ocenę tej opinii Augustyn wyraził krótko w zarzucie skierowanym między innymi pod adresem jej naznamienitszego szermierza, Cypriana: dlatego uważano, iż u schizmatyków i heretyków nie może być chrztu

<sup>33</sup> Co się tyczy opinii Orygenesusa o łasce w specjalny sposób związanej z Kościołem katolickim, zob. K. Nasilowski, *De sacerdotio*, art. cyt., s. 412.

Chrystusowego, że nie rozróżniano sakramentu od skutku (effectus) lub korzystania (usus) z sakramentu. A ponieważ nie dopatrzono się jego skuteczności i pożytku u heretyków, które polegały na uwolnieniu od grzechów i prawowitym sposobie myślenia, uważano iż nie ma tam również i samego sakramentu<sup>34</sup>.

Augustyn więc twierdzi, że zwolennicy opinii kartagińskiej nie znali rozróżnienia pomiędzy sakramentem i jego skutkiem, a jednocześnie utrzymuje, że nie mogli oni dopatrzeć się skutku i pożytku sakramentu chrztu udzielanego przez heretyków. Wynika z tego, jak i z podanych wyżej przykładów, że zwolennicy opinii kartagińskiej znali jednak wspomniane rozróżnienie. Skoro wszakże Augustyn twierdzi, że go nie znali, a jednocześnie wskazuje, że je znali, wynika z tego, iż pod pewnym względem je znali, a pod pewnym nie. Trudno bowiem posądzać Augustyna o to, że przeczy sam sobie, i to na tym samym miejscu.

Nie ulega więc wątpliwości, że różnica zachodząca pomiędzy opinią kartagińską i opinią Augustyna polega na odmiennym pojęciu skutku sakramentu. Powstaje tylko pytanie, o jakie różne pojęcia skutku sakramentu chodzi.

W znalezieniu odpowiedzi na to pytanie okazują się pomocne dwie wypowiedzi, jedna Cypriana, druga Augustyna. Otóż biskup kartagiński twierdzi, że ochrzczonych przez schizmatyków i heretyków poza Kościołem katolickim, po ich powrocie doń, należy ochrzcić. Uzasadniono to tym, że nie wystarcza im włożenie ręki dla przyjęcia Ducha świętego, jeżeli nie otrzymają i chrztu kościelnego. Dopiero wtedy bowiem będą oni mogli być w pełni uświęceni i stać się dziećmi Bożymi, gdy odrodzą się w obydwoich sakramentach. Stwierdzenie to Cyprian popiera cytatem z Ewangelii (J 3,5), że jeśli ktoś nie odrodzi się z wody i z Ducha, nie może wejść do królestwa Bożego<sup>35</sup>.

Przez włożenie ręki, poprzez które otrzymuje się Ducha świętego, Cyprian najprawdopodobniej nie ma na myśli sakramentu, choć nazywa je jego mianem. Miano sakramentu było bowiem wieloznaczne. Wzmianki zaś o włożeniu ręki, różnym od udzielenia sakramentu w ścisłym znaczeniu tego słowa, często spotykamy w pismach Cypriana<sup>36</sup>.

Odwracając do zwolenników opinii kartagińskiej skierowane przez Cypriana pod adresem zwolenników opinii rzymskiej słowa: „to, co niektórzy powiadają...”<sup>37</sup>, Augustyn twierdzi, że nie

<sup>34</sup> D. IV dc. c. 41 § 2.

<sup>35</sup> CSEL 2, 775, 795; por. CSEL 1, 439.

<sup>36</sup> CSEL 1, 439, 441, 445, 450; CSEL 2, 514, 518—519, 522, 524, 525, 528, 760, 772—773, 775, 784—785, 799—801, 803—804, 809, 815, 818.

<sup>37</sup> C. I q. 1 c. 97 princ.

można wskazać żadnej przyczyny, dlaczego by ten, kto nie może utracić samego chrztu, mógł utracić prawo do jego udzielania. Zarówno bowiem udzielenie chrztu, jak i udzielenie święceń jest sakramentem i dokonuje się przez pewnego rodzaju konsekrację. Dlatego nie godzi się katolikom powtarzać żadnego z tych sakramentów<sup>38</sup> udzielonych poza Kościołem.

Z zestawienia tych dwóch wypowiedzi wynika, że biskup kartagiński przypisywał o wiele większą rolę skutkowi sakramentu, niż Augustyn. Według bowiem Cypriana biskup odłączony od Kościoła traci z powodu braku skutku sakramentu władzę sakramentalną i nie może udzielać ważnie żadnych sakramentów. Według zaś Augustyna taki biskup nie traci władzy sakramentalnej i dlatego ważnie, aczkolwiek niegodziwie, sprawuje sakramenty.

Różnica więc pomiędzy opinią kartagińską i rzymską, której zwolennikiem był Augustyn, polega nie na tym, że Doktor Kościoła znał rozróżnienie pomiędzy sakramentem i jego skutkiem, a Cyprian tego rozróżnienia nie znał, ale na odmiennie pojętej skuteczności braku skutku sakramentów, jeśli tak można się wyrazić. Według Cypriana brak skutku sakramentu stawał się w pewnych przypadkach przyozymą utraty władzy sakramentalnej, jak np. u kapłana wyświęconego w Kościele i odeń odłączonego, w innych natomiast przypadkach nie mógł spowodować utraty władzy sakramentalnej, jak np. u kapłanów występnych, pozostających jednak we wspólnocie kościelnej i nie obłożonych żadnymi karami. Augustyn nie znalazł żadnego uzasadnienia dla takiego postawienia sprawy przez zwolenników opinii kartagińskiej.

Stwierdzenie zatem Augustyna, że Cyprian nie znał rozróżnienia pomiędzy sakramentem i jego skutkiem, oznacza jedynie, iż rzeczywiście nie znał on tego rozróżnienia w sposób dostateczny, mianowicie co do zakresu i mocy skutku sakramentu i z tego powodu pomieszał zakres sakramentalny z zakresem niesakramentalnym. Augustyn bowiem wyraźnie zaznacza, iż co innego jest brak miłości przejawiającej się w zjednoczeniu z Kościołem katolickim czyli brak skutku sakramentu, a co innego sakrament i władza sakramentalna, które mają nawet kapłani odłączeni od Kościoła<sup>39</sup>.

Na kanwie wypowiedzi Augustyna można też snuć ogólne wnioski, dotyczące opinii kartagińskiej. Jak bowiem wspomniano, Doktor Kościoła powiada, że nie z innego powodu wydawało się niektórym nawet znamienitym biskupom, wśród których głównie wyróżniał się św. Cyprian, iż u heretyków i schizmatyków nie może być chrztu Chrystusowego, jak tylko z tego, że nie odróżniają sakramentu od skutku lub przydatności sakramentu. A ponie-

<sup>38</sup> C. I q. 1 c. 97 § 1.

<sup>39</sup> C. I q. 1 c. 97 § 3.



waż u heretyków nie znajdowano jego skutku i przydatności w uwolnieniu od grzechów i w prawomyślności, uważano, że nie ma tam i samego sakramentu<sup>40</sup>.

Nietrudno zauważyć, że Augustyn mówi tu o opinii kartagińskiej w czasie przeszłym, na co wskazują słowa: wydawało się biskupom; wyróżniał się św. Cyprian; nie znajdowano; uważano.

Ponadto, przestrzegając przed bezkrytycznym rozumieniem nauki o sakramentach, Augustyn wylicza nie współczesnych sobie biskupów, ale jedynie dawnych, mianowicie Agryppina i Cypriana<sup>41</sup>.

Choć iż zaś Augustyn, polemizując z opinią Cypriana, używa w czasie teraźniejszym słów: „to, co niektórzy powiadają...”, to jednak zwrotu tego nie można odnieść do jakoby współczesnych Doktorowi Kościoła zwolenników opinii kartagińskiej. Jak bowiem zaznaczono<sup>42</sup>, Augustyn przejął to wyrażenie od Cypriana (którym ten określał zwolenników opinii rzymskiej) i odwrócił je właśnie przeciwko Kartagińczykom.

Jak z tego wynika, Augustyn ustosunkowuje się do Kartagińczyków jako do zwolenników opinii już przesłzanej, nie zaś sobie współczesnej. Polemika więc z Kartagińczykami ma charakter historyczno-doktrynalny. Można przeto śmiało wnioskować, że opinia kartagińska w czasach Augustyna była już tylko dalekim echem zamierzchłej przeszłości.

Powracając do opinii reprezentowanej przez Augustyna należy zaznaczyć, że rozróżnia on dwie władze w kapłaństwie, jedną sakramentalną, i wobec tego nieutralną, a tym samym i niezależną od woli Kościoła, drugą natomiast niesakramentalną, utracalną i przywracalną, całkowicie uzależnioną od prawowitych przełożonych kościelnych<sup>43</sup>.

Jak wspomniano wyżej, w obowiązującym wówczas systemie święceń relatywnych, w zwyczajnych przypadkach, dokonywano jednym ciągiem udzielenia sakramentu kapłaństwa i instytuowania duchownego na urządzie w ściśle określonym kościele. Najważniejszą i istotną częścią złożonego aktu instytuowania było zatwierdzenie duchownego na urządzie przez biskupa. Sakrament święceń uważano za nieutralny. Można było natomiast utracić instytuowanie zarówno przez samo odłączenie się od Kościoła katolickiego, jak i przez zaciągnięcie w nim kary depozycji.

Duchownych pozbawionych w ten sposób instytuowania niekiedy przyjmowano na urząd kościelny, czyli restytuowano ich. O takim restytuowaniu, którego istotnym, dlatego dość często i je-

<sup>40</sup> D. IV dc. c. 41 § 2.

<sup>41</sup> Zob. wyżej, przyp. 25.

<sup>42</sup> Zob. wyżej, przyp. 24.

<sup>43</sup> C. I q. 1 c. 97 § 1—2.

dynym elementem, było powierzenie duchownemu urzędowi przez władzę kościelną, mówi właśnie Augustyn. W systemie więc święceń relatywnych, w zwyczajnych przypadkach ordynowania duchownego, obserwujemy szepienie obydwóch elementów ustanawiania kapłanów, czyli święceń i instytuowania, a w nadzwyczajnych przypadkach, np. przyjmowania duchownych wyświęconych poza Kościołem katolickim, o których wspomina Augustyn, rozczepienie obydwóch elementów.

Tok rozumowania Augustyna jest jasny i prosty: to, co sakramentalne — czyli sakrament święceń i władza sakramentalna — jest nieutralne i niepowtarzalne, to zaś, co niesakramentalne — a więc instytuowanie i władza na jego podstawie nabyta — jest utracalne lub, jak to ma miejsce poza Kościołem katolickim, w ogóle nie nadane, i można to, choć się nie musi, nadać po raz pierwszy albo przywrócić. Według więc Augustyna mamy dwa kryteria rozróżnienia. Jedno — to udzielenie święceń i instytuowania, drugie — to nieutralność i utracalność.

W rozróżnianiu sakramentu od jego skutku i władzy sakramentalnej od władzy niesakramentalnej obydwie te kryteria należy mieć na uwadze zarówno przy interpretowaniu terminologii, jak i przy omawianiu treści przepisów prawnych oraz charakteryzowaniu instytucji kapłaństwa z całego okresu zdominowanego systemem święceń relatywnych.

Trzeba jednak wtrącić, że po przekształceniu się tego systemu w system święceń absolutnych czyli po przesunięciu na dalszy plan instytuowania, złączonego niegdyś ściśle z udzielaniem święceń, problem rozróżniania pomiędzy tym, co sakramentalne, a tym, co określamy mianem instytuowania, przesunął się niejako w cień i popadł w zapomnienie. Pełnej uwagi nie uszło jedynie kryterium rozróżnienia pomiędzy nieutralnym i utracalnym. Pod wpływem systemu święceń absolutnych w nauce kanonistycznej często zwraca się uwagę jedynie na to kryterium, a pomija się kryterium rozróżniania pomiędzy święceniami i instytuowaniem, tak znamienym dla okresu święceń relatywnych. Wystarcza to, aczkolwiek w ograniczonej mierze, dla poprawnego wysnuwania wniosków dla obecnego systemu święceń absolutnych. Częste jednak stosowanie tego jedynego kryterium do oceny okresu święceń relatywnych odsłania jeden z istotnych błędów metodologicznych. Nic więc dziwnego, że wysnuwano już dawniej i wysnuwa się obecnie mylne wnioski co do funkcjonowania systemu kościelnego w przeszłości.

Co się tyczy Augustyna, to trzeba stwierdzić, że konsekwentnie brał on pod uwagę obydwie te kryteria w swojej ocenie opinii kartagińskiej. Cyprian natomiast, uwypuklając zbyt jednoznacznie znaczenie instytuowania, niewłaściwie zdaniem Augustyna zarysował roz-

graniczenie między sakramentem i jego skutkiem oraz władzą sakramentalną i niesakramentalną. Wypada więc zająć się bliżej opinią Cypriana o samej władzy kapłańskiej.

Biskup kartagiński uznaje dwojaką władzę, mianowicie jedną udzielaną w samych święceniach, drugą natomiast przekazywaną w instytuowaniu duchownego na urzędzie kapłańskim w jakimś określonym kościele. Cyprian stwierdza bowiem, że heretycy prezbiterzy i diakoni, czy to wyświęceni w Kościele katolickim czy poza nim, gdy powrócą do Kościoła, powinni być włączeni jedynie do wspólnoty świeckich i nie powinni zatrzymywać w Kościele „broni święceń i urzędu — ordinationis et honoris arma”, którą to bronią zwalczali katolików<sup>44</sup>.

W wyrażeniu tym odzwierciedla się rozpowszechniony wówczas system święceń relatywnych. Mianem bowiem ordynacji oznaczało albo udzielenie święceń i instytuowania na urzędzie kościelnym dokonane łącznie, albo samo udzielenie święceń, albo nawet samo instytuowanie, w zależności od tego, o który element w danym przypadku chodziło. W przytoczonym wyrażeniu mianem ordynacji określono święcenia kapłańskie. Jest tu bowiem mowa o dwóch rzeczach, o ordynacji i urzędzie. Skoro zaś instytuowanie duchownego dotyczyło urzędu, to słowo „urząd — honor” odnosi się do instytuowania. Wobec tego słowo „ordynacja — ordinatio” oznacza nie co innego, jak tylko święcenia.

W przytoczonej wypowiedzi Cypriana tkwi jednak wyraźny brak konsekwencji. Jak bowiem powiedziano wyżej, biskup kartagiński utrzymuje, że święcenia udzielone poza Kościołem katolickim są nieważne. Tu zaś twierdzi, że nawet wyświęceni w odłamie, po swym powrocie do Kościoła, nie powinni zatrzymywać w nim broni święceń i urzędu, przy pomocy której rozniecali bunt przeciwko katolikom. Wynika z tego, że wyświęceni poza Kościołem katolickim prezbiterzy i diakoni zostali ważnie promowani nie tylko na swój stopień święceń, lecz nawet i na urząd kościelny. Powiedziiano przecież, że nie powinni oni „zatrzymywać” czyli nadal zachowywać broni święceń i urzędu. Nie mogliby zaś jej zatrzymać, gdyby jej przed przyjściem do Kościoła nie posiadali. Skoro zaś posiadali broń święceń i urzędu, to posiadali również i święcenia i urząd. Trudno bowiem sobie wyobrazić, jak można by posiadać broń święceń i urzędu, nie posiadając ani święceń ani urzędu.

Gdybyśmy nawet ze słowa „retinere” wycisnęli znaczenie „o-trzymać” broń święceń i urzędu, to i tak nie usunęliśmy słów o zwalczaniu tą bronią katolików przez heretyków. Już sama ta wypowiedź Cypriana mogła budzić rozliczne wątpliwości, a tym samym osłabiać przekonanie o słuszności jego opinii, dotyczącej

<sup>44</sup> C. I. q. 7 c. 1; CSEL 2, 776.

nieważności sakramentów sprawowanych poza Kościołem katolickim. Jeśli bowiem wypowiedź tę odniesiemy do kapłanów wyświęconych w Kościele, a potem odeń odłączonych, to — jak wiemy — według Cypriana nie utracili oni sakramentu kapłaństwa, ale utracili władzę sakramentalną, gdyż żadnych sakramentów ważnie sprawować nie mogą. O jaką więc broń może tu chodzić?

Tym bardziej takiej broni ordynacji i urzędu nie mogli posiadać kapłani wyświęceni poza Kościołem, gdyż według Cypriana nawet ich sakrament święceń jest nieważny. Jak można mówić, że kapłani heretycy po swym powrocie do Kościoła nie powinni zatrzymywać broni urzędu, skoro poza Kościołem go nie posiadali? Można by usiłować rozumieć wypowiedź Cypriana w tym znaczeniu, że pod mianem ordynacji i urzędu nie ma on na myśli prawdziwych święceń i prawdziwego urzędu, lecz tylko ich pozory. Byłoby to o tyle zgodne z innymi wypowiedziami Cypriana, że nazywa on kłamstwem i fałszem wszystko to, cokolwiek posiadają i czynią heretycy. Wtedy wypowiedź Cypriana należałoby odczytać w ten sposób, że powracający do Kościoła heretycy duchowni nie powinni zatrzymywać w Kościele broni pozornej ordynacji i pozornego urzędu, którą zwalczali katolików. Tym samym jednak insynuowanoby, że np. występnii kapłani katolicy, którzy nie zwalczali katolików, mogliby zatrzymać w Kościele broń swojej ordynacji i swego urzędu, co jest sprzeczne z wielu wypowiedziami Cypriana.

Nie do przyjęcia byłoby również twierdzenie, że słowa „ordinatio” i „honor” oznaczają co innego, niż „święcenia” i „urząd”. W systemie bowiem święceń relatywnych wyrażenie „ordynowany w kościele (a więc i na urzędzie tego kościoła ustanowiony; KN) — *ordinatus in ecclesia*” było terminem technicznym, odzwierciedlającym pewien dualizm, polegający na łącznym udzieleniu dwóch rozróżnianych elementów instytucjonalnych, mianowicie święceń i instytuowania duchownego na urzędzie w jakimś określonym kościele. Wyrażenie to występuje dość często w ustawodawstwie kościelnym. Spotykamy je również w pismach Cypriana<sup>45</sup> w podobnym, dualistycznym ujęciu.

Cała więc wypowiedź Cypriana, dotycząca zakazu zatrzymywania przez heretyckich kapłanów powracających do Kościoła broni ordynacji i urzędu, wyraźnie koliduje z licznymi twierdzeniami tegoż biskupa o nieważności sakramentów sprawowanych poza Kościołem katolickim i rozważana w takim kontekście świadczy o braku wewnętrznej spójności opinii reprezentowanej przez biskupa kartagińskiego.

<sup>45</sup> CSEL 2, 727, 752.

Jak powiedziano, wspomniany dualizm, tak bardzo charakterystyczny dla systemu święceń relatywnych, przejawia się w zwykłym ustanawianiu duchownych w obydwóch swych elementach łącznie. W przypadku natomiast wyjątkowym, np. zaciągnięcia przez duchownych kar kościelnych, jak depozycji, obydwie elementy, święcenia i instytucowanie, można obserwować jako rozłączone. Jeden element jest utracalny, drugi — nieutracalny. W opinii kartagińskiej, której zwolennicy utrzymywali, że wyswięcony w Kościele katolickim kapłan nie traci poza tym Kościołem sakramentu kapłaństwa, traci natomiast władzę sakramentalną, dokonano się rozbitcie elementu sakramentalnego, które Augustyn uznał za nieuzasadnione i wobec tego niesłuszne. Wypada więc zastanowić się pokrótce, jak Cyprian potraktował sprawę władzy kapłańskiej w Kościele katolickim. Zbadanie bowiem pod tym względem opinii kartagińskiej dostarcza wiele cennego materiału przydatnego do porównania z późniejszym ustawodawstwem kościelnym.

Otóż o deponowanych biskupach, Bazylidesie i Marcjalisie, Cyprian powiada, że na próżno usiłują oni przywłaszczyć sobie biskupstwo. Co zaś zawarto w tym określeniu, da się wydedukować z dwójakiej sankcji, nałożonej na wspomnianych biskupów. Cyprian twierdzi, że tego rodzaju ludzie nie mogą przewodniczyć Kościołowi Chrystusowemu i są odsunięci od urzędu kapłańskiego oraz że nie powinni oni składać ofiar Bogu i że zostali odsunięci od ordynowania kleru<sup>46</sup>.

Jak z tego wynika, mianem biskupstwa oznaczano pojęcie złożone, obejmujące zarówno władzę wykonywania urzędów święceń, np. składania ofiar czyli odprawiania mszy św. lub wyświęcania (*ordinatio*) kleru, jak również i władzę przewodniczenia swoim diecezjanom. Podobnie przedstawia się sprawa ze znaczeniem wypowiedzi Cypriana: „Bazylides i Marcjalis nie powinni administrować biskupstwa i sprawować boskiego kapłaństwa”<sup>47</sup>. Rozróżniono tu bowiem zarząd kościołem od sprawowania urzędów odnośnego stopnia święceń. Określenia te zgadzają się z wyjaśnionym wyżej zakazem zatrzymywania „broni ordynacji i urzędu” przez duchownych powracających z herezji do Kościoła katolickiego.

Mianem ordynacji, rozumianej w pełnym znaczeniu tego słowa, Cyprian objął również i wybór duchownego, co przebiega już z określenia „zostać ordynowanym w kościele”<sup>48</sup>. W sposób zaś bardziej wyraźny stwierdzono to w podanym przez Cypriana opisie ustanowienia biskupa Sabina na miejsce deponowanego Bazy-

<sup>46</sup> CSEL 2, 741.

<sup>47</sup> CSEL 2, 735.

<sup>48</sup> CSEL 2, 727, 752—753.

lidesa: „co i u was widzimy dokonane w ordynacji kolegi naszego Sabina, mianowicie że na skutek wyboru przeprowadzonego przez całą brać i przyzwolenia biskupów nadano mu biskupstwo i nałożono nań rękę na miejsce Bazylidesa”<sup>49</sup>.

W ustanowieniu więc biskupa oprócz „włożenia ręki” ma również miejsce udzielenie biskupstwa na skutek wyboru dokonanego przez lud i kler, a zatwierdzonego przez biskupów, czyli tzw. instytuowanie. Wymienione tu elementy instytuowania wylicza się łącznie lub omawia oddzielnie w licznych przekazach źródłowych<sup>50</sup>.

Z tego względu, że złożoną instytucję ustanawiania duchownych, dokonywanego przez włożenie ręki i przez instytuowanie, Cyprian obejmuje jednym mianem ordynacji, należy wnioskować, iż według niego i samo miano ordynacji jest w danym przypadku terminem złożonym.

Gdy w Afryce rozeszła się wieść, że papież Korneliusz przyjął do Kościoła w godności biskupiej Trofilima, który złożył ofiary bożkom, na pytanie jednego z biskupów Cyprian odpowiedział: „tak jednak Arofilim został dopuszczony, aby mógł uczestniczyć we wspólnocie jako laik, nie zaś w ten sposób, jakoby miał objąć miejsce kapłańskie, jak Ci to niektórzy złośliwcy donieśli w listach”<sup>51</sup>.

Co oznacza sankcja uczestniczenia we wspólnocie jako laik, nałożona na biskupa, jak również co oznacza wyrażenie „zająć miejsce kapłańskie — locum sacerdotii usurpare”, odniesione do tegoż biskupa, można wywnioskować z ich zestawienia z wyżej przytoczonymi wyrażeniami, dotyczącymi biskupów Bazylidesa i Marcjalisa, że mianowicie „nie mogą oni ani przewodniczyć Kościołowi Chrystusowemu, ani nie powinni składać ofiar Bogu”. Okazuje się z tego, że utracona władza jest władzą zarządzania i władzą sprawowania urzędów posiadanego stopnia święceń.

Z kolei wyrażenie „objąć miejsce kapłańskie (biskupie) — locum sacerdotii usurpare” nie oznacza nic innego, niż przytoczone wyżej określenie „objąć dla siebie biskupstwo — episcopatum sibi usurpare”<sup>52</sup>. Zgodnie bowiem z systemem święceń relatywnych ustanawianemu biskupowi udziela się ordynacji czyli konsekracji i jednocześnie przydziela mu się w zarząd kościół czyli miejsce, w którym mógłby on sprawować swój urząd. Jak więc w instytuowaniu nie udziela się święceń (dopiero bowiem po ak-

<sup>49</sup> CSEL 2, 739.

<sup>50</sup> Co się tyczy opinii Orygenesza o święceniach i wyborze duchownych, zob. K. Nasilowski, *De sacerdotum unctione et electione ex sententia Origenis explicata*, Apollinaris 54 (1981) 1—2, s. 140—150.

<sup>51</sup> CSEL 2, 631—632.

<sup>52</sup> CSEL 2, 741.

cie instytucjonowania otrzymuje się święcenia, lubo w bezpośredniej z nim łączności), lecz przydziela się kościół z władzą zarządzania nim czyli miejsce, w którym duchowny może wykonywać swój urząd, tak poprzez utratę kościoła czyli miejsca wygasa również i samo instytucjonowanie. Nic więc dziwnego, że w przekazach źródłowych często określa się miejsce mianem urzędu.

Biskup uzurpujący sobie biskupstwo czyli miejsce kapłańskie pragnie posiadać to, czego nie ma. Skoro zaś to, czego nie ma, opiera się na instytucjonowaniu, wynika stąd, że tacy uzurpatorzy nie są biskupami z racji utraconego instytucjonowania lub miejsca lub kościoła lub biskupiego urzędu, rozważanego pod kątem zarządzania kościołem. Poprzez utratę swego kościoła tracą oni również i uprawnienia do wykonywania funkcji swego stanu i urzędu. Są jednak biskupami z racji otrzymanej w Kościele katolickim, nieutrącalnej konsekracji.

Z tego zaś względu, że wyrażeniom: „miejsce kapłańskie; nie mieć miejsca kapłańskiego” odpowiada określenie „niech należy do wspólnoty świadkich jako laik — ut laicus communicet”, wynika, iż w obydwóch tych określeniach orzeczono rzeczy podobne. Stwierdzenia więc: „nie posiadać biskupstwa — episcopatum (non habere); (nie mieć) miejsca kapłańskiego — locum sacerdotii (non habere); niech współuczestniczy jako laik — ut laicus communicet”, wypowiedziane o biskupie, nie oznaczają utraty święceń otrzymanych w Kościele katolickim, lecz tylko utratę instytucjonowania. Pozostaje otwarty problem, co sądzić w tych przypadkach o władzy sakramentalnej, ale jeszcze do niego powrócimy.

Na uwagę zasługuje też sprawa katolickiego biskupa Fortunacjana, który najpierw złożył ofiary bożkom, a potem usiłował sprawować urząd biskupi tak, jak poprzednio. W liście wysłanym do dawnych diecezjan Fortunacjana Cyprian nazywa go „byłym biskupem u was — quondam apud vos episcopum” i zarzuca mu, że zaczął sobie przywłaszczać biskupstwo, które zdradził, oraz że uważa on, iż może działać jako kapłan Boży — se putat posse agere pro Dei sacerdote<sup>53</sup>.

Z faktu, że Fortunacjan będąc biskupem katolickim złożył ofiary bożkom, na skutek czego został z urzędu, oraz z przytoczonych dotychczas określeń wynika, że według Cypriana Fortunacjan nadal jest biskupem z racji posiadanego sakramentu kapłaństwa, a jednocześnie z powodu utraty biskupstwa czyli diecezji, urzędu oraz uprawnień do spełniania czynności kapłańskich biskupem nie jest. Jak więc widzimy, miano biskupa wyraża pojęcie złożone, odpowiadające systemowi święceń relatywnych.

<sup>53</sup> CSEL 2, 721—724.

Z tego zaś, że przeciwko renegeckim biskupom Bazylidesowi i Marcjalisowi, o których była mowa, wysuwa się podobne zastrzeżenia, mianowicie iż nie powinni oni ani administrować biskupstwa ani sprawować kapłaństwa, i ponieważ powiedziano, że Bazylides przejawia ambicję „przywrócenia go niesprawiedliwie na biskupstwo, z którego został słusznie deponowany” oraz że „na próżno tacy usiłują uzurpować sobie biskupstwo”, wynika, że w przypadkach wiarołomnych biskupów, Fortunacjana, Bazylidesa i Marcjalisa, chodzi o tę samą karę depozycji.

Deponowani za swe wiarołomstwo biskupi ci uważali, iż w dalszym ciągu mogą sprawować urząd biskupi. Można więc śmiało wnosić, iż byli oni przekonani, że nie utracili sakramentu kapłaństwa. Nie inne też było przekonanie w sprawie posiadania przez tych biskupów sakramentu kapłaństwa i zwolenników opinii kartagińskiej, według której nie traci się sakramentu święceń udzielonego w Kościele katolickim nawet po odłączeniu się odeń. Chodzi więc o zakaz wykonywania funkcji kapłańskich i sprawowania zarządu diecezją. Mówi się o utracie przez wspomnianych biskupów przystępu do ołtarza Bożego, o zaprzestaniu przykładania przez nich rąk do Bożej ofiary i zakazie odmawiania modlitw (rozumie się w sposób publiczny i urzędowy), o wzbronieniu przystępowania do ofiary i zakazie powrotu do błagalnego ołtarza. Oznacza to zakaz wykonywania wszelkich urzędów kapłańskich, nie zaś utratę sakramentu kapłaństwa.

Zakaz wykonywania czynności kapłańskich uzasadnia się brakiem godności moralnej, wyrażonym w słowach: „służył kapłanom szatana — *servavit diaboli sacerdotibus*”, „ręka zniewolona do świętokradztwa i zbrodni — *manus captiva sacrilegio et crimini*”, „kapłani znajdujący się w stanie przestępstwa — *sacerdotes in crimine constituti*” itp.

Cyprian uważa, że Fortunacjan jest biskupem, gdy pisze: „w Piśmie św. Bóg zakazuje przystępować do składania ofiary tym kapłanom, którzy dopuścili się nawet lżejszych przestępstw (Kpł 21, 17)”<sup>54</sup>. Bóg więc jedynie zabrania występnyim kapłanom przystępować do składania ofiary. Duchownych zaś, chociaż występnych nazywa się kapłanami. Według więc Cypriana, opierającego swoją argumentację na Piśmie św., kapłan występny jest jeszcze kapłanem. Argumentacja ta bowiem jest następująca: jeśli Bóg zabrania przystępowania do składania ofiary kapłanom winnym nawet lżejszych wykroczeń, to o ileż bardziej należy zabronić przystępowania do składania ofiary tym kapłanom, którzy popełnili ciężkie przestępstwa, jak np. wspomniany Fortunacjan.

Mając to na uwadze, należy stwierdzić, że dyskwalifi-

<sup>54</sup> CSEL 2, 723.



kacje kapłanów deponowanych, choćby nawet określane w sposób bezwzględny, jak np. „kazirodcozy — incestus; przewrotni — perfidi; świeccy — profani; świętokradcozy — sacrilegi; ziemscy — terreni”<sup>55</sup>, w żaden sposób nie oznaczają całkowitej utraty kapłaństwa. Znaczenia bowiem tych określeń nie należy oceniać tylko na podstawie ich brzmienia, lecz z uwzględnieniem złożonego pojęcia ustanawiania kapłanów, t.j. ordynacji składającej się z sakramentalnego włożenia ręki i niesakramentalnego instytuowania na urządzie kościelnym. Przy ocenie tej należy brać również pod uwagę wykazane wyżej różnice, zachodzące między opinią kartagińską a opinią rzymską w odniesieniu do święceń udzielonych poza Kościołem katolickim.

Według Cypriana deponowany biskup Fortunacjan będąc „albo całkowicie oślepiony ciemnościami szatańskimi albo zmyłony świętokradczą namową niektórych, śmie jeszcze przywłaszczać sobie kapłaństwo, które zdradził, jak gdyby po ołtarzu szatańskim godziło się przystępować do ołtarza Bożego”<sup>56</sup>.

Między innymi i z tej wypowiedzi Kober wysnuwa wniosek, że obok łagodniejszej opinii, według której możliwe było restytuowanie duchownego deponowanego, istniała także opinia surowsza, według której deponowanych duchownych nigdy nie należy restytuować, której to opinii mał sprzyjać i Cyprian<sup>57</sup>.

Twierdzenie Kober'a jest słuszne jedynie w bardzo ograniczonej mierze. Jak bowiem wykazałem na innym miejscu, od początku Kościoła istniała zasada o bezwzględnym rygorze prawa i sprawiedliwości. Zasadę tę ze względu na wyjątkowe okoliczności można było mitygować według korelatywnej zasady o stosowaniu łagodności i miłosierdzia. Kościół katolicki od początku swego istnienia miał na uwadze obie te zasady łącznie. Obie też często obejmowano wspólnym mianem słuszności kanonicznej.

Niekiedy powoływano się wyraźnie na obie te zasady, niekiedy zaś, w zależności od rozważanego przypadku, wspomina się tylko o jednej z nich, co jednak bynajmniej nie oznacza, że stracono sprzed oczu drugą. Dlatego nie można mówić o istnieniu dwóch, odmiennych opinii zarówno w tej sprawie, jak i w sprawach do niej podobnych. Jest jednak faktem, że niektórzy papieże i biskupi skwapliwiej stosowali jedną, inni natomiast — drugą zasadę. Można więc mówić jedynie o większej surowości lub łagodności poszczególnych zwierzchników Kościoła. I tu jed-

<sup>55</sup> CSEL 2, 724; zob. podobne określenia: CSEL 1, 214, 222, 225—226, 436—437, 438, 442, 456, 461; CSEL 2, 630, 642, 676—678, 682—685, 737—738, 743, 745, 749—750, 753, 755, 770, 776, 789, 800.

<sup>56</sup> CSEL 2, 721—722.

<sup>57</sup> F. Kober, *Die Deposition und Degradation nach den Grundsätzen des kirchlichen Rechts*, Tübingen 1867, s. 33—34.

nak w wyborze środków dyscyplinarnych liczono się z obydwoma tymi zasadami.

Ten stan rzeczy odzwierciedla się również w niejednorodnym traktowaniu depozycji, gdyż według zasady o rygorze dyscypliny określa się depozycję jako nieodwołalną, według zaś zasady o stosowaniu miłosierdzia ze względu na jakies specjalne okoliczności dopuszcza się restytuowanie duchownych deponowanych. I w tym świetle należy oceniać opinię Kober'a.

W związku z opinią Cypriana o utracie władzy sakramentalnej przez duchownych wyświęconych w Kościele katolickim, a potem odeń odłączonych, nasuwa się pytanie, na jakiej podstawie opiera się ta władza i czy posiadają ją deponowani duchowni katoliccy.

Skoro bowiem według Cypriana duchowni katoliccy, odłączeni od Kościoła, mimo posiadania ważnie udzielonych święceń tracą władzę sakramentalną, to powstaje pytanie, czy władza ta zależy od posiadania sakramentu kapłaństwa. Jeśli tak, to nie powinni jej tracić duchowni wyświęceni w Kościele i odeń odłączeni, gdyż posiadają ważny sakrament kapłaństwa.

Jeśli zaś władza sakramentalna nie zależy od sakramentu kapłaństwa, to może zależeć od łączności z Kościołem. Tracą ją bowiem ci duchowni katoliccy, którzy tę łączność zerwali. Tu jednak trzeba zauważyć, że świeccy katolicy władzy kapłańskiej nie posiadają mimo utrzymywania wspólnoty z Kościołem, z czego znowu wynika, że władza ta nie zależy od łączności z Kościołem.

Trzecia możliwość jest ta, że władza sakramentalna zależy od instytuowania na urzędzie kościelnym. Duchowni więc katoliccy, którzy odstąpili od Kościoła, tym samym utracili instytuowanie, a na skutek tego i władzę sakramentalną. Ta hipoteza nie jest pozbawiona słuszności o tyle, że według Cypriana duchowni występujący z Kościoła rzeczywiście tracą instytuowanie i nie mogą sprawować ważnie żadnych sakramentów poza Kościołem. Słabością tej hipotezy jest jednak to, że nie sprawdza się ona w odniesieniu do deponowanych duchownych katolickich. Oni bowiem utracili instytuowanie, ale nie zostali odłączeni od Kościoła. Czy więc posiadają oni władzę sakramentalną czy nie?

Jeśli ją posiadają, a jest to jak najbardziej prawdopodobne, gdyż Cyprian uważa za nieważne tylko sakramenty sprawowane poza Kościołem, to nie opiera się ona na instytuowaniu, ponieważ duchowni deponowani je utracili, lecz tylko na łączności z Kościołem której nie utracili. I tu znowu można powtórzyć pytanie jak to być może, skoro świeccy katolicy czyli utrzymujący łączność z Kościołem tej władzy nie mają?

Czwarta możliwość. Kapłańska władza sakramentalna zależy i

od łączności z Kościołem i od instytuowania duchownego na urzędzie kościelnym. Tu jednak można zapytać, czy — gdy idzie o sakrament kapłaństwa — to, co niesakramentalne, może rodzić to, co sakramentalne?

Piąta możliwość. Cyprian w ogóle nie uznawał władzy sakramentalnej, tylko sam sakrament kapłaństwa, powiedzmy — jako pewnego rodzaju charakter, zamknięty sam w sobie, a co do działalności uzależniony od Kościoła i niesakramentalnej władzy jego przełożonych. Gdyby jednak biskup kartagiński tak sądził, to tym samym uwzględniłby urzędy kościelne, jak również i wszelkie czynności sakralne kapłanów tylko pod kątem ich władzy niesakramentalnej. W tym przypadku jednak samo udzielenie święceń byłoby aktem niesakramentalnym. Takiej jednak interpretacji cyprianowego pojęcia władzy kapłańskiej przeczy stwierdzenie Augustyna utrzymującego, że według opinii kartagińskiej duchowni odłączeni od Kościoła tracą władzę sakramentalną.

Nie do przyjęcia jest także hipoteza, jakoby według Cypriana wszystko było sakramentem, a więc udzielenie święceń, instytuowanie i sama wspólnota z Kościołem katolickim. Nie da się to przyjąć dlatego, że wtedy nie można by utracić zarówno instytuowania dokonanego w Kościele katolickim, jak i wspólnoty z Kościołem, podobnie jak nie traci się święceń udzielonych w Kościele, nawet po odłączeniu się odeń.

Pewną pomocą w rozwiązywaniu problemu może posłużyć cyprianowe uzasadnienie potrzeby udzielania chrztu w Kościele osobom ochrzczonym poza nim. Jak bowiem łatwo zauważyć, cała argumentacja zarówno Cypriana, jak i Augustyna, opiera się na analogii zachodzącej pomiędzy sakramentami chrztu i kapłaństwa. Dlatego na podstawie tej analogii możemy szukać również rozwiązania problemu dotyczącego kapłaństwa.

I tak biskup kartagiński utrzymuje, że nie wystarcza przyjmować do Kościoła heretyków, ochrzczonych poza Kościołem, przez pojednawcze włożenie ręki dla otrzymania Ducha świętego czyli łaski, jeśli nie udzieli się im i chrztu kościelnego. Dopiero wtedy bowiem będą oni mogli być w pełni uświęceni i stać się dziećmi Bożymi, gdy odrodzą się w o b y d w ó c h s a k r a m e n t a c h <sup>58</sup>.

Nie ulega wątpliwości, że Cyprian, mówiąc o pełni uświęcenia przez chrzest, dzieli pojęcie tego sakramentu na uświęcenie przez sam sakrament, które jeszcze jest niepełne, i na uświęcenie uzupełniające, które dokonuje się poprzez włożenie ręki, jakie ma miejsce przy udzielaniu chrztu dla otrzymania Ducha świętego czyli łaski. Nazwania włożenia ręki sakramentem niekoniecznie trzeba brać dosłownie, tym bardziej że mowa tu o pełni uświę-

<sup>58</sup> CSEL 2, 775; por. tamże, 795; CSEL 1, 439.

cenia przez chrzest. Pojęcie zaś sakramentu było wieloznaczne, podobnie jak ordynacji, co jeszcze nie oznacza, że wszystko we chrzcie lub ordynacji jest rzeczywiście sakramentem.

Słowo „sakrament” zostało jednak wypowiedziane. Wykorzystał to Augustyn i zareplikował Kartagińczykom, że to, co mówią, iż odstępujący od Kościoła katolickiego nie może utracić chrztu, ale traci prawo udzielania go, jest powiedziane bezpodstawnie. Nie można bowiem wskazać żadnej przyczyny, dlaczego by ten, kto nie może utracić chrztu, miał utracić prawo udzielania go. Jedno i drugie jest przecież sakramentem i obydwu udziela się człowiekowi przez pewnego rodzaju konsekrację, jednego, gdy się chrzci, drugiego, gdy się udziela święceń. Dlatego obydwóch sakramentów Kościół nie może powtarzać<sup>59</sup>.

Cyprian mówiąc o konieczności powtórzenia w Kościele chrztu udzielonego poza Kościołem i nazywając włożenie ręki, dokonywane przy chrzcie, sakramentem, uzależnia ważność chrztu w równej mierze od rytualnego aktu polania wodą, jak i od udzielenia łaski Ducha świętego przez włożenie ręki. Obydwóm tym elementom nadaje on podobną rangę do tego stopnia, że — rzeczywiście czy w przenośni — nazywa je sakramentami.

Augustyn natomiast uwypukla tylko działanie sakramentu i władzy sakramentalnej, a Kościołowi odmawia władzy ingerowania w same sakramenty i ich sakramentalne funkcjonowanie w zakresie ważności sakramentów.

Z rozważań tych wynika nie to, że Cyprian i jego zwolennicy nie znali samego rozróżnienia pomiędzy kapłańską władzą sakramentalną i niesakramentalną, lecz raczej to, że mocno przesadzili w określaniu roli władzy niesakramentalnej i Kościoła, naruszając nienaruszalny według Augustyna zakres sakramentalny, obejmujący zarówno sam sakrament kapłaństwa, jak i nierozdzielnie z nim związaną władzę sakramentalną.

Pomieszczenie zakresu sakramentalnego z niesakramentalnym było tak duże, że Augustyn mógł stwierdzić, iż zwolennicy opinii kartagińskiej nie znali rozróżnienia pomiędzy sakramentem i jego skutkiem, tym mianowicie sakramentalnym i nieutralnym, instytucjonalnie związanym z sakramentem, i tym utracalnym, uzależnionym nie tylko od sakramentu, lecz również i od prawowierności osoby oraz jej godności moralnej, jak i od władzy niesakramentalnej. Pomieszać bowiem różne zakresy poszczególnych elementów jakiejś rzeczy nie oznacza nic innego, jak tylko to, że nie zna się dostatecznie i samej rzeczy.

Inaczej jednak przedstawia się sprawa z teoretycznym rozwiązywaniem skomplikowanych problemów, które wymaga nieraz długiego czasu, a inaczej z praktycznym załatwianiem spraw nie

<sup>59</sup> C. I q. 1 c. 97 princ. i § 1.

cierpiących zwłoki. Otóż wśród listów Cypriana znajduje się list papieża Korneliusza (251—253), w którym to piśmie papież powiadamia biskupa kartagińskiego o przyjęciu do Kościoła w charakterze prezbitera niejakiego Maksyma, który popadł w schizmę Nowacjana. W pismach Cypriana, którego stosunki z papieżem Korneliuszem układały się na ogół dobrze, nie znajdujemy żadnej krytycznej wzmianki o powyższej decyzji papieskiej, z czego można by wnosić, że Cyprian z nią się zgadzał. Z tego względu nie od rzeczy będzie poświęcić jej nieco uwagi tym bardziej, że w pewnej mierze odsłania nam ona opinię rzymską o instytucji kapłaństwa.

Otóż papież Korneliusz postanowił: „nakazaliśmy, aby Maksym prezbiter uznał swoje miejsce — Maximum presbyterum locum suum agnoscere iussimus”<sup>60</sup>.

Zgodnie z praktykowanym wówczas systemem święceń relatywnych duchowny odłączony od Kościoła katolickiego traci tym samym swoje miejsce, przysługujące mu w tymże Kościele. Utrata ta jest naturalną i konieczną konsekwencją odejścia od Kościoła. Swoje więc miejsce w Kościele musiał utracić i wspomniany Maksym. Papież jednak, przyjmując go do Kościoła, nakazał mu uznać swoje miejsce. O jakie tu miejsce chodzi?

W poszukiwaniu odpowiedzi na postawione pytanie należy mieć na uwadze rozpowszechniony wówczas system święceń relatywnych. Jak wiemy, zgodnie z tym systemem święcony duchowny tym samym otrzymywał specjalne miejsce w hierarchii święceń. Ten jego stopień święceń lub miejsce Kościół tylko wtedy uznawał, gdy święcony został jednocześnie przypisany do ściśle określonego kościoła czyli w nim instytucowany. W ten sposób mianem miejsca, a konsekwentnie i urzędu, obejmowano dwojaką instytucję kościelną, mianowicie udzielenie święceń i instytucowanie. Miano więc miejsca można rozważać albo pod względem przyjętych święceń albo pod względem instytucowania.

Papież przeto, mówiąc o „swoim miejscu” w odniesieniu do Maksyma, mógł mieć na myśli jego miejsce w hierarchii święceń, których Maksym nie mógł utracić, i dlatego można było mówić o „swoim” czyli jego miejscu.

Wprawdzie potocznie mówi się, że ktoś powrócił do swego domu, który utracił, np. na skutek sprzedaży, i który przez jakiś czas nie był w rzeczywistości jego, to jednak podobnego sposobu wyrażania się nie da się podstawić wypowiedzi papieskiej z wielu względów. Przede wszystkim dlatego, że decyzje papieskie nawet wczesnego okresu opierają się na przyjętych w Kościele katolickim zasadach, często pochodzenia biblijnego, i od nich bywają uzależnione. Po wtóre dlatego, że decyzja ta, wyrażona w sposób

<sup>60</sup> CSEL 2, 612; por. tamże. 626.

dowolny, wprowadzałaby zamieszanie. Gdyby bowiem papież pod mianem „swojego miejsca” określił miejsce Maksyma oparte na instytucowaniu w kościele, które Maksym utracił, to dawałoby tym samym deponowanym lub odłączonym od Kościoła kapłanom podstawę do roszczenia sobie uprawnień do posiadania miejsca w stanie duchownym, opartego na instytucowaniu, które w rzeczywistości już jednak do nich nie należało.

Miejsce zatem, które papież określił zaімkiem „swoje”, czyli jako miejsce Maksyma, może oznaczać jedynie nieutralne miejsce w hierarchii święceń, którego wspomniany Maksym nigdy nie utracił, i z tego względu pozostało ono nadal, a więc bez przerwy, jego miejscem, i tak też mogło być nazwane.

Papież jednak udziela Maksymowi czegoś, co ten utracił. Nakazuje mu mianowicie „u z n a ć” swoje miejsce. I właśnie ten nakaz czyli aprobatą papieską dla miejsca Maksyma oznacza przywrócenie mu utraconego przezeń instytucowania na urzędzie kościelnym i przyjęcie go na powrót do stanu duchownego w Kościele.

Wprawdzie instytucowanie stanowiło pojęcie złożone, obejmujące kilka różnych elementów, jak wybór duchownego dokonywany przez lud, zaświadczenie kleru o kwalifikacjach wybranego i na koniec zatwierdzenie go przez biskupa, to jednak najważniejszą i istotną częścią instytucowania było zatwierdzenie przez prawomocną władzę kościelną. Zatwierdzenie takie mogło nawet zastąpić inne elementy instytucowania. Już bowiem u Orygenesza spotykamy uzasadnienie takiego, skróconego sposobu instytucowania<sup>61</sup>, a Cyprian stosuje je kilkakrotnie<sup>62</sup>. Podobny charakter skróconego instytucowania dokonanego z powodu utracenia poprzedniego instytucowania, przeprowadzonego najprawdopodobniej z uwzględnieniem wszystkich jego elementów, posiada autorytatywne uznanie przez papieża sakramentalnego miejsca posiadanego przez prezbitera Maksyma.

Wynika z tego, że wspomniany prezbiter Maksym nie utracił swego miejsca w hierarchii święceń, utracił je natomiast w społecznym stanie duchownych Kościoła katolickiego. Dlatego papież mówi o „swoim” czyli sakramentalnym miejscu Maksyma w hierarchii święceń, i jednocześnie sam „u z n a j e” je przez to, że nakazuje uznać je Maksymowi. Papież więc przywraca Maksymowi utracone przezeń miejsce w społecznym stanie w Kościele przez dokonanie ponownego instytucowania. Można zatem mówić, że decyzja papieska dotyczy w rzeczywistości jednego miejsca, rozważanego jednak pod różnymi względami, lub dwóch miejsc,

<sup>61</sup> Zob. K. Nasilowski, *De sacerdotum unctione*, art. cyt., s. 147—148.

<sup>62</sup> CSEL 2, 579—586.

jednego opartego na sakramencie święceń, drugiego — na instytuowaniu, uprawniającym do przynależności do stanu duchownego w Kościele i do sprawowania urzędu kapłańskiego.

Skoro zaś według papieża uznanie czyjś miejsca w hierarchii święceń oznacza instytuowanie, to można stąd śmiało wysnuć wniosek, że nieuznanie przez prawomocną władzę kościelną czyjś miejsca w hierarchii święceń nie oznacza nieważności sakramentu kapłaństwa, lecz tylko nieważność instytuowania. I tu tkwi niejako wskazanie, że nieuznanie czyichś święceń wyrażone często słowami: *ordinatio irrita* lub *ordinationes irritae* czyli święcenie lub święcenia nie uznane lub nieważne, nie oznacza jeszcze nieważności samego sakramentu kapłaństwa, chyba że z kontekstu tego określenia wynikałoby coś wręcz przeciwnego, np. w przypadku nieważnego dokonania aktu liturgiczno-sakramentalnego święceń.

Na tym przykładzie widzimy, że miejsce czyli urząd kapłański w systemie święceń relatywnych opiera się z jednej strony na sakramentalnym stopniu święceń, a z drugiej strony na niesakramentalnym instytuowaniu, które łączy się ze święceniami, ale nimi nie jest i nie decyduje o ich ważności lub nieważności. Nic więc dziwnego, że w wielu tekstach źródłowych mianem miejsca, od którego jest uzależnione sprawowanie urzędu kapłańskiego, określa się i sam urząd.

Uznanie lub nieuznanie czyjś miejsca kapłańskiego przez prawomocną władzę kościelną nie jest niczym innym, jak tylko autorytatywnym dopuszczeniem lub niedopuszczeniem duchownego do sprawowania urzędów kapłańskich. Motyw bowiem uznania w Kościele katolickim miejsca kapłańskiego wspomnianego Maksyma, powracającego ze schizmy do Kościoła, papież Korneliusz przedstawił w następujący sposób: „mamy nadzieję, że w przyszłości również inni, znajdujący się w tym błędzie, powrócą wkrótce do Kościoła, skoro tylko zobaczą, że ich założyciele działają razem z nami”<sup>63</sup>.

Jak powiedziano, zgodnie z panującym wówczas systemem święceń relatywnych kogoś nie tylko święcono na duchownego, lecz również przypisywano go jednocześnie czyli przeznaczano na stałe do określonego kościoła, by w nim mógł wykonywać czynności swego stopnia święceń. Duchowny zatem z jakiegoś względu pozbawiony autorytatywnie własnego kościoła nie tylko nie mógł przewodniczyć ludowi tego kościoła, lecz także nie mógł wykonywać czynności sakramentalnych. Takiego duchownego nie uważano za przypisanego własnemu kościołowi i dlatego nie mógł on należeć do wspólnoty duchownych.

Nic zatem dziwnego, że kapłanów wyłączonych autorytatywnie

<sup>63</sup> CSEL 2, 612.

ze stanu duchownego nie uważano za duchownych. W istniejącym obecnie systemie święceń absolutnych kwestię, czy ktoś jest kapłanem czy nie, przyzwyczajaliśmy się osądzać na podstawie tego, czy posiada on ważne święcenia czy nie. W obowiązującym zaś kiedyś systemie święceń relatywnych nikogo nie uważano za kapłana, jeśli nie został on nie tylko wyświęcony, ale również i instytuowany. Według bowiem dwojakiej instytucji ustanawiania duchownych, święceń i instytuowania, ukształtowało się dwojakie znaczenie samego miana duchowny. Z tego jednak jeszcze nie wynika, że gdy się twierdzi, iż jakiś duchowny nie jest kapłanem, to uznaje się, iż nie jest on nim z obydwóch powyższych względów.

I tak Cyprian twierdzi, że pewien biskup, imieniem Ewaryst, nie pozostał już nawet laikiem. Myliłby się jednak ten, kto by utrzymywał, że oznacza to, iż wspomniany Ewaryst nie jest w ogóle biskupem, w tym mianowicie znaczeniu jakoby utracił święcenia biskupie czyli sakramentalną konsekrację. Sam bowiem Cyprian wyjaśnia, pod jakim względem wspomniany Ewaryst nie jest biskupem, gdy powiada, że jest on obcy dla katedry i ludu, t.j. że został on wydalony z własnego kościoła i wyłączony ze wspólnoty z wiernymi swojej diecezji. Cyprian więc uważa, że Ewaryst nie jest już biskupem ze względu na utracone instytuowanie, nie zaś z powodu rzekomo utraconego sakramentu kapłaństwa. Chodzi tu bowiem o stosunek: biskup — jego kościół i urząd w nim, a nie o relację: biskup — jego sakrament kapłaństwa. Z dwóch więc elementów, składających się na pojęcie biskupstwa wspomnianego Ewarysta, tylko jeden element został zaprzeczony przez Cypriana.

Cyprian powiada, że wspomniany biskup Ewaryst nie pozostał nawet laikiem. Skoro jednak biskup kartagiński utrzymuje że poza Kościołem katolickim nie można utracić chrztu w nim otrzymanego, to i Ewaryst, aczkolwiek obłożony najcięższą karą, nie mógł utracić chrztu, a tym samym pozostał laikiem katolickim w znaczeniu posiadania sakramentu chrztu. Jeśli jednak mimo tego Cyprian twierdzi, że Ewaryst nie pozostał nawet laikiem, to wynika z tego, że tylko pod pewnym względem nie pozostał on laikiem katolickim, t.j. z racji pozbawienia go wspólnoty z katolikami. Sam Cyprian wyraźnie na to wskazuje twierdząc, że Ewaryst stał się wygnańcem z Kościoła katolickiego<sup>64</sup>.

Według więc Cypriana biskup Ewaryst jest laikiem katolickim i jednocześnie nim nie jest. Jest laikiem, ponieważ nie utracił chrztu udzielonego mu przecież w Kościele katolickim. Nie jest

---

<sup>64</sup> CSEL 2, 616; por. CSEL 1, 223, 258, 382, 427; CSEL 2, 642, 762; por. też, tamże, 613.



zaś laikiem, ponieważ został usunięty ze wspólnoty kościelnej nawet tej, która łączy katolików świeckich.

W podobny sposób należy osądzać twierdzenie Cypriana utrzymującego, że wspomniany Ewaryst nie jest już biskupem. Uwzględniając bowiem dwoisty element święceń relatywnych trzeba zgodzić się z tym, że Ewaryst rzeczywiście jest biskupem i jednocześnie nim nie jest, w zależności od tego, który z przytoczonych elementów weźmiemy pod uwagę przy ocenie kapłaństwa. Ewaryst zatem jest biskupem, ponieważ posiada święcenia biskupie. Nie jest zaś biskupem z powodu utraconego instytuowania, na co wskazują słowa Cypriana: „obcy dla katedry i ludu — cathedrae et plebis extorris”. Wyraźnie chodzi więc w danym przypadku o wykluczenie ze stanu duchownego i ze wspólnoty świeckich w Kościele, a w związku z tym i o utracone stanowisko właściwe dla duchownych, nie zaś o pozbawienie sakramentu kapłaństwa.

I jak wykluczenie kogoś ze wspólnoty ze świeckimi katolikami oznacza utratę przynależności do stanu świeckich w Kościele, nie zaś utratę sakramentu chrztu, tak pozbawienie wspólnoty z duchownymi oznacza usunięcie ze stanu przysługującego duchownym w oparciu o ich instytuowanie, w niczym natomiast nie narusza ważności ich sakramentu kapłaństwa. Skoro zaś przez instytuowanie dano duchownym i władzę zarządzania i zezwolenie na sprawowanie urzędów kapłańskich w określonym kościele, to w przypadku pozbawienia tego instytuowania traci się tym samym i wspomniane urzędy do tego stopnia, że kapłan zostaje praktycznie pozbawiony swego głównego celu, mianowicie możliwości posługiwania w zgodzie z Kościołem, i nie bez słuszności nie uważa się go dalej za kapłana, chociaż bezsprzecznie posiada on sakrament kapłaństwa.

Według więc Cypriana kogoś, kto został konsekrowany na biskupa w Kościele katolickim, a potem stał się schizmatykiem lub heretykiem odłączonym od tegoż Kościoła, można nazywać zarówno biskupem, jak i nie biskupem, w zależności od tego, czy będziemy go określać na podstawie posiadanego stopnia święceń, czy na podstawie utraconego instytuowania. Pod pierwszym względem taki duchowny jest biskupem, pod drugim zaś względem można słusznie uważać, że nim nie jest.

Często więc używane przez Cypriana wyrażenia: „pseudobiskup — pseudoeppiscopus; pseudobiskupi i antychryści — pseudoepiscopi et antichristi; nie można uważać go za biskupa — nec episcopus computari potest; szatański przełożony — antistes diaboli”, w zależności od różnych przypadków należy rozumieć w różny sposób. Gdy bowiem chodzi o biskupów i kapłanów konsekrowanych lub wyświęconych w Kościele katolickim, którzy stali się

schizmatykami lub heretykami i odeszli od Kościoła, to piętnujące te określenia oznaczają kapłaństwo nieważne czyli nie istniejące jedynie pod względem instytuowania, nie dotyczą zaś ważności samego sakramentu kapłaństwa. Jeśli zaś chodzi o biskupów i kapłanów konsekrowanych lub wyświęconych poza Kościołem katolickim, to wspomniane określenia należy rozumieć jako oznaczające nieważność nie tylko instytuowania, lecz również i sakramentu kapłaństwa. Skoro przecież według Cypriana schizmatycy i heretycy odłączeni od Kościoła katolickiego nie mogą ważnie udzielać chrztu, koniecznego dla wszystkich do zbawienia, to tym bardziej nie mogą udzielać sakramentu kapłaństwa, które nie każdy musi przyjmować.

Gdy więc Cyprian powiada, że heretyckich kapłanów należy zaliczyć do pogan i publicznych grzeszników<sup>65</sup>, to — jeśli chodzi o kapłanów wyświęconych w Kościele katolickim, a potem odeń odłączonych — nie identyfikuje ich z poganami, lecz tylko z nimi porównuje, głównie pod względem moralnym<sup>66</sup>. Jeżeli natomiast cyprianowe porównanie kapłanów heretyckich z poganami należałoby odnieść do tych kapłanów, którzy zostali i ochrzczeni i wyświęceni przez heretyków poza Kościołem katolickim, to trzeba przyjąć, że tacy kapłani zostali zrównani z poganami nie tylko pod względem braku łaski, lecz również z powodu braku sakramentu chrztu i kapłaństwa, których według Cypriana, jak powiedziano, poza Kościołem katolickim ważnie udzielić nie można.

Na koniec należy zaznaczyć, że Cyprian, który z uporem bronił swych przekonań w ostrym niekiedy sporze z papieżami głoszącymi odmiennie zasady, jednocześnie dopuszczał stosowanie opinii przeciwnych w zależności od uznania każdego jednego biskupa, który jedynie przed Bogiem będzie zdawał rachunek ze swego postępowania<sup>67</sup>.

<sup>65</sup> C. I q. 1 c. 70 § 1; CSEL 2, 750; por. CSEL 1, 450.

<sup>66</sup> C. VII q. 1 c. 9; por. CSEL 1, 223, 253, 382, 427, 450; CSEL 2, 762. — Cyprian uważa, że skoro nie powinniśmy spożywać wspólnie ze schizmatykami pokarmów, to tym bardziej nie posiadamy wspólnej z nimi ani zbawczej wody chrzcielnej ani łaski niebieskiej (C. I q. 1 c. 70; CSEL 2, 755). Przeprowadzane pod względem moralnym porównania katolików winnych ciężkich przestępstw z poganami i publicznymi grzesznikami spotykamy często w źródłach kościelnych. Wystarczy wspomnieć, że w pseudoizydoriańskim zbiorze (847—852) Benedykta Lewity (III 433; C. XXXV q. 8 c. 3) katolików winnych kazirodztwa nakazano uważać za katechumentów lub pogan. Zabroniono im też przyjmowania pokarmów i napoi wspólnie z chrześcijanami. Natomiast w kan. 37 Synodu odprawionego w Rawennie w r. 877 (C. XXIII q. 8 c. 31) nakazano odłączyć od wszelkich społeczności chrześcijan, jak poganina i publicznego grzesznika, zabójcę lub podpalacza domów.

<sup>67</sup> CSEL 2, 639, 683, 760, 765, 778, 798.

Opinia kartagińska nie zyskała sobie bezwzględnej uznania wśród biskupów, w których kręgu ją rozpowszechniano. Stało się tak zapewne na skutek braku spójności w jej uzasadnianiu, jak i popierania przez papieża odmiennej opinii rzymskiej. Wątpliwości, jakże narastały wokół tej opinii na skutek interwencji papieża, świadczą o wyjątkowym ich autorytecie<sup>68</sup>, nawet mimo tego, że niejednokrotnie posługiwano się ostrymi wyrażeniami, skierowanymi pod ich adresem.

Wątpliwości co do słuszności opinii kartagińskiej pozostawiły głębokie ślady w pismach Cypriana. Z pism tych bowiem dowiadujemy się, że niektórzy biskupi wyraźnie wątpili w słuszność reprezentowanych przez Cypriana poglądów i utrzymywali łączność z renegackimi, deponowanymi i odłączonymi od Kościoła katolickiego biskupami<sup>69</sup>, a więc z tymi, o których Cyprian twierdził, że nie mogą ważnie sprawować sakramentów poza Kościołem katolickim. Inni biskupi natomiast zwracali się do Cypriana z prośbą o dalsze wyjaśnienia<sup>70</sup>. Zresztą i sam Cyprian, jak wyznaje, nie był całkowicie konsekwentny w praktycznym dostosowaniu się do niektórych, głoszonych przez siebie opinii<sup>71</sup>.

Przedstawione tu uwagi krytyczne o opinii kartagińskiej, dotyczące nieważności sakramentów sprawowanych poza Kościołem katolickim w znacznym stopniu przyczyniają się do łatwiejszego zrozumienia ustawodawstwa kościelnego z okresu pocyprjanowego.

## 2. Ustawodawstwo Soboru Nicejskiego I

W kanonie ósmym Soboru Nicejskiego I, odprawionego w r. 325, w odniesieniu do duchownych nowacjanów powracających do Kościoła katolickiego, jak to przekazano w wersji Hiszpańskiej, postanowiono: „aby ich ordynowano i niech tak pozostaną wśród kleru — ut ordinentur et sic maneant in clero”<sup>72</sup>. W przekładzie zaś Dionizego tekst grecki tej decyzji oddano w słowach: „aby przyjąwszy włożenie ręki w ten sposób pozostali wśród kleru — ut impositionem manus accipientes sic in clero permanant”. Terazjusz zaś, patriarcha konstantynopolski, na pierwszej sesji Soboru Nicejskiego II z roku 787, występując w kanonie ósmym Soboru Nicejskiego I miano *heirosesia* interpretuje

<sup>68</sup> CSEL 2, 825; por. tamże, 748.

<sup>69</sup> CSEL 2, 742, 815, 822—823.

<sup>70</sup> CSEL 2, 749, 766—767, 771, 778, 799.

<sup>71</sup> CSEL 2, 686.

<sup>72</sup> C. I q. 7 c. 8 — Sobór Nicejski I pozwolił sprawować urzędy kapłańskie duchownym nie tylko nowacjanom, lecz także i melecjanom przyjmowanym do Kościoła katolickiego (Kober, *Deposition*, dz. cyt., s. 100—101).

w słowach: „błogosławieństwa, nie ordynacji — benedictionem, non ordinationem”<sup>73</sup>.

Nasuwa się pytanie, w jaki sposób należy rozumieć wszystkie te wyrażenia, czy mianowicie w znaczeniu udzielenia sakramentu święceń czy tylko w znaczeniu pojedynczego włożenia ręki (*manus impositionis reconciliatoriae*), a więc w taki sposób, w jaki zwykło się przyjmować do Kościoła katolickiego laików powracających ze schizmy lub herezji. W pierwszym bowiem przypadku udzielenie święceń poza Kościołem katolickim należałoby ocenić jako sakramentalnie nie zaistniałe i wobec tego całkowicie nieważne. W drugim zaś przypadku należałoby uznać je za ważne, a więc i niepowtarzalne.

Przecież „włożenie ręki — *manus impositio*” niekoniecznie musi oznaczać udzielenie święceń, lecz może również określać pojedyncze włożenie ręki lub błogosławieństwo posiadające podobny charakter. Nie stoi tu na przeszkodzie nawet inny przekład formuły greckiej, mianowicie: „by zostali ordynowani — ut ordinentur”. W czasie bowiem rozpoznanego systemu święceń relatywnych miano ordynacji mogło oznaczać albo udzielenie święceń albo instytuowanie, czyli uznanie święceń w odniesieniu do legalnego sprawowania czynności kapłańskich w określonym kościele, albo jedno i drugie razem<sup>74</sup>.

Tłumacz więc oddający postanowienie soborowe słowami: „by zostali ordynowani” mógł równie dobrze wyrazić zezwolenie na wykonywanie w Kościele czynności wynikających ze święceń przyjętych poza Kościołem katolickim, czyli zezwolenie na instytuowanie, dokonane w sposób skrócony. Jak bowiem powiedzieliśmy wyżej, polegało ono na zastosowaniu jednego tylko, najważniejszego elementu instytuowania czyli na przyjęciu takich kapłanów do stanu duchownego przez władzę kościelną i udzieleniu zezwolenia na korzystanie z wszelkich, przysługujących temu stanowi uprawnień. Pomijano natomiast inne elementy instytuowania, jak np. wybór dokonywany przez lud i wydanie przez miejscowy kler świadectwa o kwalifikacjach wybranego duchownego.

Również wspomniany wyżej tłumacz, oddający postanowienie soborowe jako nakaz „włożenia ręki”, nie musiał przez to rozumieć ponownego udzielenia święceń, ale jedynie pojedyncze włożenie ręki, stosowane przy przyjmowaniu wszelkiego rodzaju osób powracających ze schizmy lub herezji do Kościoła katolickiego.

<sup>73</sup> Zob. uwagę Korektorów do C. I q. 7 c. 8 w Dekrecie Gracjana wydanym przez Friedberga.

<sup>74</sup> Szersze wyjaśnienie znaczenia miana ordynacji podano w artykule: K. Nasilowski, *Dwuaspektowe traktowanie instytucji kapłaństwa w kościelnych przepisach prawno-administracyjnych zawartych w Dekrecie Gracjana*, *Prawo Kanoniczne* 23 (1980) nr 3—4, s. 11—44.

Takie włożenie ręki nie musiało nawet odnosić się specjalnie do duchownych, gdyż oznaczało jedynie autorytatywne przyjęcie do Kościoła i nie zawsze nawet stosowano je do duchownych.

Nawet jednak wobec duchownych heretyckich, przyjmowanych do Kościoła katolickiego przez włożenie ręki, miało zastosowanie wspomnianego, skróconego sposobu instytucowania. W postanowieniu bowiem Soboru Nicejskiego I dano temu wyraz, określony przez tłumaczy, i zarazem komentatorów, w słowach: „aby przyjmawszy włożenie ręki w ten sposób pozostali wśród kleru — ut impositionem manus accipientes sic in clero permaneant”.

Już bowiem z samych tych słów wynika, że w postanowieniu soborowym nie chodzi o ponowne udzielenie święceń duchownym powracającym do Kościoła katolickiego. Gdyby bowiem Sobór Nicejski I uznał ich święcenia za nieważne, i wobec tego nakazał ich święcić „powtórnie”, to słowa: „i tak niech pozostaną wśród kleru” byłyby nie tylko zbędne, lecz i niezrozumiałe. Przecież święceń udziela się w tym celu, by duchowny mógł być zaliczony do kleru w stopniu otrzymanych święceń. W obowiązującym zaś wówczas systemie święcenia poprzedza instytucowanie, które ma na celu nadanie duchownemu urzędu kościelnego. Gdy wyświęcenie duchownego decyduje o jego stopniu w samym kapłaństwie, to instytucowanie decyduje o jego miejscu czyli stopniu lub urzędzie w określonej ściśle wspólnotcie kościelnej. Wystarczyłoby więc nakazać udzielenie święceń duchownym powracającym do Kościoła katolickiego, by wprowadzić w ruch cały łańcuch czynności koniecznych do ustanawiania duchownych.

Zresztą, gdyby Sobór Nicejski I uznał święcenia nowacjanów, udzielone poza Kościołem katolickim, za nieważne, to wyrażenie o pozostaniu ich wśród kleru byłoby i niezrozumiałe. Ze słów bowiem: „niech pozostaną wśród kleru — maneant in clero”, „niech nadal pozostaną wśród kleru — in clero permaneant”, wynika, że duchowni, o których mowa, byli duchownymi przed swym powrotem do Kościoła katolickiego, a przez wspomniane włożenie ręki mogą w tym Kościele pozostać wśród kleru. Ze słów tych nie wynika natomiast, że w Kościele katolickim po raz pierwszy zaczęli oni być duchownymi. Słowem bowiem „pozostać — manere” oznacza się przedłużenie stanu już w jakiś sposób istniejącego, nie zaś stanu mającego się dopiero zacząć. Słowa przecież „pozostać — manere” używamy w przeciwstawieniu do słów: odejść, wyjść, ustąpić, uciec, przyjść, przylecieć — abire, exire, decedere, fugere, venire, advolare. Podobne znaczenie jest zawarte również w słowach „pozostać — permanere”<sup>75</sup>.

<sup>75</sup> Manere oznacza: bleiben, verbleiben, fort dauern, fort bestehen, noch bestehen, von Bestand sein, Bestand haben, sich halten, sich erhalten, erhalten bleiben, festbleiben, beharren; permanere zaś

Jeśli więc Ojcowie Soboru Nicejskiego I uznaliby, że święcenia udzielone nowacjanom poza Kościołem katolickim są nieważne, to czyż mogli oni mówić o pozostaniu lub pozostawianiu nadal wśród kleru tych, którzy nie będąc wyświęceni, nigdy wśród kleru nie byli, i to ani „wewnętrznie”, przez posiadanie sakramentu kapłaństwa, ani „zewnątrznie” czyli na podstawie instytucowania? Takie przecież stwierdzenie byłoby niezrozumiałe i niezgodne z ówczesnymi pojęciami i ówczesną, rygorystyczną terminologią. Już bowiem przed Soborem Nicejskim I, a jeszcze częściej po nim, zarzuca się niegodnym kapłanom katolickim, a więc posiadającym sakrament święceń, że nie są kapłanami, chociaż chodzi tu jedynie o zaprzeczenie kapłaństwa z powodu braku świętości wymaganej od duchownych. Gdyby więc wspomniany sobór uznawał święcenia nowacjan, udzielone poza Kościołem katolickim, za nieważne, to zezwalając na pozostanie lub pozostawianie nadal wśród kleru katolickiego tym „duchownym”, którzy powrócili ze schizmy lub herezji do Kościoła, tym samym opowiadaliby się za ważnością ich kapłaństwa nie tylko mimo braku świętości, lecz także mimo braku sakramentu święceń. W ten sposób Ojcowie soboru przeczyliby sami sobie oraz całej tradycji terminologicznej przejawiającej się w systemie święceń relatywnych.

Tymczasem Sobór Nicejski I w ogóle nie zajmuje się ważnością święceń udzielonych nowacjanom poza Kościołem katolickim, chociaż ważność tych święceń zakłada. Sobór traktuje jedynie o przyjmowaniu takich kapłanów do stanu duchownego w Kościele katolickim. Wskazują na to niedwuznacznie słowa o pozostaniu wśród kleru, a więc w gronie osób duchownych. Jak bowiem zezwolenie na pozostanie w gronie duchownych zakłada ważne posiadanie stopni święceń, tak wyłączenie kogoś ze stanu duchownych nie świadczy jeszcze o nieważności jego święceń. Na Soborze Nicejskim I rozpatruje się tylko stosunek: duchowny — społeczny stan duchownych w Kościele katolickim, a nie relację: duchowny — jego sakrament święceń, którego posiadanie się zakłada. W ocenie tego stanu rzeczy nie należy łączyć się wieloznacznymi pojęciami określić: ordynacja, włożenie ręki lub błogosławieństwo.

Wnioskowi temu nie przeciwstawia się wypowiedź Gracjana, w *dictum* do c.8 C. I. q.7 relacjonującego omawiane postanowienie nicejskie w słowach: „podobnie na podstawie dyspensy postanowiono na Soborze Nicejskim, aby ordynować nowacjanów powracających do Kościoła — *similliter ex dispensatione in Niceno*

---

oznacza: fort und fort bleiben, verbleiben, ausharren, fort und fort sich enthalten, fort dauern, fort und fort verbleiben, fort und fort verharren; K. E. Georges, *Ausführliches lateinisch-deutsches Handwörterbuch*<sup>11</sup>, Basel 1962, II 794—795, 1611—1612.

Concilio de Novatianis statutum est, ut ad ecclesiam redeuntes ordinentur". Jak bowiem wspomniano wyżej, słowami „zostać ordynowanym — ordinari” lub „ordynować — ordinare” oznaczało nie tylko samo udzielenie święceń, lecz także udzielenie święceń z jednoczesnym instytuowaniem w określonym kościele, a nawet i samo instytuowanie. Skoro przecież do pełnego pojęcia ordynacji relatywnej należy i udzielenie święceń i instytuowanie, udzielenie zaś święceń nie stanowi jeszcze pełnego pojęcia ordynacji, to również i samo instytuowanie można określać mianem ordynacji do tego stopnia, że pod mianem tym należy rozumieć uzupełnienie ordynacji dokonane przez instytuowanie lub uznanie za prawomocne święceń przyjętych nielegalnie. Jeżeli bowiem pod mianem ordynacji — ordinationis irritae, jak to wykazałem na innym miejscu, rozumiano często samo tylko nieważne instytuowanie, to nic nie stoi na przeszkodzie, by udzielenie samego instytuowania czyli uznanie święceń przez Kościół oznaczano również mianem ordynacji — ordinationis, lub słowem ordynować — ordinare.

Zresztą, Gracjan używając we wspomnianym dictum słów: „aby zostali ordynowani — ut ordinentur”, nie tyle posługuje się własnym terminem, ile raczej powtarza słowa użyte w przekładzie Hiszpańskim przytoczonego przez siebie postanowienia nicejskiego. Znaczenie więc słowa ordynować zostało tu użyte przez Gracjana nie w innym zrozumieniu, niż występuje ono w omawianym kanonie nicejskim. Gracjan bowiem był wybitnym znawcą ustawodawstwa zawartego w Dekrecie, i to zarówno pod względem terminologicznym, jak rzeczowym i nawet metodycznym. Przeprowadził dokładne analizy poszczególnych przepisów i dopiero na tej podstawie dochodził do uogólnień, stwierdzając niejednokrotnie, że w wyrażeniach pozornie świadczących o nieważności święceń, bynajmniej o nią nie chodzi i że święcenia udzielone według wymaganej formy są ważne nawet poza Kościołem katolickim. Mimo tego jednak Gracjan musiał się posługiwać dawną terminologią zarówno dlatego, że ją wyjaśniał i do niej nawiązywał, jak i dlatego, że pełne zastosowanie „nowszej” terminologii było rzeczą niezmiernie trudną, a ponadto, przynajmniej w pewnej mierze, groziło zerwaniem z głęboko zakorzenioną tradycją terminologiczną, co przecież nie leżało w zamierzeniach twórcy Dekretu.

Ponadto Gracjan wyraźnie zaznacza, że postanowienie nicejskie opiera się na udzieleniu dyspensy. Dyspensa zaś nie oznacza nic innego, jak tylko zastosowanie łagodności i miłosierdzia — dispensatio misericordiae, które stanowi szczegółową zasadę korelatywną w odniesieniu do innej zasady, mającej charakter bardziej ogólnej, i określanej jako rygor prawa lub sprawiedliwości — rigor iuris lub rigor iustitiae. Obie zaś te zasady dotyczyły zakresu dy-

scypłiny, nigdy natomiast nie zależała od nich ważność lub nieważność liturgiczno-sakramentalnego aktu udzielenia święceń.

Takie znaczenie stwierdzenia gracjanowego o ordynowaniu duchownych nowacjanów powracających do Kościoła katolickiego zasługuje na wiarę również i z tego względu, że w czasie powstawania Dekretu system święceń absolutnych nie rozwinął się jeszcze do tego stopnia, by mógł wpłynąć na niewłaściwe zrozumienie odzwierciedlonego w Dekrecie zarówno pod względem terminologicznym, jak i treściowym, systemu święceń relatywnych. Wpływ taki dał znać o sobie po raz pierwszy dopiero po pewnym czasie od śmierci Gracjana. Z tych względów wyrażenia gracjanowego, zamieszczonego we wspomnianym diktum, nie można nozumić inaczej, niż zgodnie z przeprowadzaną tu analizą postanowienia nicejskiego.

Co się zaś tyczy tego postanowienia, to wypada na koniec zaznaczyć, że obradom Soboru Nicejskiego I przewodniczyli legaci papiescy i uchwały jego zostały przyjęte przez Kościół Rzymski. Trudno zatem sobie wyobrazić, by sobór wbrew urzędowo i konsekwentnie głoszonej przez papieża nauce o ważności sakramentów chrztu i kapłaństwa, udzielanych poza Kościołem katolickim, opowiedział się za przeciwną opinią kartagińską, której głównym krzewicielem był Cyprian. Jest to tym bardziej nieprawdopodobne, że — jak powiedziano wyżej — opinia ta budziła wątpliwość nawet u jej zwolenników, a sam Cyprian, nie zawsze konsekwentny w jej uzasadnianiu, dopuszczał istnienie przeciwnej opinii, utrzymywanej w zależności od woli poszczególnych biskupów. Zresztą, po śmierci Cypriana zacierają się szybko ślady głoszonej przez niego opinii.

Podane tu wyjaśnienie kanonu nicejskiego, dotyczącego przyjmowania do Kościoła katolickiego duchownych nowacjan, świadczy o zajęciu przez sobór odmiennego stanowiska od opinii Cypriana i jest zgodne z późniejszym ustawodawstwem kościelnym. Wystarczy powołać się choćby na postanowienie wydane przez papieża Leona I (440—461) <sup>76</sup>.

Wypada jeszcze wspomnieć o rubryce kanonu ósmego C. I q. 7, streszczającej wspomniane postanowienie nicejskie. Oto jej treść: „Należy ordynować powtórnie tych, którzy powrócili od nowacjanów do Kościoła — iterum ordinantur, qui ex Novatianis ad ecclesias redierint”. Nasuwa się pytanie, czy chodzi tu o ponowne udzielenie święceń czy tylko o ponowne dokonanie instytucowania. Słowa bowiem rubryki zdają się dopuszczać obie możliwości.

Trudno byłoby przyjąć, że wyrażony w rubryce nakaz powtórne go ordynowania duchownych nowacjan, powracających do Kościo-

<sup>76</sup> C. I q. 7 c. 20 — Leon I ok. r. 446.



ła katolickiego, odnosi się do udzielenia im sakramentu święceń, gdyż byłby on sprzeczny z przedstawioną wyżej opinią rzymską oraz niezgodny z kanonem nicejskim. Ponadto sformułowanie rubryki byłoby nieściśle z powodu użytego w niej słowa „powtórnie — iterum”, które nie pasuje do oznaczenia wyświęcania tych duchownych, którzy zostali nieważnie wyświęceni. Jak wiemy, na podobną nieściśłość zwracał już uwagę Cyprian w odniesieniu do „powtórnego” udzielenia chrztu w Kościele katolickim.

Gdyby jednak, co jest mało prawdopodobne, autor omawianej rubryki miał nawet na myśli udzielenie święceń duchownym nowaccjańskim po ich powrocie do Kościoła, to fakt taki nie mógłby przesądzać sprawy, gdyż rubryka ta nie jest niczym innym, jak tylko skróconą relacją postanowienia nicejskiego, i nie to postanowienie według niej, ale ją według tego postanowienia należy interpretować. A przecież, jak wspomniano wyżej, zarządzenie soborowe nie dotyczy udzielenia święceń duchownym nowaccjańskim powracającym do Kościoła.

Stwierdzenie więc zamieszczone w rubryce dotyczy raczej instytuowania, określanego również słowem ordynować. Nasuwa się jednak pytanie, jak można mówić o powtórnym instytuowaniu, skoro poza Kościołem nie może ono mieć miejsca (w znaczeniu katolickim) bez względu na to, czy duchowni odłączeni od Kościoła otrzymali ważne święcenia czy nie.

Mogli jednak powracać do Kościoła katolickiego tacy nowaccjanie, którzy już po wyświęceniu i instytuowaniu ich w Kościele odłączyli się odeń, a tym samym utracili posiadane instytuowanie. Do takich więc duchownych można zastosować nakaz powtórnego instytuowania tym bardziej, że sobór nakazuje przyjmować ich do stanu duchownego.

Jedną z charakterystycznych cech ustawodawstwa zawartego w Dekrecie Gracjana jest redagowanie zarządzeń w taki sposób, by obejmowały one możliwie pełny zakres przypadków. Tę prawniczą cechę mógł posiadać również twórca rubryki, który przecież musiał przeanalizować treść przepisu, zanim podał go w bardzo skróconej formie pod postacią rubryki.

W rubryce tej można bowiem było podkreślić albo potrzebę instytuowania albo potrzebę powtórnego instytuowania. W pierwszym jednak przypadku mogła powstać wątpliwość, czy należy instytuować tych duchownych, którzy już kiedyś byli instytuowani w Kościele katolickim, a tym samym mogłoby się nasunąć niezgodne z tradycją, mylne przypuszczenie, że nie traci się instytuowania dokonanego w Kościele nawet po odłączeniu odeń. Wątpliwość tę usuwa stwierdzenie o potrzebie powtórnego instytuowania. Skoro zaś należy instytuować powtórnie duchownych już kiedyś instytuowanych w Kościele katolickim a potem od niego

odłączonych, to tym bardziej należy instytuować duchownych wyświęconych i „instytuowanych” poza Kościołem. W ten sposób rozumiane sformułowanie rubryki okazuje się i logiczne i uzasadnione oraz zgodne z treścią postanowienia soborowego, którego skrócone zreferowanie było celem tej rubryki.

Już więc ze względu na zamierzoną przez rubrykatora zgodność rubryki z postanowieniem nicejskim (takie jej znaczenie posiada cechy dużego prawdopodobieństwa tym bardziej, że w ustawodawstwie kościelnym całego okresu święceń relatywnych, a nawet jeszcze i po nim, jest wiele podobnych określeń, które pomimo przeciwnych pozorów bynajmniej nie oznaczają nieważności przyjętych poza Kościołem święceń ani ich powtórnego udzielenia w Kościele katolickim. Omawiana więc rubryka wydaje się być całkowicie zgodna zarówno pod względem terminologicznym, jak i treściowym, nie tylko z postanowieniem nicejskim, które referuje, lecz także z ówczesnym systemem święceń relatywnych.

W ustawodawstwie Soboru Nicejskiego I jest jeszcze mowa o reordynacji pojętej zarówno w znaczeniu nowego udzielenia święceń z powodu nieważnego ich przyjęcia poprzednio, jak i w znaczeniu dokonania instytuowania zgodnie z obowiązującym wówczas systemem święceń relatywnych. W kanonie 19 tegoż soboru nakazano bowiem zarówno chrzcić, jak i ordynować na nowo duchownych paulianistów (paulianie, pauliniści) powracających do Kościoła katolickiego — rebaptizandi sunt rursus etiam ordinentur ab episcopo Ecclesiae catholicae<sup>77</sup>. Jak wynika z dictum do c. 52 C. I q. 1, Gracjan uważa, iż nakaz taki został wydany z tego powodu, że paulianiści udzielali sakramentów z pominięciem wymaganej formy.

W omawianym kanonie nicejskim postanowiono, że należy deponować duchownych paulianistów powracających do Kościoła katolickiego, jeśli przy badaniu okaże się, iż są oni nieprzydatni. Nasuwa się zatem pytanie, jak pogodzić nakaz depozycji z jednoczesnym stwierdzeniem przez sobór nieważności święceń udzielonych przez paulianistów poza Kościołem katolickim. Czyżby można było deponować tych, którzy nigdy nie należeli i nie należą do stanu duchownego w Kościele katolickim między innymi z powodu nieważności swoich święceń kapłańskich?

Trzeba jednak odpowiedzieć, że nie bez racji jest tu mowa o depozycji. Przede wszystkim dlatego, że o deponowaniu duchownych paulianistów przychodzących do Kościoła katolickiego wspomniano ogólnie, zgodnie zresztą z powszechnie stosowaną praktyką ustawodawczą, zmierzającą do objęcia nakazami lub zakazami jak największej liczby przypadków w celu niepozostawiania

<sup>77</sup> C. I q. 1 c. 52 — kan. 19 Sob. Nic. I z r. 325; przekł. Hiszp.; zob. uwagi Korektorów do tego kanonu; por. D. IV dc. c. 84.

żadnych wątpliwości. Jak zaś ogólnie wiadomo, na podstawie licznych przepisów kościelnych, często, szczególnie przy wizytacji, egzaminowano duchownych katolickich ze znajomości prawd wiary, jak i przepisów liturgicznych. Przeprowadzano również badania osób powracających do Kościoła katolickiego, jak można wnioskować na podstawie wypowiedzi Cypriana<sup>78</sup>. Soborowy nakaz depozycji mógł więc odnosić się do tych paulianistów przychodzących do Kościoła katolickiego, którzy zostali kiedyś w nim wyświęceni, a w czasie badania przy przyjmowaniu do Kościoła okazali się niezdatni do posługi kapłańskiej czy to z racji moralnych czy intelektualnych.

Wspomniany nakaz depozycji mógł odnosić się również do tych duchownych paulianistów, którzy zostali nieważnie wyświęceni poza Kościołem i w czasie przeprowadzanego badania przy przyjmowaniu do Kościoła, a więc jeszcze przed udzieleniem im święceń przez biskupa katolickiego, okazali się nieprzydatni do posługi kapłańskiej. Depozycja taka nie mogła wszakże stanowić właściwego zakazu sprawowania czynności sakralnych w oparciu o święcenia, których przecież nawróceni duchowni nie posiadali. Mogła natomiast stanowić pewną praktyczną przeszkodę i jednocześnie zabezpieczenie się na wypadek, gdyby usiłowali oni wykonywać w Kościele katolickim czynności sakralne w oparciu o swoje rzekome święcenia, udzielone poza Kościołem katolickim z pominięciem wymaganej formy. Usuwała ona wszelkie wątpliwości zarówno ze strony duchownych katolickich, jak i ze strony społeczności kościelnej, co do tego, czy podający się za duchownych dawni paulianiści mogą wykonywać czynności kapłańskie czy nie. Przede wszystkim zaś depozycja taka, jeśli się uwzględni jej trwały charakter, oznaczała pozbawienie duchownych paulianistycznych przywileju uczestnictwa w stanie duchownym w Kościele katolickim, t.j. wyrażała zarówno zakaz przyjęcia ich po raz pierwszy do tego stanu, jak i powtórnie, jeśli np. byli oni już kiedyś duchownymi katolickimi, potem odłączyli się od Kościoła i następnie doń powrócili<sup>79</sup>.

Mamy zatem do czynienia z trzema przypadkami, mianowicie przyjmowania do Kościoła katolickiego duchownych paulianistów bez udzielenia im święceń, przyjmowania takich duchownych wyświęconych już kiedyś w Kościele katolickim, oraz z przypadkiem duchownych, którzy dopiero po powrocie od paulianistów zostali

<sup>78</sup> CSEL 2, 655. — Co się zaś tyczy egzaminowania kandydatów do kapłaństwa, zob. np. D. XXIV c. 2 — kan. 22 Sygn. Kartag. III z r. 397.

<sup>79</sup> Por. wypowiedź o utracie przywileju przynależności do stanu kościelnego, zamieszczoną w CSEL 2, 573.

w Kościele katolickim wyświęceni a następnie okazali się niegodni i z tego powodu zaciągnęli karę depozycji.

Ostatniego przypadku nie musimy rozważać, gdyż wchodzi on w zakres zwyczajnej praktyki kościelnej, bezpośrednio nie objętej naszym tematem. Natomiast dwa pierwsze przypadki dadzą się wytłumaczyć w świetle ustawodawstwa kościelnego omawianego okresu. W nakazie bowiem depozycji duchownych nie posiadających ważnie udzielonych święceń chodzi o autorytatywne i nie podlegające dalszym wątpliwościom, urzędowe stwierdzenie, że nie mogą oni należeć do stanu duchownego w Kościele katolickim czyli zajmować uprzywilejowanego stanowiska, jakie zajmowali poza tym Kościołem.

Ponadto w ustawodawstwie kościelnym nie brak określeń stwierdzających „utrata” kapłaństwa, które ktoś już posiada lub mógłby posiadać dopiero w przyszłości. Soborowy nakaz depozycji może się przeto odnosić do kapłaństwa, które ktoś mógłby otrzymać dopiero w przyszłości i jest równoznaczny z zakazem udzielenia mu i przyjęcia przez niego święceń, a konsekwentnie i przynależenia do stanu duchownego w Kościele.

Podobne znaczenie ma nakaz depozycji również w odniesieniu do duchownych wyświęconych w Kościele katolickim, następnie od niego odłączonych i doń powracających, jeśli chodzi o samo instytuowanie i przyjęcie do stanu duchownego. Przeciwnie duchowni ci utracili instytuowanie na urzędzie kościelnym i przynależność do stanu duchownego, a więc ich sytuacja jest podobna do sytuacji deponowanych duchownych katolickich. W tym przypadku soborowy przepis o deponowaniu może jedynie określać stan faktyczny przyjmowanych do Kościoła duchownych i wyrażać zakaz jego zmiany. Nic więcej.

Co się więc tyczy przyjmowania do Kościoła katolickiego duchownych paulianistów nie nadających się do spełniania posługi kapłańskiej, i to zarówno tych, których przyjmuje się bez udzielenia im święceń, a więc jedynie do wspólnoty świeckich w Kościele, jak i wyświęconych kiedyś w Kościele, soborowy nakaz depozycji nie odnosi się bezpośrednio do oceny ważności lub nieważności sakramentu święceń, lecz jedynie stanowić odmowę współuczestnictwa w stanie duchownym w Kościele. Nieważność bowiem sakramentu kapłaństwa udzielonego przez wspomnianych heretyków określono w nakazie udzielania im święceń przy przyjmowaniu ich do posługi kapłańskiej w Kościele.

Jest to najzupełniej zgodne z omawianym postanowieniem soborowym. Według bowiem tekstu greckiego tego postanowienia, przełożonego na język łaciński przez Korektorów<sup>80</sup>, wspomniana sankcja depozycji odnosi się również do diakonów. Wynika z tego, że nie

<sup>80</sup> Zob. drugą uwagę Korektorów do C. I q. 1 c. 52.

dotyczy ona sakramentu święceń, lecz jedynie pozbawia możliwości do nabycia i posiadania prerogatyw przysługujących komuś na podstawie przynależenia do jakiegoś uprzywilejowanego, niekoniecznie tylko duchownego, stanu w Kościele katolickim. W ustawodawstwie bowiem zamieszczonym w Dekrecie Gracjana nie ma żadnych dowodów na to, iż diakonise posiadały sakrament kapłaństwa w jakimkolwiek bądź stopniu.

Z przedstawionego tu charakteru depozycji, oznaczającej zakaz przynależności do stanu duchownego i pozbawienie związanych z nim prerogatyw, uprawniających do sprawowania sakramentów, obejmowania i posiadania urzędów duchownych i beneficjów oraz korzystania z przywilejów przysługujących duchownym, czerpiemy jeden z wielu argumentów przemawiających za tym, że depozycja nie dotyczyła ważności samego sakramentu kapłaństwa, lecz jedynie oznaczała nieważność instytuowania.

Na koniec wypada jeszcze powrócić do pozwolenia wydanego przez Sobór Nicejski I na przyjmowanie do posługi kapłańskiej w Kościele katolickim duchownych nowacjanów. Jak wspomniano wyżej, duchownych tych nakazano ordynować, by mogli oni pozostać w stanie duchownym. Jeśli się zważy, że niektórzy spośród tych duchownych mogli być wyświęceni kiedyś w Kościele katolickim, inni natomiast poza Kościołem, to w żaden sposób nie da się przyjąć, iż słowem ordynować sobór oznaczył udzielenie święceń takim duchownym. Nakaz bowiem ordynacji, wypowiedziany w sposób ogólny, odnosi się zarówno do jednych, jak i do drugich duchownych. Ponadto, gdybyśmy przyjęli, że w nakazie tym chodzi o udzielenie święceń, musielibyśmy również przyjąć, że sobór, któremu przewodniczyli legaci papiescy, wydał orzeczenie o wiele surowsze od opinii Cypriana, który — jak wiemy — uważał, że nie można utracić święceń udzielonych w Kościele katolickim, i opowiedział się przeciwko łagodniejszej opinii rzymskiej, głoszonej przez papieża.

Tymczasem ani o istnieniu surowszej od kartagińskiej opinii o ważności sakramentów ani o zmianie łagodnego charakteru opinii rzymskiej na surowszy nic nam nie wiadomo. Gdybyśmy więc chcieli przyjąć, że sobór opowiedział się przeciwko opinii rzymskiej, musielibyśmy oprzeć się na tym, co zupełnie nie znane, ignorując jednocześnie wskazane wyżej argumenty, przemawiające przeciwko takiemu założeniu.

Nie bez znaczenia jest tu również fakt, że gdy w postanowieniu soborowym, dotyczącym przyjmowania duchownych nowacjan, nie wskazano ani jednym słowem na konieczność udzielenia im święceń, to orzeczenie dotyczące przyjmowania duchownych paulianistów do stanu duchownego w Kościele przez udzielenie im święceń nie budzi żadnych wątpliwości. Jest tam bowiem mo-

wa o powtórny udział w chrzcie i ordynacji przez biskupa Kościoła katolickiego. Wynika z tego, że biskup heretycki udzielił święceń nieważnie. Duchownych więc takich należy święcić powtórnie. Duchownych zaś paulianistów wyswięconych kiedyś przez biskupa katolickiego nie należy powtórnie święcić przy przyjmowaniu ich do Kościoła. Sobór więc inaczej traktuje ordynację pojętą w znaczeniu instytucji, inaczej zaś ordynację rozumianą w znaczeniu udzielenia święceń.

Nie ulega więc wątpliwości, że Sobór Nicejski I opowiedział się w swych orzeczeniach, dotyczących przyjmowania do Kościoła katolickiego duchownych heretyckich, za opinią rzymską, a tym samym i przeciwko opinii kartagińskiej, reprezentowanej przez Cypriana. Faktu tego nie można pominąć przy ocenie późniejszego ustawodawstwa kościelnego, dotyczącego tego samego przedmiotu.

### 3. Ustawodawstwo Innocentego I

Zanim przejdziemy do omówienia ustawodawstwa Innocentego I (402—417), które dotyczy święceń udzielanych poza Kościołem katolickim, należy zaznaczyć, że ustawodawstwo to trzeba rozpatrywać na tle ogólnej nauki kościelnej o duchowości, łasce i sakramentach. W nauce tej bowiem odzwierciedla się również ówczesne przekonanie o charakterze święceń udzielanych przez heretyków.

I tak np. Orygenes powiada, że wiele osób tłoczących się wokół Chrystusa dotykało jego osoby, lecz jedna tylko niewiasta, mianowicie cierpiąca na krwotok, została uzdrowiona, gdyż dotknęła Chrystusa również przez wiarę czyli w sposób duchowy<sup>81</sup>.

Co się zaś tyczy sakramentów, to kładziono wielki nacisk na sposób życia, t.j. na godność moralną osób udzielających i przyjmujących sakramenty. W wyrażeniu osądu o sakramentach wiele miejsca poświęca się ich skutkowi czyli łasce uzależnionej nie tylko od sakramentów, lecz i od godności moralnej osób je szafujących i przyjmujących.

Co się zaś tyczy Eucharystii, to kładzie się duży nacisk nie tylko na słowa Chrystusa, którymi konsekruje się ten sakrament, lecz także na sposób życia kapłana. Św. Hieronim (347—419 lub 420) np. piętnuje tych, którzy uważają, że Eucharystię konsekrują słowa, wypowiedziane przez kapłana, nie zaś jego zasługi<sup>82</sup>.

Skoro więc według Hieronima konsekracja Eucharystii dokonu-

<sup>81</sup> *Entretien d' Origène avec Héraclide*, SCH 67, s. 95.

<sup>82</sup> C. I q. 1 c. 90 — Hieronymus, *In Soph.*, 3, 1 sqq.

je się również przez zasługi kapłanów, to mogłoby się wydawać, iż kapłan niegodny nie może ważnie konsekrować. Wniosku takiego nie da się jednak przyjąć. Eucharystię bowiem, podobnie jak kapłaństwo, pojmowano nie tylko jako sakrament, lecz także jako łaskę<sup>83</sup>. Do pełnego bowiem pojęcia sakramentu należy jedno i drugie.

Zresztą, sam Hieronim twierdzi również, iż heretycy nie posiadają boskiej Ewangelii. Z twierdzenia tego nie można jednak wnosić, że heretycy nie mają samej księgi Ewangelii. Św. Hieronim bowiem dodaje, że heretycy nie posiadają Ewangelii, ponieważ nie mają Ducha świętego, bez którego jest tylko ludzką Ewangelią, której się naucza, gdyż nie w słowach pisma, lecz w ich znaczeniu jest Ewangelia, nie w powłoce czy brzmieniu słowa, lecz w jego jądrze<sup>84</sup>. Oznacza to, że ludzi uświęca nie samo słowo ewangeliczne, ale słowo to i życie zgodne z jego duchem.

Współczesny zaś Hieronimowi św. Augustyn, żarliwy obrońca ważności sakramentów sprawowanych wprawdzie według formy katolickiej, ale poza Kościołem, rozróżnia między sakramentami pojętymi materialnie i sakramentami rozumianymi w sposób duchowy<sup>85</sup> i powiada, że aby ktoś był prawdziwym kapłanem, nie wystarcza, by posiadał sakrament kapłaństwa, ale również musi przystąpić do Chrystusa<sup>86</sup>. Nie oznacza to bynajmniej, że sakrament kapłaństwa, posiadany przez niegodnego kapłana, nie jest sakramentem boskim, lecz że jest traktowany czysto po ludzku czyli materialnie.

Na tym tle twierdzenia Hieronima nabierają pełniejszej wymowy. Nie bez słuszności Doktor Kościoła powiada, że Ewangelia posiadana przez heretyków jest czysto ludzka. Dotykają oni bowiem tego, co jest wprawdzie chrystusowe, ale cielesne w Ewangelii, czyli traktują ją w sposób czysto ludzki, podobnie, jak niektórzy z tłoczących się kiedyś wokół Zbawiciela. Nie dotykają Go natomiast w sposób duchowy poprzez prawdziwą wiarę. Określenie jednak posiadanej przez heretyków Ewangelii jako czysto ludzkiej nie znaczy wcale, by słowa jej nie pochodziły od Chrystusa — Boga i Człowieka. Nie chodzi tu więc o degradację samej Ewangelii i przypisanie jej charakteru czysto ludzkiego, ale o stwierdzenie ograniczonej jej skuteczności czyli o brak łaski.

Podobnie przedstawia się sprawa i z wypowiedzią Hieronima o konsekrowaniu Eucharystii, dokonywanym przez zasługi ka-

<sup>83</sup> C. I q. 1 c. 84 § 3 — Isidorus Hispalensis (+636), *Ety-molog.* lib. VI c. 19.

<sup>84</sup> C. I q. 1 c. 64 — Hier., *In epist. ad Gal.*, c. 1—2; por. podobne stwierdzenie Augustyna, zamieszczone w D. IV dc. c. 40.

<sup>85</sup> C. I q. 1 c. 49 — August., *Sermo* 71, no 32; Ed. Maur.

<sup>86</sup> C. I q. 1 c. 87 — August., *Contra lit. Petil.*, II 22; por. D. IV dc. c. 41 — tenże, *De un. bapt. c. Donat.*, I 12.

planów. Twierdzenie to należy rozumieć o traktowaniu tego sakramentu w sposób pełny, a więc zarazem materialny, polegający na wypowiedzeniu słów konsekracji przez kapłana, i jednocześnie duchowy czyli przez godne życie kapłana. W przeciwnym bowiem razie będzie on dotykał tylko materialnie Chrystusa obecnego w Eucharystii, a nie złączy się z nim duchem i nie osiągnie zbawczego skutku sakramentalnego czyli łaski.

Wypada tu powołać się na kanon przypisany wprowadzcie Ambrożemu († 397), ale od niego nie pochodzący, w którym czytamy, że konsekracji Eucharystii dokonuje się słowami Chrystusa: „gdzie sporządza się sakrament, tam kapłan używa już nie własnych słów, lecz słów Chrystusa. Słowa więc Chrystusa sporządzają ten sakrament”<sup>87</sup>.

Jak z tych nielicznych przykładów wynika, do oceny ważności sakramentu kapłaństwa, udzielanego wprowadzcie według formy katolickiej, ale poza Kościołem, należy podchodzić z uwzględnieniem głoszonej współcześnie nauki o sakramentach, a nawet w miarę możliwości i potrzeby na szerszej jeszcze płaszczyźnie porównawczej. Należy to mieć na uwadze również i przy omawianiu ustawodawstwa Innocentego I, które dotyczy ważności sakramentu kapłaństwa udzielanego poza Kościołem katolickim.

I tak Innocenty I postanowił, że duchownych arianskich i przynależących do innych herezji nie należy przyjmować w Kościele z godnością kapłańską lub jakiegokolwiek bądź innej posługi. Papież powiada, iż decyzja ta została podjęta, ponieważ w święceniach heretyckich nie udziela się Ducha świętego, gdyż ordynatorzy heretycy odstępując od Kościoła katolickiego utracili doskonałość Ducha, otrzymaną w święceniach udzielonych w tymże Kościele i nie mogą jej dalej przekazać<sup>88</sup>.

Następnie papież stwierdza wyraźnie, że w Kościele uznaje się za ważny (ratum) chrzest udzielony przez heretyków według formy katolickiej, chociaż uważa się, że w owym chrzcie nie można otrzymać Ducha Świętego, ponieważ twórcy herezji w swym odstępstwie od Kościoła katolickiego utracili doskonałość Ducha świętego, którą przyjęli w tymże Kościele, i nie mogą jej innym udzielić.

Z papieskiego stwierdzenia o ważności chrztu udzielonego przez heretyków poza Kościołem katolickim wynika, że także święcenia udzielone przez heretyków są ważne w odniesieniu do sakramentu. Papież powiada jednak, że tylko o chrzest heretycki udzielony według formy Kościoła jest uznany za ważny. Mogłoby

<sup>87</sup> D. II dc. c. 55 — tekst apokryficzny Ambrożego († 397).

<sup>88</sup> C. I q. 1 c. 73 — Innocenty I ok. r. 415; por. C. I q. 1 c. 17 i C. XXIV q. 1 c. 30.



się zatem wydawać, że święcenia udzielone przez heretyków nawet według formy Kościoła nie zostały uznane za ważne.

Jak wspomniano wyżej, wyrażenie „ordynacja nie uznana lub nieważna — *ordinatio irrita*” nie zawsze oznacza całkowitą nieważność święceń. Nie bez słuszności więc można zapytać, co rozumiał papież pod tym mianem, czy mianowicie święcenia nieważne również w odniesieniu do sakramentu, pojętego w ścisłym znaczeniu tego słowa, czy może święcenia ważne co do sakramentu, lecz nieważne z jakiegoś innego względu.

Przede wszystkim należy zaznaczyć, że Innocenty I rozróżnił chrzest udzielony przez heretyków według formy Kościoła katolickiego od chrztu udzielonego z pominięciem tej formy. Pierwszy rodzaj chrztu papież uznaje za ważny, drugi — za nieważny, jak to niedwuznacznie wskazano w słowach: „zezwalamy im (arianom i pozostałym heretykom; por. C. I q. 1 c. 73) tylko na uznanie ich chrztu (który oczywiście przyjmuje się w imię Ojca i Syna i Ducha św.) i nie uważamy, że z owego chrztu i z owych posług posiadają oni Ducha św., ponieważ gdy ich twórcy odstępowali od wiary katolickiej, utracili doskonałość Ducha, którą otrzymali, i nie mogą udzielić jej pełni, która szczególnie jest czynna w święceniach”<sup>89</sup>.

Jak widzimy, papież uznaje za ważny chrzest udzielony według formy katolickiej przez heretyków odłączonych od Kościoła. Odmawia jednak tak ochrzczonym posiadania Ducha św. Mówi przy tym zamiennie o Duchu św. i o doskonałości Ducha, których heretycy nie mają. Nie ulega więc wątpliwości, że zgodnie ze wspomnianą wyżej tradycją papież obydwoma tymi mianami określił łaskę czyli skutek sakramentu. W wypowiedzi papieskiej wprowadzono więc rozróżnienie pomiędzy sakramentem i jego skutkiem. Jak już była o tym mowa, to samo rozróżnienie omawia szeroko współczesny Innocentemu I, św. Augustyn.

Zasady wyrażone przez papieża są jak najzupełniej zgodne z opinią głoszoną przez Augustyna. Obydwaj uznają chrzest udzielony poza Kościołem katolickim (oczywiście według wymaganej formy) za ważny, obydwaj także podkreślają, że tak ochrzczonym brak łaski Ducha św.

Jak powiedziano wyżej, Cyprian też znał rozróżnienie pomiędzy sakramentem i jego skutkiem, chociaż — jeśli idzie o sakramenty udzielane poza Kościołem katolickim — uważał, że brak skutku powoduje nieważność samego sakramentu. Zgoła inna od opinii Cypriana była opinia Innocentego I, który uznawał za ważny chrzest udzielony poza Kościołem katolickim i stwierdzał tylko, że sakrament ten jest pozbawiony łaski.

<sup>89</sup> Tamże.

Jak Cyprian i Augustyn, tak również i Innocenty I w swej ocenie sakramentów udzielanych poza Kościołem katolickim traktują równolegle o chrzcie i kapłaństwie. Już więc na tej podstawie można śmiało wnosić, że orzeczenie Innocentego I było zgodne z opinią Augustyna, a sprzeczne z opinią Cypriana nie tylko w odniesieniu do chrztu, lecz również w odniesieniu do kapłaństwa, udzielonego poza Kościołem katolickim.

Z orzeczenia papieskiego nasuwają się pewne wnioski dotyczące znaczenia określenia „nie uznany lub nieważny — irritus”. Papież bowiem uznaje za ważny (ratum) chrzest udzielony przez heretyków poza Kościołem katolickim, zgodnie jednak z wymaganą formą. Z tego zaś wynika, że chrzest udzielony z pominięciem tej formy jest nie uznany czyli nieważny (irritum).

W tym ostatnim przypadku przymiotnikiem nieważny — irritum, oznaczono całkowitą nieważność takiego chrztu, t.j. dotyczącą zarówno samego sakramentu, jak i jego skutku. Wobec tego heretyków ochrzczonych z pominięciem formy katolickiej można przyjąć do Kościoła katolickiego jedynie po uprzednim udzieleniu im chrztu.

Przymiotnik „nie uznany, nieważny — irritum” nadaje się jednak również do oznaczenia częściowej tylko nieważności chrztu, mianowicie w odniesieniu do brakującego skutku sakramentu. Chociaż bowiem Innocenty I nazywa „ważny — ratum” chrzest udzielony przez heretyków, to jednak ważności tej nie uważa on za całkowitą. Według papieża bowiem w takim chrzcie nie udziela się Ducha św., t.j. skutku sakramentu. Brak skuteczności tego sakramentu u powracających do Kościoła heretyków, ochrzczonych poza Kościołem, należy uzupełnić. Wynika to ze słów Innocentego I: „laików nawróconych do Pana (z arian i pozostałych heretyków; KN) przyjmujemy w formie pokutnej i przez uświęcenie Duchem poprzez włożenie ręki”<sup>90</sup>.

Choć więc papież nazywa ważnym (ratum) chrzest udzielony według formy Kościoła przez heretyków odeń odłączonych, to jednak nie uważa go za całkowicie ważny. Z tego zaś wynika dalej, że uznaje go za częściowo nieważny (irritum), mianowicie z powodu braku łaski sakramentalnej. Można przeto śmiało wysnuć wniosek, że w tym czasie przymiotnikiem „uznany lub ważny — ratum” oznaczano również tylko częściową ważność lub nieważ-

<sup>90</sup> Tamże. — Ze stwierdzenia Innocentego I o przyjmowaniu „w formie pokutnej — sub imagine poenitentiae ac Spiritus sanctificatione per manus impositionem suscipimus; ad sancti Spiritus percipiendam gratiam cum poenitentiae imagine recipimus” — powracających do Kościoła heretyków wynika, że nie musieli oni odprawiać pokuty publicznej, lecz tylko przyjmowano ich do wspólnoty wiernych w podobny sposób, jak przyjmowano do niej katolików po odprawieniu pokuty publicznej.

ność sakramentu pojętego w pełnym tego słowa znaczeniu, a więc jako sakrament i łaska.

Sakramentu udzielonego według formy Kościoła nie potrzeba powtarzać. Brak zaś skutku uzupełnia się w odniesieniu do wspomnianych heretyków przez pojednawcze włożenie ręki. W ten sposób określona przymiotnikiem „uznany lub ważny” ważność chrztu została ograniczona do samego sakramentu. Brak jednak skutku, zależącego nie tylko od sakramentu, lecz także i od łączności z Kościołem katolickim i od prawowierności ochrzczonego, nie ma żadnego wpływu na samą formę sakramentu a przez to i na jego ważność. Przymiotnik więc „uznany lub ważny — ratum”, a konsekwentnie i jego odwrotność: „nie uznany lub nieważny — irritum”, nie stanowią same w sobie adekwatnego kryterium ważności lub nieważności sakramentu. O ile zaś oznaczają jego ważność lub nieważność, okazuje się dopiero z treści orzeczenia.

Błędem byłoby więc wysnuwanie wniosku o ważności lub nieważności sakramentu jedynie na podstawie samych określeń: „uznany lub ważny — ratum” i „nie uznany lub nieważny — irritum” w odniesieniu do ważności lub nieważności samego sakramentu. Takiemu bowiem wnioskowi przeciwstawia się rozróżnienie pomiędzy sakramentem i jego skutkiem czyli wieloaspektowość pojęcia sakramentu rozważanego w pełnym znaczeniu tego słowa.

W tym świetle należy rozpatrywać również kwestię, czy Innocenty I uznawał za ważne, w odniesieniu do sakramentu, święcenia udzielone z zachowaniem formy katolickiej przez heretyków odłączonych od Kościoła. Jak bowiem brak Ducha św. czyli łaski w chrzcie udzielonym poza Kościołem katolickim nie czyni jeszcze nieważnym tego sakramentu, tak w święceniach udzielonych według formy katolickiej przez heretyków poza Kościołem nie powinien spowodować nieważności sakramentu kapłaństwa.

Na czym więc polega dyskwalifikacja święceń analogicznie do chrztu określonych przez papieża jako pod pewnym względem nie uznane lub nieważne — *ordinationes irritae*? Odpowiedź na to pytanie znajdujemy w orzeczeniu papieskim: „dlatego nie może się zdarzyć, byśmy uważali, że ich (arianów i pozostałych heretyków) świeccy kapłani są godni urzędów (*honores*) Chrystusowych, skoro — jak powiedziałem — należących do nich niedoskonałych laików przyjmujemy w sposób pokutny w celu przyjęcia przez nich łaski Ducha świętego”<sup>91</sup>.

Znaczenie uzasadnienia papieskiego jest oczywiste. Skoro bowiem nie można dopuścić do kapłaństwa ludzi niedoskonałych lub odpowiadających publiczną pokutę, i skoro laików ochrzczonego po-

<sup>91</sup> Tamże.

za Kościołem katolickim przyjmuje się doń, jako niedoskonałych, w sposób pokutny przez pojednawcze włożenie ręki, to tym bardziej nie godzi się dopuszczać do kapłaństwa w Kościele katolickim kapłanów heretyckich znacznie więcej niedoskonałych od laików. Niezgodność zatem i brak doskonałości jest przyczyną nieprzyjmowania do sprawowania urzędów duchownych w Kościele katolickim kapłanów wyświęconych przez heretyków.

Jak przeto brak doskonałości u laików heretyckich powracających do Kościoła katolickiego nie czyni ich sakramentu chrztu nieważnym, tak też i brak doskonałości u kapłanów wyświęconych poza tymże Kościołem nie czyni nieważnym ich sakramentu święceń. Papież rozważa bowiem sprawę braku prawowierności i godności moralnej takich duchownych, a nie sprawę ważności lub nieważności ich sakramentu święceń.

Jak wspomniano wyżej, wybór godniejszych osób na kapłanów zapewnia się w zwyczajnych warunkach przez instytuowanie, polegające na dokonaniu wyboru przez lud, wydaniu przez kler świadectwa o kwalifikacjach wybranego i na zgodzie czyli zatwierdzeniu wyboru przez biskupa lub — w przypadku konsekracji — biskupów. Zabroniono zaś wybierać i zatwierdzać niegodnych. Duchownych więc wyświęconych poza Kościołem katolickim, po ich powrocie doń, nie można instytuować ze względu na brak godności moralnej. Nie powinno się przeto instytuować ich na urządach kościelnych ze względu na uświęcony tradycją zakaz udzielania instytuowania osobom niegodnym.

Ordynację zatem (ordinatio) dokonaną przez heretyków poza Kościołem katolickim uważa się za nieważną nie tylko z racji braku godności moralnej u tego rodzaju wyświęconych, lecz także z tego powodu, że nie należy udzielać instytuowania takim duchownym, gdyż z zasady nie instytuuje się powtórnie i duchownych katolickich, którzy utracili instytuowanie, np. na skutek depozycji. Sytuacja duchownych heretyckich powracających do Kościoła jest więc podobna do sytuacji duchownych deponowanych, pozostających w łączności z Kościołem. Stąd wniosek, że według Innocentego I święcenia udzielone z zachowaniem formy katolickiej przez heretyków odłączonych od Kościoła są ważne co do sakramentu.

Gdy więc papież powiada: „nie wydaje się, by należało przyjmować ich (tzn. arianów i pozostałych heretyków; KN) kapłanów z godnością kapłaństwa lub jakiegokolwiek bądź posługi” i „nie może się zdarzyć, byśmy uważali ich świeckich kapłanów za godnych urzędów (honores) Chrystusowych”<sup>92</sup>, pod mianem przyjmowania rozumie dopuszczenie takich kapłanów do stanu duchownego i sprawowania urzędów kapłańskich w Ko-

<sup>92</sup> Tamże.

ściele katolickim. W żaden sposób zaś przez tego rodzaju nieprzyjęcie i nieuznanie Innocenty I nie stwierdza tu nieważności samego sakramentu święceń.

Papież bowiem, zabraniając przyjmować duchownych heretyckich z godnością kapłańską lub jakiegokolwiek bądź innej posługi, insynuuje tym samym, że posiadają oni godność kapłaństwa. Pod mianem godności kapłańskiej nie można rozumieć ani godności moralnej, gdyż — jak powiedziano — papież wytyka duchownym heretyckim brak doskonałości Ducha świętego czyli łaski, ani godności udzielanej w instytuowaniu w Kościele katolickim. Duchowni ci bowiem nie zostali instytuowani w żadnym kościele należącym do katolików. Jesliby zaś nawet zostali instytuowani, to przez swoje odłączenie od Kościoła instytuowanie to utracili. Skoro więc godność, o którą w danym przypadku chodzi, została nazwana godnością kapłaństwa, to nie pozostaje nic innego do przyjęcia, jak tylko to, że mianem tym papież określił sakrament kapłaństwa ważnie posiadany przez tego rodzaju duchownych.

Gdybyśmy bowiem przyjęli, że w przytoczonej wypowiedzi stwierdzono nieważność sakramentu święceń udzielonych poza Kościołem katolickim, to papież nie powinien był użyć słów „nie wydaje się — non videntur”<sup>93</sup>. Oznaczają one przecież raczej praktyczne wahanie się co do przyjęcia takich duchownych, niż stwierdzenie nieważności ich sakramentu święceń. W przeciwnym bowiem przypadku należałoby zastosować bardziej bezwzględny sposób określenia. Zresztą słowa te wyrażają decyzję papieską, od której — w świetle tekstów autorytatywnych Dekretu Gracjana — nigdy nie uzależnia się ważności lub nieważności sakramentu święceń, o których decyduje jedynie akt liturgiczno-sakramentalny, dokonany według formy katolickiej.

Duchownych heretyckich zakazano przyjmować z godnością kapłaństwa dlatego, że uważa się ich za niegodnych urzędów (honores) Chrystusowych z powodu braku działania Ducha św. Na brak bowiem Ducha św. czyli łaski sakramentalnej lub skutku sakramentu wskazano słowem „dla tego — propter quod”. Brak więc łaski, a nie sakramentu kapłaństwa, stanowi przedmiot orzeczenia Innocentego I, który — jak powiedziano — rozróżnił pomiędzy sakramentem i jego skutkiem.

W tym stanie rzeczy nie da się przyjąć, jakoby mianem „honores” określono w orzeczeniu papieskim godność kapłańską rozważaną pod względem sakramentu kapłaństwa, aczkolwiek niekiedy i w takim znaczeniu miano to występuje. W tym przypadku cho-

<sup>93</sup> Georges, dz. cyt., II 3479—3480 słowo *videor* określa jako: „den Schein haben, scheinen, dünken, als etwas erscheinen, für etwas gehalten werden, gelten; behutsamer Ausdruck in amtlichen Erklärungen statt der bestimmten Entscheidung.

dzi więc o określenie urzędów kapłańskich przede wszystkim dlatego, że słowem tym bardzo często oznaczano urzędy<sup>94</sup>.

Ponadto, w świetle tego, cośmy powiedzieli, święcenia udzielone poza Kościołem katolickim były ważne, a rozważania papieskie dotyczące zaistniałego stosunku: kapłan — jego sakrament święceń, nie mogły już nic zmienić. Problem zaś nadawania lub nienadawania takim duchownym urzędów w Kościele wymagał rozstrzygnięcia właśnie z powodu ważnie przyjętych święceń poza Kościołem. Skoro więc papież mówi, iż z powodu braku łaski sakramentalnej takich duchownych nie można uważać za godnych urzędów (honores) Chrystusowych, to miano honores może oznaczać tylko urzędy duchownych w Kościele katolickim. I dlatego w tłumaczeniu polskim przypisaliśmy mu takie znaczenie.

W świetle terminologii piętnującej niegodność kapłanów<sup>95</sup> również wyrażenie Innocentego I: „kapłani świeccy — profani sacerdotes”, dotyczące kapłanów odłączonych od Kościoła katolickiego, oznacza brak u nich łaski sakramentalnej oraz instytucjonowania w Kościele katolickim, nie zaś nieposiadania przez nich sakramentu kapłaństwa<sup>96</sup>.

Z omawianego orzeczenia papieskiego wysnuliśmy wniosek, że w pojęciu nieważnej ordynacji papież zawarł brak Ducha świętego, t.j. łaski sakramentalnej, i brak zatwierdzenia przez Kościół katolicki na urzędzie duchownym, które to zatwierdzenie, jak powiedziano, stanowi istotną część instytucjonowania duchownych w Kościele katolickim. Wniosek ten można jeszcze szerzej uzasadnić.

Otóż papież twierdzi, że wyświęceni przez heretyków mają zranioną głowę. Co to oznacza? Z pewnością nie chodzi w danym przypadku o głowę rozumianą w znaczeniu fizycznym. Czyżby więc chodziło o wadliwe udzielenie święceń, dokonane przez włożenie ręki na głowę wyświęcanego, a tym samym o ich nieważność? Otóż nie. Mianem bowiem głowy w dawnych tekstach źródłowych oznaczano prymat lub pryncypat<sup>97</sup>. Zatem i In-

<sup>94</sup> K. Nasiłowski, *Odsądzanie duchownych od kapłaństwa*, art. cyt., s. 92.

<sup>95</sup> Zob. K. Nasiłowski, *Napiętnowanie duchownych i pozbawianie ich kapłaństwa według kanonów Dekretu Gracjana*, *Prawo Kanoniczne* 24 (1981) nr 3—4 s. 31—58.

<sup>96</sup> Wniosek o oznaczeniu przymiotnikiem „świecki — profanus” braku godności moralnej u kapłanów można wysnuć również z listu papieża Hormisdasa, napisanego w r. 517 i zamieszczonego w D. LXI c. 3.

<sup>97</sup> Tak rozumie znaczenie miana głowy Orygenes (185—254): PG XII 860—861, 1510; PG XIII 614, 1225. — Cyprian twierdzi, że do katolików należy głowa i korzeń (caput, radix) jedyne Kościoła (CSEL 2, 779), o heretykach natomiast odłączonych od Kościoła powiada, że usiłują oni przywłaszczyć sobie prymat oraz władzę udzielania chrztu i składania ofiary (CSEL 2, 757); por. CSEL 1, 212, 214, 339, 411;

nocenty I pod mianem zranionej głowy najprawdopodobniej rozumiał wadliwy, a stąd i nieprawomocny prymat, rzekomo udzielony duchownemu wyświęconemu przez heretyków. Oczywiście chodzi tu o stopień prymatu odpowiadający stopniowi posiadanych święceń.

Taka interpretacja znajduje potwierdzenie w słowach samego Innocentego I, który utrzymuje, że heretyccy ordynatorzy przez przewrotne włożenie ręki przekazali potępienie (damnationem) czyli skazanie za ciężkie i publiczne przewinienie. Wyświęceni bowiem przez nich na skutek takiego włożenia ręki stali się współuczestnikami potępienia swoich ordynatorów<sup>98</sup>. A przecież nawet duchowny katolicki, skazany za ciężkie, publiczne przewinienie, jak np. świętokupstwo lub odejście od Kościoła katolickiego, nie tylko nie może być przełożonym, t.j. głową innych w tymże Kościele, ale nawet nie powinno się nazywać go kapłanem<sup>99</sup>. Z tego jednak w żaden sposób nie wynika, że tacy duchowni tracą sakrament kapłaństwa. Potępienie więc czyli skazanie za ciężkie przewinienie publiczne, a takim jest i odstępstwo od Kościoła katolickiego, nie dotyczy bezpośrednio sakramentu kapłaństwa, lecz tylko instytuowania, które duchowny potępiony traci razem ze wszystkimi wypływającymi zeń uprawnieniami i przywilejami.

Wyrokiem skazującym za bardzo ciężkie, publiczne przewinienie obejmowano nie tylko samych skazanych, lecz również i tych, którzy uczestniczą w uzurpowanym przez skazanych sprawowaniu sakramentów czyli w spełnianiu urzędów kapłańskich. Stąd i wyświęceni poza Kościołem katolickim zaciągają od swych ordynatorów wydany na nich wyrok potępienia. Jak jednak w ordynatorach, którzy odłączyli się od Kościoła katolickiego, tak i w ordynowanych przez nich poza Kościołem heretykach, wyrok takiego potępienia nie unieważnia sakramentu kapłaństwa, mimo tego, że udzielono go wbrew zakazowi czyli bezprawnie.

Innocenty I mówi o ranie głowy, zadanej duchownym wyświęconym przez heretyków poza Kościołem katolickim. Podobnego jednak określenia, i to nawet w ostrzejszej formie, używano w odniesieniu do duchownych katolickich nie podlegających zarządowi żadnego biskupa. Takich duchownych nazywano bowiem bezgłowymi — acephali<sup>100</sup>, z czego, jak to wykazałem w osobnym opracowaniu, również nie wynika, iż święcenia ich były nieważne. Skoro zaś papież używa łagodniejszego określenia w

CSEL 2, 808; por. D. X c. 1, D. XI c. 11, D. XII c. 1 oraz D. XIX c. 7.

<sup>98</sup> C. I q. 1 c. 18 § 1 i c. 73 § 2.

<sup>99</sup> Zob. np. C. I. q. 1 c. 2; por. tamże, c. 7 i c. 28.

<sup>100</sup> D. XCIII c. 8 — kan. 18 Syn. Tycińskiego z r. 850; podobnie orzeczono w kanonie 22 Syn. Mogunckiego z r. 813.

odniesieniu do duchownych wyświęconych poza Kościołem od określeń stosowanych do niezdiscyplinowanych duchownych katolickich, to trudno przyjąć, by sakrament święceń udzielony przez heretyków traktował surowiej od tegoż sakramentu udzielonego przez katolików.

Według Innocentego I tam, gdzie została zadana rana, a więc nie gdzie indziej, tylko tam, należy zastosować lekarstwo, które mogłoby ją uzdrowić. Po uzdrowieniu many przez lekarstwo, polegające na odprawieniu pokuty (publicznej), pozostaje jednak blizna. Tam zaś, gdzie istnieje konieczność pokuty (publicznej), a więc pozostaje po niej i blizna, nie może mieć miejsca urząd oparty na ordynacji (*ordinationis honor*)<sup>101</sup>.

I tu można również zapytać, co oznaczają słowa „*ordinationis honor*”. Należy zaznaczyć, że papież mówi o „*honorze*” ordynacji jako o czymś z nią związanym, ale nie utożsamia miana honoru z mianem ordynacji. Skoro zaś pod mianem ordynacji, zgodnie z panującym wówczas systemem święceń relatywnych, rozumie się udzielenie święceń z jednoczesnym instytuowaniem duchownego w określonym kościele, a papież używa wyrażenia „urząd ordynacji”, to wynika z tego, że mianem tym objął urząd w szerszym znaczeniu, mianowicie zarówno w odniesieniu do sprawowania sakramentów i w odniesieniu do przewodniczenia podwładnym w Kościele katolickim. Jak bowiem zaznaczono wyżej, już Cyprian zwracał uwagę na dualizm funkcyjny kapłanów. Zarzucał on bowiem schizmatykom, że uzurpują sobie składanie ofiar i prymat. Papież zaś Korneliusz rozróżniał pomiędzy prezbiteratem i jego urzędowym uznaniem w Kościele katolickim. Podobnie twierdził i św. Augustyn.

Również i na pojęciu urzędu, o którym mówi Innocenty I, ciąży ten sam dualizm, wywodzący się ze złożonego wówczas pojęcia ordynacji. Gdy więc Innocenty I mówi, że „ten, kto utracił urząd (*honorem*), urzędu (*honorem*) dać nie może, ani ów (mianowicie ordynowany; KN) nie może czegoś przyjąć, ponieważ w udzielającym nie było niczego, co ordynowany mógłby od niego otrzymać”<sup>102</sup>, to ma tu na myśli utratę i brak urzędu pojętego jedynie w znaczeniu zakazu sprawowania czynności sakramentalnych w oparciu o urzędowe uznanie ze strony Kościoła.

Papież bowiem uznaje że ważny chrzest udzielony przez heretyków, twierdzi jednak, że w owym chrzcie i w owej posłudze nie udziela się Ducha św. czyli łaski. Owej zaś posłudze (*ministra*) nie można inaczej rozumieć, jak tylko jako sprawowanie sakramentalnego urzędu nieutralnego, ponieważ chrzest taki jest

<sup>101</sup> C. I q. 1 c. 18 princ.

<sup>102</sup> C. I q. 1 c. 17 § 1 i c. 18 § 1.



ważny. Podobnie przedstawia się sprawa i z udzieleniem święceń poza Kościołem przez heretyckich ordynatorów.

Gdyby bowiem papież uważał te sakramenty za nieważne, to jego orzeczenie byłoby sprzeczne z orzeczeniami papieża współczesnych Cyprianowi, z orzeczeniem uznanego przez Kościół Rzymski Soboru Nicejskiego I, nakazującego przyjmować do stanu duchownego kapłanów nowacjańskich, oraz z opinią współczesnego papieżowi św. Augustyna, gorliwego obrońcy tradycji rzymskiej.

Ponadto, gdybyśmy przyjęli, że Innocenty I w przytoczonym orzeczeniu mianem urzędu (honor) określił sakrament święceń, to tym samym musielibyśmy również uznać, że reprezentował on opinię o wiele surowszą od dawno przebrzmiałej i słusznie krytykowanej przez Augustyna opinii Cypriana. Biskup kartagiński bowiem twierdził, że święceń udzielonych w Kościele katolickim nie można utracić nawet przez odłączenie się odeń, Innocenty I zaś utrzymuje, że ordynator odłączony od Kościoła utracił urząd i dlatego nie może go nadać.

Nie ulega więc wątpliwości, że mianem urzędu (honor) Innocenty I nie określił sakramentu kapłaństwa. Mianem tym nie oznaczył on również urzędu sakramentalnego, gdyż uznaje za ważny chrzest udzielony poza Kościołem katolickim. Analogicznie zaś, jak Innocenty I, pojmują chrzest i kapłaństwo zarówno Cyprian, jak i Augustyn. Skoro więc jak według Augustyna, tak i według Innocentego I, jest ważny chrzest, to tak samo jest ważny i sakrament kapłaństwa udzielony poza Kościołem. Gdy więc według Cypriana sakrament kapłaństwa udzielony w Kościele jest ważny i poza nim, a więc jako „charakter sakramentalny”, a nieważny jest urząd sakramentalny, gdyż żadnego sakramentu nie można ważnie udzielić poza Kościołem, to według Innocentego I nawet poza Kościołem katolickim jest ważny i sakrament kapłaństwa i jego urząd sakramentalny, gdyż nie ma innej podstawy, jak tylko posiadanego sakramentu kapłaństwa, można tam udzielać sakramentów.

Jest więc rzeczą pewną, że w przytoczonym orzeczeniu mianem urzędu Innocenty I określił kapłański urząd niesakramentalny i utracalny. Okazuje się to tym bardziej pewne, jeśli uwzględnimy przyczyny utraty tego urzędu. Otóż papież nie wspomina ani słowem o wadach liturgiczno-sakramentalnego aktu udzielania święceń poza Kościołem katolickim, a zajmuje się tylko brakiem skutku tak udzielonego sakramentu i stanem moralnym kapłanów odłączonych od Kościoła, gdy twierdzi, że utracili oni doskonałość Ducha św. czyli łaskę i nie mogą jej innym udzielić<sup>103</sup>. W ten sposób więc Innocenty I zaznacza brak skutku sakramentów udzielanych poza Kościołem katolickim. Ordynator odłączony od Ko-

<sup>103</sup> C. I q. 1 c. 17 princ. i c. 73 § 1.

ścioła zamiast łaski Ducha świętego, której nie miał, przekazał ordynowanym przez siebie jedynie potępienie, które przedtem już zaciągnął, i papież powiada, że nie widzi możliwości, dlaczego tak ordynowany powinien otrzymać urząd w Kościele <sup>104</sup>.

Jak więc widzimy, potępienie czyli skazanie za ciężkie przewinienie stanowi przeszkodę do nadania urzędu kapłańskiego w Kościele katolickim. Nawet uczestniczący w czynnościach sakralnych spełnianych przez osoby potępione czyli skazane orzeczeniem lub wyrokiem kościelnym zostali objęci tą przeszkodą, na co wskazano w słowach: „jak bowiem czytamy (Lb 19, 22), 'ten, kto dotknął się nieczystego, również sam będzie nieczysty'. W jakim więc sposób udzieli mu się tego, co zwykła przyjmować czystość i nieskazitelność?" <sup>105</sup>.

Wyrażenie to jest uzasadnieniem poprzedzającego je stwierdzenia papieskiego o braku sakramentalnej łaski Ducha świętego i utracie urzędu przez duchownych odłączonych od Kościoła katolickiego. Jest tu bowiem mowa o niegodności moralnej zarówno ordynatora, jak i przezeń ordynowanego. Niegodność ta wzbrania pierwszemu udzielania, a drugiemu przyjmowania święceń.

Jak wiadomo, ordynowanie stanowiło wówczas pojęcie złożone. Zakaz dotyczy więc zarówno udzielania święceń, jak i instytucowania duchownych na urządzie kapłańskim. Pominięto natomiast w nim bezpośrednią ocenę ważności samego sakramentu święceń, ale pośrednio uznano go za ważny. Gdyby bowiem w postanowieniu papieskim chodziło tylko o orzeczenie nieważności sakramentu święceń udzielanych poza Kościołem katolickim, to wystarczyłoby zakazanie udzielania ich w Kościele katolickim. Tymczasem zabrania się powierzać urzędy duchowne heretykom powracającym do Kościoła katolickiego. Zakazem tym objęto nie tylko heretyków, lecz także wszystkich niegodnych katolików winnych ciężkich, publicznych wykroczeń. Heretycy więc nie stanowią tu wyjątku.

Papież wspomina, że wbrew przytoczonemu stwierdzeniu Pisma św. niektórzy utrzymywali, iż prawdziwe i sprawiedliwe błogosławieństwo udzielone przez legalnego biskupa, rozumie się katolickiego, może znieść wszelką wadę zaszczeploną przez wadliwego ordynatora <sup>106</sup>. Z tego można by wnosić o prawdziwym udzieleniu święceń przez katolickiego biskupa, a wobec tego i o nieważnym sakramencie kapłaństwa przyjętego uprzednio poza Kościołem katolickim.

Takiemu przypuszczeniu przeczy jednak wypowiedź samego Innocentego I, który odmowę udzielenia święceń i instytucowania na

<sup>104</sup> C. I q. 1 c. 18 § 1; por. tamże, c. 73 § 2.

<sup>105</sup> C. I q. 1 c. 18 princ.

<sup>106</sup> C. I q. 1 c. 18 § 2.

urzędach kościelnych heretykom powracającym do Kościoła katolickiego uzasadnia podobnym zakazem odnoszącym się do wszystkich winnych ciężkich przestępstw, a więc i do katolików. Powiada on bowiem: „gdyby rzeczywiście tak było (tzn.: tak, jak twierdzą zwolennicy wspomnianej opinii; iKIN), to można by przedstawiać do ordynacji świętokradców i winnych wszelkich przestępstw, ponieważ uważano by, że błogosławieństwo ordynacji umiastwiała przestępstwa i wady. Nie było by przeto wtedy żadnego miejsca na pokutę, ponieważ przez samo ordynowanie można by dokonać tego, czego nie mogło wskórać długie zadośuczynienie”<sup>107</sup>.

Papież przeto nie tylko podkreśla, że chodzi tu o wady moralne, lecz również zaznacza, iż przez uznanie praktyki przyjmowania do stanu duchownego zarówno występnych katolików, jak i kapłanów heretyckich, zniesiono by i samą zasadę o dopuszczaniu do ordynacji tylko osób godnych.

Skoro zaś ten sam zakaz przyjmowania do stanu duchownego obejmuje zarówno występnych katolików świeckich oraz duchownych, np. deponowanych, jak i kapłanów wyświęconych poza Kościołem katolickim przez heretyków, i został uzasadniony tym samym brakiem doskonałości moralnej, to nie można twierdzić, że papież uznaje za nieważny sakrament kapłaństwa udzielony poza Kościołem katolickim. W takim bowiem przypadku uznawałby on również za nieważny sakrament kapłaństwa posiadany przez katolickich duchownych deponowanych, a tym samym wyrażał by opinię surowszą od dawno wygasłej opinii Cypriana.

Jak więc deponowani za ciężkie przewinienie duchowni katolicy czyli skazani wyrokiem potępiającym (damnati, condemnati), tak również i duchowni odłączeni od Kościoła katolickiego lub wyświęceni poza nim tracą instytucje na urządzie kościelnym i przynależność do stanu duchownego w Kościele.

Według papieża zaś przeszkodę do przyjęcia kogoś do stanu duchownego stanowi nie tylko występki przyrównany do rany, lecz także i sam fakt odprawiania pokuty publicznej, która znosi wprawdzie winę, ale nie znosi jednak samego występku faktu, który pozostawia po sobie ślad podobny do blizny po zagojonej ranie<sup>108</sup>. I chociaż taka blizna nie jest już raną, to jednak stanowi pewną plamę. A ponieważ — zgodnie z nakazami Pisma św. — kapłani powinni być czysti, nie powinno się przyjmować do żadnej duchownej posługi nawet tych osób, które za swoje występki odprawiły pokutę publiczną.

Na zasadę niedopuszczania do urzędów duchownych osób niegodnych lub odprawiających publiczną pokutę często się powo-

<sup>107</sup> Tamże.

<sup>108</sup> C. I q. 1 c. 18 princ.

żywano. Również Innocenty I powiada, że „kanony ustanowione w Nicei<sup>109</sup> nie dopuszczają pokutujących nawet do najniższych urzędów (officia) duchownych<sup>110</sup>. Papież polecił też biskupom zbadać prezbiterów oskarżonych o niewstrzeźliwość i w razie udowodnienia im winy nakazał złożyć ich z urzędu kapłańskiego (a sacerdotali officio), ponieważ — jak powiada — nie święci nie mogą sprawować rzeczy świętych, oraz rozkazał odsunąć ich od posługiwania (a ministerio), które splamili żyjąc nieuczciwie<sup>111</sup>.

Z wypowiedzi papieskich wynikają trzy bardzo ważne wnioski. Przede wszystkim Innocenty I w swym orzeczeniu o nieprzyjmowaniu do stanu duchownego kapłanów wyświęconych poza Kościołem, które to święcenia uważał za ważne, oparł się nie na głoszonej kiedyś przez Cypriana opinii o nieważności takich święceń, ale na postanowieniach Soboru Nicejskiego I, który — jak wiemy — uznawał ważność święceń udzielanych przez heretyków odłączonych od Kościoła katolickiego, gdyż nakazał przyjmować duchownych nowaccjanów do stanu duchownego w Kościele.

Po drugie, w orzeczeniu swym, dotyczącym zakazu przyjmowania duchownych heretyckich do stanu duchownego w Kościele, mianem „honor” Innocenty I określił nie sakrament święceń, ani sakramentalny urząd, ale utracalny i przywracalny urząd kościelny. To bowiem, co we wspomnianym orzeczeniu nazwał mianem „honor”, w wypowiedzi relacjonującej postanowienia nicejskie określa mianem „officium”, stosowanym zwyczajowo do oznaczania urzędów sprawownych w określonych kościołach. Nader wyraźnie ilustruje to następujące zestawienie: relacjonując postanowienia nicejskie papież powiada, że nie dopuszczają one pokutujących nawet do najniższych urzędów duchownych (officia clericorum). W swym zaś orzeczeniu o nieprzyjmowaniu kapłanów heretyckich do stanu duchownego w Kościele papież powiada: „jest jednak prawem naszego Kościoła, by tym przychodzącym od heretyków, którzy zostali tam ochrzczeni, udzielać przez włożenie ręki (rekoncyliacyjne czyli pojednawcze; KN) jedynie wspólnoty ze świeckimi, i by żadnego z nich nie wynosić nawet na niewielki urząd stanu duchownego (nec in clericatus vel exiguum subrogare honorem; in clericatus officium: C)”<sup>112</sup>.

Po trzecie, jak wynika z zestawienia postanowienia nicejskiego z zarządzeniami Innocentego I, we wszystkich omawianych przypadkach, a więc dotyczących przyjmowania lub nieprzyjmowania

<sup>109</sup> D. LXXXI c. 4 — kan. 9 Sob. Nic. I z r. 325.

<sup>110</sup> D. L c. 60 — list Innocentego I (402—417) napisany w nie ustalonym bliżej czasie.

<sup>111</sup> D. LXXXI c. 6 — Innocenty I w latach 402—417. — Podobne zarządzenie, dotyczące niegodnych lub pokutujących, wydał papież Hormisdas w r. 517; zob. D. LXI c. 3.

<sup>112</sup> C. I q. 1 c. 18 § 2.

do stanu duchownego zarówno kapłanów wyświęconych przez heretyków poza Kościołem, jak i pokutujących katolików, czy to duchownych czy świeckich, oraz usuwania z tego stanu lub pozbawiania urzędów kościelnych występnych duchownych katolickich mamy do czynienia z zakresem dyscyplinarnym, a nie sakramentalnym. W szczególności chodzi tu o równoległe stosowanie dwóch zasad z przechylaniem szali jednej z nich w zależności od różnych konkretnych przypadków, mianowicie o zasadę ogólną, nakazującą wymierzanie dyscypliny według surowości prawa i sprawiedliwości i o zasadę bardziej szczegółową, nakazującą bowiem w przypadkach usprawiedliwionych stanem moralnym osób, o które chodzi, lub społecznym pożytkiem Kościoła, stosowanie łagodności i miłosierdzia.

Obie te zasady uwzględnił Sobór Nicejski I. Sobór ten bowiem zastosował zasadę łagodności, gdy nakazał przyjmowanie do stanu duchownego kapłanów nowacjańskich, o czym była mowa wyżej. Postępując łagodnie w odniesieniu do nowacjan, a więc w przypadku poszczególnym, Ojcowie soboru nie stracili jednak sprzed oczu zasady ogólnej o stosowaniu sprawiedliwości i rygoru dyscypliny, zakazując jednocześnie przyjmowania do stanu duchownego tych prezbiterów, którzy mimo tego, że byli występnymi, zostali jednak wyświęceni wbrew zasadzie Kościoła, wzbraniającej święcić niegodnych. Zasadę surowości dyscypliny wyrażono ogólnie w słowach: Kościół bowiem broni we wszystkim tego, co jest nienaganne<sup>113</sup>, stwierdzając tym samym, że Kościół przeciwstawia się we wszystkim temu, co zasługuje na nagane.

Obie te zasady, mianowicie ta o stosowaniu rygoru sprawiedliwości i ta o stosowaniu miłosierdzia, dotyczą zakresu dyscyplinarnego, a nie sakramentalnego. Zakaz bowiem soborowy, wzbraniający przyjmowania do stanu duchownego tych prezbiterów, którzy jako niegodni otrzymali święcenia kapłańskie, zredagowano w słowach: „tych stan kościelny nie przyjmuje — *hos ecclesiasticus ordo non recipit*”.

Wprawdzie w źródłach kościelnych mianem *ordo* oznacza się zarówno stan duchowny w Kościele, jak i sakrament święceń, to jednak nie ulega najmniejszej wątpliwości, że w tym przypadku chodzi o stan duchowny pojęty w znaczeniu odrębnej grupy osób, posiadających specjalne prerogatywy kościelno-społeczne. Nie sakrament bowiem człowieka, lecz tylko człowiek może przyjąć sakrament.

Obie wspomniane zasady, i to pojęte w znaczeniu dyscyplinarnym, a nie sakramentalnym, stosował również papież Innocenty I. Zakazując bowiem powierzania nawet niewielkich urzędów kościelnych duchownym wyświęconym przez heretyków poza Kościołem

<sup>113</sup> Zob. wyżej, przyp. 109.

katolickim oraz katolikom, czy to świeckim czy duchownym, niegodnym lub odprawiającym pokutę publiczną, papież bynajmniej nie rozstrzygał problemu ważności święceń, które u wszystkich kapłanów wyświęconych z zastosowaniem niezbędnej formy uznawał za ważne, lecz tylko opowiadał się za obowiązywaniem w Kościele ogólnej zasady prawnej o stosowaniu rygoru dyscypliny.

Jak Sobór Nicejski I, tak również i papież Innocenty I zajmował się jednak i wyjątkami od tej zasady czyli stosował korelatywną zasadę o łagodności i miłosierdziu, uwzględniającą specjalne okoliczności w konkretnych przypadkach. Ogólnie bowiem biorąc, sprawa duchownych heretyckich powracających do Kościoła katolickiego była prosta. Rzecz jednak znacznie się komplikowała, gdy heretycy, niekiedy pod przymusem, ściągali do siebie katolików i, być może, w celu ponętniejszego zatrzymania ich przy sobie, święcili ich poza Kościołem katolickim. Nie wszystkim jednak duchownym tak wyświęconym można było zarzucić przewrotność i wiarołomstwo. Wobec tego wypadło różnie ustosunkować się do nich przy przyjmowaniu ich do Kościoła katolickiego.

Innocenty I rozróżnia więc duchownych wyświęconych przez heretyków przy użyciu siły na takich, którzy przy tego rodzaju wyświęceniu nie współuczestniczyli z heretykami w ich wspólnocie, ale natychmiast powrócili do Kościoła, i takich, którzy przez okres jednego miesiąca lub dłużej pozostawali u heretyków. Papież znał, że pierwsi mogą posiadać jakiś pozór usprawiedliwienia, drudzy zaś „jeśliby uważali się za wyświęconych przez heretyków, zaciągają winę usurpowania godności, jako ci, którzy nic od nich nie otrzymali”<sup>114</sup>.

Wynika z tego, że duchowni wyświęceni przez heretyków, jeśli natychmiast po swoim wyświęceniu powrócą do Kościoła katolickiego i nie będą uznawać się za wyświęconych, nie są winni usurpowanej godności i że w swoich święceniach przyjętych od heretyków coś jednak otrzymali. Tacy więc duchowni mogą posiadać godność jako nie usurpowaną. O jednych przeto duchownych wyświęconych przez heretyków mówi się, że posiadają godność usurpowaną i że jakoby nic nie otrzymali od swoich ordynatorów. O innych zaś rozumie się, że posiadają godność nie usurpowaną i że w swoich święceniach coś otrzymali.

Z tego więc, że ordynację udzieloną przez heretyków, według jednak formy Kościoła katolickiego, niekiedy się uznaje, niekiedy zaś jej się nie uznaje, wynika dalej, że różnica ta nie polega na ocenie ważności lub nieważności sakramentu kapłaństwa. Na czym więc owa różnica polega?

<sup>114</sup> C. I q. 1 c. 111 — Innocenty I w r. 414; tekst listu nie został przytoczony dosłownie.

Otóż znaczenie słów „uważać się za wyświęconego — se considerare ordinatos” da się w tym przypadku wytłumaczyć na podstawie porównania terminologii Innocentego I z terminologią Cypriana, biskupa Firmiliana i papieża Korneliusza. Terminologia bowiem stosowana przez nich ma wiele cech wspólnych brzmieniowo, aczkolwiek różnych treściowo. Jak wskazano wyżej, Augustyn często używał tych samych wyrażeń, co i Cyprian, chociaż bezsprzecznie przypisywał im odmienne znaczenie.

Również i Innocenty I posługiwał się podobnymi określeniami, co i zwolennicy opinii kartagińskiej, chociaż przystosowanymi do treści głoszonej przez zwolenników opinii rzymskiej.

I tak Cyprian, który utrzymywał, że u heretyków odłączonych od Kościoła nie może być żadnych sakramentów, powiada np., iż nic się tam nie przyjmuje, gdzie nic nie ma <sup>115</sup>.

Oceniając zaś święcenia udzielane przez heretyków poza Kościołem katolickim Innocenty I powiada, że ordynator, który utracił urząd (honorem), urzędu dać nie może, ani ordynowany przez niego nic nie otrzymał, ponieważ dający nic nie posiadał <sup>116</sup>. Jak wykazaliśmy wyżej, to stwierdzenie papieskie nie oznacza bynajmniej braku sakramentu kapłaństwa u heretyckiego ordynatora ani nieważności przyjętych od niego święceń, lecz jedynie brak urzędu kościelnego i władzy opartej na instytuowaniu.

Podobnie wyraża się Innocenty I zezwalając jednym z wyświęconych przez heretyków na wykonywanie urzędu kościelnego, innym natomiast tego zabraniając. Powiada o tak wyświęconych, że jeśli będą uważać się za wyświęconych przez heretyków (cum se considerent ab haereticis ordinatos), to ponieważ z pewnością nic od nich nie otrzymali, winni są uzurpowania godności.

Mimo tego, że wyrażenie to jest podobne do przytoczonej wyżej wypowiedzi Cypriana, to jednak oznacza zupełnie co innego od niej. Cyprian bowiem uważał święcenia udzielone poza Kościołem katolickim za nieważne, Innocenty I zaś uznaje je za ważne. O tych bowiem, którzy odstąpili od heretyków natychmiast po udzieleniu im święceń pod przymusem, papież powiada, że mogą posiadać pewien pozór usprawiedliwienia <sup>117</sup> czyli nie będą winni uzurpowania godności kapłańskiej.

Mamy więc i tu do czynienia z wypowiedzią papieską podobną co do brzmienia z wypowiedzią Cypriana, różną jednak od niej co do treści. Nie sam przeto sposób wyrażania się, ale treść wypowiedzi uzależniona od tego, jaką opinię o sakramentach re-

<sup>115</sup> CSEL 2, 771—772; por. CSEL 1, 447, 449, 456, 457, 458; CSEL 2, 827.

<sup>116</sup> C. I q. 1 c. 17 § 1 i c. 18 § 1.

<sup>117</sup> C. I q. 1 c. 111; zob. wyżej, przyp. 114.

prezentuje jej autor, powinna decydować, o co w danym przypadku chodzi <sup>118</sup>.

W świetle tych uwag rozważymy pokrótce, na tle ówczesnej terminologii, jak należy rozumieć wyrażenie Innocentego I, dotyczące duchownych wyświęconych pod przymusem przez heretyków: „jeśli będą uważać się za wyświęconych przez heretyków, to ponieważ na pewno nic od nich nie otrzymali, winni są uzurpowanej godności”.

Otóż słowem „uważać się” nie zabroniono tak wyświęconym ani myśleć o otrzymanych święceniach ani o nich mówić, gdyż fakt otrzymania tych święceń jest faktem, a Innocenty I uważa za ważne święcenia otrzymane poza Kościołem katolickim. Określono tu więc „uważanie się” w sposób „czynny” za wyświęconych przez heretyków, tzn. z takim samym skutkiem, jakby się było wyświęconym w Kościele katolickim. Według terminologii Cypriana oznacza to: być złączonym z duchownymi katolickimi wspólnotą boskiego urzędu; być włączonym do kleru; posiadać ordynację potwierdzoną; uzurpować miejsce kapłaństwa; ośmielać się przywłaszczać sobie kapłaństwo, które się zdradziło; uważać się za mogącego działać jako kapłan; zaczynać (być kapłanem) od siebie samego, tzn. wbrew prawomocnej władzy kościelnej <sup>119</sup>.

Jak zaś powiedziano wyżej, papież Korneliusz nakazał prezbiterowi Maksymowi uznać swoje miejsce, a tym samym i zatwierdził go w stopniu prezbitera wśród duchownych katolickich <sup>120</sup>.

Zgodnie więc z przytoczonymi tu określeniami słowa Innocentego I, wypowiedziane o wyświęconych przez heretyków poza Kościołem, że jeśli będą oni uważać się za wyświęconych przez heretyków, to winni są uzurpowania godności, oznaczają dezaprobatę działalności kapłańskiej takich duchownych, podjętej wbrew woli przełożonych kościelnych, gdyż duchowni ci nie mają żadnego prawa do podejmowania posługi kapłańskiej w oparciu o święcenia udzielone poza Kościołem.

Potępiając tych kapłanów, papież orzekł jednocześnie, że wyświęceni pod przymusem przez heretyków, którzy natychmiast od nich odstąpili i nie podejmują posługi kapłańskiej w oparciu o bezprawnie przyjęte święcenia, mogą mieć pewien pozór usprawiedliwienia. Na podstawie krótkiej relacji listu papieskiego, podanej w Dekrecie Gracjana trudno powiedzieć, czy papież uznał takie święcenia, a więc czy zezwolił na sprawowanie funkcji kapłańskich w Kościele katolickim takim duchownym, podobnie jak to uczynił papież Korneliusz w odniesieniu do prezbitera Maksyma. Wydaje się jednak jak najbardziej prawdopodobne, że zezwo-

<sup>118</sup> Zob. wypowiedź na ten temat, podaną w C. XXIII q. 5 c. 11.

<sup>119</sup> CSEL 2, 584, 586, 607, 632, 722, 723, 724, 753.

<sup>120</sup> Zob. wyżej, s. 36—38.



lił on w ten sposób biskupom na wykorzystanie tych kapłanów do posługi duszpasterskiej w razie potrzeby.

Papież bowiem przytacza zasadę łączącą surowość dyscypliny kościelnej ze stosowaniem łagodności ze względu na potrzeby Kościoła. Powiada bowiem, iż wyświęconych przez heretyków można w razie konieczności dopuścić do sprawowania urzędów kapłańskich. Po ustaniu zaś tej konieczności nie należy ich jednak dopuszczać do sprawowania takich urzędów<sup>121</sup>.

Gracjan tłumaczy to orzeczenie Innocentego I w znaczeniu usprawiedliwionego koniecznością czasu dopuszczenia duchownych do sprawowania w Kościele urzędów święceń udzielonych przez heretyka Bonozusa<sup>122</sup>.

Omówione orzeczenia papieskie dotyczące duchownych wyświęconych przez heretyków poza Kościołem katolickim, zarówno te surowe jak i łagodne, stanowią jedno z wielu podobnych ogniów w długotrwałej i jednolitej, urzędowej tradycji Kościoła katolickiego. W panującym wówczas systemie święceń relatywnych zarówno pojęcie ordynacji duchownych, urzędu kapłańskiego, władzy kapłańskiej, jak i dyscypliny kościelnej są nacechowane wielostronnością, opartą często na Piśmie św. i wspomaganą wydatnie tak znamienym dla owego okresu uniwersalistycznym traktowaniem spraw. Uniwersalizm ten odzwierciedla się i w terminologii, która dla nas, przyzwyczajonych po wielu wiekach patrzeć na te same sprawy tylko pod pewnym kątem, jest niejednokrotnie niezrozumiała.

Uogólnienia terminologiczne, będące ówczynie wynikiem uniwersalistycznego patrzenia na sprawy, bynajmniej nie oznaczają niedostrzegania szczegółów. Nie można więc mówić o terminologii niedostatecznie wówczas rozwiniętej, gdyż ogólnej albo niekiedy dla nas niezrozumiałej. Terminologia owego okresu była po prostu inna od naszej, inny też był sposób pojmowania spraw, inny system.

Dualizmem są nacechowane np. przepisy dyscyplinarne Kościoła, opierające się na dwóch zasadach, mianowicie na zasadzie naczelnnej, ogólnej i bezwzględnej, rozważanej według rygoru prawa i sprawiedliwości, oraz na korelatywnej zasadzie szczegółowej, rozważanej z uwzględnieniem łagodności czyli dispensationem misericordiae. Szczegółowa ta zasada uwzględnia konkretne warunki w zależności od odmiennych przypadków, i spełnia rolę mitygującą w stosunku do ogólnej zasady bezwzględnej, którą w wymagających tego okolicznościach niejako uelastycznia. Sto-

<sup>121</sup> C. I q. 7 c. 7 — Innocenty I w r. 414; tekst tego kanonu zamieszczono także w C. I q. 1 c. 41.

<sup>122</sup> Dictum Gracjana p. c. 41 C. I q. 1; por. dictum Gracjana p. c. 39 C. I q. 1 i dictum do c. 7 C. I q. 7.

sowanie w poszczególnych przypadkach zasady łagodzącej rygor sprawiedliwości odpowiada roli dzisiejszej dyspensy, która zresztą z tej zasady się wywodzi.

Niekiedy jednak mówi się o obydwóch tych zasadach łącznie, niekiedy tylko o jednej z nich. I nic w tym dziwnego. Trudno bowiem, a nawet i nie ma potrzeby, zawsze mówić o kilku wzajemnie ze sobą powiązanych rzeczach, o czym na ogół dobrze wiedzą współcześni.

Również Innocenty I w jednych orzeczeniach, mianowicie tych surowych, mówi o wspomnianej zasadzie ogólnej, w innych natomiast, łagodnych, o zasadzie szczegółowej, dotyczącej stosowania miłosierdzia w miarę potrzeby, aczkolwiek w tym drugim przypadku przypomina też, że po ustaniu konieczności należy powrócić do dawnej surowości prawa.

Gdybyśmy jednak rozważali same tylko surowe orzeczenia Innocentego I; nie zdając sobie sprawy z tradycyjnego w ówczesnym Kościele powiązania zasady sprawiedliwości z zasadą łagodności, to moglibyśmy dojść do wniosku, że papież ten był wyjątkowo bezwzględny i surowy, co — jak wskazują łagodniejsze jego orzeczenia — byłoby zupełnie niesłuszne. Innocenty I bowiem, zgodnie zresztą z tradycją kościelną, uwzględnianą przed nim i po nim, choćby przez Sobór Nicejski I, miał na uwadze obie wspomniane zasady i w zależności od potrzeby powoływał się to na jedną, to na drugą lub na obie łącznie.

Nawet jednak gdybyśmy dostrzegli łączne traktowanie tych zasad, a nie uwzględnili faktu, że w okresie systemu święceń relatywnych miano ordynacji wyraża pojęcie złożone, a ogólne stwierdzenia nieważności ordynacji nie odnoszą się do wszystkich jej elementów konstytutywnych w przypadku poprawnego dokonania aktu liturgiczno-sakramentalnego udzielenia święceń, to również moglibyśmy dojść do podobnego, błędnego wniosku, mianowicie że cała ordynacja czyli i święcenia i instytuowanie duchownego uznano za nieważne.

Ponadto, jak wykazano, Innocenty I był zwolennikiem opinii rzymskiej o ważności sakramentów sprawowanych przez heretyków odłączonych od Kościoła katolickiego, głoszonej przez papieży Korneliusza i Stefana, utrzymywanej przez Sobór Nicejski I i szczegółowo uzasadnionej przez św. Augustyna w jego polemice z tezami dawno wygasłej opinii kartagińskiej, propagowanej przez Cypriana.

Jeśli jednak spotykając się ze stwierdzeniem Innocentego I, iż heretycy wyświęceni poza Kościołem katolickim nic nie otrzymali od swoich ordynatorów, gdyż nie posiadali oni niczego, co mogliby dać innym, nie zdawalibyśmy sobie sprawy z tego, że przedstawiciel opinii rzymskiej, jakim był Innocenty I, nawet w swych

najsurowszych stwierdzeniach nie przekracza ograniczenia narzuconego reprezentowaną przez siebie opinią urzędową Kościoła, mogliśmy również dojść do wspomnianego błędnego wniosku, iż papież ten uważał takie święcenia za nieważne.

Tymczasem z omówionych orzeczeń Innocentego I bynajmniej nie wynika, że uważał on za nieważne święcenia udzielone z zachowaniem wymaganej formy poza Kościołem katolickim, i to zarówno przez ordynatorów konsekrowanych w Kościele, jak i poza nim.

Dlatego nie możemy zgodzić się z opinią Kober'a, który utrzymuje, że papież Innocenty I opowiedział się za nieważnością święceń udzielonych przez heretyków, jak również za reordynowaniem tak wyświęconych duchownych<sup>123</sup>.

Na koniec należy jeszcze raz mocno podkreślić, że nie da się przyjąć, by Innocenty I mógł przeciwstawić się opinii rzymskiej o ważności sakramentów sprawowanych przez heretyków, głoszonej — jak powiedziano — przez swych poprzedników, uznanej praktycznie przez Sobór Nicejski I i uzasadnianej szczegółowo przez Augustyna, a opowiedzieć się za lokalną, pełną wewnętrznym sprzeczności i szybko wygasłą opinią kartagińską o nieważności sakramentów sprawowanych poza Kościołem, propagowaną przez Cypriana.

### Zakończenie

Jakkolwiek Cyprian położył olbrzymie zasługi dla eklezjologii, to jednak wniósł sporo zamieszania swoim stwierdzeniem, że za-

<sup>123</sup> Kober pisze: „In denselben Weise erklärt sich Innocenz I. für die Ungültigkeit der in Rede stehenden Ordinationen, wenn er sagt (tu powołuje się Kober na list Innocentego I zamieszczony w C. I q. 1 c. 73) dass die von Arianern und andern Häretikern geweihten Cleriker zu kirchlichen Aemtern und Functionen nicht zugelassen werden dürfen, weil ihre Bischöfe die Gnade des heiligen Geistes, die sie früher empfangen, durch den Abfall verloren haben und darum, weil sie selbst nichts besitzen, durch Händeauflegung auch auf Andere nichts übertragen können. Der nemliche Papst bemerkt (tu Kober powołuje się na list Innocentego I zamieszczony w C. I q. 1 c. 41 i c. 111) in Betreff derjenigen Cleriker, welche von dem häretischen Bischof Bonosus von Sardika ordinirt und bei ihrer Rückker zur Kirche von einigen Bischöfen ohne Weiteres zu den Functionen zugelassen worden waren, dass die vom Nicänum gegen die Novatianer in Interesse des kirchlichen Friedens geübte Milde nicht auf alle Cleriker, die von Häretikern die Weihen empfingen, ausgedehnt werden dürfe, dass vielmehr, wo die Gründe einer solchen Nachsicht hinwegfallen, die althengebrachte Strenge zur Anwendung kommen und die Uebertretenden reordinirt werden müssen.“; F. Kober, *Die Suspension der Kirchendiener nach den Grundsätzen des canonischen Rechts*, Tübingen 1862, s. 188. — Do tej opinii Kober'a powrócimy jeszcze na innym miejscu.

równy święcenia kapłańskie, jak i inne sakramenty sprawowane poza Kościołem katolickim, nawet z zachowaniem wymaganej formy, są nieważne. Stwierdzenie to doprowadziło w konsekwencji do pomieszczenia przez Cypriana nieprzekraczalnych zakresów sakramentu kapłaństwa i jego skutku oraz zakresu władzy sakramentalnej i niesakramentalnej.

Opinia kartagińska o nieważności sakramentów sprawowanych poza Kościołem katolickim, reprezentowana przez Cypriana, nie została do końca przemyślana i dopracowana. Brak jej bowiem wewnętrznej spójności będącej istotnym warunkiem stworzenia zwartego systemu. Brak jej też wielu dopowiedzeń i uzasadnień. Cechy te stanowią największą słabość tej, z uporem bronionej przez Cypriana, opinii.

Nic też dziwnego, że opinia ta budziła wiele wątpliwości wśród biskupów kręgu kartagińskiego. Dlatego ze względów wewnętrznych, jak i na skutek silnej infiltracji przeciwnej opinii rzymskiej o ważności sakramentów, sprawowanych z zachowaniem wymaganej formy nawet poza Kościołem, szybko wygasła.

Mimo tego, że o opinii rzymskiej doszło do nas niewiele wiadomości z czasów Cypriana, to jednak o jej wysokiej wartości możemy wnosić już z faktu, że zdecydowanie przeciwstawiała się ona niekonsekwentnej i nie dopracowanej opinii kartagińskiej.

Głównymi, znanymi nam przedstawicielami opinii rzymskiej byli papież Korneliusz i Stefan. Sobór Nicejski I, z roku 325, wydał orzeczenia stojące w sprzeczności z opinią kartagińską, a zgodne z opinią rzymską. Gorącym zwolennikiem opinii rzymskiej był też współczesny Innocentemu I św. Augustyn. Za jego czasów opinia kartagińska już dawno przebrzmiała. Biskup hippoński, który dokładnie przeanalizował zasady głoszone przez zwolenników tej opinii, poddał ją druzgocącej krytyce. Przestrzegł jednocześnie przed uleganiem podobnym zasadom, jakie głosił Cyprian.

Polemika Augustyna z głównymi tezami Cypriana wyraźnie wskazuje na to, że toczy on dyskusję w oparciu o zasady opinii rzymskiej z dawnymi zwolennikami nie mającej już znaczenia opinii kartagińskiej.

W tym stanie rzeczy utrzymywanie przez niektórych kanonistów, jakoby Innocenty I opowiadał się za nieważnością sakramentu święceń udzielonego przez heretyckich ordynatorów poza Kościołem katolickim, a więc za opinią kartagińską, jest zupełnie bezzasadne i świadczy o braku odczucia historycznego. Analiza bowiem orzeczeń papieskich niezbicie wskazuje, że Innocenty I opierał się na postanowieniach Soboru Nicejskiego I, który uznał za ważne święcenia kapłańskie udzielone przez heretyków odłączonych od Kościoła.

Nie da się też utrzymać twierdzenie niektórych kanonistów,

jakoby w sprawie deponowanych duchownych katolickich istniały dwie opinie. Jedna z nich miała być surowsza, według której duchownych tych nigdy nie można restytuować, druga łagodniejsza, zgodnie z którą duchownych deponowanych niekiedy restytuowano.

W Kościele bowiem katolickim od najdawniejszych czasów obowiązywały łącznie dwie korelatywne zasady, mianowicie zasada o rygorze dyscypliny i zasada o stosowaniu łagodności i miłosierdzia. W każdym zaś poszczególnym przypadku uwzględniano obie te zasady i w zależności od okoliczności przechylano się na stronę jednej lub drugiej. Stąd ten sam przełożony kościelny w jednym przypadku mógł okazać się surowszy, w innym natomiast — łagodniejszy. Obie te zasady odnosiły się do zakresu dyscypliny i nie miały żadnego wpływu na ocenę ważności lub nieważności samego sakramentu kapłaństwa. Obie też uwzględniał łącznie Innocenty I. Nie było zaś w Kościele katolickim dwóch odrębnych i samoistnych zasad, na podstawie których można by wnosić o stosowaniu albo opinii surowszej albo opinii łagodniejszej. Dlatego powoływanie się na nie jest nieuzasadnione i bezpodstawne.

W okresie panującego systemu święceń relatywnych posługiwano się terminologią dostosowaną do tego systemu. Terminologia ta była bardziej ogólna od naszej, gdyż opierała się na złożonym pojęciu święceń, obejmujących wyświęcenie duchownego z jednoczesnym przydzieleniem mu urzędu kapłańskiego w ściśle określonym kościele.

Złożone zaś pojęcie święceń wymagało posługiwania się złożoną terminologią. Pojmowanie kapłaństwa w sposób pełny, uniwersalistyczny i — jak chciano — doskonały, postulowało również użycie ogólnych terminów, którymi objęto by zarówno same święcenia, jak i nadanie urzędu kościelnego. Dlatego za bezzasadne i niesłuszne należy uważać stwierdzenia o dawnej, rzekomo jeszcze nie wykształconej terminologii. Była ona tylko inna od naszej, opartej o system święceń absolutnych, w świetle którego kwestię, czy ktoś jest czy nie jest kapłanem, rozstrzyga się jedynie z uwzględnieniem faktu, czy został on wyświęcony według wymaganej formy liturgicznej, bez brania pod uwagę instytuowania na urządzie kościelnym. Złożoność terminologii w systemie święceń relatywnych ujawnia jej zestawienie z kontekstem różnych wypowiedzi i określeń.

W ocenie ważności lub nieważności święceń relatywnych nie bez znaczenia jest również fakt, za jaką opinią opowiada się autor tekstu, t.j. za kartagińską czy rzymską. Opinia rzymska posiada charakter powszechny. Reprezentują ją papieże, sobory, biskupi i pisarze kościelni. Opinia kartagińska natomiast miała charakter

lokalny i bardzo ograniczony czasowo. Stąd mylne są zazwyczaj stwierdzenia niektórych autorów utrzymujących, że święcenia udzielone według wymaganej formy, lecz poza Kościołem, są nieważne. Jeszcze większym błędem byłoby tak utrzymywać o wypowiedziach dotyczących święceń udzielonych z zachowaniem koniecznej formy przez ordynatorów katolickich obłożonych karami kościelnymi.

W systemie święceń relatywnych miano ordynacji wyrażało bardzo często pojęcie złożone, obejmujące udzielenie święceń z jednoczesnym instytuowaniem duchownego na urządzie kościelnym. W tym stanie rzeczy zaprzeczenie ordynacji, np. w słowach: ordynacja nieważna, narzuca nam konieczność uściślenia przy interpretacji, o jaką nieważność w danym przypadku chodzi: święceń czy instytuowania. Samo bowiem stwierdzenie interpretatora, że np. Innocenty I uważał ordynację za nieważną, nic nam nie mówi, a nawet — biorąc pod uwagę nasze uproszczone pojęcia, oparte na systemie święceń absolutnych — łatwo może wprowadzić w błąd.

Podobnie do złożonego pojęcia samej ordynacji również jej zaprzeczenia, wyrażone w różnych orzeczeniach kościelnych, np. (ordynacja) nieważna — (ordinatio) irrita, posiadają charakter złożony, przez co różnią się od podobnie brzmiących zaprzeczeń używanych przez nas obecnie. Zagadnienie to omawiamy szerzej na innym miejscu.

Na zakończenie wypada też wspomnieć, że zarówno mianem ordynacji, jak i reordynacji oznaczano pojęcie złożone.

#### **De instituti sacerdotalis schismaticorum et haereticorum vi iuridica ex sententia fontium ecclesiasticorum saeculi III-V explicata**

In prima huius disputationis parte opinio Cypriani de irritis sacramentis a schismaticis et haereticis extra Ecclesiam catholicam celebratis enarratur atque cum contraria opinione Augustini comparatur, qui errores Episcopi Carthaginiensis acute refutat et argumenta colligit, quae opinioni romanae favent.

Interea sacerdotii institutum explicatur ratione habita opinionis Cypriani atque decisionum Connelii papae.

In secunda parte explicatur decisio Concilii Niceaeni I, quod legem tulit de clericis novatianis ad Ecclesiam venientibus sine sacramenti ordinis collatione in statum clericorum recipiendis, affirmationi Cypriani de nullis sacramentis novatianorum contrariam.

In tertia autem huius disputationis parte explicantur decisiones Innocentii I de haereticorum clericis ad Ecclesiam venientibus ad statum clericorum interdum non admittendis, interdum vero admittendis. Quia autem decisiones hae statutis Concilii Niceaeni I fundantur, opinioni Cypriani contrariis, Innocentium I opinioni romanae, non vero carthaginiensi, favere concludimus. Quod etiam auctoritatum eiusdem Romani Pontificis examinatione diligenter peracta demonstravimus,

ipsa quoque instituti sacerdotalis ex sententia harum auctoritatum explicatione non neglecta.

Praeterea opinioni quorundam auctorum opposites duo principia correlativa inde ab antiquissimis Ecclesiae temporibus iunctim considerata esse demonstravimus, quorum unum ad rigorem iustitiae et iuris, alterum vero ad dispensationem benignitatis et misericordiae spectat. Utrumque autem hoc principium in sacramento ordinis nihil efficere posse et tantum ad disciplinam Ecclesiae moderandam pertinere ostendimus.

Denique in conclusione disputationis de quibusdam principalioribus regulis ad rectam auctoritatum antiquarum interpretationem spectantibus monuimus, quas regulas in disputatione hac suis in locis fuse explicavimus.