

PROBLEM WAŻNOŚCI
PRZYJĘCIA SAKRAMENTU ŚWIĘCEŃ
W PRAWIE KOŚCIOŁA KATOLICKIEGO

**The problem of the validity
of receiving the sacrament of Holy Orders
in the law of the Catholic Church**

ks. Tomasz Jakubiak

**Problem ważności
przyjęcia sakramentu święceń
w prawie Kościoła katolickiego**



Płock 2018

Copyright © 2018 by Tomasz Jakubiak

Recenzja naukowa

ks. prof. dr hab. Zbigniew Janczewski
ks. dr hab. Marek Stokłosa, prof. UKSW

Wydawca

Płocki Instytut Wydawniczy
Pl. Narutowicza 3, 09-400 Płock
tel./fax (24) 262 68 44
e-mail: piw@plock.home.pl
www.wydawnictwo.plock.pl

Druk

Drukarnia J. J. Maciejewscy – Przasnysz

ISBN 978-83-65397-87-4

*Poświęcam moim Rodzicom
oraz Księdzu Infułatowi Jerzemu Ekspedytowi Zalewskiemu*

Spis treści

Wykaz ważniejszych skrótów	11
Wstęp	13
Rozdział I. Chrzest warunkiem ważności święceń	23
1. Chrzest jako warunek otrzymania pozostałych sakramentów	23
1.1. Doktryna i dyscyplina Kościoła pośrednio wskazująca na konieczność przyjęcia chrztu	24
1.2. Doktryna i dyscyplina Kościoła bezpośrednio wskazująca na konieczność przyjęcia chrztu	26
1.3. Chrzest krwi i pragnienia a możliwość przyjęcia sakramentów	34
2. Konieczność przyjęcia chrztu przed święczeniami	37
3. Chrzest poza Kościołem katolickim a ważność otrzymanych święceń	50
3.1. Ewolucja doktryny i dyscypliny Kościoła na temat ważności chrztu udzielanego przez innowierców	51
3.2. Prawo współczesne dotyczące ważności chrztu sprawowanego we wspólnotach i Kościołach akatolickich	66
Rozdział II. Płeć człowieka determinantem ważności święceń	79
1. Zakaz święcenia kobiet według doktryny i dyscypliny Kościoła	80
1.1. Teksty Nowego Testamentu	80
1.2. Od czasów patrystycznych do XI wieku	83
1.3. Okres od <i>Dekretu Gracjana</i> do czasów sprzed promulgacji KPK 1917	103
1.4. Od promulgacji KPK 1917 do czasów poprzedzających prace nad rewizją kodeksu Kościoła łacińskiego	116
1.5. Okres od promulgacji KPK 1983 do czasów współczesnych	126
2. Zdatność kobiet do święceń diakonatu	136
2.1. Charakter ordynacji diakonis	137
2.2. Zanik instytucji diakonis	141
2.3. Instytucja diakonis poza Kościołem katolickim współcześnie	142
2.4. Współczesne poglądy uczonych na temat zdatności kobiet do diakonatu	143

3. Płeć człowieka	148
3.1. Etapy biologicznego różnicowania płci	149
3.2. Kryteria płci	152
3.3. Zaburzenia rozwoju płci	158
3.4. Zdarność do święceń osób z zaburzeniami rozwoju płci	166
3.5. Chirurgiczna zmiana lub korekta płci	180
3.6. Chirurgiczna antykoncepcja i inne zabiegi medyczne	184
Rozdział III. Intencja występująca u podmiotu święceń	188
1. Zagadnienia wstępne	189
1.1. Pojęcie intencji	189
1.2. Rodzaje intencji	193
1.3. <i>Recta intentio</i> i <i>debita intentio</i>	201
2. Konieczność posiadania intencji przy przyjmowaniu sakramentów	204
3. Wystarczająca intencja do przyjęcia święceń	209
3.1. Intencja pozytywna	209
3.2. Rodzaj minimalnej intencji	215
4. Używanie rozumu a konieczność posiadania intencji	223
4.1. Dzieci i osoby nieposiadające używania rozumu od urodzenia	224
4.2. Nieposiadający używania rozumu po wyjściu z dzieciństwa	239
4.3. Nieprawidłowość do przyjęcia święceń według kan. 1041 n. 1 KPK 1983	245
4.4. Osoby znajdujące się we śnie lub pod wpływem alkoholu	251
5. Czynniki znoszące lub ograniczające wolne i świadome działanie	255
5.1. Przymus (<i>vis</i>)	256
5.2. Bojaźń (<i>metus</i>)	272
5.3. Podstęp	286
5.4. Ignorancja lub błąd	287
5.5. Inne czynniki wpływające na sformułowanie aktu woli	292
6. Brak wiary	295
7. Konflikt między intencjami	307
7.1. Symulacja	307
7.2. Intencje wewnętrzne wzajemnie się wykluczające	324
8. Wymóg eksterioryzacji aktu woli przyjęcia święceń	329

Rozdział IV. Przyjęcie święceń <i>per saltum</i>	339
1. Ważność święceń otrzymanych <i>per saltum</i>	341
1.1. Zakaz przyjmowania święceń <i>per saltum</i> według przekazów historycznych i tekstów prawnych	341
1.1.1. Okres od czasów patrystycznych do XIX wieku	341
1.1.2. KPK 1917	357
1.1.3. Okres od prac nad rewizją kodeksu Kościoła łacińskiego do czasów współczesnych	359
1.2. Możliwość przyjęcia święceń <i>per saltum</i> według tekstów pozaprawnych	364
2. Skutki przyjęcia święceń biskupich przez mężczyzn niebędących prezbiterami	369
2.1. Pominięcie prezbiteratu przy otrzymaniu święceń biskupich – według przekazów historycznych i dokumentów prawnych	369
2.2. Opinie uczonych	384
2.2.1. Ważność święceń biskupich przy jednoczesnym braku władzy kapłańskiej	385
2.2.2. Ważność święceń biskupich	386
2.2.3. Nieważność święceń biskupich	390
2.3. Różnice i zależności między prezbiteratem a episkopatem – aspekt teologiczny	399
2.4. Obrzędy święceń	415
Zakończenie	427
Bibliografia	447
1. Źródła	447
2. Literatura	462
Abstract	491
Table of contents	495

Wykaz ważniejszych skrótów

- AAS** *Acta Apostolicae Sedis. Commentarium Officiale*, Romae 1909-.
- ASS** *Acta Sanctae Sedis. Commentarium Officiale*, Romae 1865-1908.
- CCC** *Catechism of the Catholic Church*.
- CCEO** *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus*, Romae 1990.
- CIC 1917** *Codex Iuris Canonici Pii X Pontificis Maximi iussu digestus. Benedicti Papae XV auctoritate promulgatus*, Romae 1917, AAS 9(1917)II.
- CIC 1983** *Codex Iuris Canonici auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus*, Romae 1983, AAS 75(1983)II.
- CIC Fontes** *Codicis Iuris Canonici Fontes*, red. P. Gasparri, I. Sériedi, vol. 1-9, Romae 1926-1939.
- CLD** *Canon Law Digest*, ed. T. L. Bouscaren – P. J. Cogan, vol. 1-14, *Officially Published Documents Affecting the Code of Canon Law 1917-2000*, Milwaukee 1924 – Washington 2012.
- DSP** *Dokumenty Soborów Powszechnych. Tekst grecki, łaciński, polski*, opr. A. Baron, H. Pietras, t. 1-4, Kraków 2002-2005.
- ECCCL** *Exegetical Commentary on the Code of Canon Law*, ed. Á. Marzoa, J. Miras, R. Rodríguez-Ocaña, English language ed. E. Caparros, P. Lagges, vol. I-V, Montreal – Chicago 2004.
- KKK** *Katechizm Kościoła Katolickiego, tłumaczenie polskie wydane za zezwoleniem Komisji Kurii Rzymskiej dla KKK*, Poznań 1994.
- KKKW** *Kodeks kanonów Kościołów wschodnich promulgowany przez papieża Jana Pawła II*, Lublin 2002.
- KPK 1917** *Kodeks prawa kanonicznego z 1917 roku*.
- KPK 1983** *Kodeks prawa kanonicznego, przekład polski zatwierdzony przez Konferencję Episkopatu*, Poznań 1984.
- Mansi** *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, t. 1-53, ed. J. D. Mansi, Florentiae 1759 – Arnheim (Pays-Bas) & Leipzig 1927.
- PG** *Patrologiae cursus completus. Series Graeca*, t. 1-161, ed. J.-P. Migne, Parisiis 1857-1866.

- PL** *Patrologiae cursus completus. Series Latina*, t. 1-221, ed. J.-P. Migne, Parisiis 1844-1864.
- SeCL** *Synodi et collectiones legum*, t. 1-. , opr. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2006 - .
- SRRD** *Sacrae Romanae Rotae Decisiones seu Sententiae*, vol. 1-, Romae 1912 - .
- SW II** *Sobór Watykański II. Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, Poznań 1967.

Wstęp

Według *Katechizmu Kościoła Katolickiego*, święcenia i małżeństwo są dwoma sakramentami nastawionymi na zbawienie innych ludzi. Dla wspólnoty Kościoła – nie pomniejszając roli małżeństwa i rodziny – szczególne znaczenie mają święcenia. Powodują, że przyjmujący je zostają konsekrowani, aby w imię Chrystusa karmili Kościół słowem i łaską Bożą (por. KKK, n. 1534-1535).

Zgodnie z wolą Chrystusa, są trzy stopnie święceń: diakonat, prezbiterat i biskupstwo. Dwa ostatnie uczestniczą w kapłaństwie Chrystusa (por. KKK, n. 1554). Przyjęcie diakonatu skutkuje tym, że wyświęcony staje się duchownym. Niniejszym terminem określani są również prezbiterzy i biskupi (por. KPK 1983, kan. 207, 266§1; KKKW, kan. 323, 358).

Z ustanowienia Bożego i kościelnego wiele zadań w Kościele mogą wypełniać jedynie ważnie wyświęceni duchowni. Na przykład: w nauczycielskim zadaniu Kościoła przymiotem nieomyślności – pod pewnymi warunkami – cieszy się biskup Rzymu i Kolegium Biskupów (por. KPK 1983, kan. 749; KKKW, kan. 597); również do głoszenia homilii w czasie Mszy świętych uprawnieni są jedynie duchowni (por. KPK 1983, kan. 767§1; KKKW, kan. 614§4). W uświęcającym zadaniu Kościoła: sakrament bierzmowania, Eucharystii, pokuty i pojednania, namaszczenia ważnie sprawują tylko kapłani. Natomiast święceń ważnie udzielają jedynie biskupi (por. KPK 1983, kan. 882, 900§1, 965, 1003§1, 1012; KKKW, kan. 694, 699§1, 722§1, 739§1, 744). Większość sakramentaliów mogą sprawować duchowni (por. KPK 1983, kan. 1168).

Tylko duchowni mogą otrzymać urzędy, do których wykonywania wymaga się władzy święceń albo kościelnej władzy rządzenia (KPK 1983, kan. 274).

Skoro realizacja misji Kościoła w dużej części zależna jest od posługiwania w nim duchownych, istotne jest – z punktu widzenia dobra wspólnoty – aby święcenia były ważnie udzielane. Najwyższy ustawodawca stanowi (w kan. 841 KPK 1983 i kan. 669 KKKW): „Ponieważ sakramenty są te same dla całego Kościoła i należą do depozytu wiary, tylko do najwyższej władzy kościelnej należy zatwierdzanie lub określanie tego, co jest wymagane do ich ważności”.

Na nieważność sakramentu mogą mieć wpływ czynniki: a) występujące po stronie podmiotu święceń (por. KKK, n. 1577; KPK 1983, kan. 1024; KKKW, kan. 754), b) występujące po stronie szafarza (por. KKK, n. 1576;

KPK 1983, kan. 1012; KKKW, kan. 744), c) związane ze znakiem sakramentalnym – materią i formą (por. KKK, n. 1573; KPK 1983, kan. 1009§2; KKKW, kan. 744), d) związane ze skutkami samego sakramentu (z naturą sakramentu) – tym, że sakrament święceń wyciska „niezarty charakter duchowy i nie może być powtarzany ani udzielany tylko na pewien czas” (por. KKK, n. 1583; KPK 1983, kan. 845; KKKW, kan. 672§1)¹.

Powszechnie w Kościele przyjmuje się, że podmiotem zdolnym do przyjęcia sakramentów jest jedynie żyjący człowiek (*in statu viatoris*). Oznacza to, że aniołowie – jako czyste duchy – nie mogą otrzymać sakramentów. Zwierzęta – jako nierozumne istoty – również nie są zdolne do ich przyjęcia. Martwe ciała i przedmioty nie mogą otrzymywać sakramentów, ponieważ nie są osobami ludzkimi. Oddzielone od ciała dusze nie otrzymują łaski sakramentalnej, ponieważ nie są zdolne do przyjęcia jakiegokolwiek obrzędu oraz dlatego że osiągnęły już cel ostateczny.

Pismo Święte wskazuje, że jedynie ludzie żywi mogą ważnie otrzymywać sakramenty². W Liście do Hebrajczyków czytamy: „Každy bowiem arcykapłan z ludzi brany, dla ludzi bywa ustanawiany w sprawach odnoszących się do Boga, aby składał dary i ofiary za grzechy” (Hbr 5,1). Św. Paweł w 1 Liście do Koryntian pisze: „Bo inaczej czegoż dokonają ci, co przyjmują chrzest za zmarłych?” (1 Kor 15,29). W Liście do Efezjan Apostoł Narodów stwierdził: „I On ustanowił jednych apostołami, innych prorokami, innych ewangelistami, innych pasterzami i nauczycielami dla przysposobienia świętych do wykonywania posługi, celem budowania Ciała Chrystusowego, aż dojdziemy wszyscy razem do jedności wiary i pełnego poznania

¹ F. Bączkiewicz, J. Baron, W. Stawinoga, *Prawo kanoniczne. Podręcznik dla duchowieństwa*, t. 2, Opole 1958, s. 64-79, 89-92; W. Granat, *Sakramenty święte. Część I. Sakramenty w ogólności, Eucharystia*, Lublin 1961, s. 58-113; E. Doronzo, *Tractatus dogmaticus. De Sacramentis in Genere*, Milwaukee 1946, s. 264-365, 423-495; H. Noldin, *Summa theologiae moralis*, vol. 3. *De sacramentis* (recognovit A. Schmitt, novam ed. paravit G. Heinzel), Oeniponte 1955, s. 3-35, 387-410 (tekst tej książki ze stron wskazanych w kolejnych przypisach niniejszego opracowania tłumaczył tłumacz nieznany); F. X. Wernz, P. Vidal, *Ius canonicum ad codicis normam exactum*, t. 4. *De rebus*, vol. 1, *Sacramenta – Sacramentalia – Cultus divinus – Coemeteria et Sepultura ecclesiastica*, Romae 1934, s. 28-34, 201-236, 259-270 (strony tej książki wskazane w kolejnych przypisach niniejszego opracowania tłumaczył tłumacz nieznany).

² J. Pohle, A. Preuss, *Dogmatic theology*, t. 8. *The Sacraments I. The Sacraments in General, Baptism, Confirmations*, Freiburg – London 1915, s. 191; G. L. Müller, *Dogmatyka katolicka*, tł. W. Szymona, Kraków 2015, s. 569, 647, 653; E. F. Regatillo, *Ius sacramentarium*, vol. 2. *De ordine, de matrimonio, de sacramentalibus*, Santander 1946, s. 40 (tekst tej książki ze stron podanych w przypisach niniejszej pracy tłumaczyli: s. 12-13 – Kamil Barański, 40-42, 70 – tłumacz anonimowy); Z. Janczewski, *Ważność sprawowania sakramentów wtajemniczenia chrześcijańskiego uzdrowienia i święceń w porządku prawnym Kościoła Katolickiego*, Warszawa 2011, s. 27-29.

Syna Bożego, do człowieka doskonałego, do miary wielkości według Pełni Chrystusa” (Ef 4,11-13).

Praktykę przyjmowania sakramentów w intencji zmarłych potępił już III Synod w Kartaginie, który miał miejsce 13 i 28 sierpnia 397 roku. Ojcowie synodalni stwierdzili: „Aby nie udzielano Komunii ciałom zmarłych. Pan przecież rzekł: Bierzcie i jedzcie, a zwłoki nie mogą brać ani jeść. Ponadto, należy się wystrzegać, aby słabość braci nie mniemała, że można chrzczyć zmarłych, ponieważ [Pan] przestrzega przed udzielaniem Eucharystii zmarłym”³.

Okazuje się jednak, że „bycie żywym człowiekiem” to nie jedyne warunki do ważnego otrzymania większości sakramentów. Oprócz sakramentu chrztu po stronie podmiotu sakramentu muszą zostać spełnione również inne wymagania (KKK, n. 1246; KPK 1983, kan. 864; KKKW, kan. 679).

Dysponując takimi założeniami, pierwszorzędnym celem niniejszej rozprawy autor uczynił wyodrębnienie kryteriów, które muszą zostać spełnione – według obecnie obowiązującego prawa Kościoła katolickiego – przez żywego człowieka, aby sakrament święceń był przez niego ważnie przyjęty. Zadanie to nie było łatwe do zrealizowania, gdyż promulgowana w kodeksie z 1983 roku w kan. 1024 norma – „Święcenia ważnie przyjmuje tylko mężczyzna (*vir*) ochrzczony” (por. KKKW, kan. 754) – nie streszcza wszystkich elementów, które muszą być spełnione przez żywego człowieka dla ważnego przyjęcia święceń. Drugorzędnym celem było natomiast ukazanie owych kryteriów w kontekście prawno-historycznym, obrazującym ewolucję doktryny i dyscypliny w tej materii. Studium to ma więc w większości charakter prawno-historyczny.

Punktem wyjścia do przedstawienia złożonej tematyki była analiza normy zapisanej w kan. 1024 KPK 1983 i kan. 754 KKKW – pozwalającej sformułować hipotezy: 1) tylko ochrzczony ważnie przyjmuje święcenia, 2) tylko mężczyzna ważnie przyjmuje święcenia. Postawienie kolejnych hipotez umożliwiła autorowi dopiero analiza tekstów prawnych i historycznych, wsparta wynikami badań: biblistów, teologów i antropologów.

Dalszymi rozpatrywanymi w pracy hipotezami są: 3) podmiot święceń, który osiągnął używanie rozumu, dla ważnego otrzymania święceń musi wzbudzić intencję ich przyjęcia, 4) święcenia należy przyjmować według określonego porządku.

W tym miejscu warto nadmienić, że tak sprecyzowana problematyka – stanowiąca pierwszorzędny i drugorzędny cel niniejszej pracy – do tej pory nie została całościowo podjęta w literaturze kanonistycznej. W piśmiennic-

³ Cyt. Synod Kartagiński III, n. 4, 13 i 28.08.397, SeCL, t. 4, s. 74-74*.

twie polskim jedynie ks. prof. Zbigniew Janczewski w 2011 roku wprost poruszył to zagadnienie w monografii pt. *Ważność sprawowania sakramentów wtajemniczenia chrześcijańskiego uzdrowienia i święceń w porządku prawnym Kościoła Katolickiego*. W przywołanej publikacji materia dotycząca podmiotu święceń stanowiła wyłącznie część większego opracowania. W literaturze światowej, poza kilkoma publikacjami bądź rozprawami doktorskimi – podejmującymi tę problematykę pośrednio i zarazem mniej wyczerpująco albo koncentrującymi się wyłącznie na wybranym aspekcie jednej z przedstawionych hipotez – zagadnienie warunków, jakie musi spełnić podmiot święceń dla ważnego przyjęcia sakramentu, nie zostało dogłębnie opracowane. Przeważnie kwestia ta była przedstawiana w podręcznikach akademickich dotyczących w ogólności sakramentów lub sakramentu święceń, przy czym w większości wydane były one – co również należy podkreślić – przed publikacją kodeksu w 1983 roku.

Cała praca podzielona została na cztery rozdziały, związane z wcześniej sformułowanymi hipotezami. Są one poprzedzone spisem treści, wykazem skrótów oraz wstępem.

Przedmiotem zainteresowania autora w rozdziale pierwszym było ukazanie konsekwencji przyjęcia sakramentu święceń przez osobę nieochrzczonej. Dla wyjaśnienia tego zagadnienia przybliżone zostały czytelnikowi teksty biblijne, teologiczne oraz prawne w ujęciu historycznym, mające potwierdzić zasadę teologiczno-prawną, że chrzest święty jest fundamentem i bramą sakramentów.

Po zaprezentowaniu ewolucji doktryny i dyscypliny dotyczącej konieczności przyjęcia chrztu przed przystąpieniem do sakramentów (w ogólności) skoncentrowano uwagę na związku przyjęcia chrztu przez podmiot święceń z ważnością otrzymanych święceń. W tym celu dokonana została analiza przepisów prawnych. Nie ograniczając się wyłącznie do aktualnie obowiązującego w Kościele katolickim prawa, autor pracy sięgnął do licznych źródeł historycznych. Ich analizę wzbogacił odwołaniem się do opinii uczonych i papieży na temat możliwości przyjęcia święceń przez nieochrzczonego mężczyznę.

Podjmując się wyjaśnienia postawionej hipotezy, że święcenia ważne przyjmuje człowiek ochrzczony, autor nie ograniczył się wyłącznie do istniejącej zależności między przyjęciem chrztu a ważnością otrzymanych święceń. Dociekał również, czy przyjęcie chrztu poza wspólnotą Kościoła katolickiego ma „samo w sobie” jakikolwiek wpływ na ważność święceń otrzymanych w Kościele katolickim. W tym celu przyjrzał się tekstom teologicznym i prawnym, oficjalnym i nieoficjalnym, zawierającym prawo współcześnie obowiązujące oraz prawo mające jedynie wartość historyczną – na temat ważności chrztu udzielanego poza Kościołem katolickim.

Uzupełnienie refleksji autora stanowi informacja: jak Kościół katolicki dzisiaj rozeznaje ważność sakramentu chrztu sprawowanego przez niektóre Kościoły i wspólnoty akatolickie. Ze względu na fakt, że ważność chrztu udzielanego poza wspólnotą Kościoła katolickiego nie stanowiła przedmiotu badań, autor nie podał wyczerpującego katalogu wszystkich występujących na świecie wspólnot i Kościołów, zaopatrzonego we wzmiankę o ważności chrztu w nich sprawowanego.

Rozdział drugi został poświęcony badaniom nad wyłączną zdatnością mężczyzn do otrzymania święceń. Dla uzasadnienia hipotezy, że tylko mężczyźni mogą otrzymać święcenia, autor publikacji dokonał analizy bogatej literatury dotyczącej podmiotu święceń pod kątem płci osoby przystępującej do święceń.

Osobnym badaniom zostało poddane zagadnienie zdatności kobiet do otrzymywania diakonatu. W związku z tym znajdujemy w pracy próbe udzielenia odpowiedzi na pytania: Jaki charakter miała ordynacja diakonis w Kościele katolickim? Czy były to święcenia we właściwym tego słowa znaczeniu? Kiedy w historii Kościoła katolickiego zanikła instytucja diakonis? Czy w innych Kościołach i wspólnotach akatolickich są one nadal ordynowane? Aby odpowiedzieć na te pytania oraz na pytanie zasadnicze – czy jest możliwa zmiana przepisów Kościoła katolickiego mająca na celu dopuszczenie kobiet do diakonatu? – autor sięgnął do opinii licznych uczonych wyopowiadających się na ten temat.

Ponieważ rozdział drugi dotyczy ważności święceń rozpatrywanej ze względu na płeć podmiotu sakramentu, autor publikacji starał się również wskazać kryterium zróżnicowania płci. Dlatego też odwołał się do aktualnego stanu badań nauk medycznych i biologicznych w zakresie etapów rozwoju płci człowieka, nie pomijając tego, co na ten temat mają do powiedzenia nauki teologiczne.

Wśród części przedstawicieli wspomnianych nauk medycznych i biologicznych panuje przekonanie teoriopoznawcze, że opisanie płci człowieka jest niemożliwe. Jedni specjaliści uważają, że zagadnienie to jest skomplikowane ze względu na fakt, że płeć człowieka determinuje wiele czynników – niejednokrotnie trudnych do opisanie ze względu na dotychczasowy stan wiedzy. Inni eksperci wspomnianych nauk, i niektórzy teolodzy, dla odmiany koncentrują się na jednym z wybranych elementów kryteriów/etapów rozwoju płci – absolutyzując go. Wskazane przez siebie „zabsolutyzowane” kryterium nazywają płcią (np. płeć chromosomalna, płeć mózgu) i utożsamiają je z płcią osoby (płeć żeńska i płeć męska). Następuje w ten sposób pomieszanie pojęć.

Celem niniejszej rozprawy było ukazanie, że w oparciu o jedno określone kryterium możliwe jest opisanie płci osoby na potrzeby kanonistyki –

i wskazanie tym samym, co warunkuje bycie mężczyzną, a co bycie kobietą. Niespełnienie tego kryterium ze strony podmiotu święceń oznaczałoby, że – z punktu widzenia kanonistyki – nie będzie możliwe uznanie osoby w sposób pewny za mężczyznę lub kobietę. Autor starał się uporządkować terminy, odróżniając pojęcie płci osoby od „kryterium płci” lub od „etapów rozwoju płci”. Aby zrealizować postawione cele, odwołał się do obecnej wiedzy nauk biologicznych oraz medycznych w takim zakresie, w jakim służyło to wyjaśnieniu postawionej hipotezy.

Autor – nie uzurpując sobie prawa do tytułu eksperta nauk medycznych – pragnie zaznaczyć, że rozdział ten nie pełni funkcji podręcznika medycyny i nie opisuje całego procesu determinacji płci. Ogranicza się tylko do wybranych – na potrzeby pracy – elementów procesu rozwoju płci. Odwołania do nauk medycznych i biologicznych mają na celu jedynie zobrazowanie możliwości wystąpienia anomalii przy poszczególnych etapach rozwoju płci. Przywołana wiedza medyczna i biologiczna została skonsultowana z ks. dr. n. med. Marcinem Łyżniakiem, specjalistą biologii medycznej, któremu autor w tym miejscu serdecznie dziękuje za okazaną pomoc.

W kolejnym rozdziale została poddana analizie hipoteza, że ten, kto osiągnął używanie rozumu, musi mieć intencję przyjęcia święceń, aby sakrament został ważnie otrzymany.

Tak sformułowany przedmiot badań trzeciego rozdziału domagał się usystematyzowania wiedzy na temat pojęcia intencji oraz różnych jej rodzajów. Po przybliżeniu czytelnikowi koniecznej terminologii autor zbadał, czy doktryna Kościoła domaga się od przyjmującego sakramenty jakichkolwiek aktów, aby zostały one ważnie otrzymane. Następnie, odwołując się do nauczania papieży oraz uczonych teologów i kanonistów, sprecyzował, jaki rodzaj intencji jest wystarczający po stronie podmiotu święceń do ważnego ich przyjęcia.

Ponieważ dzieci i osoby trwale pozbawione używania rozumu nie są w stanie podejmować działań w sposób wolny i świadomy, autor przeanalizował, co doktryna i dyscyplina mają do powiedzenia na temat ich zdatności do otrzymania święceń.

W związku z tym, że były przypadki przystępowania do sakramentów przez osoby habitualnie posiadające pełne używanie rozumu, u których procesy wolitywno-poznawcze zostały zaburzone całkowicie lub tylko częściowo, autor zbadał wpływ różnego rodzaju czynników na ważność przyjętych święceń.

Szczególną uwagę autor skoncentrował na przymusie (*vis*) i bojaźni (*metus*). Zapoznał czytelnika z różnymi przekazami historycznymi, opisującymi przyjęcie święceń przez mężczyzn przymuszonych do tego. Przeanalizował

dokumenty papieży – ukazujące ewolucję doktryny – na temat wpływu przymusu na ważność święceń. Przywołał wybrane wyroki Stolicy Apostolskiej dotyczące spraw, w których rozstrzygana była ważność symulowanego przyjęcia święceń pod wpływem bojaźni bądź przymusu. Ukazał liczne normy prawne Kościoła powszechnego i Kościołów partykularnych na temat wolnego przyjmowania święceń oraz obowiązków z nimi związanych.

Od wzbudzonego aktu woli należy odróżnić manifestację posiadania intencji. W związku z tym autor publikacji poświęcił uwagę skutkom przyjęcia święceń przez podmiot święceń, który zewnętrznie manifestuje wolę przyjęcia święceń, wbrew posiadanej intencji negatywnej lub mimo braku wzbudzenia jakiegokolwiek intencji wewnętrznej. Oprócz tego autor poruszył kwestię przyjęcia święceń przez tego, kto wzbudził dwie lub więcej intencji wewnętrznych wzajemnie się wykluczających. Badając zagadnienie konfliktu intencji oraz braku spójności między eksterioryzacją aktu woli a posiadaną intencją wewnętrzną, odwołał się do dokumentów papieskich oraz bogatej literatury teologiczno-kanonistycznej w tej materii.

Przy okazji analizy wpływu braku intencji przyjęcia święceń na ważność otrzymanego sakramentu podjęta została w tym rozdziale również problematyka skutków otrzymania święceń przez niewierzącego. Ponieważ wiara dotyczy dóbr nadprzyrodzonych i nie daje się sprowadzić wyłącznie do aspektu czysto psychologicznego, autor opracowania nie umieścił tego podrozdziału w części rozprawy dotyczącej czynników znoszących lub ograniczających wolne i świadome działanie, lecz zrobił to w osobnym podrozdziale. Trzeba zauważyć, że chociaż z teologicznego punktu widzenia problematyka dotycząca związku braku wiary i ważności sakramentów cały czas ewoluje, to z formalno-prawnego punktu widzenia jest ona postrzegana niezmiennie. Nic nie stoi jednak na przeszkodzie, aby za jakiś czas – gdy refleksje teologów zostaną uwzględnione w ustawodawstwie – zagadnienie wiary podmiotu sakramentów w tego typu opracowaniach stanowiło osobny rozdział. W tej części pracy wnioski teologów skonfrontowane zostały z aktualnie obowiązującymi normami prawa, bezpośrednio ukazującymi ważność sakramentu święceń przyjmowanego przez apostatów i heretyków.

Na zakończenie trzeciego rozdziału autor udzielił odpowiedzi na pytanie: czy eksterioryzacja aktu woli przyjęcia święceń jest konieczna do ważnego otrzymania sakramentu?

W ostatnim rozdziale została zbadana hipoteza, że przyjmowanie święceń według kolejności stopni ma związek z ważnością otrzymanego sakramentu. Innymi słowy, wyjaśniono, czy ważne są święcenia przyjęte *per saltum*.

Biorąc pod uwagę różnego rodzaju kontrowersje, analiza materiału została przeprowadzana w dwóch kierunkach. Po pierwsze – w kierunku moż-

liwości przyjęcia święceń *per saltum* (w ogólności). Po drugie – w kierunku możliwości przyjęcia święceń episkopatu przez mężczyznę niebędącego prezbiterem (w szczególności). W tym celu przebadane zostały liczne dokumenty prawne i historyczne dotyczące owych zagadnień, a także opinie uczonych, żyjących w różnych okresach Kościoła.

Ze względu na liczne niejasności związane z przyjęciem święceń biskupich *per saltum* badania zostały poszerzone o analizę tekstów teologicznych (również doktrynalnych), ukazujących zależności oraz różnice występujące między episkopatem i prezbiteratem. Uwagę skoncentrowano także na obrzędach święceń – pochodzących głównie z pierwszego tysiąclecia Kościoła – aby na ich podstawie wykazać, czy teksty liturgiczne dopuszczały udzielenie święceń biskupich nieprezbiterom. Nie zabrakło też refleksji biblijnej nad fragmentami Nowego Testamentu pozwalającymi wyrobić sobie pogląd o tym, jak kształtowała się struktura hierarchiczna pierwotnego Kościoła.

Całość opracowania autor zwieńczył zakończeniem, w którym w sposób sumaryczny przedstawił wyniki badań.

Dla konfirmacji lub falsyfikacji przedstawionych hipotez konieczne było przeprowadzenie badań licznych źródeł kanonistycznych i niekanonistycznych. Wśród źródeł prawa w pierwszej kolejności należałoby zwrócić uwagę na: akta wczesnochrześcijańskich synodów oraz soborów powszechnych, *Dekret Gracjana*, kodeks Pio-Benedyktyński, *Kodeks prawa kanonicznego* z 1983 roku, *Kodeks kanonów Kościołów wschodnich*. W opracowaniu zagadnienia niezbędne okazało się sięgnięcie też do źródeł niekanonistycznych, takich jak: Pismo Święte, teksty historyczne, patrystyczne i liturgiczne. Poza materiałem źródłowym w analizie problemu autor wykorzystał obfitą literaturę kanonistyczną i niekanonistyczną wydaną przed promulgacją kodeksu z 1983 roku i po niej – pośrednio lub bezpośrednio dotyczącą przedłożonej problematyki. Źródła i literatura zostały wyszczególnione w bibliografii.

W zdecydowanej większości materiał, na podstawie którego prowadzone były badania, nie został dotąd przetłumaczony na język polski. W niektórych przypadkach autor opierał się na tłumaczeniach wybranych fragmentów tekstów dokonanych specjalnie na potrzeby tego studium, co zostało zaznaczone w przypisach.

W tym miejscu autor pragnie podziękować wszystkim tym, którzy wsparli go swoją znajomością języków. Niektórzy z nich chcieli pozostać anonimowi.

Biorąc pod uwagę złożony charakter niniejszej pracy oraz materiał, na podstawie którego prowadzono badania, aby jak najlepiej zrealizować postawione cele, autor posługiwał się metodami: pozytywną, historyczną oraz systematyczną.

Spełnienie odpowiednich warunków ze strony podmiotu święceń, koniecznych do ważnego przyjęcia sakramentu, jest niezwykle istotne dla wspólnoty Kościoła, w której duchowny będzie posługiwał. Niestety, można odnieść wrażenie, że w literaturze kanonistycznej i teologicznej zagadnienie to często jest pomijane albo przedstawiane tylko pobieżnie. Wiele powstałych publikacji poświęconych zostało małżeństwu (drugiemu z sakramentów nastawionych na zbawienie innych ludzi) i warunkom, jakie muszą spełnić nupturienci, aby ważne je zawrzeć. Niniejsza publikacja zaś wypełnia istniejącą lukę odnośnie do święceń i może okazać się przydatna dla formatorów seminaryjnych, pracowników kurii, a przede wszystkim dla samych alumnów, przy procesie dopuszczania kandydatów do święceń.

Rozdział I

Chrzest warunkiem ważności święceń

Pierwszym z trzech sakramentów inicjacji chrześcijańskiej jest chrzest święty¹. To on zapoczątkowuje wspólnotę (*koinonía*) i uczestniczenie w wiekuistym życiu Trójjedynego Boga. Przez sakrament ten człowiek otrzymuje dar łaski wiary, nadziei i miłości oraz ma udział w zbawczej misji Kościoła. Staje się także członkiem jego „kapłańskiej wspólnoty”². Jak czytamy w *Konstytucji dogmatycznej o Kościele*, dzięki znamieniu chrztu świętego wierni zostają przeznaczeni do uczestniczenia w kulcie religii chrześcijańskiej³, który z kolei dokonuje się przez „sakramenty Nowego Testamentu, ustanowione przez Chrystusa i powierzone Kościołowi” (KPK 1983, kan. 840).

Przedmiotem naszego zainteresowania w niniejszym rozdziale jest ukazanie rozwoju doktryny i dyscypliny Kościoła dotyczącej związku przyjęcia chrztu z ważnością otrzymania sakramentu święceń. Dysponując takim horyzontem badawczym, skoncentrujemy naszą uwagę na tekstach w sposób ogólny ukazujących konieczność przyjęcia chrztu przed otrzymaniem innych sakramentów. Przeanalizujemy również różnego rodzaju normy prawne bezpośrednio dotyczące nieważnego przyjęcia święceń przez osoby nieochrzczone. Zbadamy, czy na ważność przyjętych święceń ma wpływ otrzymanie chrztu poza Kościołem katolickim.

1. Chrzest jako warunek otrzymania pozostałych sakramentów

Temat konieczności przyjęcia chrztu w literaturze chrześcijańskiej został podjęty bardzo wcześnie – bo już w początkach Kościoła. Przez pierwszych dziesięć, nawet jedenaście wieków autorzy koncentrowali się głównie na ukazaniu związku zachodzącego pomiędzy przyjęciem chrztu i możliwością osiągnięcia zbawienia. Dopiero w drugim tysiącleciu istnienia Kościoła

¹ B. Testa, *Sakramenty Kościoła*, t. 9, *Podręcznik Teologii Katolickiej*, Poznań 1998, s. 113.

² G. L. Müller, *Dogmatyka katolicka*, tł. W. Szymona, Kraków 2015, s. 670.

³ Sacrosanctum Concilium Oecumenicum Vaticanum II, *Constitutio dogmatica de Ecclesia Lumen Gentium*, n. 11, 21.11.1964, AAS 57(1965), s. 15; tłumaczenie polskie: Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele Lumen Gentium*, n. 11, 21.11.1964, SW II, s. 114.

wśród skutków przyjęcia chrztu zaczęto zwracać uwagę na możliwość przystępowania do innych sakramentów⁴.

Brak bezpośrednich informacji o związku chrztu z ważnym przyjmowaniem kolejnych sakramentów w tekstach wczesnego okresu chrześcijaństwa nie musi oznaczać, że teksty te nie dotyczą wcale tego zagadnienia. Mogą czynić to w sposób pośredni. Literatura zna oprócz dowodów bezpośrednich również dowody pośrednie. W związku z tym w niniejszym podrozdziale opisane zostanie nauczanie i normy prawne Kościoła pośrednio i bezpośrednio wskazujące na związek przyjęcia chrztu z możliwością ważnego przystąpienia do innych sakramentów.

1.1. Doktryna i dyscyplina Kościoła pośrednio wskazująca na konieczność przyjęcia chrztu

Zgodnie z nauką Kościoła katolickiego zapisaną w *Katechizmie Kościoła Katolickiego*, jedynie przyjęcie chrztu świętego otwiera dostęp do sakramentów (por. KKK 1213). Oznacza to, że nikt nie może ważnie otrzymać pozostałych sakramentów bez wcześniejszego ważnego przyjęcia chrztu⁵. Według teologów, przyczyn i uzasadnienia tego wymogu należy dopatrywać się w słowach samego Jezusa⁶. W Ewangelii według św. Marka czytamy: „I rzekł do nich [Jezus]: Idźcie na cały świat i głoscie Ewangelię wszelkiemu stworzeniu! Kto uwierzy i przyjmie chrzest, będzie zbawiony; a kto nie uwierzy, będzie potępiony” (Mk 16,15-16, por. Mt 28,19). Święty Jan ewangelista zapisał natomiast: „Jezus odpowiedział: Zaprawdę, zaprawdę, powiadam ci, jeśli się ktoś nie narodzi z wody i z Ducha, nie może wejść do królestwa Bożego” (J 3,5).

Na związek chrztu z możliwością przyjęcia sakramentów wskazuje pierwszy zbiór nauki i dyscypliny kościelnej z I wieku – *Didache*⁷. W dokumencie tym zapisane zostało, że jedynie ochrzczeni mają prawo przyjmować Eucharystię. Uzasadnienie niniejszej zasady stanowiły słowa Chrystusa: „Nie dawajcie psom tego, co święte” (Mt 7,6)⁸.

⁴ M. Pastuszko, *Prawo o sakramentach świętych*, t. 1. *Normy ogólne i sakrament chrztu*, Warszawa 1983, s. 84-85.

⁵ C. J. Errázuriz, *Il battesimo degli adulti come diritto e come causa di effetti giuridico-canonici*, *Ius Ecclesiae* 2(1990), s. 15-21; M. Graulich, *Baptismo homo constituitur persona in Ecclesia. Anthropologische Implikationen des Kirchenrechts*, *Salesianum* 64(2002), s. 455-474.

⁶ S. Olejnik, *Teologia moralna życia osobistego*, Włocławek 1999, s. 30; W. Granat, *Sakramenty święte*. Część II. *Chrzest, bierzmowanie, pokuta. Dogmatyka katolicka*, t. 7, Lublin 1966, s. 103-113.

⁷ J. Jankowski, *Od tłumacza*, w: *Didache czyli nauka dwunastu apostołów*, tł. J. Jankowski, Warszawa 1923, s. 6.

⁸ *Didache czyli nauka dwunastu apostołów...*, rozdz. IX, 5, s. 24.

Temat konieczności przyjęcia chrztu bardzo szybko został podjęty przez ojców Kościoła. Niecałe dwieście lat po śmierci Chrystusa Tertulian (Quintus Septimus Florens Tertullianus, zm. po 225 r.) – udzielając odpowiedzi na pytanie, czy apostołom przysługuje zbawienie, skoro niektórzy sądzą, że z wyjątkiem św. Pawła Apostoła żaden z nich nie został ochrzczony w Panu – stwierdził, że rację mają ci, którzy konieczność przyjęcia chrztu dla osiągnięcia zbawienia uzasadniają niczym innym, jak wolą samego Jezusa⁹.

Żyjący na przełomie II i III wieku Orygenes w *Homiliach o Księdze kapłańskiej*, odwołując się do tekstów Pisma Świętego, pisał, że każda dusza, która rodzi się w ciele, splamiona jest brudem przewinienia i grzechu niezależnie od tego, czy życie człowieka nią obdarzonego trwa jeden dzień, czy więcej. Dlatego też – zdaniem Orygenesa – chrzest muszą przyjąć nie tylko osoby dorosłe, ale także małe dzieci¹⁰. Na konieczność przyjęcia chrztu przez dzieci wskazywał także św. Augustyn (zm. 430 r.) w liście do Hieronima¹¹. Warto zauważyć, że biskup z Hippony w komentarzu do Ewangelii według św. Jana pisał również, że nikt nie zostanie uwolniony od presji grzechu, dopóki nie przybędzie do źródła chrzcielnego¹².

Obszerną katechezę o skutkach sakramentu chrztu pozostawił Cyryl Jerozolimski (IV w.). Ukazując związek zbawienia dokonanego przez Chrystusa z Męką Pańską, stwierdził, że jedynie męczennicy, którzy nie zostali ochrzczeni, otrzymują Królestwo Boże. Wszyscy inni, aby zostać zbawieni, muszą przyjąć chrzest¹³. O uzupełnieniu łaski chrztu przez męczeństwo – w kontekście niezbędności jego przyjęcia – pisał także Gennadius (V w.)¹⁴.

Święty Ambroży (zm. 397 r.), przybliżając tajemnicę misterii Pańskich, dopatrywał się mocy wody chrzcielnej w Krzyżu Chrystusowym. Uważał, że człowiek nie może narodzić się dla Królestwa Bożego, jeśli wpraw nie zostanie ochrzczony. Stwierdził ponadto, że katechumen nie może otrzymać odpuszczenia grzechów ani daru łaski duchowej, dopóki nie zostanie

⁹ Tertulianus, *Liber de Baptismo. Adversus Quintillam*, cap. 12, PL, t. 1, kol. 1213-1214; tłumaczenie polskie (fragmenty): Tertulian, *O chrzcie*, rozdz. 12, w: *Chrzest i pokuta w Kościele starożytnym. Antologia tekstów I-III w.*, opr. J. Słomka, Kraków 2004, s. 166.

¹⁰ Origenes, *Homiliae in Leviticum*, n. 8,3, PG, t. 12, kol. 494-496; tłumaczenie polskie (fragmenty): Orygenes, *Homilie o Księdze kapłańskiej* 8,3, w: *Chrzest i pokuta w Kościele starożytnym...*, s. 86-89.

¹¹ Augustinus Hipponensis, *Epistolarum Classis III. Epistolae quas scripsit reliquo vitae tempore* (ab anno 411 ad 430), cap. VII,21, PL, t. 33, kol. 730.

¹² Augustinus Hipponensis, *In Joannis Evangelium tractatus CXXIV*, tract. XIII, cap. III, n. 7, PL, t. 35, kol. 1496.

¹³ Cyrillus Hierosolymitanus, *Cathecheses III illuminandorum*, de baptismo n. X, PG, t. 33, kol. 439.

¹⁴ Gennadius Massilliensis, *Liber de Ecclesiasticis Dogmatibus*, cap. 74, PL, t. 58, kol. 997.

ochrzczony w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego – czyli z wody¹⁵. W innym dziele – pt. *O Abrahamie* – Ambroży napisał także: „Nikt nie może wstąpić do Królestwa niebieskiego bez sakramentu chrztu”¹⁶.

Przywołane nauczanie ojców Kościoła wyraźnie ukazuje, że pisarze ci byli przekonani, iż chrzest jest konieczny do zbawienia. Trudno jednak na jego podstawie wykazać, że w sposób bezpośredni autorzy ci podejmowali temat ważnego przyjmowania sakramentów przez osoby uprzednio ochrzczone z wody. W swoich tekstach koncentrowali się głównie na związku chrztu z osiągnięciem przez człowieka zbawienia. Uważali, że bez chrztu z wody – ewentualnie chrztu męczeństwa – nikt nie może wejść do Królestwa Bożego.

Mimo że teksty pisarzy chrześcijańskich żyjących w pierwszych wiekach w sposób bezpośredni nie poruszają kwestii obligatoryjności przyjęcia chrztu z wody przed otrzymaniem innych sakramentów, nie można powiedzieć, że nie zostały w nich zamieszczone żadne argumenty wskazujące na taką konieczność. Oprócz dowodów bezpośrednich znane są przecież w literaturze także dowody pośrednie. I takie dowody pośrednie teksty pisarzy wczesnego chrześcijaństwa właśnie zawierają. Pisał o tym Zbigniew Janczewski: „Skoro według cytowanych autorów [ojców Kościoła] chrzest jest bezwzględnie konieczny do zbawienia, to idąc za takim rozumowaniem można powiedzieć, że bez niego pozostałe sakramenty nie mogą działać skutecznie, przyczyniając łask pomagających osiągnąć życie wieczne. Z teologii głoszonej przez pisarzy wczesnochrześcijańskich wypływa zatem pośrednio wniosek, że zanim zostaną one udzielone, człowiek winien przyjąć chrzest”¹⁷.

Jak widać, podstawą obligatoryjności przyjęcia chrztu jest stwierdzenie faktu, że po głoszeniu Ewangelii usprawiedliwienie grzesznika może się dokonać wyłącznie drogą obmycia odradzającego lub przynajmniej na mocy pragnienia (wyraźnego lub nie) przyjęcia tego sakramentu, albo na mocy przelania krwi za Chrystusa¹⁸.

1.2. Doktryna i dyscyplina Kościoła bezpośrednio wskazująca na konieczność przyjęcia chrztu

Jak już zostało powiedziane wcześniej, pisarze chrześcijańscy z pierwszych wieków Kościoła, pisząc o chrzcie świętym, koncentrowali się głównie na konieczności przyjęcia sakramentu chrztu dla osiągnięcia zbawienia. Nacisk na związek chrztu z możliwością osiągnięcia zbawienia w tekstach

¹⁵ Ambrosius, *De Mysteriis*, lib. I, cap. 4.20, PL, t. 16, kol. 394.

¹⁶ Cyt. Ambrosius, *De Abraham libri duo*, lib. II, cap. XI, 79, PL, t. 14, kol. 519.

¹⁷ Cyt. Z. Janczewski, *Ważność sprawowania sakramentów...*, s. 18.

¹⁸ Cyt. B. Testa, *dz. cyt.*, s. 141.

chrześcijańskich nie skończył się wraz ze śmiercią ostatniego z ojców Kościoła. Ten skutek sakramentu w różnego rodzaju tekstach akcentowano jeszcze długo – do XII wieku¹⁹. W piśmiennictwie tego okresu podkreślano przeważnie, że skutkiem chrztu jest: darowanie kary wiecznej, oczyszczenie, nowe życie oraz podporządkowanie władzy Kościoła. O chrzcie pisali w ten sposób – oprócz wcześniej przywołanych autorów – między innymi papież Zozym²⁰ czy też Piotr Lombard (Petrus Lombardus, Petrus Novariensis, zm. po 1160 r.) w *Sentenciach*²¹.

Na wymóg przyjęcia chrztu przed otrzymaniem pozostałych sakramentów zaczęto wskazywać w literaturze znacznie później. Jednymi z pierwszych, którzy tę konieczność dostrzegli, byli komentatorzy *Sentencji* Piotra Lombarda. Wyjaśniając skutki sakramentu chrztu, stwierdzali, że dzięki niemu człowiek może być dopuszczony do dalszych sakramentów, do święceń i godności kościelnych²².

Wprost na związek chrztu z możliwością przyjęcia pozostałych sakramentów wskazywał zmarły w 1210 roku Huguccio (Hugon z Pizy). Udzielając odpowiedzi na pytanie o to, co daje chrzest, stwierdził w *Summa decretorum*, że dzięki niemu człowiek uzyskuje zdadność do przyjęcia innych sakramentów (*mundatur et aptus efficitur ad percipienda alia sacramenta ecclesiastica*)²³.

Jednym z pierwszych papieży, który podjął temat związku chrztu z ważnością innych sakramentów, był zasiadający na Stolicy Piotrowej na przełomie XIII i XIV wieku Bonifacy VIII. Nauczał on – jednakże nie w sposób definitywny²⁴ – że chrzest jest fundamentem i bramą pozostałych sakramentów

¹⁹ M. Pastuszko, *Prawo o sakramentach świętych...*, s. 84-85.

²⁰ Należy w tym miejscu odnotować fakt, że list do Kościołów Wschodu oraz diecezji w: Egipcie, Konstantynopolu, Tesalonikach, Jerozolimie – wysłany przez papieża Zozyma po marcu 418 roku – stanowi jeden z najstarszych dokumentów magisterium Kościoła na temat skutków sakramentu chrztu. Do dziś zachowały się jedynie jego fragmenty. – Zosimus, *Tract(at)oria ad Orientales ecclesias, Aegypti diocesim, Constantinopolim, Thessalonicam, Hierosolimam* (wysłany po marcu 418 r.), w: Denzinger, *The Sources of Catholic Dogma*, trans. R. J. Deferrari from the Thirtieth Edition of Henry Denzinger's *Enchiridion Symbolorum*, Fitzwilliam 1955, n. 109a, s. 47-48; tłumaczenie polskie (fragmenty): W. Granat, *Sakramenty święte*. Część II..., s. 105.

²¹ Petrus Lombardus, *Sententiarum Libri Quatuor*, t. II, lib. IV, Dist. IV, cap. 6, Florentiae 1916, s. 770.

²² R. Sobański, *Chrzest jako podstawa jedności Kościoła*, Warszawa 1971, s. 84.

²³ Tamże, s. 84-85.

²⁴ S. Many, *Praelectiones Canonicae de Sacra Ordinatione*, Parisiis 1905, s. 198. (Tekst tej książki ze stron podanych w przypisach niniejszej pracy tłumaczyli: s. 184-194 – tłumacz nieznan; s. 195-203 oraz s. 59-604 – tłumacz anonimowy; s. 266-275 – Kamil Barański).

(*sacramentorum fundamentum, et ianuam reliquorum*)²⁵. Pogląd ten został potwierdzony w XV wieku przez papieża Eugeniusza IV w bulli *Exultate Deo*. W dokumencie tym biskup Rzymu – podobnie jak jego poprzednik na Stolicy Piotrowej – stwierdził, że chrzest święty jest bramą życia duchowego (*quod vite spiritualis ianua est*)²⁶ – czyli bramą do pozostałych sakramentów²⁷.

Na definitywne sformułowanie doktryny o wymogu przyjęcia chrztu do osiągnięcia zbawienia trzeba było czekać do Soboru Trydenckiego. Wtedy to w czasie obrad soborowych uczestnicy zgromadzenia odrzucili jako błędny pogląd, że chrzest jest dowolny, a więc niekonieczny do osiągnięcia zbawienia (*Si quis dixerit, baptismum liberum esse, hoc est non necessarium ad salutem: anathema sit*)²⁸.

O tym, że chrzest jest pierwszym sakramentem z ustanowienia Chrystusa, można przeczytać również w potrydenckich tekstach liturgicznych. We wprowadzeniu do obrzędów chrztu zamieszczonym w *Rytuale Rzymskim* papieża Pawła V (zm. 1621 r.) zapisano, że sakrament ten zajmuje pierwsze miejsce wśród innych sakramentów Nowego Prawa ustanowionych przez Chrystusa. Ponadto – poprzez odwołanie się do J 3,5 – stwierdzono, że stanowi on bramę do życia wiecznego i chrześcijańskiej religii oraz że jest konieczny do zbawienia (*Sacrum Baptisma, christianae religionis et aeternae vitae ianua, quod inter alia novae Legis Sacramenta a Christo instituta primum tenet locum, cunctis ad salutem necessarium esse...*)²⁹.

Skoro mowa o obrzędach liturgicznych Kościoła katolickiego, warto zauważyć, że prawda zdefiniowana przez Sobór Trydencki i ujęta w *Rytuale Rzymskim* papieża Pawła V znajduje swoje potwierdzenie obecnie między innymi we *Wprowadzeniu ogólnym do Obrzędów chrześcijańskiego wtajemniczenia dorosłych*. W numerze 3 czytamy: „Chrzest, brama do życia i królestwa Bożego, jest pierwszym sakramentem nowego prawa; przyniósł go Chrystus wszystkim ludziom, aby mieli życie wieczne” (*Baptismus, vitae et regni ianua, primum est novae legis sacramentum, quod Christus omnibus proposuit ut haberent vitam aeternam*)³⁰. Nieco wcześniej, w numerze 2

²⁵ Bonifacius VIII, *Cap. Per Catechismum II, De cognatione spirituali*, w: Petri Mariae Passerini, *Commentaria in quartum et quintum librum sexti Decretalium: cum ipso textu suis locis disposito et indicibus necessariis*, Venetiis 1698, s. 15.

²⁶ Sobór Florencki, *Sesja 8, Exultate Deo*, n. 14a, 22.11.1439, DSP, t. 3, s. 508-509.

²⁷ S. Many, *dz. cyt.*, s. 198.

²⁸ Sobór Trydencki, *Sesja 7, Kanony o sakramencie chrztu*, can. 5, 03.03.1547, DSP, t. 4, s. 360-361.

²⁹ *Cyt. Rituale Romanum Pauli V. P. M. iussu editum, De sacramento Baptismi rite administrando*, Romae 1607, s. 4.

³⁰ *Cyt. Wprowadzenie ogólne*, n. 3, w: *Obrzędy chrześcijańskiego wtajemniczenia dorosłych dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, Katowice 1988, s. 10; *Praenotanda Generalia*,

Wprowadzenia, zaznaczone zostało, że dopiero po przyjęciu chrztu osoba przyjmuje bierzmowanie i Eucharystię, czyli inne sakramenty³¹.

Po Soborze Trydenckim na temat konieczności przyjęcia chrztu przed otrzymaniem innych sakramentów wypowiadał się także papież Benedykt XIV w liście *Singulari* z 1749 roku. Dokument ten został poświęcony małżeństwu zawartemu przez protestantkę z wyznawcą religii mojżeszowej, mimo przeszkody różnicy religii. Konkludując swoje rozważania w tym temacie, biskup Rzymu stwierdził, że chrzest jest bramą pozostałych sakramentów (*baptismi sacramentum sit ianua caeterorum*) i dlatego małżeństwo zawarte przez nawróconą z herezji kobietę i ochrzczonego Żyda powinno zostać powtórzone przed miejscowym proboszczem z zachowaniem formy przepisanej przez Sobór Trydencki³².

W 1917 roku papież Benedykt XV ogłosił pierwszy kodeks dla Kościoła łacińskiego. Także w nim promulgowana została norma wskazująca na związek chrztu świętego z możliwością ważnego przyjmowania innych sakramentów. W kan. 737§1 KPK 1917 zapisane zostało, że chrzest jest bramą oraz fundamentem (*ianua ac fundamentum*) sakramentów. Mówiąc o konieczności przyjęcia sakramentu chrztu świętego przed innymi sakramentami, ustawodawca w kodeksie Pio-Benedyktyńskim nie odwołał się do typowych jurydycznych określeń jak „zdatność” czy „ważność”. Uczynił tak dopiero Jan Paweł II w kodeksach z 1983 roku dla Kościoła łacińskiego i z 1990 roku dla Kościołów wschodnich. Papież Benedykt posługiwał się natomiast dobrze znanymi sformułowaniami teologicznymi – często używanymi w nauczaniu przez jego poprzedników na Stolicy Piotrowej oraz sobory – nie tak wyraźnie jednak podkreślającymi obligatoryjność rzeczywistego (ważnego) przyjęcia sakramentu chrztu świętego przed otrzymaniem innych sakramentów. Ponieważ kan. 737§1 KPK 1917 zapisany został językiem teologicznym i wyrażał doktrynę Kościoła, znalazło się w nim także stwierdzenie, iż rzeczywiste przyjęcie chrztu, bądź też jego pragnienie, jest nieodzownym warunkiem zbawienia³³.

Normę analogiczną do tej z kan. 737§1 KPK 1917 możemy znaleźć również w kodeksie Jana Pawła II z 1983 roku. W kan. 849 KPK 1983, w którym

n. 3, w: *Rituale Romanum ex decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II Instauratum Auctoritate Pauli PP. VI Promulgatum Ordo Baptismi Parvulorum*, Editio typica altera, Romae 1986, s. 7.

³¹ Por. *Wprowadzenie ogólne...*, n. 2, s. 9.

³² Cyt. Benedictus XIV, *Epistula Singulari*, §20, 09.02.1749, CIC Fontes, vol. 2, n. 394, s. 199.

³³ CIC 1917, can. 737§1: *Baptismus, Sacramentorum ianua ac fundamentum, omnibus in re vel saltem in voto necessarius ad salutem, valide non confertur, nisi per ablutionem aquae verae et naturalis cum praescripta verborum forma.*

przedstawione zostały skutki przyjęcia sakramentu chrztu świętego, ustawodawca zapisał między innymi, że chrzest jest bramą sakramentów (*ianua sacramentorum*). W trakcie prac nad reformą KPK 1983 pojawiła się próba – lecz chwilowa – innego ujęcia tej prawdy.

W czasie IV sesji prac Komisji ds. Rewizji Kodeksu Prawa Kanonicznego (w dniach 1-6 grudnia 1969 r.) – poświęconej prawu o sakramencie chrztu świętego – sekretarz komisji proponował usunąć z normy prawnej początek paragrafu pierwszego kan. 737 KPK 1917. Motywował to faktem zamieszczenia w kan. 66 *Kodeksu fundamentalnego* analogicznej normy, w której była mowa o tym, że chrzest zajmuje pierwsze miejsce ze wszystkich sakramentów oraz że jest on bramą życia duchowego (*Primum quidem omnium sacramentorum locum tenet sanctum baptisma, quod vitae spiritualis ianua est*).

Pierwszy konsultor nie podzielał tego poglądu. Uważał, że w kanonach o chrzcie powinna być jakaś ogólna i doktrynalna norma poświęcona temu sakramentowi, tym bardziej że w nowym porządku chrztu mowa jest o chrzcie jako bramie życia. Zaproponował zatem, aby w normie znalazło się następujące zdanie: *Baptismus, per quem homines Ecclesiam ingrediuntur, aliorum Sacramentorum ianua ac fundamentum, ex ipsa Christi Domini institutione, omnibus in re vel saltem in voto est ad salutem necessarius*. Tym samym w dość wyraźny sposób konsultor podkreślił w kanonach wprowadzających do norm o chrzcie nieodzowność jego przyjęcia przed otrzymaniem pozostałych sakramentów. Ze zdaniem tym nie zgadzał się sekretarz. Uważał, że kan. 6 *Kodeksu fundamentalnego* zawiera dostatecznie wiele informacji doktrynalnych o sakramencie chrztu.

Analizując przywołany przez sekretarza kan. 6, należy stwierdzić, że nie zawierał on wyraźnego nakazu przyjęcia chrztu przed innymi sakramentami, tak jak postulował to pierwszy konsultor. W kanonie tym była co prawda mowa o tym, że po otrzymaniu chrztu człowiek wchodzi do Kościoła, w którym jest uświęcany i prowadzony ku zbawieniu, oraz że przez chrzest człowiek w Kościele uzyskuje osobowość prawną ze wszystkimi obowiązkami i prawami chrześcijan, jednakże nie wspomniano o tym, że chrzest jest bramą sakramentów.

Szósty konsultor, podobnie jak sekretarz, był zdania, że zaproponowane w kan. 737 pojęcie chrztu jest zbyt ciasne i dotyka problemu teologicznego. Zatem sugerował pominięcie pierwszej części doktrynalnej kanonu i skoncentrowanie się jedynie na ważności materii i formy chrztu.

Ósmy konsultor przedstawił opinię, że wyrażenie *sacramentorum ianua ac fundamentum* należy uzupełnić w duchu Soboru Watykańskiego II o zwroty wyrażające prawdę, że chrzest tworzy węzeł sakramentalnej jedności i fundament wspólnoty między chrześcijanami.

Siódmy konsultor wnioskował o przeredagowanie kan. 737§1 KPK 1917 w taki sposób, aby uwypuklić, że chrzest jest „bramą do Kościoła”, a nie – jak było zapisane w normie pierwotnej – „bramą sakramentów”. Jego zdaniem, należało dodać do normy zapis, że przez chrzest człowiek jest ustanowiony w Kościele osobą.

Dziewiąty konsultor również był gotowy zrezygnować z pierwotnego brzmienia kan. 737§1 na rzecz przepisu, w którym byłyby mowa o tym, że przez chrzest człowiek ponownie rodzi się do życia wiecznego w Królestwie Bożym i Kościele Chrystusowym oraz że jest on niezbędny wszystkim do zbawienia.

Dziesiąty konsultor zastanawiał się nad słusznością zastąpienia słów *sacramentorum ianuam et fundamentum* słowami wyrażającymi zasadność przyjęcia sakramentu chrztu. Odwołując się do konstytucji *Lumen Gentium* n. 11, proponował użycie w kanonie formuły ukazującej skutki sakramentu chrztu, pomijając jednak konieczność przyjęcia chrztu przed innymi sakramentami³⁴.

Wziąwszy pod uwagę wnioski i postulaty zgłaszane w czasie konsultacji, sprawozdawca ostatecznie zredegował kan. 737 w taki sposób, że zawierał on stwierdzenie, iż chrzest jest bramą do pozostałych sakramentów (*ianua ceterorum sacramentorum*). W czasie dalszych prac nad reformą prawa kanonicznego, na zgromadzeniu w dniach 13-18 marca 1978 roku podjęto decyzję o opuszczeniu wyrazu *ceterorum* – zostawiając w nowo redagowanej normie zapis *ianua sacramentorum*³⁵. Opracowana przez członków komisji norma znalazła się w schemacie Kodeksu z 1980 roku (jako kan. 802) i następnie w schemacie Kodeksu z 1982 roku (jako kan. 849). W niezmiennym brzmieniu została również promulgowana w kodeksie z 1983 roku jako kan. 849³⁶.

Na marginesie należy zauważyć, że w *Relatio complectens*, w których zamieszczone są zwięzłe sprawozdania dotyczące wybranych kanonów bądź tematów przygotowanych na sesję plenarną z 1981 roku³⁷, bezskutecznie postulowano, by kan. 802 Schematu z 1980 roku zredegować w taki sposób,

³⁴ *Ex Actis Pontificiae Commissionis Codicis Iuris Canonici Recognoscendo, Coetus studiorum «De sacramentis» (Sessio IV)*, 1-6.12.1969, *Communicationes* 30(1998) nr 2, s. 294-296 (Tłumaczył Robert Sochań).

³⁵ *Acta Commissionis, Coetus «De Sacramentis», Conventus 13-18.03.1978*, *Communicationes* 13(1981) nr 1, s. 213-214 (Teksty z *Communicationes* 13(1981) nr 1 – ze stron wskazanych w przypisach niniejszego opracowania – tłumaczył Robert Sochań).

³⁶ *Incrementa in Progressu 1983 Codicis Iuris Canonici with a Multilingual Introduction*, compiler E. N. Peters, Montréal 2005, s. XCI.

³⁷ Tamże, s. LXXVIII.

aby uwypuklał prawdę, że chrzest jest bramą do innych sakramentów oraz pierwszym z sakramentów inicjacji chrześcijańskiej. Konsultorzy – biorąc pod uwagę, że kan. 795§2 zawiera już podobną treść – uznali, że nie ma potrzeby powtórnego poruszania tej kwestii³⁸.

Podczas gdy w *Kodeksach prawa kanonicznego* z 1917 roku i 1983 roku ogłoszone normy zawierały stwierdzenie, że chrzest jest bramą (i fundamentem – w KPK 1917) sakramentów, w *Kodeksie kanonów Kościołów wschodnich* żadna z norm nie zawierała tego teologicznego sformułowania. Nie oznacza to jednak, że w kodeksie ogłoszonym w 1990 roku przez Jana Pawła II dla Kościołów wschodnich nie została zamieszczona jakakolwiek norma ukazująca związek chrztu z ważnością przyjmowanych innych sakramentów.

Związek przyjęcia chrztu z ważnym otrzymywaniem innych sakramentów (w ogólności) ukazany został w sposób bezpośredni dopiero w *Kodeksie prawa kanonicznego* z 1983 roku oraz *Kodeksie kanonów Kościołów wschodnich* z 1990 roku. W kan. 842§1 KPK 1983 czytamy: „Nikt nie może być ważnie dopuszczony do innych sakramentów, dopóki nie przyjął chrztu” (*Ad cetera sacramenta valide admitti nequit, qui baptismum non recepit*). W analogicznej normie zamieszczonej w kan. 675§2 KKKW prawodawca stwierdza: „Jedynie człowiek, który przyjął rzeczywiście chrzest, jest zdolny do przyjęcia pozostałych sakramentów” (*Tantummodo baptismo in re suscepto homo fit capax ceterorum sacramentorum*).

Kodeks z 1917 roku, poza kan. 737§1 KPK 1917, nie zawierał tak jak KPK 1983 i KKKW normy ogólnie wskazującej na związek chrztu z ważnością przyjmowania innych sakramentów. Ustawodawca w KPK 1917 ograniczał się jedynie do bezpośredniego ukazania powiązania chrztu i ważnego otrzymywania konkretnych sakramentów. W kan. 786 KPK 1917 zapisane było, że nieochrzczony nie może ważnie przyjąć bierzmowania (por. KPK 1983, kan. 889). W kan. 968 KPK 1917 ustawodawca zamieścił normę potwierdzającą, że jedynie ochrzczony może ważnie przyjąć święcenia (por. KPK 1983, kan. 1024). Jeśli chodzi o pozostałe sakramenty, w KPK 1917 najwyższy ustawodawca – poza stwierdzeniem, że przyjmują je wierni bądź chrześcijanie – w żadnej z norm nie zapisał wprost, że chrzest jest konieczny do ważnego ich otrzymania (por. KPK 1917, kan. 853, 870, 940§1).

Choć sformułowanie norm zapisanych w kan. 842§1 KPK 1983 i 675§2 KKKW – jak już zostało powiedziane – jest nowe w stosunku do wcześniej obowiązującego prawa, to wyraża ono w sposób bezpośredni niezmienną

³⁸ *Relatio complectens synthesim animadversionum ab Em.mis atque Exc.mis Patribus Commissionis ad novissimum Schema Codicis Iuris Canonici exhibitarum, cum responsionibus a Secretaria et Consultoribus datis*, *Communicationes* 15(1983) nr 2, s. 177 (tłumaczył Robert Sochań).

doktrynę Kościoła pośrednio uregulowaną w przepisach obowiązujących przed 1983 rokiem³⁹. Ustawodawca w kanonach tych nie odwołuje się do dobrze znanego zwrotu teologicznego – „chrzest jest bramą i fundamentem sakramentów” – jak to uczynił w kan. 737§1 KPK 1917 i kan. 849 KPK 1983, ale posługuje się wyrażeniami typowo prawniczymi: „ważność (*valide*)”, „zdolność (*capax*)” – wprost i jednoznacznie wskazującymi na związek chrztu z wody z ważnością przyjmowanych kolejnych sakramentów.

Ponieważ pomiędzy chrztem a zbawieniem istnieje związek nie tylko ontologiczny, ale również prawny (legalny), prawda o niemożliwości przyjęcia jakichkolwiek sakramentów bez uprzedniego przyjęcia chrztu świętego została pośrednio potwierdzona między innymi w kan. 96 oraz 213 KPK 1983. Pierwszy z nich określa status prawny chrześcijanina i brzmi następująco: „Przez chrzest człowiek zostaje wcielony do Kościoła Chrystusowego i staje się w nim osobą, z obowiązkami i prawami, które (...) są właściwe chrześcijanom...”⁴⁰. Drugi z przywołanych przepisów nakłada na pasterzy Kościoła obowiązek niesienia pomocy wiernym chrześcijanom z duchowych dóbr Kościoła, czyli również sakramentów⁴¹.

Zobowiązanie spoczywające na duszpasterzach pośrednio oznacza, że przez przyjęcie chrztu świętego ochrzczony otrzymuje zdolność ontologiczną do przyjęcia kolejnych sakramentów⁴². Źródłem tak uniwersalnej dyspozycji – zapisanej w kan. 213 KPK 1983 – jest numer 37 *Konstytucji dogmatycznej o Kościele* Soboru Watykańskiego II, który z kolei inspirowany był normą zamieszczoną w kan. 682 KPK 1917⁴³. Prawo ochrzczonego do otrzymania kolejnych sakramentów „wywodzi się z wydarzenia nadprzyrodzonego, jakim jest wewnętrzne odrodzenie oraz otrzymanie: synostwa

³⁹ *The Canon Law. Letter and Spirit. A practical guide to the Code of Canon Law prepared by The Canon Law Society of Great Britain and Ireland in association with The Canadian Canon Law Society*, ed. G. Sheehy, R. Brown, D. Kelly, A. McGrath, Dublin 1995, s. 462.

⁴⁰ L. G. Walsh, *The sacraments of initiation. Baptism, Confirmation, Eucharist*, London 1988, s. 97.

⁴¹ Zob. H. Pree, *Personen und Rechtshandlungen*, w: *Münsterischer Kommentar zum Codex Iuris Canonici*, red. Klaus Lüdicke, Band 1 (cann. 1-203), Ludgerus Verlag (10.1995, 07.2000), kan. 96; H. J. F. Reinhardt, *Die Christgläubigen*, w: *Münsterischer Kommentar zum Codex Iuris Canonici*, red. Klaus Lüdicke, Band 2 (cann. 204-459), Ludgerus Verlag (10.1995, 07.2000), kan. 213.

⁴² G. Ghirlanda, *L'Ordine sacro*, w: A. Longhitano, A. Montan, J. Manzanares, V. De Paolis, G. Ghirlanda, *I sacramenti della Chiesa*, Bologna 1989, s. 275.

⁴³ J. Krukowski, *Lud Boży*, w: J. Dyduch, W. Góralski, E. Górecki, J. Krukowski, M. Sitarz, *Komentarz do Kodeksu prawa kanonicznego*, t. II.1, Poznań 2005, s. 30; D. Cenalmor, *The Obligations and Rights of all Christ's Faithful*, w: ECCCL, t. II/1, s. 77.

Bożego, łaski uświęcającej i darów Ducha Świętego⁴⁴. Nie wynika zatem z woli i nadania ustawodawcy. Prawodawca kościelny jedynie stwierdza jego nabycie i posiadanie⁴⁵. Dzieje się tak dlatego, że ochrzczony przez przyjęcie chrztu posiada nie tylko osobowość naturalną, ale również prawną w Kościele⁴⁶. Realizacja prawa do przyjęcia kolejnych sakramentów – wynikająca ze zdatności ontologicznej – może zostać ograniczona przez ustawodawcę kościelnego⁴⁷.

Kończąc tę część naszych rozważań na temat osobowości prawnej w Kościele, należy zauważyć, że norma zapisana w kan. 96 KPK 1983 ma swój odpowiednik w kan. 87 KPK 1917⁴⁸. Uprawnienie wiernych do otrzymywania sakramentów, o którym jest mowa w kan. 213 KPK 1983, zabezpieczone zostało przez ustawodawcę kościelnego również w kan. 16 KKKW⁴⁹ oraz kan. 682 KPK 1917⁵⁰.

1.3. Chrzest krwi i pragnienia a możliwość przyjęcia sakramentów

Przy okazji rozważań teologicznych na temat związku chrztu ze zbawieniem człowieka – od „chrztu z wody” (*baptismus fluminis*) odróżniano „chrzest pragnienia” (*baptismus flaminis*) i „chrzest krwi” (*baptismus sanguinis*), które w jakiejś mierze również mogą spowodować skutki sakramen-

⁴⁴ Cyt. R. Sobański, *Pozycja kanoniczna osób fizycznych*, w: *Komentarz do Kodeksu prawa kanonicznego*, red. J. Krukowski, R. Sobański, t. 1, Poznań 2003, s. 165.

⁴⁵ B. W. Zubert, *Chrzest – podstawą nowej podmiotowości prawnej*, w: *Chrzest – nowość życia*, red. A. J. Nowak, W. Słomka, Lublin 1992, s. 143.

⁴⁶ A. de Fuenmayor, *The Canonical Status of Physical Persons*, w: *ECCCL*, vol. I, s. 692-694; T. Jakubiak, *Przynależność do Kościoła katolickiego i przetwarzanie danych według ustawy o ochronie danych osobowych – wyzwania legislacyjne*, w: *Ochrona danych osobowych w Kościele*, Warszawa 2016, s. 131-132; J. P. McIntyre, *Physical and Juridic Persons*, w: *New Commentary on the Code of Canon Law*, ed. J. P. Beal, J. A. Coriden, T. J. Green, New York – Mahwah 2000, s. 140-142.

⁴⁷ B. W. Zubert, *dz. cyt.*, s. 148.

⁴⁸ CIC 1917, can. 87: *Baptismate homo constituitur in Ecclesia Christi persona cum omnibus christianorum iuribus et officiis, nisi, ad iura quod attinet, obstet obex, ecclesiasticae communionis vinculum impediens, vel lata ab Ecclesia censura.*

⁴⁹ KKKW, kan. 16: „Chrześcijanie mają prawo otrzymywać pomoce od swoich pasterzy z duchowych dóbr Kościoła, zwłaszcza zaś ze słowa Bożego i sakramentów”. – Zob. D. Salachas, *De christifidelibus eorumque omnium iuribus et obligationibus*, w: *Commento al Codice dei Canonici delle Chiese Orientali. Studium Romanae Rotae. Corpus Iuris Canonici. II*, a cura di P. V. Pinto, Città del Vaticano 2001, s. 23-24.

⁵⁰ CIC 1917, can. 682: *Laici ius habent recipiendi a clero, ad normam ecclesiasticae disciplinae, spiritualia bona et potissimum adiumenta ad salutem necessaria.*

tu chrztu⁵¹. Przybliżmy zatem owe terminy i ich związek z możliwością przystąpienia do pozostałych sakramentów.

Chrzest krwi osoba otrzymuje w momencie, gdy ponosi śmierć ze względu na Chrystusa⁵². Taki pogląd reprezentuje *Katechizm Kościoła Katolickiego* (por. KKK, n. 1258). Odmiennego zdania jest Granat. Twierdzi, że cierpienie znoszone z powodu nienawiści do wiary, lub innej cnoty chrześcijańskiej, ciężko prowadzące do śmierci, niepołączone ze śmiercią cierpiącego, nie ujmuje niczego męczeństwu i również ono może prowadzić do: zgładzenia wszystkich grzechów i kary wiecznej, sprowadzenia łaski uświęcającej wraz z cnotami. Według teologów, męczennik powinien znosić cierpienie bez nienawiści ku wrogowi i zgodnie z wolą Bożą⁵³.

Chrzest pragnienia to wola przyjęcia chrztu z wody, jednak bez dokonania się tego aktu z przyczyn niezależnych od pragnącego. Wola przyjęcia chrztu może być: wyraźna, domniemana, zewnętrzna lub tylko wewnętrzna. O woli „wyraźnej” mówimy, gdy człowiek – jak samo określenie precyzuje – jasno i wyraźnie uzewnętrznia pragnienie przyjęcia chrztu, którego nie może jednak przyjąć z przyczyn niezależnych. Owej woli powinno towarzyszyć nawrócenie i miłowanie Boga i bliźniego⁵⁴.

Chrzest pragnienia z wolą przyjęcia chrztu domyślną (domniemaną) doskonale charakteryzuje numer 16 *Konstytucji dogmatycznej o Kościele* Soboru Watykańskiego II: „Ci bowiem, którzy bez własnej winy nie znając Ewangelii Chrystusowej i Kościoła Chrystusowego, szczerym sercem jednak szukają Boga i wolę Jego przez nakaz sumienia poznaną starają się pod wpływem łaski pełnić czynem, mogą osiągnąć wieczne zbawienie. Nie odmawia też Opatrzność Boża koniecznej do zbawienia pomocy takim, którzy bez własnej winy w ogóle nie doszli jeszcze do wyraźnego poznania Boga, a usiłują nie bez łaski Bożej, wieść uczciwe życie”⁵⁵.

Osoba nieznaną Ewangelii i Kościoła, która poszukuje prawdy i wypełnia wolę Bożą, może również „przyjąć” chrzest pragnienia⁵⁶.

⁵¹ Zob. L. G. Walsh, *dz. cyt.*, s. 97-100; KKK, n. 1257-1261.

⁵² Cyt. M. Blaza, D. Kowalczyk, *Traktat o sakramentach*, w: *Dogmatyka*, t. 5, red. E. Adamiak, A. Czai, J. Majewski, Warszawa 2007, s. 306.

⁵³ W. Granat, *Sakramenty święte. Część II...*, s. 110-111.

⁵⁴ M. Blaza, D. Kowalczyk, *dz. cyt.*, s. 306.

⁵⁵ Cyt. Sacrosanctum Concilium Oecumenicum Vaticanum II, *Constitutio dogmatica de Ecclesia Lumen Gentium...*, n. 16, s. 20; tłumaczenie polskie: Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele Lumen Gentium...*, n. 16, s. 120.

⁵⁶ M. Blaza, D. Kowalczyk, *dz. cyt.*, s. 306.

Interesujący głos na temat chrztu pragnienia zabrał papież Innocenty II (zm. 1143 r.) w liście *Apostolicam Sedem* do biskupa Kremony⁵⁷. Następca św. Piotra we wspomnianym dokumencie ustosunkował się do postawionego mu pytania o to, czy jest możliwe, aby został zbawiony kapłan, który zmarł, nie przyjąwszy – „najprawdopodobniej bez własnej winy” – chrztu z wody. Na postawioną wątpliwość papież odpowiedział twierdząco. Uznał, że „ów mężczyzna jest wolny od grzechu pierworodnego i cieszy się chwałą nieba, gdyż wytrwał on w wierze Kościoła i wyznaniu imienia Chrystusa”. Papież powoływał się na autorytet św. Augustyna⁵⁸ i św. Ambrożego⁵⁹. Tekst listu papieża Innocentego II zamieszczony został przez Grzegorza IX w *Dekretalach*⁶⁰.

O chrzcie pragnienia wypowiedział się również Innocenty III w *Liście do Bertolda biskupa w Metz* z 1206 roku. Papieżowi została przedstawiona sprawa Żyda, który będąc w niebezpieczeństwie śmierci, sam siebie ochrzcił, ponieważ znajdował się w środowisku wyłącznie żydowskim. Biskup Rzymu, wyjaśniając, że taki chrzest jest nieważny i powinien zostać powtórzony, stwierdził: „Niemniej jednak gdyby [ów Żyd] był zaraz umarł, na pewno dostałby się natychmiast do [niebiańskiej] ojczyzny ze względu na wiarę w sakrament, chociaż bez sakramentu wiary”⁶¹.

Według uczonych, chrzest pragnienia i męczeństwo nie wyciskają charakteru sakramentalnego. Nie czynią członkiem Kościoła, chociaż przyłączają do Ludu Bożego⁶².

⁵⁷ Autorstwo listu mylnie jest przypisywane Innocentemu III. W Dekretalach pap. Grzegorza IX uznaje się, że autorem listu był Innocenty II. – A. J. Duggan, *Jura sua unicuique tribuat: Innocent II and the advance of the learned laws*, w: *Pope Innocent II (1130-43). The world vs the city*, ed. J. Doran, D. J. Smith, London – New York 2016, s. 304.

⁵⁸ Według Granata, „Innocenty powołuje się błędnie na księgę ósmą *De civitate Dei* św. Augustyna; należało raczej zacytować rozdz. XIII *Państwa Bożego*, gdzie znajduje się podobna myśl. Św. Augustyn wyjaśnia ideę chrztu pragnienia w *De baptismo contra Donatistas*”. – W. Granat, *Sakramenty święte. Część II...*, s. 105.

⁵⁹ Innocent II, *Letter Apostolicam Sedem to the Bishop of Cremona*, w: H. Denzinger, *The Sources of Catholic Dogma*, tł. R. J. Deferrari, Loreto 2004, n. 388; Innocentius II, *Epistolae et privilegia*, Dist. LVIII. *Ad episcopum Cremonensem* (anno 1130-1143), PL, t. 179, kol. 624-625.

⁶⁰ *Decretales D. Gregorii Papae IX suae integritati una cum glossis restitutae*, lib. 2, tit. 43, cap. 2, *de presbytero non baptizato*, Romae 1582, kol. 1390-1391.

⁶¹ Cyt. Innocentius III, *Venerabili Fratris... Metensi Episcopo*, 1206 r., PL, t. 215, kol. 985-987; tłumaczenie polskie (fragmenty): Innocenty III, *List do Bertolda biskupa w Metz*, 1206 r., w: *Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, opr. S. Głowa, I. Bieda, Poznań 1997, n. 236, s. 367.

⁶² B. Testa, *dz. cyt.*, s. 144-145; M. Blaza, D. Kowalczyk, *dz. cyt.*, s. 306.

Mimo że zbawienie można osiągnąć na drodze chrztu pragnienia lub w drodze męczeństwa (poprzez chrzest krwi), sakramentem właściwym jest jedynie chrzest z wody. Tylko on jest bramą widzialnego Kościoła i podstawą do przyjmowania pozostałych sakramentów⁶³. Innymi słowy: jedynie ważne przyjęcie sakramentu chrztu (a więc nie wystarczy chrzest pragnienia czy chrzest krwi, które prowadzą do zbawienia) stanowi bezwzględny warunek ważnego przyjmowania innych sakramentów świętych⁶⁴.

2. Konieczność przyjęcia chrztu przed święczeniami

W związku z panującym przekonaniem o niemożliwości przyjęcia sakramentów bez uprzedniego ważnego otrzymania chrztu z wody (a nie chrztu pragnienia ani chrztu męczeństwa) w Kościele od początku była przyjęta zasada – wcielona do prawodawstwa – o konieczności przyjęcia chrztu przed otrzymaniem święceń⁶⁵. To starożytne prawo oparte jest na prawie Bożym i jako takie niezmiennie obowiązywało w Kościele⁶⁶. Uważano, że niemożliwe jest przynależenie do hierarchii Kościoła (które dokonuje się poprzez przyjęcie święceń) bez wcześniejszego włączenia do jego wspólnoty (które dokonuje się poprzez przyjęcie chrztu świętego)⁶⁷. Szafarz, posługując we wspólnocie Kościoła, sam musi być również jego członkiem, co w pełni dokonuje się przez przyjęcie chrztu świętego⁶⁸. Jak chrzest pragnienia, tak i przynależność do grupy katechumenów nie upoważniają do przyjęcia święceń. Historia Kościoła nie zna przypadku udzielenia święceń katechumenowi⁶⁹.

⁶³ Cyt. W. Granat, *Sakramenty święte*. Część II..., s. 113.

⁶⁴ Cyt. J. Krzywda, *Sakramenty*, w: *Komentarz do Kodeksu prawa kanonicznego*, red. W. Góralski, E. Górecki, J. Krukowski, J. Krzywda, P. Majer, B. Zubert, t. III.2, Poznań 2011, s. 26.

⁶⁵ H. A. Ayrinhac, *Legislation on the Sacraments in the New Code of Canon Law*, New York – London 1928, s. 325.

⁶⁶ C. A. Bachofen, *A Commentary on the New Canon Law*, vol. IV, *On the Sacraments (Except Matrimony) and Sacramental*, London 1920, s. 445; M. Conte a Coronata, *Institutiones iuris canonici ad usum utriusque cleri et scholarum. De Sacramentis Tractatus canonicus*, vol. 2, *De ordine*, Torino 1949, s. 69 (tekst ostatniej z wymienionych książek ze stron wskazanych w przypisach niniejszego opracowania tłumaczył anonimowy tłumacz).

⁶⁷ M. Conte a Coronata, *Institutiones iuris canonici ad usum utriusque cleri et scholarum. De Sacramentis Tractatus canonicus*, vol. 2..., s. 69.

⁶⁸ S. Many, *dz. cyt.*, s. 198-199, M. Sieniatycki, *Zarys dogmatyki katolickiej*, t. 4. *O sakramentach i rzeczach ostatecznych*, Kraków 1931, s. 373.

⁶⁹ F. X. Wernz, P. Vidal, *Ius canonicum ad codicis normam exactum*, t. 4. *De rebus*, vol. 1, *Sacramenta – Sacramentalia – Cultus divinus – Coemeteria et Sepultura ecclesiastica*, Romae 1934, s. 262 (strony tej książki wskazane w przypisach niniejszego opracowania tłumaczył tłumacz nieznan).

Na temat powtórnego udzielania święceń, w kontekście braku ważnego chrztu, wypowiedział się już Sobór Nicejski w 325 roku. W jego kan. 19 zapisana została norma, zgodnie z którą należało powtórnie udzielić „nałożenia rąk” duchownym wracającym na łono Kościoła katolickiego, będącym niegdyś zwolennikami Pawła z Samosaty. Takim, jeśli okazali się uczciwi i bez zarzutu, należało – przyjmując do Kościoła katolickiego – udzielić wpierv chrztu świętego, a następnie biskup katolicki powinien „nałożyć na nich ręce”⁷⁰. Przyczyny takiego postępowania można dopatrywać się w tym, że wcześniej przyjęli oni chrzest nieudzielony w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego⁷¹. Użyty w niniejszym tekście zwrot „nałożenie rąk” nie oznacza pokuty, ponieważ nie nakłada się jej na nowo ochrzczonych. Wyrażenie to odnosi się do święceń. Wniosek taki nasuwa się z użycia w sformułowaniu przepisu słowa *χειροτονείσθωσαν* (*cheir* – ręka, *toneo, teino* – wyciągam), które zostało złączone z określoną osobą szafarza, czyli biskupa. Jak zauważa Many, w niniejszym kanonie Soboru Nicejskiego chodzi o prawdziwe, powtórne wyświęcenie (*reordinatio*). Ponadto, zgodnie z przyjętym powszechnie tłumaczeniem, we wszystkich wersjach wyraz *χειροτονείσθωσαν* jest tłumaczony jako „by byli wyświęceni” lub „by otrzymali nałożenie rąk od biskupa”⁷².

Ojcowie soborowi, nakazując udzielenie sakramentu chrztu i święceń duchownym powracającym na łono Kościoła z sekty Pawła z Samosaty, dowodzili w ten sposób, że nie można ważnie przyjąć święceń po otrzymaniu nieważnego chrztu świętego.

Postanowienia ojców Soboru Nicejskiego – dotyczące wracających do jedności z Kościołem katolickim zwolenników Pawła z Samosaty – zostały uogólnione. W *Orzeczeniach Teodora biskupa Canterbury* (Teodora z Tarsu, zm. 690 r.) została zapisana norma, według której duchowni, którzy nie zostali ochrzczeni, winni ponownie otrzymać święcenia, chrzest i bierzmowanie (*Cum compertus fuerit non esse baptizatus, et ordinetur iterum, et baptizetur et confirmetur*)⁷³. W *Księdze pokutnej* – również przypisywanej Teodorowi – norma ta została nieco rozszerzona. Zgodnie z nią, prezbiterzy, którzy zorientowali się, że przyjęli święcenia, nie będąc ochrzczonymi, mieli zostać powtórnie ochrzczeni i wyświęceni. Tak samo należało postąpić z wszystkimi, których wcześniej ochrzcił wspomniany prezbiter (*Si quis presbyter ordinatus, deprehendit se non esse baptizatum,*

⁷⁰ Sobór Nicejski I, kan. 18, 325 r., DSP, t. 1, s. 45.

⁷¹ Innocentius I, *Epistula: Magna me gratulatio (ad episcopos Macedoniae)*, 13.12.414, CIC Fontes, vol. 1, n. 18, s. 19.

⁷² S. Many, *dz. cyt.*, s. 195.

⁷³ Theodorus Cantuariensis, *Iudicia (seu Canones)*, n. 125, SeCL, t. 5, s. 127.

baptizetur et ordinetur iterum, et omnes quos prius baptizavit)⁷⁴. Wzmianka o powtórny chrzcie i święceń tych, którzy przyjęli chrzest od nieochrzczonego duchownego – jest nowością. Norma identyczna jak norma zapisana w *Penitencjale* Teodora znalazła się również w innych dokumentach: *Zarządzeniach* Benedykta Diakona⁷⁵, *Dekretach* Burkarda⁷⁶, u Iwona w *Dekrecie*⁷⁷ i w *Panormiach*⁷⁸. W edycji rzymskiej *Dekretu Gracjana* z 1582 roku pominięta została przez korektorów część przepisu dotycząca konieczności powtórnego chrzcie i święceń tych, którzy przyjęli chrzest z rąk prezbiterów nie ochrzczonej przed święceń. O opuszczeniu słów: *et omnes quos prius baptizavit* można przeczytać w załączonej do przepisu glosie: *que (ae) sunt expuncta, quia non habetur in dicto c.I.de presbytero non bapt.neque in c.veniens.eod.tist.ubi refertur, licet habentur in aliis locis indicatis*⁷⁹. W *Dekretach* Grzegorza IX (zm. 1129 r.) również znalazła się norma podobna do tej skorygowanej w *Dekrecie Gracjana*⁸⁰. Choć wspomniane kanony u Gracjana, Iwona i Burkarda przypisuje się Synodowi w Compendiensi, pochodzenie tej normy należy, zdaniem kanonistów, odnieść do *Księgi pokutnej* Teodora. Obowiązująca ówczesnie zasada prawa powszechnego zawartego w *Corpore Iuris* – nakazująca prezbiterowi, który zorientował się, że nie został ochrzczonej, przyjąć chrzest i święceń od nowa – ukazuje, że święceń przyjęte przez nieochrzczonej uznawane były za nieważne⁸¹.

Na marginesie należy również wspomnieć, że do XIII wieku sądzono, że jeśli jakiś kapłan nie był ochrzczonej zgodnie z przepisany obrzędem, to bez względu na jego święceń należy nakazać mu powtórne przystąpienie do chrzcie i święceń⁸². W ten sposób można wytłumaczyć obowiązek powtórnego przyjmowania chrzcie i święceń przez kapłanów ochrzczonej w sekcje.

⁷⁴ Cyt. Theodorus Cantuariensis, *Poenitentiale*, cap. 2, PL 99, kol. 928.

⁷⁵ Ansegisus Abbas et Benedictus Levita, *Colecti*, lib. VI, cap. 94, w: *Capitularia Regum Francorum*, ed. Stephanus Baluzius, t. 1, Parisiis 1677, kol. 937-938.

⁷⁶ Burchardus Vormatiensis Ecclesiae Episcopus, *Decretorum liber*, lib. 4, cap. 74, PL, t. 140, kol. 741.

⁷⁷ Ivo Carnotensis, *Decretum*, Part. I, cap. 268, PL, t. 161, kol. 122.

⁷⁸ Ivo Carnotensis, *Panormia seu Decretum*, lib. I, cap. 96, PL, t. 161, kol. 1066.

⁷⁹ Cyt. *Decretum Gratiani emendatum et notationibus illustratum. Una cum glossis Gregorii XIII. pont. max.*, Pars II, causa I, q. I, c. 60, Romae 1582, kol. 695-696.

⁸⁰ *Decretales D. Gregorii Papae IX.*..., lib. 3, tit. 43, cap. 1, *de presbytero non baptizato*, kol. 1390.

⁸¹ S. Many, *dz. cyt.*, s. 195-196.

⁸² Tamże, s. 197.

Z wątpliwościami co do kwestii ważności święceń otrzymanych przez nieochrzczonego zmierzył się papież Innocenty III (zm. 1216)⁸³. Zapytany o to, czy prezbiter, który przystąpił do święceń kapłańskich, sam nie będąc ochrzczony, musi powtórnie zostać wyświęcony, w odpowiedzi udzielonej biskupowi Ferrary przedłożył różne opinie na ten temat⁸⁴. Według jednego z przywołanych poglądów (podzielanego przez niektórych) – mówił Innocenty – bez przyjęcia chrztu nie można przyjmować innych sakramentów (...*ante susceptionem baptismi non suscipiatur aliud sacramentum*). Przypominałoby to budowlę bez fundamentu, a fundamentem tym jest właśnie sakrament chrztu świętego. Jednakże z drugiej strony – zauważył papież, powołując się na przeciwny pogląd – wydawać by się mogło, że istnieje możliwość przyjęcia sakramentów, jeśli się nie jest ochrzczone⁸⁵. „Albowiem bez wątpienia członkiem Chrystusa staje się ktoś nie tylko przez sakrament wiary (*per sacramentum fidei*), ale i przez wiarę w sakrament (*sed per fidem etiam sacramenti*). A ten, kto ma Chrystusa przez wiarę, to choćby nie miał chrztu, to w każdym razie ma fundament – Chrystusa Jezusa – oprócz którego inny [fundament] położony być nie może. I wydaje się, że budowane dalej mogą być tak dzieła przynoszące zbawienie, jak i wszelkie sakramenty kościelne, jako że nie jest ogólną prawdą (odnośnie do zarówno nowych, jak starych sakramentów), że chrzest jest ich fundamentem, ponieważ sakrament małżeństwa oraz Eucharystii może być przyjęty przez nieochrzczone⁸⁶.”

Innocenty III przytaczał również argumenty historyczne. Stwierdził, że skoro sakrament święceń (biskupich, kapłańskich oraz diakońskich) na mocy ustanowienia poprzedza chrzest, wydawać się może, że święcenia mogą być udzielone przed chrztem (*huiusmodi ordines possent rite conferri*)⁸⁷.

Za nieudzielaniem na nowo święceń, zdaniem papieża, miały przemawiać również względy praktyczne. Innocenty zauważył, że co do wielu biskupów można mieć wątpliwości, czy faktycznie byli oni ochrzczeni, gdyż nikt tego nie jest w stanie poświadczyć. A zatem, skoro przyjęcie sakramentu chrztu było wątpliwe, tak samo wątpliwe jest przyjęcie sakry biskupiej. W takiej sy-

⁸³ M. Conte a Coronata, *Institutiones iuris canonici ad usum utriusque cleri et scholarum. De Sacramentis Tractatus canonicus*, vol. 2..., s. 69.

⁸⁴ Innocentius III, *Epistulae*, lib. 9, Epistula 54, *Ad Ferrariensem episcopum*, PL, t. 215, kol. 864-866.

⁸⁵ F. M. Cappello, *Tractatus canonico-moralis de Sacramentis*, vol. 2, pars. 3 – *De Sacra Ordinatione, Accedit Appendix De iure Orientalium*, Romae 1935, s. 309 (Tekst tej książki ze stron podanych w przypisach niniejszej pracy tłumaczyli: s. 48-55, 62-74, 309-327 – tłumacz anonimowy; s. 393-394 – Robert Sochań).

⁸⁶ Cyt. Tamże, s. 310.

⁸⁷ F. Maria Cappello, *Tractatus canonico-moralis de Sacramentis*, vol. 2, pars 3..., s. 310; Innocentius III, *Epistulae*, lib. 9, Epistula 54..., kol. 864-866.

tuacji „należałoby raczej pominąć milczeniem, ile i jak wielkich wynika stąd nie tylko niestosowności, ale wręcz niedorzeczności”⁸⁸.

Po przywołaniu różnych poglądów papież, rozstrzygając ostatecznie wątpliwość, przychylił się do opinii bezpieczniejszej, zgodnie z którą nie ma możliwości przyjęcia sakramentu święceń bez chrztu świętego. Powołując się na postanowienia Synodu w Compendiensis, twierdził, że wspomnianemu mężczyźnie należy powtórnie i bezwarunkowo udzielić wszystkich święceń, aż do prezbiteratu⁸⁹.

Z punktu widzenia rozwoju wiedzy teologicznej wydawać by się mogło, że błąd odrzuconych opinii polegał na tym, że nie rozróżniano w nich między skutkami chrztu z wody i chrztu pragnienia, a ponadto nie rozgraniczono pomiędzy: małżeństwem ważnie zawartym, małżeństwem naturalnym i małżeństwem sakramentalnym⁹⁰. Należy również zauważyć, że Chrystus ustanowił święcenia w Wielki Czwartek, chrzest zaś – prawdopodobnie wcześniej⁹¹.

Dużą uwagę przy okazji uzasadnienia wyводу papież zwrócił na względy praktyczne. Po pierwsze, Innocenty III wskazywał na konsekwencje uznania za nieważne święceń przyjętych przez nieochrzczonych. Po drugie, ukazywał trudności w dowodzeniu faktu chrztu mężczyzny chrzczonego jako dziecko, gdy brak jest jakichkolwiek świadków tego wydarzenia.

Interesujący jest fakt, że dla Innocentego III sprawa ponownego przyjęcia święceń przez nieochrzczonego budziła wątpliwości. Papież, udzielając odpowiedzi na pytanie, czy powinien być ponownie święcony mężczyzna nieochrzczony, kierował się w swoim przekonaniu rozstrzygnięciem bezpieczniejszym⁹². Uważał, że „nie do pojęcia jest, by [naprawdę] powtarzano to, co do czego jest wątpliwość, czy miało to [w ogóle] miejsce”⁹³.

⁸⁸ Cyt. S. Many, *dz. cyt.*, s. 196.

⁸⁹ F. M. Cappello, *Tractatus canonico-moralis de Sacramentis*, vol. 2, pars 3..., s. 310.

Nos, circa latorem praesentium, in hoc dubitabili casu, quod tutius est sequentes, fraternitati tuae per apostolica scripta mandamus, quatenus ipsum per singulos ordines usque ad sacerdotium promovere procuret, et permittat eum in sacerdotio ministrare, quia non intelligitur iteratum quod ambigitur esse factum; nec male de sacramento sentitur, cum illud non religionis contemptus sed articulus necessitatis excludit. Et certe, de illo qui natus de Christianis parentibus, et inter Christianos est fideliter conservatus, ut haec praesumptio pro certitudine sit habenda, donae evidentissimis forsans argumentis contrarium probetur. – Cyt. Innocentius III, *Epistulae*, lib. 9, Epistula 54, *Ad Ferrariensem episcopum*, PL, t. 215, kol. 865-866.

⁹⁰ Zob. T. Jakubiak, *Procedury kanoniczne zmierzające do stwierdzenia stanu wolnego, Ius Matrimoniale* 18/24/2013, s. 30-36.

⁹¹ S. Many, *dz. cyt.*, s. 199.

⁹² „...in hoc dubitabili casu, quod tutius est sequentes...” – Cyt. Innocentius III, *Epistulae*, lib. 9, Epistula 54..., kol. 865.

⁹³ Cyt. S. Many, *dz. cyt.*, s. 197.

Jak zauważyli Conte a Coronata wraz z Manym, Innocenty III w swoim wywodzie popełnił błąd. Omyłkowo przypisywał Synodowi w Compendiensis paragraf wyjęty przez Gracjana z *Poenitentiale Theodorii* lub innego ówczesnego autora. Zdaniem Conte a Coronaty, wątpliwości Innocentego III należy uznać za nieistotne⁹⁴.

Papież Innocenty III jako pierwszy posłużył się w swojej argumentacji terminem „święcenia wątpliwe”. Odwołał się również do zasady teologicznej, zgodnie z którą wątpliwie udzielony sakrament należało powtórzyć. Wcześniej ogólnie mówiono o niezaistnieniu (*nullitate*) święceń⁹⁵. Według Pastuszki, ta wypowiedź Innocentego III świadczy, że przynajmniej od tamtych czasów uważano chrzest za podstawę innych sakramentów, jakkolwiek wówczas jeszcze nie wszyscy byli co do tego przekonani⁹⁶. List papieża Innocentego został zamieszczony przez papieża Grzegorza IX w *Dekretalach*⁹⁷.

O możliwości przyjmowania święceń przez nieochrzczonych pisał także św. Tomasz z Akwinu (zm. 1274 r.). Odpowiadając na pytanie: „czy znamię kapłańskie presuponuje istnienie znamienia chrztu?”, stwierdził, że nie ma możliwości przyjęcia czegokolwiek, jeśli osoba przyjmująca nie posiada zdolności przyjmowania (*quod nihil potest aliquis accipere cuius receptivam potentiam non habet*). Zdolność ta związana jest z posiadaniem znamienia chrztu świętego, bez którego nie można otrzymać żadnych sakramentów. A zatem – zdaniem Akwinaty – znamię kapłańskie supponuje istnienie znamienia chrztu, ponieważ bez posiadania zdolności do przyjęcia święceń nie można zostać wyświęconym. Gdyby mężczyzna nieochrzczony dopuszczony został do święceń, powinien zostać ochrzczony i ponownie wyświęcony (*debet iterato baptizari et ordinari*).

Z wyvodu św. Tomasza wnioskujemy, że święcenia udzielone przez biskupa, który przyjął święcenia, sam nie będąc ochrzczonym, są udzielone nieważnie, gdyż wyświęcony nie otrzyma święceń (...*illi quos ordinat non habent ordinem*)⁹⁸. Kończąc swoje rozważania, św. Tomasz sformułował przypuszczenie, „że w tym, co dotyczy ostatecznych skutków sakramentów [udzielonych przez takiego nieochrzczonego biskupa], Najwyższy Kapłan [Chrystus] sam uzupełni i zaradzi temu brakowi i nie dozwoli, by to było

⁹⁴ M. Conte a Coronata, *Institutiones iuris canonici ad usum utriusque cleri et scholarum. De Sacramentis Tractatus canonicus*, vol. 2..., s. 69.

⁹⁵ S. Many, *dz. cyt.*, s. 197-198.

⁹⁶ Cyt. M. Pastuszko, *Prawo o sakramentach świętych...*, s. 85.

⁹⁷ *Decretales D. Gregorii Papae IX...*, lib. 2, tit. 43, cap. 3, *de presbytero non baptizato*, kol. 1391-1393.

⁹⁸ Thomas Aquinatus, *Summa Theologica, Supplementum Tertiae Partis*, q. 35, art. 3, w: Thomas Aquinatus, *Opera omnia*, t. 20, Romae 1906, s. 64.

ukryte do tego stopnia, iżby miało spowodować jakieś niebezpieczeństwo dla Kościoła⁹⁹. Z tak dalece idącą tezą Akwinaty o uzupełnieniu braków przez Chrystusa nie zgadzał się Many, chociaż z drugiej strony zaznaczył, że w sytuacji tej nie wolno wątpić w Opatrzność Bożą¹⁰⁰.

Mimo że Tomasz z Akwinu nie posługuje się zwrotem „ważność święceń”, to na podstawie jego wywodów można wysunąć wniosek, że święcenia przyjęte przez nieochrzczonego są nieważne.

Jako ciekawostkę warto w tym miejscu przytoczyć opinię Sikarda z Kremoney. Pod koniec XII wieku w *Summa Decretorum* podjął on refleksję nad zagadnieniem możliwości przyjęcia święceń przez Żydów, pogan oraz kobiety. W przypadku ostatnio wymienionych doszedł do wniosku, że kobiety nie mogą rzeczywiście przyjąć święceń, gdyż natychmiast zostaną im one cofnięte. Jeśli chodzi o zdatność do przyjęcia święceń mężczyzn nieochrzczonych, stwierdził, że święcenia przyjęte przez Żydów i pogan są ważne¹⁰¹.

Kolejnym istotnym dokumentem dotyczącym konieczności przyjęcia chrztu przed otrzymaniem święceń, na który należy zwrócić uwagę, jest wypowiedź Kongregacji Świętego Oficjum z dnia 14 grudnia 1898 roku. Choć bezpośrednio odnosiła się ona do ważności sakramentu chrztu, to jednak pośrednio ukazała związek chrztu z ważnością sakramentu święceń. Wypowiedź związana była z sytuacją, jaka miała miejsce w pewnej miejscowości. Po śmierci proboszcza okazało się, że przez wiele lat udzielał on sakramentu chrztu przez zastosowanie wątpliwej formy sakramentu. Zwilżonym wodą chrzcielną palcem znaczył czoło chrzczonego. Po zapoznaniu się z przypadkiem dykasteria Kurii Rzymskiej poleciła ponownie ochrzcić warunkowo wszystkich w ten sposób ochrzczonych. Szczególną uwagę według kongregacji należało zwrócić na tych, którzy po ochrzczeniu w ten sposób przyjęli święcenia. Zgodnie z decyzją Stolicy Apostolskiej należało im po chrzcie udzielonym *sub conditione* ponownie warunkowo udzielić sakramentu święceń¹⁰².

⁹⁹ Cyt. Thomas Aquinatus, *Summa Theologica, Supplementum Tertiae Partis...*, q. 35, art. 3, s. 65.

¹⁰⁰ S. Many, *dz. cyt.*, s. 199.

¹⁰¹ *Quid si iudeus vel gentilis ordines et dignitatis acceperit consecrationem? R(espondent) quidam, quod esset episcopus. E contra quod si mulier consecraretur. Item quod foris est, quomodo ordinabitur? Item nonne si servus daret sententiam, retractaretur?* – Cyt. Sicardus Cremonensis, *Summa Decretorum*, Mitrale V, fol. 12r, cytat za: I. Raming, *Priesteramt der Frau. Geschenk Gottes für eine erneuerte Kirche*, Münster: Lit-Verlag 2002, s. 99.

¹⁰² *Sacra Congregatio Sancti Officii, Dubium*, 14.12.1898, CIC Fontes, vol. 4, n. 1211, s. 509. Wcześniej o wątpliwości co do ważności tak udzielonego chrztu wypowiadała się *Stolica Apostolska*. – Zob. *Sacra Congregatio Sancti Officii, Dubium (Mission. Loang et Kacong)*, 08.11.1770, CIC Fontes, vol. 4, n. 830, s. 106-107; *Sacra Congregatio Sancti Officii, Dubium (Sutchuen.)*, 09.07.1779, CIC Fontes, vol. 4, n. 837, s. 114.

Wspomniany dokument jednoznacznie ukazuje konieczność ważnego przyjęcia chrztu świętego z wody przed przyjęciem święceń. Dowodzi, że w przypadku pojawienia się wątpliwości co do ważnego przyjęcia chrztu przez wyświęconego należy takiego duchownego ponownie ochrzcić warunkowo, a następnie udzielić mu – również warunkowo – pozostałych wątpliwie przyjętych sakramentów wyciskających znamię sakramentalne.

Materia związana z ważnością święceń przyjętych przez nieochrzczonych mężczyzn została przez najwyższego ustawodawcę uregulowana we wszystkich kodeksach prawa kanonicznego. W kodeksie Pio-Benedyktyńskim ogłoszona została w kan. 968§1 norma zawierająca stwierdzenie, że ważnie przyjmuje sakrament święceń jedynie ochrzczony mężczyzna (*Sacram ordinationem valide recipit solus vir baptizatus*). Norma ta w Kodeksie prawa kanonicznego z 1983 roku została powtórnie promulgowana w kan. 1024 KPK 1983 – stanowiąc jednocześnie dopełnienie norm zapisanych w kanonach 842§1 i 849 KPK 1983. Ponieważ kanon 1024 KPK 1983 jest wiernym powtórzeniem kan. 968§1 KPK 1917, jego interpretacja jest dokładnie taka sama, jak wcześniej obowiązującego prawa¹⁰³. Kodeks kanonów Kościołów wschodnich promulgowany w 1990 roku zawiera normę analogiczną do tej zapisanej w kan. 1024 KPK 1983 – choć nieznacznie przereformowaną. W kan. 754 KKKW zapisano: *Sacram ordinationem valide suscipere potest solus vir baptizatus*.

Czyniąc dygresję, warto wspomnieć, że choć ostatecznie kan. 1024 KPK 1983 nie uległ zmianie w stosunku do kan. 968§1 KPK 1917, to początkowo w ramach prac Komisji ds. Rewizji Kodeksu Prawa Kanonicznego wspieranej przez zespół konsultorów sekcji *De sacramentis* miało być inaczej. Na sesji odbywającej się w dniach od 22 do 27 stycznia 1968 roku jeden z konsultorów zaproponował między innymi, aby paragraf pierwszy kan. 968 brzmiał: *Sacram ordinationem valide recipere nequit nisi baptizatus vir*. Celem takiej redakcji miało być jasne stwierdzenie, że „nikt poza” mężczyzną ochrzczonym nie może ważnie przyjąć sakramentu święceń. Zmiana redakcyjna z *solus* na *nequit nisi* w pierwszym paragrafie miała z większą mocą wyrażać zamysł prawodawcy co do niemożliwości udzielenia sakramentu święceń kobietom. Pierwszy konsultor postulował także potrzebę wyjaśnienia źródła redagowanej normy – mianowicie, czy jest to prawo Boskie, czy ludzkie. Proponowana zmiana znalazła poparcie u konsultora trzeciego. Piąty konsultor również przychylił się do tej propozycji, jednakże dostrzegł potrzebę zmiany formy tekstu ze zdań negatywnych na pozytywne, ponie-

¹⁰³ E. J. Gilbert, *Orders*, w: *The code of canon Law. A text and commentary*, ed. J. A. Coriden, T. J. Green, D. E. Heintsche, New York, Mahwah 1985, s. 723.

waż odpowiadałoby to bardziej tekstowi prawa. Opinie piątego konsultora nie podzielał kardynał Felici. Uważał, że zaproponowany przez pierwszego konsultora tekst w formie negatywnej bardziej zdecydowanie wyraża wykluczenie wszystkich kobiet z możliwości przyjęcia święceń.

Trzeba zauważyć, że choć konsultorzy, przedkładając wnioski, planowali bardziej uwypuklić niezdatność kobiet do przyjęcia święceń, to jednak postulowane przez nich zmiany jednakowo mocno podkreślały również niemożliwość przyjęcia sakramentu święceń przez nieochrzczonych.

W czasie prac komisji oprócz przytaczanych głosów pojawiły się również postulaty i sugestie mniej istotne – z punktu widzenia rozważanego problemu. Drugi konsultor uznał za konieczne takie przeredagowanie kan. 968, aby nie był on już podzielony na paragrafy. Warunki, od których zależała ważność przyjęcia sakramentu święceń, znaleźć się miały w jednym zdaniu z warunkami decydującymi o godziwości jego przyjęcia. Proponowany kanon wyglądałby następująco: *Sacram ordinationem valide recepit solus vir baptizatus; licite autem, qui ad normam sacrorum canonum debitis qualitatibus ad normam iuris probatis, iudicio proprii Ordinarii, praeditus sit.* Zgodnie z zamysłem konsultora, miał on być wiernym powtórzeniem kan. 968§1 KPK 1917, z tą jednak różnicą, że nie zawierałby ostatniej części paragrafu pierwszego, w której była mowa o nieprawidłowościach i przeszkodach do święceń. Czwarty konsultor postulował takie przeredagowanie kanonu, aby jasno i zdecydowanie wyrażał on prawdę o niemożliwości przyjęcia święceń przez kobiety. Zgłaszający wniosek chciał też, aby w normie była umieszczona wzmianka o konieczności posiadania powołania Bożego.

W czasie sesji postulowano także, by w kan. 968 uregulowany był sposób rozeznawania zdadności kandydata do święceń oraz opiniowania.

Ostatecznie uczestnicy sesji zgodzili się, że kan. 968 powinien się składać z dwóch (ewentualnie trzech) paragrafów. Pierwszy z nich – §1 *Sacram ordinationem valide recepit solus vir baptizatus* – dotyczyłby ważności przyjęcia sakramentu święceń i brzmiałby tak samo jak pierwsza część kan. 967§1 KPK 1917. Dwa pozostałe paragrafy dotyczyłyby warunków, od których spełnienia zależałaby godziwość otrzymania sakramentu święceń. Wśród konsultorów panowała również zgodność co do tego, że przepis paragrafu pierwszego, jako norma kanoniczna, nie ma za zadanie rozwiązywać kwestii teologicznych. Dlatego też nie znalazła się w nim – mimo sugestii – wzmianka o źródle zapisanej w nim normy prawnej¹⁰⁴.

¹⁰⁴ *Ex Actis Pont. Comm. CIC Recognoscendo. Coetus studiorum „De Sacramentis”, Communicationes 30(1998) nr 1, s. 92-94.*

W dniach od 6 do 10 lutego 1978 roku miała miejsce kolejna sesja poświęcona przepisom zrehabilitowanym w tytule „Podmiot święceń”. W czasie dyskusji nad paragrafem pierwszym kan. 206 (dawnym kan. 968§1 KPK 1917) wszyscy uczestnicy sesji jednomyślnie opowiedzieli się za pozostawieniem normy w nim zapisanej bez jakichkolwiek zmian – przyjmując tym samym brzmienie paragrafu zaproponowane na wcześniejszej sesji¹⁰⁵. Drugi paragraf kan. 206 *Schematu*, w którym ustawodawca zamierzał uregulować warunki wpływające na godziwość przyjęcia święceń, postanowiono przenieść do osobnego kanonu. W ten sposób warunki dotyczące ważnego przyjęcia sakramentu umieszczone zostały w osobnym kanonie bez podziału na paragrafy¹⁰⁶.

Po zapoznaniu się z pracami redakcyjnymi nad normą zapisaną w kan. 1024 KPK 1983 wróćmy do głównego wątku. Oprócz norm wskazujących pośrednio lub bezpośrednio na nieważność święceń przyjętych przez nieochrzczonych mężczyzn w kościelnym prawie znalazły się również przepisy mające pomóc w zabezpieczeniu wspólnoty Kościoła przed zaistnieniem takich sytuacji. Ważna w tej materii jest norma zawarta w kan. 1050 n. 3 KPK 1983. Ustawodawca zamieścił w niej wymóg przedstawienia świadectwa chrztu przez wszystkich mężczyzn przystępujących do święceń diakonatu. *Ratio institutionis sacerdotalis pro Polonia* – zatwierdzone 26 sierpnia 1999 roku przez Kongregację ds. Wychowania Katolickiego – precyzuje, że świadectwo chrztu kandydat winien okazać rektorowi seminarium już przy ubieganiu się o przyjęcie do seminarium¹⁰⁷. Zgodnie z *Załącznikiem nr I pisma okólnego Kongregacji Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów* z dnia 10 listopada 1997 roku, dokument ten powinien znaleźć się w teczce personalnej alumna¹⁰⁸.

Norma analogiczna do zapisanej w kan. 1050 n. 3 KPK 1983 została ogłoszona w kan. 769§1 n. 1 *Kodeksu kanonów Kościołów wschodnich*. Stanowi ona, że „Władza, która dopuszcza do święceń, powinna otrzymać (...), jeśli dotyczy to pierwszych święceń, także świadectwo chrztu i chrystmacji”. Kodeks promulgowany dla Kościoła łacińskiego w 1917 roku również zawierał podobny przepis (por. KPK 1917, kan. 993 n. 1).

¹⁰⁵ Can. 208§1 *Schematu* (luty 1978): *Sacram ordinationem valide recipit solus vir baptizatus*.

¹⁰⁶ *Acta Commissionis, Opera consultorum in recognoscendis schematibus. II. Coetus studiorum „De Sacramentis”. De Ordine*, Communicationes 10(1978) nr 2, s. 187.

¹⁰⁷ *Ratio institutionis sacerdotalis pro Polonia*, p. 129, zatwierdzone dn. 26.08.1999 r. przez Kongregację ds. Wychowania Katolickiego; Congregatio de Institutione Catholica, *Decretum*, 26.08.1999 r., w: *Zasady formacji kapłańskiej w Polsce*, Częstochowa 1999, s. 80.

¹⁰⁸ Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, *Pismo okólnie do biskupów diecezjalnych i innych ordynariuszy mających władzę do dopuszczania do święceń w sprawie: badania zdatności kandydatów*, Prot. N. 589/97, 10.11.1997, Załącznik I.

Sposób postępowania w przypadku braku świadectwa chrztu został uregulowany w kan. 876 KPK 1983¹⁰⁹. Zgodnie z normą w nim zamieszczoną: „Do udowodnienia chrztu, jeśli to nie przynosi nikomu szkody, wystarczy oświadczenie jednego wiarygodnego świadka albo przysięga samego ochrzczonego, gdy przyjmował chrzest jako dorosły”. Jeśli chodzi o realizację przywołanego przepisu w sytuacji niemożności przedstawienia wiarygodnego świadectwa potwierdzającego przyjęcie chrztu przed przystąpieniem do sakramentu święceń, wydaje się, że mamy do czynienia ze wspomnianą w kanonie okolicznością, kiedy to dowodzenie chrztu może przynieść komuś szkodę. Błąd w dowodzeniu faktu chrztu może być niezwykle brzemienny w skutkach dla wspólnoty, w której będzie posługiwał nieważnie – z powodu braku chrztu – wyświęcony kapłan¹¹⁰. Oznacza to, że do udowodnienia chrztu przed przyjęciem święceń konieczne będą zeznania dwóch wiarygodnych świadków lub – jak zauważa Krzywda – jednego kwalifikowanego świadka (por. KPK 1983, kan. 1573)¹¹¹.

W *Kodeksie kanonów Kościołów wschodnich* w kan. 691 zamieszczona została norma analogiczna do tej zapisanej w kan. 876 KPK 1983. Zgodnie z nią: „Do udowodnienia chrztu, jeśli to nie przynosi nikomu szkody, wystarczy oświadczenie jednego wiarygodnego świadka albo oświadczenie samego ochrzczonego potwierdzone pewnymi argumentami, zwłaszcza jeśli przyjmował on chrzest po wyjściu z wieku dziecięcego”¹¹². Na uwagę zasługuje fakt, że w KKKW, w odróżnieniu od KPK 1983, ustawodawca dodał wymóg wzmocnienia świadectwa jednego świadka przez potwierdzenie go pewnymi argumentami.

Gdyby nie można było udowodnić faktu chrztu mężczyzny przed święczeniami lub tego, czy został ważnie ochrzczone, należałoby go wpierw ochrzcić

¹⁰⁹ W. H. Woestman, *Sacraments Initiation, Penance, Anointing of the Sick. Commentary on Canons 840-1007*, Bangalore 2001, s. 71; M. Blanco, *The Celebration of Baptism*, w: ECCCL, t. III/1, s. 484-485.

¹¹⁰ K. T. Hart, *Baptism*, w: *New Commentary on the Code of Canon Law*, red. J. P. Beal, J. A. Coriden, T. J. Green, New York 2000, s. 1064; P. Hemperek, *Chrzest*, w: P. Hemperek, W. Góralski, F. Przytuła, J. Bakalarz, *Komentarz do Kodeksu prawa kanonicznego*, t. 3, Lublin 1986, s. 97.

¹¹¹ J. Krzywda, *Sakramenty...*, s. 63; R. Szychmiller, *Proces sporny*, w: *Komentarz do Kodeksu prawa kanonicznego*, t. V, *Księga VII, Procesy*, red. G. Erlebach, A. Dziega, J. Krukowski, R. Szychmiller, Poznań 2007, s. 228; C. A. Cox, *The Contentious Trial*, w: *New Commentary on the Code of Canon Law*, ed. J. P. Beal, J. A. Coriden, T. J. Green, New York 2000, s. 1691; F. Gil de las Heras, *The Examination of Witnesses*, w: ECCCL, t. VI/2, s. 1324-1327.

¹¹² D. Salachas, *De cultu Divino et praesertim de sacramentis*, w: *Commento al Codice dei Canonici delle Chiese Orientali. Studium Romanae Rotae. Corpus Iuris Canonici. II*, a cura di P. V. Pinto, Città del Vaticano 2001, s. 576.

warunkowo, a dopiero później udzielić święceń. Jeśli zaś po przyjęciu święceń okazałoby się – po przeprowadzeniu starannego dochodzenia – że istnieje roztropna wątpliwość, czy sakrament chrztu był rzeczywiście lub ważnie udzielony, wtedy chrztu, bierzmowania i święceń należy warunkowo udzielić (por. KPK 1917, kan. 732§2; KPK 1983, kan. 845, 869§1; KKKW, kan. 672§2)¹¹³.

Oprócz kodeksów dla Kościoła łacińskiego oraz Kościołów wschodnich na konieczność przyjęcia chrztu przed otrzymaniem święceń zwrócił uwagę także Urząd Nauczycielski Kościoła w *Katechizmie Kościoła Katolickiego*. W numerze 1563 przywołanego dokumentu, w którym został ukazany związek święceń episkopatu i prezbiteratu, zapisane zostało między innymi: „Dlatego też kapłaństwo prezbiterów zakłada wprowadzić sakramenty chrześcijańskiego wtajemniczenia (*Quare sacerdotium presbyterorum initiationis christianae sacramenta supponit...*), zostaje jednak udzielone przez ten specjalny sakrament, mocą którego prezbiterzy dzięki namaszczeniu Ducha Świętego zostają naznaczeni szczególnym znamieniem i tak upodabniają się do Chrystusa Kapłana, aby mogli działać w zastępstwie Chrystusa-Głowy”. Nauczanie to zostało zaczerpnięte z *Dekretu o posłudze i życiu kapłanów*¹¹⁴.

Zamieszczenie w numerze 1563 *Katechizmu* informacji o wymogu uprzedniego przyjęcia chrztu przez mężczyzn mających przystąpić do święceń kapłańskich nie jest tożsame z dopuszczeniem nieochrzczonych do święceń diakonatu. Przy analizie nauczania katechizmowego nie można bowiem tracić z oczu faktu umiejscowienia numeru 1563 KKK wśród innych numerów zawierających nauczanie wyłącznie o prezbiteracie. Numery te z kolei umieszczone zostały pod wspólnym tytułem: „Święcenia prezbiterów – współpracowników biskupa”. Nie bez znaczenia również dla interpretacji nauczania zapisanego w numerze 1563 KKK pozostaje fakt, że zredagowany on został na podstawie dekretu soborowego poświęconego święceń w stopniu prezbiteratu. Numer drugi *Dekretu o życiu i posłudze kapłanów* wskazywał na różnicę pomiędzy kapłaństwem hierarchicznym a kapłaństwem wspólnym wszystkich wiernych chrześcijan. Ewentualne wątpliwości – wynikłe z powodu literalnej interpretacji numeru 1563 KKK – rozwiewa również fakt, że *Katechizm Kościoła Katolickiego* w numerze 1577

¹¹³ J. T. Martín de Agar, *The Sacraments*, w: ECCCL, t. III/1, s. 417; J. Chirmel, *Sacraments of Initiation in the Latin and Eastern Codes. A Comparative Study*, *Studies in Church Law* 3(2007), s. 337-338.

¹¹⁴ Sacrosanctum Concilium Oecumenicum Vaticanum II, *Decretum de presbyterorum ministerio et vita Presbyterorum ordinis*, n. 2, 07.12.1965, AAS 58(1966), s. 992; tłumaczenie polskie: Sobór Watykański II, *Dekret o posłudze i życiu kapłanów Presbyterorum ordinis*, n. 2, 07.12.1965, SW II, s. 488.

w odpowiedzi na pytanie, kto może otrzymać sakrament święceń (*Quis potest hoc recipere sacramentum?*), cytując kan. 1024 KPK 1983, jednoznacznie stwierdza: „święcenia ważne przyjmuje tylko mężczyzna ochrzczony (*Sacram ordinationem valide recipit solus vir baptizatus*)”.

Kończąc tę część rozważań, należy stwierdzić, że wymóg przyjęcia chrztu przed przystąpieniem do innych sakramentów, a zatem i przed otrzymaniem sakramentu święceń, pochodzi z prawa Bożego. Jako taki nie może stać się przedmiotem dyspensy ze strony Kościoła¹¹⁵. Teza ta znajduje swoje uzasadnienie w wierze i tradycji Kościoła¹¹⁶. Mężczyzna nieochrzczony nie jest zdolny do ważnego przyjęcia sakramentu święceń¹¹⁷, a otrzymane przez niego święcenia nie będą rodziły skutków prawnych, ponieważ będą nieważne¹¹⁸.

Gdyby po przyjęciu święceń okazało się, że wyświęcony nie był wcześniej ochrzczony, wtedy po otrzymaniu ważnego chrztu i bierzmowania powinien ponownie przystąpić do święceń. Sakramenty winny być sprawowane w formie absolutnej, a nie warunkowej¹¹⁹. Jeśli natomiast – mimo przeprowadzenia rzetelnych badań – nie uzyskano by pewności w kwestii nieważności chrztu, lecz jedynie w sposób roztropny wykazano by wątpliwości dotyczące ważności chrztu, wtedy chrzest, bierzmowanie oraz święcenia należałoby powtórzyć warunkowo (por. KPK 1983, kan. 845§2, 869§1; KKKW, kan. 672§2). Nie wolno przy tym zapominać, że uznanie święceń za nieważne lub wątpliwie przyjęte musi dokonywać się zgodnie z zasadami prawa kanonicznego (por. KPK 1983, kan. 1708-1709; KKKW, kan. 1385-1387)¹²⁰.

¹¹⁵ H. Noldin, *Summa theologiae moralis*, vol. 3. *De sacramentis* (recognovit A. Schmitt, novam ed. paravit G. Heinzel), Oeniponte 1955, s. 399 [Tekst tej książki ze stron wskazanych w przypisach niniejszego opracowania tłumaczył tłumacz nieznan]; G. Ghirlanda, *L'Ordine sacro...*, s. 275.

¹¹⁶ S. Many, *dz. cyt.*, s. 197.

¹¹⁷ J. Pohle, A. Preuss, *Dogmatic theology*, t. 8. *The Sacraments I. The Sacraments in General, Baptism, Confirmations*, Freiburg – London 1915, s. 172; J. Pohle, A. Preuss, *Dogmatic theology*, t. 11. *The Sacraments IV. Extreme Unction, Holy Orders, Matrimony*, St. Louis – London 1918, s. 127-128.

¹¹⁸ É. Besson, *La dimension juridique des sacrements*, Tesi Gregoriana Serie Diritto Canonico 65, Roma 2004, s. 186.

¹¹⁹ U. Navarrete, *Articulus explenans „Responsa” a Congregatione pro Doctrina Fidei die 1 mensis februarii 2008 data*, *Communicationes* 40(2008) nr 1, s. 116-117; J. Pohle, A. Preuss, *Dogmatic theology*, t. 8..., s. 172; J. Pohle, A. Preuss, *Dogmatic theology*, t. 11..., s. 127-128.

¹²⁰ Congregazione del Culto Divino e della Disciplina dei Sacramenti, *De regulis servandis ad nullitatem ordinationis declarandam*, 16.10.2001, *Ius Ecclesiae* 15(2003) nr 1, s. 306-313; G. Leszczyński, *Utrata stanu duchownego w świetle KPK 1983 r.*, *Łódzkie Studia Teologiczne* 25(2016) nr 2, s. 106-109; R. Althaus, *Die Feststellung der Nichtigkeit der Erteilung einer*

Warto także zauważyć, że analiza tekstów z pierwszego tysiąclecia istnienia Kościoła – dotyczących skutków sakramentu chrztu (w ogólności) oraz skutków przystąpienia do święceń przez mężczyznę nieochrzczonego (w szczególności) – pokazuje istnienie pewnego rodzaju dwugłosu wśród autorów. Zapewne jest on wynikiem kontekstu, w jakim powstawały owe dokumenty. Podczas gdy teksty z tego okresu dotyczące chrztu świętego (w ogólności) koncentrowały się wyłącznie na skutkach otrzymanego sakramentu i konieczności jego przyjęcia dla osiągnięcia zbawienia, to dokumenty prawne – zawierające konkretne rozstrzygnięcia przedłożonych prawodawcy problemów – jednoznacznie wskazywały na panującą w Kościele praktykę powtórnego udzielania chrztu i święceń duchownym nieochrzczonej ważnie. Analogicznie rzecz się ma w tekstach z pierwszego tysiąclecia chrześcijaństwa, jeśli chodzi o przyjmowanie innych sakramentów (w szczególności). Uczeni i prawodawcy nie mieli wątpliwości, że mogą one zostać przyjęte jedynie po wcześniejszym otrzymaniu chrztu z wody¹²¹.

3. Chrzest poza Kościołem katolickim a ważność otrzymanych święceń

Z dotychczasowych rozważań dowiadujemy się, że warunkiem, który musi być spełniony po stronie przyjmującego sakrament święceń, jest uprzednie przyjęcie chrztu. Jak zostało wcześniej powiedziane, wymóg ten prawodawca potwierdził w kan. 842§1 KPK 1983 – zamieszczając w nim normę o następującej treści: „Nikt nie może być ważnie (*valide*) dopuszczony do innych sakramentów, dopóki nie przyjął chrztu” – oraz w kan. 1024 KPK 1983, gdzie zapisano: „Święcenia ważnie przyjmuje tylko mężczyzna ochrzczonej”. Normy te na pierwszy rzut oka nie budzą żadnych wątpliwości. Jednakże przy ich lekturze może nasunąć się pytanie, czy konieczne jest przyjęcie chrztu w Kościele katolickim, czy też wystarczy przyjęcie „jakiegokolwiek” chrztu w Kościele lub wspólnocie wyznaniowej niebędących w jedności z biskupem Rzymu. W przywołanych kanonach ustawodawca takiego zastrzeżenia nie uczynił.

hl. Weihe vor dem Hintergrund der Neuordnung des Verwaltungsverfahrens vom 16. Oktober 2001, De Processibus Matrimonialibus 11(2004), s. 23-43.

¹²¹ Zob. M. Pastuszko, *Sakrament bierzmowania (kanony 879-896)*, Kielce 2005, s. 279-280; E. Doronzo, *De baptismo et confirmatione*, Milwaukee 1947, s. 19-27, 188-237; M. Pastuszko, *Najświętsza Eucharystia według Kodeksu prawa kanonicznego Jana Pawła II*, Kielce 1997, s. 137-143; M. Pastuszko, *Sakrament pokuty i pojednania*, Kielce 1999, s. 55-63; E. Doronzo, *De poenitentia*, t. I. *De sacramento et virtute*, Milwaukee 1949, s. 44-143; E. Doronzo, *De extrema unctione*, t. II. *De causis extrinsecis*, Milwaukee 1955, s. 682-683.

Analiza dokumentów papieskich i postanowień soborowych wykazuje, że dyscyplina Kościoła katolickiego co do rozstrzygnięcia postawionej wątpliwości była niezmienna. Nie oznacza to jednak, że w historii – szczególnie w pierwszych wiekach – nie pojawiały się głosy sugerujące, że sakramenty święte (łącznie z chrztem) sprawowane poza wspólnotą Kościoła katolickiego są nieważne. Głosy te były jednak odosobnione i przez biskupa Rzymu zostały odrzucone jako błędne¹²².

Poznanie wpływu otrzymania chrztu poza Kościołem katolickim na ważność święceń przyjętych w Kościele katolickim związane jest ściśle z odpowiedzią na pytanie: czy chrzest święty może być ważnie udzielony poza Kościołem katolickim?

3.1. Ewolucja doktryny i dyscypliny Kościoła na temat ważności chrztu udzielanego przez innowierców

Pierwsze wzmianki o konieczności powtórnego udzielania chrztu herezykom datowane są na początek III wieku. Zdaniem teologów, do tego czasu ważność chrztu udzielanego poza wspólnotą Kościoła była rozpoznawana jako „reguła apostołska”¹²³.

Debata na temat konieczności powtórnego udzielania sakramentu chrztu herezykom wracającym do jedności z Kościołem katolickim rozwijała się w III i V wieku. Podczas gdy Kościoły afrykańskie i wiele Kościołów Wschodu uznawało chrzest herezyków za nieważny, Kościół rzymski i aleksandryjski nie miał wątpliwości co do jego ważności¹²⁴. Z czasem Kościoły afrykańskie zaczęły przyjmować dyscyplinę Kościoła rzymskiego w tej materii¹²⁵.

Najwcześniejsze przypadki powtórnego udzielania sakramentu chrztu osobom ochrzczonym poza Kościołem katolickim miały się pojawić we wspólnotach zachowujących komunię z Rzymem za czasów papieża Kaliksta (zm. 222 r.)¹²⁶. Część autorów jednak uznaje ten pogląd za wątpliwy. Według nich, pierwszym, który wprowadził około 220 roku zasadę powtórnego chrzczenia herezyków, był biskup Agripinus. Uczynił to na Synodzie w Kartaginie¹²⁷.

¹²² K. Nasiłowski, *Ustawodawstwo Dekretu Gracjana dotyczące przyjmowania do Kościoła katolickiego duchownych odłączonych*, Prawo Kanoniczne 26(1983) nr 1-2, s. 13-14.

¹²³ J. Pohle, A. Preuss, *Dogmatic theology*, t. 8..., s. 172.

¹²⁴ B. Neunheuser, *Baptism and confirmation*, New York 1964, s. 99.

¹²⁵ C. J. Hefele, *A history of the Christian Councils*, t. 1, tł. W. R. Clark, Edinburg 1872, s. 114-115.

¹²⁶ *Philosophumena or the refutation of all heresies*, vol. II, trans. F. Legge, *Society for promoting Christian knowledge*, London – New York 1921, s. 132.

¹²⁷ C. J. Hefele, *A history of the Christian Councils*, t. 1..., s. 86-87.

W tym samym mniej więcej okresie – jako pierwszy wśród pisarzy chrześcijańskich – za nieważnością sakramentu chrztu udzielanego u heretyków opowiedział się Tertulian (zm. po 225 r.)¹²⁸. Nie twierdził on jednak, że nieważne są wszystkie chrzty przyjęte poza wspólnotą Kościoła przewodzoną przez biskupa Rzymu. Za nieważne uważał jedynie te sakramenty, które są sprawowane we wspólnotach heretyckich, które mają „innego Boga i innego Syna”¹²⁹. Argument ten jest o tyle interesujący, że – biorąc pod uwagę obecny rozwój nauk prawnych oraz teologicznych – można by było się pokusić o stwierdzenie, że Tertulian, choć nieumyślnie, to jednak nieważność sakramentu chrztu udzielanego w niektórych sektach upatrywał w błędzie dotyczącym istoty aktu. Polegać miał on na tym, że sakrament był sprawowany w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego, ale rozumianych inaczej niż naucza Kościół, bądź udzielany był „bez Ducha Świętego”.

W pierwszej połowie III wieku (prawdopodobnie między 230 a 235 rokiem)¹³⁰ Synod w Ikonium w Azji Mniejszej zajął stanowisko bardziej rygorystyczne od opinii prezentowanej przez Tertuliana. Na zgromadzeniu synodalnym uznano, że chrzest udzielony przez heretyków nie jest święty. Według Hefelego, norma ta nawiązywała do postanowień Synodu Kartagińskiego, odbywanego pod przewodnictwem biskupa Agripinusa, na który to później z kolei powoływał się św. Cyprian. Hefelego twierdził również, że uczestnicy Synodu w Ikonium, stanowiąc takie prawo, potwierdzali w ten sposób starożytną praktykę nieuznawania chrztu heretyków¹³¹.

W 255 roku papież Stefan zwołał w Rzymie synod prowincjalny. W trakcie jego obrad odrzucono, jako błędne, zdanie uczestników synodu afrykańskiego, którzy bez powodu zarządzili, aby ponownie chrzcić (*sine ratione concesserant eos baptizari*) przychodzących do Kościoła katolickiego z jakiegokolwiek herezji¹³². Jak zarzucali papieżowi niektórzy – między innymi Cyprian – biskup Rzymu nie uważał jednak, że wszystkich ochrzczonych w jakiegokolwiek herezji należy przyjmować do Kościoła bez obowiązku powtórnego udzielenia chrztu, lecz jedynie – jak to ówczesnie praktykowano – przez nałożenie rąk (a dokładnie mówiąc, przez sakrament pokuty, bądź – jak niektórzy chcą – przez sakrament pokuty i bierzmowania). Stefan bowiem nie uznawał za ważne chrztów sprawowanych poza Kościołem¹³³.

¹²⁸ Tertulianus, *Liber de Baptismo...*, kol. 1216; B. Kumor, *Historia Kościoła*, t. 1. *Starożytność chrześcijańska*, Lublin 2003, s. 79.

¹²⁹ Cyt. C. J. Hefelego, *A history of the Christian Councils*, t. 1..., s. 107.

¹³⁰ SeCL, t. 1, s. 4-4*.

¹³¹ C. J. Hefelego, *A history of the Christian Councils*, t. 1..., s. 88.

¹³² Cyt. *Synod Rzymski za papieża Stefana*, SeCL, t. 1, s. 24-24*.

¹³³ C. J. Hefelego, *A history of the Christian Councils*, t. 1..., s. 108-113.

Z lektury listów św. Cypriana dowiadujemy się, że biskup Rzymu traktował jako ważne tylko te chrzty, które udzielone zostały w imię Jezusa Chrystusa¹³⁴ oraz w imię Trójcy Świętej¹³⁵.

W tym miejscu należy wspomnieć, że w Piśmie Świętym przez „chrzest udzielony w imię Jezusa” rozumiano chrzest sprawowany w wierze w Chrystusa oraz – zgodnie z Jego wskazaniem – w imię Trójcy Świętej (por. Dz 2,38; 8,16; 19,5; Rz 6,3). Z listu Firmiliana dowiadujemy się także, że w czasach Stefana wspólnoty heretyckie posiadały taką samą formułę chrzcielną jak Kościół katolicki. Zatem należy przyjąć, że papież Stefan za ważne uznawał wszystkie chrzty udzielone przez heretyków, jeśli były udzielone w ten sam sposób co we wspólnocie Kościoła. Wyrażone przez papieża zdanie, że nie należy ponownie chrzcić przychodzących do Kościoła katolickiego z jakiegokolwiek herezji, stało się wyraźnie fałszywe w momencie, gdy sekty zaczęły ingerować w formułę sakramentalną lub istotnie odmiennie od Kościoła katolickiego zaczęły pojmować Trójcę Świętą¹³⁶.

Wśród biskupów żyjących w czasach papieża Stefana, którzy – jak zauważa Euzebiusz z Cezarei – wiedli prym w głoszeniu konieczności powtórnego chrztu heretyków wracających na łono Kościoła, był Cyprian z Kartaginy (200-258 r.)¹³⁷. Powołując się na postanowienia jednego z pierwszych synodów¹³⁸ sprawowanych w Kościele w III wieku (między 218 a 222 rokiem)¹³⁹, głosił, że wszystkie sakramenty sprawowane poza Kościołem katolickim są udzielane nieważnie. Na wyrażenie braku ważności sakramentu przywołany ojciec Kościoła posługiwał się terminem „fałszywy” (*falsus*)¹⁴⁰ oraz stosował formuły opisowe – jak np.: „poza Kościołem nikt ochrzczony być nie może” (*neminem foris baptizari extra ecclesiam posse*)¹⁴¹.

¹³⁴ Cyprianus, *Epistula 73 ad Iubaianum*, c. 5, 16, w: *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, vol. III, pars I, Vindobonae 1868, s. 781, 789-790; Cyprianus, *Epistula 74 ad Pompeio*, c. 5, w: *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, vol. III, pars I, Vindobonae 1868, s. 802-803.

¹³⁵ Firmilianus, *Epistula 75 ad Cyprianum*, c. 9, w: *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, vol. III, pars I, Vindobonae 1868, s. 815-816.

¹³⁶ C. J. Hefele, *A history of the Christian Councils*, t. 1..., s. 108-113.

¹³⁷ Cyprian zmarł pojednany z Kościołem jako męczennik w czasie prześladowania Waleriana w 257 roku. – Euzebiusz, *Historia kościelna*, VII.3, w: *Chrzest i pokuta w Kościele starożytnym...*, s. 208; B. Kumor, *Historia Kościoła*, t. 1..., s. 79.

¹³⁸ Autor nie precyzuje, jaki synod ma na myśli.

¹³⁹ C. J. Hefele, *A history of the Christian Councils*, t. 1..., s. 86.

¹⁴⁰ K. Nasiłowski, *Znaczenie wyrażenia „ordynacja fałszywa” w świetle przepisów Dekretu Gracjana*, *Prawo Kanoniczne* 1982 nr 1-2, s. 82.

¹⁴¹ Cyt. Cyprian, *List 70. O chrzcie heretyków*, *SeCL*, t. 1, s. 22-22*.

Na marginesie warto zauważyć, że tego samego terminu „falszywy” św. Cyprian używał również w stosunku do kapłanów wyświęconych we wspólnocie Kościoła katolickiego, którzy później stali się heretykami. W ich przypadku przymiotnik „falszywy” nie odnosił się jednak do nieważności sakramentu święceń, lecz oznaczał niegodziwość moralną kapłana lub wadliwość jego instytuowania¹⁴². Przykładowo w *Liście 67* autorstwa św. Cypriana i 37 biskupów z Synodu w Kartaginie w 254 roku – podczas którego rozpatrywano sprawę biskupów Bazylidasa i Marcjalisa, złożonych z urzędu za idolatrię – możemy przeczytać: „A i lud nie może sobie pochlebiać, że nie zawinił, jeśli pozostaje w łączności z grzesznym kapłanem i na to się zgadza, aby jego zwierzchnik niesprawiedliwie sprawował urząd biskupi... (*ad iniustum atque illicitum prepositi sui episcopatum*)”¹⁴³.

Wracając do przerwane go wątku, należy zauważyć, że św. Cyprian znał nauczanie papieża Stefana (zm. 257 r.) o zakazie powtórnego udzielania chrztu osobom ochrzczonym przez heretyków¹⁴⁴. Świadczą o tym chociażby *List Cypriana z Synodu 31 biskupów afrykańskich w Kartaginie (255 r.)*¹⁴⁵ oraz *List od biskupa Firmiliana do Cypriana (256 r.)*¹⁴⁶.

Drugi z przywołanych dokumentów jest o tyle istotny, że prezentuje poglądy kolejnego biskupa, Firmiliana, opowiadającego się tak jak Cyprian za powtórnym udzielaniem chrztu heretykom. Wśród argumentów za nieważnością sakramentów u heretyków Firmilian przytaczał postanowienia Synodu w Ikonium z 256 roku. Zgodnie z nimi, heretycy od chwili, kiedy odłączyli się od jednośc i z Kościołem, nie mają władzy i łaski koniecznej do udzielania chrztu, nakładania rąk i udzielania święceń, bo cała jest w Kościele. Ponadto heretycy – ponieważ podzielają wiarę w nowe proroc two – nie mają ani Ojca, ani Syna, ani Ducha¹⁴⁷. W innym miejscu biskup Firmilian, przytaczając nauczanie papieża Stefana oraz jego zwolenników, że „darowanie grzechów i drugie narodzenie przy chrzcie heretyków może być udzielone”, zauważa – odwołując się do słów tego samego papieża – że u heretyków w rzeczywistości nie ma Ducha Świętego, bez którego nie może być duchowego odrodzenia¹⁴⁸.

Jak podaje Dionizy Wielki, papież był bliski ekskomunikowania biskupów uznających chrzest heretyków za nieważny – czyli: biskupów Azji Mniejszej,

¹⁴² K. Nasiłowski, *Znaczenie wyrażenia „ordynacja fałszywa”...*, s. 74-76.

¹⁴³ Cyt. Cyprian, *List 67. W sprawie Bazylidasa i Marcjalisa*, SeCL, t. 1, s. 17-17*.

¹⁴⁴ W. Granat, *Sakramenty święte. Część II...*, s. 79.

¹⁴⁵ Cyprian, *List 70. O chrzcie heretyków...*, s. 22-22*.

¹⁴⁶ W. Granat, *Sakramenty święte. Część II...*, s. 78-79.

¹⁴⁷ Firmilianus, *Epistula 75 ad Cyprianum...*, n. 7, s. 814-815.

¹⁴⁸ Cyt. Firmilian, *List 75. do Cypriana*, n. 8, w: *Chrzest i pokuta...*, s. 246.

Heleneusa z Tarsu, Firmiliana z Cezarei, biskupów Cylicji i Kapadocji oraz sąsiednich prowincji. Jednakże do tego nie doszło¹⁴⁹. Inaczej sądzi Baron. Powołując się na *List biskupa Firmiliana do Cypriana*, uważa, że papież Stefan ostatecznie zerwał komunię z Kościołami azjatyckimi nieuznającymi ważności chrztu heretyków¹⁵⁰. Potwierdza to następujący fragment listu Firmiliana: „Z tego jednak powodu nigdy nie odstępowano od pokoju Kościoła katolickiego i od jedności, jak to teraz Stefan śmiał uczynić, zrywając z wami pokój, jaki zawsze z wami jego poprzednicy przestrzegali z miłością i czcią wzajemną”¹⁵¹.

Mówiąc o sporze istniejącym pomiędzy Cyprianem a papieżem Stefanem, warto podkreślić, że nie wszyscy biskupi afrykańscy podzielali pogląd, że nawracających się heretyków należy powtórnie chrzcic¹⁵². Różnicę zdań wśród biskupów afrykańskich potwierdza między innymi fakt zwołania w Kartaginie w krótkim czasie, w roku 256, dwóch synodów¹⁵³.

Sam Cyprian i Firmilian nie byli w stanie wystarczająco uzasadnić swoich poglądów. Analiza pism biskupa Kartaginy ukazuje, iż zdawał on sobie sprawę z tego, że tradycja, na którą się powoływał przy uzasadnianiu konieczności powtórnego udzielania chrztu nawróconym heretykom, jest młodsza od tej, na której swoje zdanie opierał papież Stefan. Nie mogąc przytoczyć żadnych innych argumentów w polemice ze zwolennikami ważności chrztu heretyków, Cyprian odwoływał się na drodze rozumowej bezpośrednio do Pisma Świętego. Podobnie rzecz się miała z argumentami Firmiliana. Także on nie potrafił wskazać początku zwyczaju, na którym się opierał. Odwoływał się zatem do postanowień Synodu z Ikonium z pierwszej połowy III wieku.

Biorąc pod uwagę brak bezpośrednich dowodów przemawiających za koniecznością powtórnego udzielania chrztu osobom ochrzczonym w herezji powracającym do jedności z Kościołem, należy uznać za wysoce wątpliwe istnienie w Kościele przed III wiekiem takiej praktyki. Dowody wskazują wręcz na istnienie przeciwnego zwyczaju, zgodnie z którym heretyków ochrzczonych poza Kościołem przyjmowano do jedności z Kościołem bez obligatoryjnego powtórnego udzielania im chrztu¹⁵⁴.

¹⁴⁹ C. J. Hefele, *A history of the Christian Councils*, t. 1..., s. 188-189.

¹⁵⁰ SeCL, t. 1..., s. 41*.

¹⁵¹ Cyt. Firmilian, *List 75. do Cypriana...*, n. 6, s. 246.

¹⁵² Cyprian, *List 70. O chrzcie heretyków...*, s. 22-22*.

¹⁵³ C. J. Hefele, *A history of the Christian Councils*, t. 1..., s. 100.

¹⁵⁴ C. J. Hefele, *A history of the Christian Councils*, t. 1..., s. 103-108; J. Collinson, *A key to the writings of the principia of the Christian Church, who flourished during the first three Centuries*, Oxford 1813, s. 196-197.

Analizując *List Cypriana do Iubaianusa*, nie sposób jednak nie zauważyć, że – w odróżnieniu do papieża Stefana – Cyprian, nauczając o konieczności powtórnego udzielania chrztu osobom ochrzczonym przez heretyków w imię Trójcy Świętej, dostrzegał różnicę w pojmowaniu Osób Trójcy Świętej przez heretyków i Kościół katolicki. Pisząc o chrzcie sprawowanym w sekcie Marciona (udzielanym w imię Trójcy), stwierdzał, że skoro sekta fałszywie wierzy, a chrzest otrzymuje się w wierze, to taki chrzest niczego ochrzczoneму nie daje¹⁵⁵.

Po uczynieniu dłuższego wywodu na temat opinii Stefana, Cypriana i Firmiliana – dotyczących ważności chrztu otrzymywanego u heretyków – możemy przejść do analizy kolejnych tekstów poruszających interesującą nas problematykę.

Zwołany przez cesarza Konstantyna Synod biskupów w Arles (w Gaul), który rozpoczął się 1 sierpnia 314 roku, w kwestii chrztu sprawowanego przez heretyków (a dokładnie Donatystów) uznał w kan. 8: „W sprawie Afrykanów stosujących własne prawo i chrzczących ponownie, postanowiliśmy, że, jeśli jakiś heretyk przyjdzie do Kościoła, należy zapytać go o wyznanie wiary i jeśli okaże się, że został ochrzczony ze względu na Ojca, Syna i Ducha Świętego, niech tylko nałoży się nań ręce, aby otrzymał Ducha Świętego. Jeśli zaś zapytany o wyznanie wiary nie odpowiedziałby o Trójcy, niech zostanie ochrzczony”¹⁵⁶. Niniejszy kanon stanowił odpowiedź na błędną praktykę niektórych synodów afrykańskich – zwołanych przez Agripinusa i Cypriana – wzywających do powtórnego udzielania chrztu osobom ochrzczonym przez heretyków, gdy wracają one do jedności z Kościołem. Synod w Arles zakazał takiej praktyki wobec osób ochrzczonych w imię Trójcy Świętej. Należało na nie jedynie nałożyć ręce, co, według Hefelego, mogło oznaczać pokutę lub bierzmowanie. Granat nie do końca podziela ten pogląd. Zauważa, że: „dopóki rzecz lepiej nie zostanie wyjaśniona, możemy uważać za bardzo prawdopodobną opinię, że włożenie rąk (czy też namaszczenie) było znakiem pojednania z Kościołem, a nie sakramentu bierzmowania”¹⁵⁷.

Zasada ogłoszona w kanonie 8 omawianego synodu nie straciła swojej mocy prawnej. Została zaadaptowana i przeredagowana przez ojców Soboru Nicejskiego (325 r.) w kan. 19 w taki sposób, że dotyczyła jedynie udzielania na nowo chrztu zwolennikom Pawła z Samosaty wracającym na łono Kościoła katolickiego. Podkreślić należy również, że pomimo faktu, iż Synod w Arles został zwołany w związku ze sprawą dotyczącą „Donatystów”, to

¹⁵⁵ Cyprianus, *Epistula 73 ad Iubaianum...*, c. 5, s. 781.

¹⁵⁶ Cyt. Synod w Arles, *Kanony do Sylwestra*, kan. 8, 01.08.314, SeCL, t. 1, s. 72-72*.

¹⁵⁷ Cyt. W. Granat, *Sakramenty święte. Część II...*, s. 81.

jednak kan. 8 nie zawierał sprecyzowania świadczącego o tym, że jest w nim mowa jedynie o ważności chrztu sprawowanego we wspomnianej sekcie¹⁵⁸.

W czasie Synodu Kartagińskiego, odbywanego pod przewodnictwem biskupa Gratusa w 348 roku, starano się osłabić zgubne skutki schizmy donacjańskiej. Duchowni zgromadzeni na synodzie orzekli, że nie wolno powtarzać chrztu, jeśli został on udzielony w imię Trójcy Świętej. Według nich, powtórny chrzest jest obcy wierze i praktyce Kościoła (*illicitum enim esse sancimus rebaptizationem et satis esse alienum a sincera fide et a catholica ecclesia*)¹⁵⁹. Podobnego zdania był Optat z Milewy. W *Traktacie przeciw Donatystom* z roku 366-367 uznał, że Donatyści są schizmatykami, a nie heretykami, oraz że chrzest przez nich sprawowany jest ważny. Podstawy ważności sakramentów sprawowanych w tej sekcie Optat dopatrywał się w istniejącej wśród jej członków wierze w Trójcę Przenajświętszą¹⁶⁰.

Z listu św. Bazylego, biskupa Cezarei Kapadockiej, do biskupa Ikonium z 374 roku dowiadujemy się, że w IV wieku w poszczególnych krajach była odmienna dyscyplina Kościołów lokalnych w kwestii uznawania ważności chrztu sprawowanego przez heretyków – dokładnie mówiąc Katarów. W takiej sytuacji Bazyli, nie wdając się w dyskusję na temat właściwszego rozwiązania, opowiadał się za przestrzeganiem przepisów lokalnych. Biskup Cezarei Kapadockiej – powołując się na wcześniejszą dyscyplinę, zgodnie z którą „można przyjmować tylko taki chrzest, który pod żadnym pozorem nie jest spreczny z naszą wiarą” – doszedł do przekonania, że: 1) chrztu heretyków – to jest osób, które zupełnie oderwały się od wiary – nie należy uznawać (jako przykład podany został chrzest udzielany przez Pepuzjan, którzy udzielali go niezgodnie z przekazaną Tradycją w imię Ojca, Syna, Montana i Pryscylia); 2) chrzest schizmatyków – tych, którzy nie zgadzają się z Kościołem katolickim w kwestiach kościelnych i w zakresie problemów możliwych do uzgodnienia – należy uznać, ponieważ związani są oni jeszcze z Kościołem (rozstrzygnięcie to uzasadnia dobrem większości oraz faktem uznawania ich biskupów. Bazyli zwraca również uwagę na błąd popełniony przez Cypriana i Firmiliana, którzy jednakowo traktowali chrzest heretyków i schizmatyków); 3) chrzest Konwentyków – religijnych zgromadzeń skupionych wokół niesubordynowanych prezbiterów lub biskupów, albo zuchwwały osób – należy uznać¹⁶¹.

¹⁵⁸ C. J. Hefele, *A history of the Christian Councils*, t. 1..., s. 188-189.

¹⁵⁹ Synod Kartagiński, kan. 1, 348 r., SeCL, t. 1, s. 194-194*.

¹⁶⁰ Optatus of Milevis, *Against the Donatists*, I,2-3; V,3, trans. by O. R. Vassall-Phillips, London 1917, s. 4-7, 210-217; M. Zaborowski, *Nabycie przynależności do Kościoła Katolickiego*, Lublin 2013, s. 108-109.

¹⁶¹ Św. Bazyli, *Pierwszy list kanoniczny do Amfilocha, biskupa Ikonium*, c. 1, 374 r., SeCL, t. 3, s. 32-35*.

Bazyli nie zawsze podzielał opinie przyjmowane w Kościele rzymskim. Z jego *Drugiego listu kanonicznego do Amfilocha* dowiadujemy się, że namawiał biskupa Ikonium do przyjęcia rozwiązań prawnych nakazujących powtórne udzielanie sakramentu chrztu Enkratytom, Sakkoforom, Apotaktytom – mimo odmiennej dyscypliny Kościoła rzymskiego w tej materii¹⁶².

Do czasów św. Bazylego wśród chrześcijan wschodnich dostrzec można było przekonanie o nierozdzielności ważności sakramentów i wspólnoty kościelnej. Według nich, zachowanie kościelnej formy chrztu uznawanej przez Kościół katolicki nie gwarantowało „prawdziwości” sakramentu sprawowanego przez heretyków. Wpływ na zmianę myślenia Wschodu miał Bazyli z Cezarei. Dokonał on rozróżnienia między schizmą a herezją¹⁶³. Bazyli wyraził pozycję Wschodu taką, jaką określił Sobór Nicejski.

Dzisiejszy prawosławny Wschód zachował teologię Bazylego, poza teologią Augustyna¹⁶⁴. Zachód w zasadzie podziela ten pogląd, stawiając akcent na formułę trynitarną chrztu¹⁶⁵. W tradycji wschodniej powracających do jedności z Kościołem namaszcza się świętą chryzmacją¹⁶⁶. Zachód ważność chrztu udzielonego przez heretyków opiera na odkupieńczym dziele Chrystusa, jedynego Pośrednika między Bogiem a ludźmi¹⁶⁷. Uniezależnia to niejako ważność sakramentu od eklezjalnych uwarunkowań celebracji, co dla chrześcijan wschodnich wydaje się trudne do przyjęcia¹⁶⁸.

Wróćmy do przerwanej wątku. W 381 roku miał miejsce w Konstantynopolu drugi sobór Kościoła powszechnego. Podczas jego obrad potwierdzone zostały, jako nadal obowiązujące, decyzje ojców Soboru Nicejskiego dotyczące heretyków (por. kan. 1). Wśród nich, jak zostało to już wcześniej powiedziane, znalazła się norma o udzielaniu na nowo chrztu zwolennikom Pawła z Samosaty wracającym do jedności Kościoła katolickiego.

Interesujący z punktu widzenia rozważań dotyczących ważności chrztu sprawowanego przez heretyków jest kan. 7 Soboru Konstantynopolitańskiego I¹⁶⁹. Poświęcony został pozyskiwaniu dla wiary ortodoksyjnej heretyków. Zgodnie z nim można było przyjąć do Kościoła bez konieczności udziele-

¹⁶² św. Bazyli, *Drugi list kanoniczny do Amfilocha, biskupa Ikonium*, c. 47, 374 r., SeCL, t. 3, s. 50-50*.

¹⁶³ H. Bourgeois, B. Sesboüé, P. Tihon, *Historia dogmatów*, t. III. *Znaki zbawienia*, Kraków 2001, s. 38.

¹⁶⁴ Cyt. tamże, s. 38.

¹⁶⁵ Tamże, s. 38.

¹⁶⁶ W. Granat, *Sakramenty święte. Część II...*, s. 81.

¹⁶⁷ B. Testa, *dz. cyt.*, s. 125.

¹⁶⁸ H. Bourgeois, B. Sesboüé, P. Tihon, *dz. cyt.*, s. 38.

¹⁶⁹ Kanon 7 został uchwalony na synodzie w 382 roku i dodany do czterech kanonów soborowych. – DSP, t. 1, s. 87.

nia im chrztu świętego: Arian, Macedonian, Sabatian, Nowacjan – którzy nazywają siebie Katarami (czystymi) i Aristerami (lewymi) – Kwartodecyman, Tetardytów oraz Apolinarystów. Po złożeniu pisemnego oświadczenia, w którym wyrzekli się herezji, naznaczano ich znakiem krzyża, namaszczać krzyżem świętym czoło, oczy, nozdrza, usta i uszy. Inaczej postępować należało z przyjęciem do jedności Kościoła: Eunomian, Montanistów, Sabelian i innych heretyków. Tych należało traktować jak pogan i po odbyciu katechumenatu ochrzcić¹⁷⁰. Wydaje się, że źródłem owego rozróżnienia sposobu przyjmowania heretyków do Kościoła była ich wiara w Trójcę Świętą.

Podobne rozwiązania prawne do przywołanego kan. 7 Soboru Konstantynopolińskiego zawierały normy Synodu w Laodycei, mającego miejsce pod koniec IV wieku. W kan. 7 zostało zapisane: „Ci, którzy nawracają się z herezji, mianowicie herezji Nowacjan, Fotynian i Kwartodecyman, niezależnie od tego, czy byli tam katechumenami, czy wiernymi, nie mogą być przyjęci, zanim nie potępią wszystkich herezji, a zwłaszcza tej, którą wyznawali. Ci, którzy w sekcie nosili tytuł wiernych, mogą brać udział w świętych obrzędach dopiero wówczas, gdy nauczą się wyznawania wiary i otrzymają namaszczenie świętym olejem”. W następnym kanonie Synodu w Laodycei – nieodwołującym się do postanowień Soboru Konstantynopolińskiego – ogłoszona została norma o następującej treści: „Ci, którzy nawracają się z herezji zwanej katafrygijską, choćby należeli tam do rzekomych duchownych, choćby nosili tam tytuł wielkich, winni odbyć szczególnie dokładną katechezę u biskupów i prezbiterów Kościoła oraz przyjąć chrzest”¹⁷¹.

Do Soboru Konstantynopolińskiego I nawiązał również Synod w Trullo z 691 roku. Zgromadzenie to zostało zwołane przez cesarza Justyniana w celu uzupełnienia dotychczas obowiązującego prawa soborowego. Zgodnie z zamysłem Justyniana, synod miał mieć charakter soboru powszechnego, jednak tak się nie stało; jego dokumenty nie zostały podpisane przez papieża Sergiusza II (zm. 701 r.). W późniejszych wypowiedziach papieskich postanowienia zgromadzenia zwołanego przez cesarza Justyniana zostały uznane za zwykłe prawo synodalne, które należy przyjąć pod warunkiem, że nie sprzeciwia się ono prawu Stolicy Apostolskiej i dobrym obyczajom¹⁷². Dokument końcowy synodu jest o tyle interesujący, że ukazuje tradycję Kościoła wschodniego. W kan. 95 Synodu Trullańskiego zapisana została nieznacznie przeredagowana norma znajdująca się w kan. 7 Soboru Konstantynopolińskiego I. Pominięto w niej wzmiankę o sposobie przyjmowania

¹⁷⁰ Sobór Konstantynopoliński I, kan. 1 i 7, 381 r., DSP, t. 1, s. 71.93-95.

¹⁷¹ Cyt. Synod w Laodycei, c. 7-8, koniec IV w., SeCL, t. 4, s. 111-112*.

¹⁷² E. Przekop, *Przeszkoda mixtae religionis w prawie bizantyjskim w świetle kan. 72 synodu w Trullo (691)*, Studia Płockie 8(1980), s. 108-112.

osób wracających do jedności z Kościołem katolickim z herezji Sabatianów, w zamian wprowadzając do niej przepis uchwalony na Soborze w Nicei (por. kan. 19) – że Paulinian wracających do Kościoła należy powtórnie chrzczyć¹⁷³.

Po wybiegnięciu nieco w przeszłość i ukazaniu postanowień synodalnych nawiązujących do norm drugiego soboru powszechnego wróćmy jednak do dokumentów prawnych wydawanych w IV wieku.

W 385 roku papież Syrycjusz – udzielając biskupowi Tarragony o imieniu Himeriusz listownej odpowiedzi na pytania, które zadał on jego poprzednikowi na Stolicy Piotrowej – uznał, że osoby ochrzczone przez Arian, tak jak i Nowacjan oraz innych heretyków, przyjmuje się do Kościoła przez wezwanie siedmiorakiego Ducha za pomocą nałożenia rąk. Praktyka ta, zdaniem papieża – powołującego się na powagę apostoła (por. Ef 4,5), kanony, dekrety wysyłane do prowincji przez papieża Liberiusza – jest przestrzegana w Kościele i zachodnim, i wschodnim. List przeznaczony był do wiadomości biskupów diecezji kartagińskich, betyckich, luzytyńskich, galicyjskich oraz tych, które graniczą z diecezją biskupa z Tarragony¹⁷⁴.

Podczas Trzeciego Synodu Kartagińskiego dnia 13 i 28 sierpnia 397 roku ogłoszono, że „nie wolno dokonywać powtórnych chrztów (*non liceat fieri rebaptizationes*)”¹⁷⁵. W czasie Synodu Kartagińskiego, który odbywał się w 401 roku, poświęconego Donatystom, ustalono, że raz udzielonego chrztu nie wolno powtarzać, a osoby powracające z herezji do Kościoła należy przyjmować przez nałożenie rąk (*et iterari non liceat, quod semel dare oportet*)¹⁷⁶.

W *Kanonach apostołskich* (IV-VI wiek)¹⁷⁷ – które od Synodu Trullańskiego uzyskały w Kościele wschodnim moc wiążącą (z wyjątkiem jednego) – znalazła się norma stanowiąca, że biskup lub prezbiter, który uznaje chrzest heretyków, powinien złożyć urząd (kan. 46). Ponadto przepisane w nich zostało, że duchowni, którzy splamionych przez bezbożnych nie chrzczą ponownie, również powinni zostać złożeni z urzędu (por. kan. 47)¹⁷⁸. Kościół zachodni w osobie papieża Gelazego uznał *Kanony apostołskie* za teksty apokryficzne. Choć Kościół rzymski odrzucił je z powodu błędów, pozwalają

¹⁷³ *Patrum qui in Trullo imperatorio palatio convenerunt, ad Justinianum pium imperatorem allocutoria oratio*, c. 95, Mansi, t. 11, s. 983.

¹⁷⁴ Cyt. Syrycjusz (papież), *List do Himeriusza, biskupa Tarragony*, n. 1, 30.01.385, SeCL, t. 4, s. 32-35*.

¹⁷⁵ Synod Kartagiński III, n. 48, 13 i 28.08.397, SeCL, t. 4, s. 86-86*.

¹⁷⁶ Synod Kartagiński, n. 57, 15/16.06.401, SeCL, t. 4, s. 135-135*.

¹⁷⁷ SeCL, t. 2, s. XV.

¹⁷⁸ *Kanony apostołskie*, SeCL, t. 2, s. 283-283*.

one poznać dyscyplinę obowiązującą w niektórych wspólnotach pierwotnego Kościoła¹⁷⁹.

Do rozpowszechnienia w świecie nauki Kościoła o ważności chrztu sprawowanego przez heretyków przyczynił się w dużej mierze Augustyn z Hippony (zm. 430 r.)¹⁸⁰. Zwalczając poglądy Donatystów, argumentował, że ważność chrztu nie jest zależna od stanu duchowego szafarza, gdyż w przeciwnym razie chrzest udzielony przez grzesznego szafarza byłby tak samo nieważny jak chrzest sprawowany przez heretyków. Biskup z Hippony wprowadził rozróżnienie pomiędzy „łaską chrztu” a „aktem chrztu”. Podczas gdy drugi może być sprawowany przez niegodnego szafarza, źródłem łaski jest sam Bóg. Chrzest sprawowany poza Kościołem pozostaje tym samym chrztem Chrystusowym, który jest udzielany w Kościele. Dzieje się tak dlatego, że heretycy, opuszczając wspólnotę Kościoła, wzięli z niego pewne elementy, które cały czas posiadają swoją wartość¹⁸¹.

Z analizy dotychczasowych tekstów dostrzec można, że wśród ojców Kościoła istniały różne poglądy na temat ważności chrztu sprawowanego przez heretyków. Oprócz wcześniej przywołanych pisarzy pierwszych wieków historii Kościoła przeciw ważności opowiadali się także św. Atanazy Aleksandryjski i św. Cyryl Jerozolimski. Natomiast za ważnością byli: św. Grzegorz z Nazjanzu, św. Epifaniusz, św. Ambroży i św. Hieronim¹⁸². Debata okresu patrystycznego na temat chrztu bezsprzecznie przyczyniła się do odróżnienia ważności sakramentu od jego skuteczności. To rozróżnienie, choć nie do końca wyjaśnione, pozwalało dojść do przekonania, że sakrament chrztu może być ważnie udzielany również poza wspólnotą Kościoła, gdyż ważność nie jest zależna od wiary i świętości szafarza¹⁸³.

Interesujące zdanie na temat materii rozważanej w niniejszym podpunkcie przedstawił Innocenty I (zm. 417 r.). Uznał, że chrzest sprawowany przez duchownych heretyckich – bez względu na to, czy przyjęli święcenia w Kościele katolickim (przed przyjęciem herezji), czy poza nim – jest ważny, jeśli została zachowana formuła sakramentalna. Biskup Rzymu uważał ponadto, że heretyków do wspólnoty Kościoła należy przyjmować poprzez pojednawcze nałożenie ręki, bez potrzeby udzielenia chrztu świętego¹⁸⁴.

¹⁷⁹ I. Subera, *Historia źródeł i nauki prawa kanonicznego*, Warszawa 1977, s. 33.

¹⁸⁰ C. J. Hefele, *A history of the Christian Councils*, t. 1..., s. 114-115.

¹⁸¹ W. Granat, *Sakramenty święte. Część II...*, s. 79-80.

¹⁸² M. Zaborowski, *Nabycie przynależności do Kościoła...*, s. 64-65, 68; W. Granat, *Sakramenty święte. Część II...*, s. 79-80.

¹⁸³ B. Testa, *dz. cyt.*, s. 122.

¹⁸⁴ K. Nasilowski, *Znaczenie wyrażenia „ordynacja fałszywa”...*, s. 95.

O ważności sakramentów (chrztu i święceń) sprawowanych przez herezyków wypowiadał się także papież Anastazy II, żyjący pod koniec V wieku. Uzasadniał swoje poglądy – podobnie jak to czynił Augustyn z Hippo – między innymi zwyczajem Kościoła katolickiego¹⁸⁵. Decyzja papieża Anastazego została uznana za niegodziwą i niekanoniczną¹⁸⁶. Przyczyn sprzeciwu zdaniem Nasiłowskiego należy dopatrywać się w tym, że papież, przyjmując do wspólnoty Kościoła ważnie wyświęconych herezyków, w niedostateczny sposób uwzględnił zasady przestrzegania sprawiedliwości i rygoru prawa¹⁸⁷.

Dnia 8 listopada 441 roku w Orange miał miejsce synod szesnastu biskupów. Nie dostrzeżono na nim potrzeby powtórnego udzielania chrztu herezykom powracającym do jedności Kościoła katolickiego. Zgodnie z decyzją zgromadzenia, należało im jedynie udzielić namaszczenia i błogosławieństwa¹⁸⁸. Podobne normy prawne wydał Synod w Épaone, który odbył się w dniach od 5 do 15 września 517 roku¹⁸⁹.

W czasie Synodu w Arles, odbywającego się między 442 a 506 rokiem, uczestnicy zgromadzenia – zgodnie z postanowieniami Soboru Nicejskiego oraz Konstantynopolitańskiego I – potwierdzili, że zwolenników Pawła z Samosaty oraz Fotyna wracających do jedności z Kościołem należy chrzcić. Według dokumentów synodalnych, odmienny sposób postępowania należało podjąć wobec Bonozjan. Tych, jeśli wyznają wiarę Kościoła, wystarczyło przyjąć do wspólnoty Kościoła poprzez namaszczenie i nałożenie rąk. Źródła różnic w uznawaniu chrztu wspomnianych grup przez uczestników Synodu w Arles należałoby dopatrywać się w tym, czy chrzest został udzielony w imię Trójcy, czy też nie. Jak widać, uczestnicy synodu uzależniali konieczność udzielenia chrztu herezykom wracającym do jedności z Kościołem od tego, czy przy udzieleniu chrztu zastosowano formułę trynitarną¹⁹⁰.

Bardzo ważnych informacji na temat dyscypliny Kościoła o nieudzieleniu powtórnego chrztu świętego herezykom dostarcza list papieża Leona Wielkiego do Neona biskupa Rawenny z 458 roku. Papież w przywołanym dokumencie rozstrzygał kwestię sposobu postępowania w przypadku osób, co do których nie ma żadnych dowodów, czy zostały ochrzczone. Biskup Rzymu – przytaczając zasadę, że chrzest można przyjmować tylko raz w ży-

¹⁸⁵ *Decretum Gratiani emendatum et notationibus illustratum...*, Pars II, causa I, q. I, c. 97§2, kol. 719-724.

¹⁸⁶ K. Nasiłowski, *Ustawodawstwo Dekretu Gracjana...*, s. 18.

¹⁸⁷ Tamże, s. 31.

¹⁸⁸ Synod w Orange, c. 1, 08.11.441, SeCL, t. 6, s. 15-15*.

¹⁸⁹ Synod w Épaone, c. 1, 6-15.09.517, SeCL, t. 8, s. 44-44*.

¹⁹⁰ Synod w Arles, c. 16-17 (między 442 a 506 r.), SeCL, t. 6, s. 27-27*.

ciu – stwierdzał, że w tym przypadku można i należy wspomnianym osobom udzielić chrztu świętego dla dobra ich duszy. Kończąc swój wywód, Leon Wielki wyraził pogląd, że chrztu heretyków nie wolno powtarzać (*Quod si ab haereticis baptizatum quempiam fuisse constiterit, erga hunc nullatenus sacramentum regenerationis iteretur*). Według papieża, należało jedynie uzupełnić to, czego brakowało przy jego udzieleniu – nałożenie rąk biskupich dla otrzymania Ducha Świętego¹⁹¹.

Papież Urban II (zm. 1099 r.) – odwołując się do ojców: Pelagiusza, Grzegorza, Cypriana, Augustyna, Hieronima oraz *Kanonów apostoelskich* – uznał, że chrzest udzielony przez heretyka i schizmatyka według zwyczaju kościelnego jest ważny (*ratum esse*). Ponadto dopuścił przyjęcie tak udzielanego chrztu w okoliczności zagrożenia życia. Urban II stwierdził także, że opinię papieża Korneliusza i Stefana oraz Augustyna podzielali papieże: Syrycjusz, Innocenty, Leon, Atanazy II i Grzegorz Wielki¹⁹².

W czasie Soboru Laterańskiego IV w 1215 roku potwierdzono, że służy zbawieniu – czyli jest ważny – każdy chrzest, który został udzielony z użyciem wody oraz wezwaniem Trójcy Świętej, zgodnie z formą Kościoła, niezależnie od tego, kto go udziela¹⁹³. W ten sposób ojcowie soborowi uznali za ważne chrzty sprawowane przez heretyków, jeśli tylko udzielone zostały tak, jak to czyni Kościół.

Według św. Tomasza (zm. 1274 r.) i św. Bonawentury (zm. 1274 r.), za ważnością sakramentu chrztu sprawowanego przez heretyków przemawia fakt, że szafarz jest jedynie narzędziem, przez które dokonuje się czynność sakramentalna, źródłem łaski zaś pozostaje Bóg. Póki szafarz czyni to, co Kościół czyni – nawet jeśli jest niegodziwym szafarzem – ważne będzie sprawował sakrament. Do ważności konieczne jest zachowanie formuły trynitarnej. Ważnie ochrzczony poza Kościołem jest jednany z Kościołem przez sakrament pokuty¹⁹⁴.

¹⁹¹ Leon Wielki, *List do Neona biskupa Rawenny*, 24.10.458, SeCL, t. 6, s. 222-224*.

¹⁹² *Stephanus uero et Cornelius martires et Pontifices Romani, et uenerabilis Augustinus in libro de baptisate, eundem Ciprianum et prefatos episcopos ob hanc causam uehementer redarguunt, affirmantes baptisma siue ab heretico siue scismatico ecclesiastico more celebratum ratum esse; et merito, quia alia in baptismo, et alia in reliquis sacramentis consideratio est, quippe cum et ordine prior, et necessarior sit. Subito enim morituro prius baptisate, quam dominici corporis communionis uel alius sacramentis consulitur, et dum forte catholicus non inuenitur, satius est ab heretico baptisate sacramentum sumere, quam in eternum perire. Et hanc sententiam prescriptorum Pontificum Cornelii et Stephani et Augustini, secuti sunt Siricius, Innocentius, Leo, Anastasius et M. Gregorius et omnis catholica ecclesia.* – Cyt. *Decretum Gratiani emendatum et notationibus illustratum...*, Pars I, dist. XXXII, c. 6, kol. 211-212.

¹⁹³ Sobór Laterański IV, konst. 1, 1215 r., DSP, t. 2, s. 224-225.

¹⁹⁴ C. J. Hefele, *A history of the Christian Councils*, t. 1..., s. 115-116.

W bulli *Exultate Deo* – która została przyjęta w czasie ósmej sesji soboru odbywającego się we Florencji, 22 listopada 1439 roku – w sposób jednoznaczny stwierdzono, że chrzest może zostać udzielony w przypadku konieczności przez heretyka bądź poganina, jeśli tylko zachowana zostanie forma kościelna i będzie pragnął [szafarz] uczynić to, co czyni Kościół (*immo paganus et hereticus baptizare potest, dummodo formam servet ecclesie et facere intendat, quod facit ecclesia*)¹⁹⁵.

Od Soboru Trydenckiego nauczanie o ważności chrztu sprawowanego przez heretyków stanowi dogmat Kościoła¹⁹⁶. Sobór Trydencki w czasie kongregacji generalnej, odbywanej 17 stycznia 1547 roku, za błędny uznał pogląd, że „chrzest udzielony przez heretyków nie jest prawdziwy i dlatego należy go powtórzyć (*verum non esse et ob hoc iterandum*)¹⁹⁷. Nie oznacza to jednak, że wszystkie bez wyjątku formy chrztu stosowane przy jego udzielaniu przez heretyków są bez jakichkolwiek zastrzeżeń uznawane za ważne przez Kościół katolicki. Tak sformułowane przez ojców soborowych zdanie wyraża pogląd, że nie można uważać za nieważne chrztów, które zostały udzielone przez heretyków, tylko dlatego, że ich szafarzem była osoba niebędąca w jedności z Kościołem katolickim. Zgodnie z wcześniejszymi wypowiedziami soborów, synodów oraz teologów – chrzest należy traktować jako ważny, jeśli był sprawowany z zachowaniem formy kościelnej i pragnieniem czynienia tego, co czyni Kościół. Dnia 3 marca 1547 roku ojcowie soborowi ogłosili: „Gdyby ktoś mówił, że chrzest udzielany nawet przez heretyków w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego, z intencją czynienia tego, co czyni Kościół, nie jest prawdziwym chrztem – niech będzie wyklęty”¹⁹⁸.

Wiele dyskusji na temat ważności chrztu sprawowanego przez heretyków nie miało nic wspólnego z ogólną zasadą wypracowaną przez Kościół katolicki, zgodnie z którą uważano za ważne chrzty sprawowane przy zachowaniu wymaganej przez Kościół formy. Niejednokrotnie koncentrowały się one na trudnościach związanych z aplikowaniem wspomnianej zasady do konkretnego przypadku. Pojawiały się bowiem problemy w rozeznaniu, czy dana wspólnota w ogóle zachowuje formułę trynitarną przy udzielaniu chrztu¹⁹⁹.

¹⁹⁵ Sobór Florencki, *Sesja 8...*, n. 14c, s. 510-511.

¹⁹⁶ J. Pohle, A. Preuss, *Dogmatic theology*, t. 8..., s. 171; W. Granat, *Sakramenty święte*. Część II..., s. 83-84.

¹⁹⁷ Sobór Trydencki, *Dokumenty po sesji 6*, Błędy heretyków o sakramencie chrztu, n. 3, 17.01.1547, DSP, t. 4, s. 332-333.

¹⁹⁸ Sobór Trydencki, *Sesja 7*, Kanony o sakramencie chrztu, kan. 4, 03.03.1547, DSP, t. 4, s. 360-361.

¹⁹⁹ J. Pohle, A. Preuss, *Dogmatic theology*, t. 8..., s. 173.

Echo debaty na temat konieczności ponownego udzielania chrztu osobom ochrzczonym poza Kościołem katolickim wracającym do jedności z nim rozbrzmiewało aż do Soboru Watykańskiego II²⁰⁰.

O możliwości ważnego przyjęcia sakramentu chrztu świętego wypowiedzieli się pośrednio również ojcowie Soboru Watykańskiego II w *Dekrecie o ekumenizmie*, gdy wskazywali na wspólnotę akatolików z Kościołem katolickim. W numerze 3 wspomnianego dokumentu czytamy: „Ci przecież, co wierzą w Chrystusa i otrzymali ważnie chrzest, pozostają w jakiejś, choć niedoskonałej wspólnotcie (*communio*) ze społecznością Kościoła katolickiego”²⁰¹.

Norm prawnych, zawierających ogólne kryteria pomagające ocenić ważność sakramentu chrztu sprawowanego w Kościołach i wspólnotach niemających pełnej jedności z Kościołem katolickim, dostarczają *Dyrektoria Ekumeniczne* z 1967 roku (por. n. 12) i 1993 roku (por. n. 95, 98-99)²⁰². W numerze 95 dyrektorium z 1993 roku Papieska Rada ds. Jedności Chrześcijan odwołała się do dotychczas obowiązującej dyscypliny Kościoła katolickiego, zgodnie z którą „chrzest przez zanurzenie lub przez polanie, z formułą trynitarną, jest sam w sobie ważny. W konsekwencji, jeżeli rytuały, księgi liturgiczne lub ustalone zwyczaje danego Kościoła czy wspólnoty eklezjalnej przepisują jeden z tego rodzaju sposobów udzielania chrztu, sakrament należy uważać za ważny, chyba że pojawią się poważne wątpliwości co do tego, czy szafarz zachował reguły swej własnej wspólnoty lub Kościoła”. Jak czytamy we wspomnianym dokumencie w numerze 98, „ważność chrztu udzielanego w różnych Kościołach wschodnich nie podlega najmniejszej wątpliwości”. W odniesieniu do innych wspólnot akatolickich o ważności chrztu decyduje zastosowanie właściwej materii i formuły, a także intencja ochrzczonego dorosłego oraz szafarza, który udzielał chrztu.

Warto w tym miejscu podkreślić, że według dyrektorium z 1967 roku, chrzest udzielony mógł być nie tylko przez zanurzenie i polanie, ale również przez pokropienie. Dykasteria zaznaczyła jednak, że w przypadku sprawowania chrztu przez pokropienie należy zwrócić szczególną uwagę na ryzyko nieważności sakramentu, szczególnie gdy udzielany jest on wielu osobom równocześnie. Brak wzmianki w dyrektorium z 1993 roku o ważności chrztu

²⁰⁰ H. Bourgeois, B. Sesboüé, P. Tihon, *dz. cyt.*, s. 37.

²⁰¹ Cyt. Sacrosanctum Concilium Oecumenicum Vaticanum II, *Decretum de Oecumenismo Unitatis redintegratio*, n. 3, 21.11.1964, AAS 57(1965), s. 93; tłumaczenie polskie: Sobór Watykański II, *Dekret o ekumenizmie Unitatis Redintegratio*, n. 3, 21.11.1964, SW II, s. 205.

²⁰² Secretariatatus ad Christianorum Unitatem Fovendam, *Directorium ad ea quae a Concilio Vaticano Secundo de re oecumenica promulgata sunt exsequenda*, 14.05.1967, AAS 59(1967), s. 574-592; Pontificium Consilium ad Unitatem Christianorum Fovendam, *Directorium oecumenicum noviter compositum*, 25.03.1993, AAS 85(1993), s. 1039-1119.

sprawowanego przez pokropienie jest następstwem ewolucji prawa, jaka dokonała się przy promulgacji *Kodeksu prawa kanonicznego* w 1983 roku. Wtedy to norma prawna zawarta w kan. 758 KPK 1917 została zastąpiona nową normą, zawartą w kan. 854 KPK 1983²⁰³. Rezygnacja z formy pokropienia przy udzielaniu chrztu dokonała się ze względu na niewyrazistość znaku sakramentalnego²⁰⁴. Wśród kanonistów nie ma zgodności co do skutków udzielenia chrztu przez pokropienie. Według Harta, zastosowanie tej formy obecnie nie przyczynia się do nieważności sakramentu²⁰⁵. Podobnie sądził Chiappetta, twierdząc, że forma ta użyta przy udzieleniu chrztu jest ważna, jednakże została usunięta z obecnie obowiązującego kodeksu, ponieważ może być ona przyczyną wielu wątpliwości²⁰⁶. Zdaniem Dacanaya, tak udzielony chrzest należy uznać za prawdopodobnie wątpliwie ważny²⁰⁷. Na ryzyko nieważności chrztu udzielonego przez pokropienie zwracał uwagę również Lobo²⁰⁸.

3.2. Prawo współczesne dotyczące ważności chrztu sprawowanego we wspólnotach i Kościołach akatolickich

Stolica Apostolska do niedawna nie miała w zwyczaju bezpośrednio wypowiadać się na temat ważności sakramentu chrztu sprawowanego poza Kościołem katolickim. Praktyka ta uległa zmianie niedawno²⁰⁹. Wcześniej zdanie na temat opinii Kurii Rzymskiej co do ważności chrztu udzielanego poza Kościołem katolickim można było wyrobić sobie na podstawie lektury dekretów kongregacji, przy wydaniu których dykasterie – dla podjęcia decyzji – musiały rozstrzygnąć, czy sakrament chrztu udzielony przez akatolików

²⁰³ CIC 1917, can 758: *Licet baptismus conferri valide possit aut per infusionem, aut per immersionem, aut per aspersionem, primus tamen vel secundus modus, aut mixtus ex utroque, qui magis sit in usu, retineatur, secundum probatos diversarum Ecclesiarum rituales libros.*

CIC 1983, can. 854: *Baptismus conferatur sive per immersionem sive per infusionem, servatis Episcoporum conferentiae praescriptis.*

²⁰⁴ *Aliquis Consultor adnotat aequum non esse ut forma baptismi per aspersionem iuxta ponatur aliis modis baptizandi, quia aqua fluire debet. Unus Consultor animadvertit agi de problemate complex et praeferreret ut mentio de aspersione deleatur. Cui assentit etiam alius Consultor. Supprimitur igitur "sive per aspersionem".* – Cyt. *Acta Commissionis, Coetus "De Sacramentis"*, *Conventus 13-18.03.1978*, *Communicationes 13(1981) nr 1*, s. 216-217.

²⁰⁵ K. T. Hart, *dz. cyt.*, s. 1044.

²⁰⁶ L. Chiappetta, *Il Codice di diritto canonico. Commento giuridico-pastorale*, t. 2, Bologna 2011, s. 105.

²⁰⁷ A. N. Dacanay, *The Sacraments of Initiation (Baptism, Confirmation, Eucharist). A Commentary on Cc. 849-958 of the Code of Canon Law*, Filippine 2006, s. 42.

²⁰⁸ Cyt. G. V. Lobo, *New Law on the Sacraments*, *Vidyajyoti 1984 nr 1*, s. 28.

²⁰⁹ L. Ladaria, *Commento Teologico*, *Periodica 90(2001) z. 4*, s. 638-647.

jest ważny, czy też nie. Do takich dekretów, z których pośrednio dowiadujemy się o nieważności chrztu, możemy zaliczyć pisma informujące o udzieleniu przez papieża łaski rozwiązania małżeństwa *in favorem fidei*. Wśród nich jest dokument Kongregacji Nauki Wiary z dnia 4 kwietnia 1966 roku, z którego wynika, że chrzest, który przyjęła jedna ze stron małżeństwa we wspólnocie Świadców Jehowy (*Jehovah Witness*), należy uznać za nieważny ze względu na brak właściwej intencji u szafarza czynienia tego, co Kościół chce czynić. Ponadto z uzasadnienia prośby złożonej do Stolicy Apostolskiej wynika, że formuła stosowana przy udzieleniu chrztu we wspomnianej wspólnocie jest wątpliwa²¹⁰.

W ostatnich stu latach bezpośrednio na temat ważności chrztu sprawowanego poza Kościołem katolickim Stolica Apostolska wypowiedziała się kilkakrotnie.

W 1949 roku Kongregacja Świętego Oficjum – udzielając odpowiedzi na pytanie przedłożone jej przez ordynariuszy miejsca w Stanach Zjednoczonych Ameryki Północnej – stwierdziła, że przy orzekaniu w sprawach małżeńskich chrzest sprawowany przez sektę: Uczniów Chrystusa (*Discipulum Christi*)²¹¹, Prezbiterian, Kongregjonalistów (*Congregationalistarum*), Baptystów, Metodystów, jeśli tylko konieczna materia i forma są zachowane, należy uznać za ważny, dopóki nic innego nie zostanie udowodnione. Nie domniemywa się w niniejszych przypadkach braku wymaganej u szafarza sakramentu intencji czynienia tego, co chce Kościół, lub tego, co ustanowił Chrystus. Niniejsza odpowiedź została 22 grudnia 1949 roku zaaprobowana przez papieża Piusa XII²¹².

Jak już wcześniej zasygnalizowano, w *Dyrektoriach ekumenicznych* z 1967 roku (por. n. 12) i 1993 roku (por. n. 98-99) Papieska Rada ds. Jedności Chrześcijan potwierdziła ważność chrztu sprawowanego w Kościołach wschodnich²¹³. Zatem nie budzi żadnych wątpliwości chrzest udzielony w ortodoksyjnym Kościele: 1) albańskim, 2) amerykańskim karpacko-rosyjskim, 3) armeńskim, 4) asyryjskim, 5) białoruskim, 6) bułgarskim, 7) etiopskim, 8) greckim, 9) gruzińskim, 10) indyjskim, 11) koptyjskim, 12) ma-

²¹⁰ Sacred Congregation for the Doctrine of Faith, *Privilege of the Faith*, Prot. N. 3008/1964/m, 04.04.1966, CLD, vol. 6, s. 651-657.

²¹¹ W przypadku mniej znanych nazw wspólnot i Kościołów akatolickich – niewystępujących powszechnie w Polsce – celowo podałem nazwy w brzmieniu takim samym, jakie zostało zapisane w cytowanym dokumencie. Pozwoli to uniknąć trudności interpretacyjnych.

²¹² Sacra Congregatio Sancti Officii, *Responsum de validate baptismi in quibusdam sectis Col-lati*, 28.12.1949, AAS 41(1949), s. 650.

²¹³ Secretariatatus ad Christianorum Unitatem Fovendam, *Directorium ad ea quae...*, s. 574-592; Pontificium Consilium ad Unitatem Christianorum Fovendam, *Directorium oecumenicum...*, s. 1039-1119.

cedońskim, 13) malabarskim niezależnym syryjskim Kościele Thozhiyoor (Indie) – *Malabar Independent Syrian Church of Thozhiyoor*, 14) Ortodoksyjnym Kościele w Ameryce, 15) rosyjskim, 16) rumuńskim, 17) serbskim, 18) syryjskim, 19) syryjsko-chaldejskim, 20) syryjskim (Jakobici) w Indiach, 21) syryjskim św. Tomasza (*Mar Thoma Syrian Church*), 22) syryjsko-malabarskim, 23) węgierskim, 24) ukraińskim²¹⁴.

Jeśli chodzi o stwierdzenie nieważności chrztu, to dnia 9 marca 1991 roku Kongregacja Nauki Wiary – odpowiadając na postawione jej pytanie – stwierdziła, że chrzest udzielony przez wspólnotę *Christian Community P. Rudolfa Steina (Die Christegemeinschaft)* jest nieważny²¹⁵. Rok później dykasteria uznała za nieważny chrzest sprawowany w *The New Church of Mr. Emmanuel Swedenborg*²¹⁶.

Ostatnim dokumentem bezpośrednio orzekającym nieważność sakramentu chrztu sprawowanego poza Kościołem katolickim była nota Kongregacji Nauki Wiary z dnia 5 czerwca 2001 roku na temat chrztu udzielonego w *The Church of Jesus Christ of Latter-day Saints* (Kościół Jezusa Chrystusa Świętych w Dniach Ostatnich) – potocznie nazywany Mormonomi²¹⁷. Interesujący może być fakt, że we wspólnocie tej chrzest jest udzielany przy użyciu formuły trynitarniej. Powodem nieważności sakramentu – jak zauważa Luis Ladaria – jest jednak mimo wszystko niezachowanie formy chrztu. Choć Mormoni chrzczą, używając formuły: *Being commissioned by Jesus Christ, I baptise you in the name of the Father, and of the Son, and of the Holy Spirit* – podobnej formuły do tej stosowanej w Kościele katolickim – to jednak, biorąc pod uwagę kwestie doktrynalne, należy stwierdzić, że podobieństwo jest jedynie pozorne. Ponieważ według Mormonów Ojciec, Syn i Duch Święty są trzema bogami kształtującymi jedno bóstwo, zatem w niniejszej formule nie mamy do czynienia z wezwaniem Trójcy. Bóstwo ma według doktryny tej wspólnoty jedynie funkcjonalny, a nie substancjalny kontekst. Bóstwo i człowiek dzielą tę samą naturę i są substancjalnie równi. Słowa: „Ojciec, Syn i Duch Święty” dla Mormonów mają zupełnie inne znaczenie niż dla katolików. Rozbieżności doktrynalne są tak wielkie, że nie można mówić, iż w tym przypadku mamy do czynienia z herezją. W związ-

²¹⁴ *Comparative sacramental discipline in the CCEO and CIC. A Handbook for the Pastoral Care of Members of Other Catholic Churches Sui Iuris*, ed. F. J. Marini, Washington 2004, s. 256-258.

²¹⁵ Congregatio pro Doctrina Fidei, *Notificatio*, 09.03.1991, AAS 83(1991), s. 433.

²¹⁶ Congregatio pro Doctrina Fidei, *Notificatio de validate baptismatis*, 20.11.1992, AAS 85(1993), s. 179.

²¹⁷ Congregatio pro Doctrina Fidei, *Responsum ad Dubium. De validate baptismatis*, 05.06.2001, AAS 93(2001), s. 476.

ku z tak wielkimi różnicami doktrynalnymi nie można uznać, że szafarz chrztu w Kościele Jezusa Chrystusa Świętych w Dniach Ostatnich ma, udzielając chrztu, intencję czynienia tego, co Kościół katolicki; tym bardziej że według Mormonów chrzest został ustanowiony nie przez Jezusa, ale przez Boga. Ponadto według nich chrzest gładzi jedynie grzechy uczynkowe. Nie można również uznać, że osoba przyjmująca chrzest – Mormoni chrzczą osoby, które osiągnęły używanie rozumu – miała intencję przyjęcia chrztu takiego, jak jest on rozumiany w Kościele katolickim. Powodem tego jest bardzo restrykcyjne przygotowanie chrzczonych w Kościele Jezusa Chrystusa Świętych w Dniach Ostatnich²¹⁸.

Pośrednio na temat ważności chrztu sprawowanego poza Kościołem katolickim wypowiedziała się Kongregacja Nauki Wiary 1 lutego 2008 roku. Ustosunkowując się do przedłożonego jej pytania, stwierdziła, że nieważny jest chrzest sprawowany przy użyciu formuł: „Ja ciebie chrzczę w imię Stwórcy i Odkupiciela, i Uświęciela” (*I baptize you in the name of the Creator, and of the Redeemer, and of the Sanctifier*) oraz „Ja ciebie chrzczę w imię Stwórcy i Wyzwolicela, i Wspomożycela” (*I baptize you in the name of the Creator, and of the Liberator, and of the Sustainer*). Ponadto, jak zauważyła dykasteria, osoby w ten sposób nieważnie ochrzczone powinny ponownie bezwarunkowo przyjąć chrzest święty²¹⁹.

Interesująca – z punktu widzenia Kościoła w Polsce – jest wypowiedź Kongregacji Nauki Wiary z dnia 22 maja 2010 roku na temat ważności chrztu sprawowanego w Kościele Katolickim Mariawitów (Felicjanów). Ze względu na brak jakiegokolwiek dialogu z wspomnianym Kościołem i niewystarczającą znajomość oficjalnego nauczania wspomnianego Kościoła w sprawie Trójcy Świętej dykasteria uznała chrzest udzielony w Kościele Katolickim Mariawitów za wątpliwy²²⁰.

Zgodnie z wytycznymi Stolicy Apostolskiej, zamieszczonymi w *Dyrektorium Ekumenicznym* z 1967 i 1993 roku, zalecane jest, aby pomiędzy autorytetami katolickimi a władzami innych Kościołów i wspólnot eklesjalnych na płaszczyźnie diecezjalnej lub Konferencji biskupów toczył się dialog do-

²¹⁸ L. Ladaria, *dz. cyt.*, s. 638-647.

²¹⁹ Congregatio pro Doctrina Fidei, *Responsa ad proposita dubia de validitate baptismis*, 01.02.2008, *Notitiae* 45(2008) nr 3-4, s. 134; tłumaczenie polskie: Kongregacja Nauki Wiary, *Odpowiedzi na przedstawione pytania o ważność chrztu udzielonego przy użyciu formuł...*, 01.02.2008, na stronie: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20080201_validity-baptism_pl.html (stan z dn. 15.09.2017 r.); José San José Prisco, *Comentario*, *Revista Española de Derecho Canónico* 65 (2008) nr 6, s. 332-333.

²²⁰ Kongregacja Nauki Wiary, *Odpowiedź na pismo KEP*, 22.05.2010.

tyczący znaczenia i ważnego sprawowania chrztu. Jego celem powinno być wypracowanie wspólnych deklaracji, w których zostałoby wyrażone wzajemne uznanie chrztu²²¹. Dokumenty takie zostały podpisane przez przedstawicieli wielu episkopatów. Ze względu na ograniczony charakter pracy przywołajmy jedynie niektóre z nich.

Dnia 3 września 1975 roku w Kanadzie Kościół rzymskokatolicki, Anglikanie, Luteranie, Prezbiterianie oraz Zjednoczony Kościół Kanady (*United Church of Canada*) podpisali deklarację o wzajemnym uznaniu sakramentu chrztu sprawowanego przy zachowaniu prawa własnego wspomnianych Kościołów²²².

Dnia 30 marca 1990 roku Konferencja Episkopatu Argentyny zatwierdziła podpisaną wspólnie przez jej przedstawiciela wraz z przedstawicielami *Iglesia Evangélica del Río de la Plata* oraz *Iglesia Evangélica Luterana Unida* deklarację o wzajemnym uznaniu sakramentu chrztu. Z późniejszej instrukcji pastoralnej, przygotowanej w 2008 roku przez Konferencję Episkopatu Argentyny, dowiadujemy się również, że choć w kraju tym biskupi katolicy nie podpisali żadnego innego dokumentu o wzajemnym uznaniu chrztu z wspólnotami bądź Kościołami chrześcijańskimi, to jednak przypominają, że w praktyce Kościół katolicki uznaje sakrament chrztu udzielony w: 1) *Asociación Iglesia de Dios*, 2) *Iglesia Anglicana del Cono Sur de América*, 3) *Iglesia Apostólica Armenia*, 4) *Iglesia Cristiana Bíblica*, 5) *Iglesia Evangélica Bautista*, 6) *Iglesia Evangélica de los Discípulos de Cristo*, 7) *Iglesia Evangélica Luterana en Argentina (IELA)*, 8) *Iglesia Evangélica Menonita Argentina*, 9) *Iglesia Evangélica Metodista Argentina*, 10) *Iglesia Evangélica Reformada en Argentina*, 11) *Iglesia Evangélica Valdense del Río de la Plata*, 12) *Iglesia Luterana – Sínodo Danés*, 13) *Iglesia Ortodoxa Autocéfala Ucrainiana*, 14) *Iglesia Ortodoxa del Patriarcado de Antioquía*, 15) *Iglesia Ortodoxa del Patriarcado de Moscú*, 16) *Iglesia Ortodoxa Griega del Patriarcado de Constantinopla*, 17) *Iglesia Ortodoxa Rusa en Argentina (de la inmigración)*, 18) *Iglesia Ortodoxa Serbia en Argentina*, 19) *Iglesia Presbiteriana de San Andrés*, 20) *Iglesia Siriana Ortodoxa de Antioquía*.

Biskupi w Argentynie – ze względu na niedostateczne poznanie zagadnienia – za wątpliwy uznali chrzest udzielony w: 1) *Asamblea de Hermanos en Argentina*, 2) *Iglesia Adventista del Séptimo Día*, 3) *Iglesia Congregacional Independiente*, 4) *Iglesia del Nazareno*, 5) *Iglesia Evangélica Congregacional*,

²²¹ Secretariatatus ad Christianorum Unitatem Fovendam, *Directorium ad ea quae...*, n. 16, s. 580; Pontificium Consilium ad Unitatem Christianorum Fovendam, *Directorium oecumenicum...*, n. 94, s. 1078.

²²² W. H. Woestman, *Sacraments Initiation...*, s. 23.

6) *Iglesia Nueva Apostólica*, 7) *Iglesias Pentecostales que bautizan con la fórmula trinitaria, por ejemplo, las que integran las Asambleas de Dios*²²³.

Pięć lat później (w 1995 roku) przedstawiciele Kościoła Katolickiego Urugwaju Wschodniego podpisali z *Iglesia Evangélica Luterana Unida en la Argentina y Uruguay* deklarację o wzajemnym uznaniu sakramentu chrztu²²⁴.

Pod koniec lat dziewięćdziesiątych (dnia 19 maja 1999 roku) w Chile deklarację o wzajemnym uznaniu chrztu sygnowali przedstawiciele: 1) *Corporación Evangélica Wesleyana*, 2) *Iglesia Católica Ortodoxa del Patriarcado de Antioquía*, 3) *Iglesia Católica*, 4) *Iglesia Comunión de los Hermanos*, 5) *Iglesia Evangélica Luterana en Chile*, 6) *Iglesia Evangélica Reformada*, 7) *Iglesia Metodista de Chile*, 8) *Iglesia Misión Apostólica Universal*, 9) *Iglesia Pentecostal*, 10) *Iglesias Pentecostales Libres*²²⁵.

W Polsce deklaracja o wzajemnym uznaniu chrztu została podpisana 23 stycznia 2000 roku przez przedstawicieli: 1) Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego, 2) Kościoła Ewangelicko-Methodystycznego, 3) Kościoła Ewangelicko-Reformowanego, 4) Kościoła Katolickiego, 5) Kościoła Polskokatolickiego, 6) Kościoła Starokatolickiego Mariawitów, 7) Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego²²⁶.

W 2007 roku przewodniczący Konferencji Episkopatu Niemiec podpisał wraz z dziesięcioma innymi Kościołami i wspólnotami chrześcijańskimi podobną deklarację o wzajemnym uznaniu chrztu. Oprócz Kościoła katolickiego wzajemnie chrzest uznały: 1) *Arbeitsgemeinschaft Anglikanisch-Episkopaler Gemeinden in Deutschland*, 2) *Armenisch-Apostolische Orthodoxe Kirche in Deutschland*, 3) *Äthiopisch-Orthodoxe Kirche*, 4) *Evangelisch-altreformierte Kirche in Niedersachsen*, 5) *Evangelische Brüder-Unität – Herrnhuter Brüdergemeine*, 6) *Evangelische Kirche in Deutschland*, 7) *Evangelisch-methodistische Kirche*, 8) *Katholisches Bistum der Alt-Katholiken in Deutschland*,

²²³ Conferencia Episcopal Argentina, *Subsidio. El sacramento del Bautismo en las relaciones de la Iglesia católica con las demás Iglesias y comunidades eclesiales. Guía Pastoral. Introducción*, marzo de 2008, n. 24-26, w: *La Oficina del Libro de la CEA*.

²²⁴ *La Iglesia Católica Romana en la República Oriental del Uruguay, Declaración conjunta de reconocimiento DEL SACRAMENTO DEL BAUTISMO*, 29.05.1995, s. 1-2, na stronie <http://iglesiacatolica.org.uy/wp-content/uploads/2012/07/Declaracion-Conj.-de-Reconoc.-Sacramento-Bautismo.pdf> (stan z dn. 05.09.2016 r.).

²²⁵ Conferencia Episcopal de Chile, *Documento de Santiago. Acuerdo sobre el Bautismo*, 19.05.1999, s. 1-6.

²²⁶ Konferencja Episkopatu Polski, *Sakrament chrztu znakiem jedności – deklaracja Kościołów w Polsce u progu III tysiąclecia*, 23.01.2000, *Wiadomości Archidiecezji Warszawskiej* 1(2000), s. 121.

9) *Orthodoxe Kirche in Deutschland*, 10) *Selbständige Evangelisch-Lutherische Kirche*²²⁷.

Dnia 15 listopada 2007 roku w Sao Paulo pięć Kościołów chrześcijańskich – członków Krajowej Rady Kościołów Chrześcijańskich Brazylii – podpisało oświadczenie o wzajemnym uznaniu chrztu. Na dokumencie podpisy złożyli przedstawiciele: 1) *Igreja Católica Apostólica Romana*, 2) *Igreja Episcopal Anglicana do Brasil*, 3) *Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil*, 4) *Igreja Presbiteriana Unida do Brasil*, 5) *Igreja Sirian Ortodoxa de Antioquia*²²⁸.

Jeden z ostatnich dokumentów tego typu został podpisany dnia 21 kwietnia 2014 roku przez Konferencję Episkopatu Szwajcarii z pięcioma Kościołami i wspólnotami chrześcijańskimi. Oprócz katolików jego sygnatariuszami byli przedstawiciele: 1) *Conseil de la Fédération des Eglises protestantes de Suisse*, 2) *Church of England Archdeaconry of Switzerland*, 3) *Eglise catholique-chrétienne de Suisse*, 4) *Eglise évangélique méthodiste en Suisse*, 5) *Fédération des Eglises évangéliques-luthériennes de Suisse et de la Principauté du Liechtenstein*²²⁹.

Ponieważ brak jest w Kościele katolickim jednolitego wykazu Kościołów i wspólnot akatolickich, których chrzest jest w Kościele uznany za ważny, wiele diecezji, wielu teologów i kanonistów przygotowało dla duszpasterzy osobne katalogi, które mają im pomóc rozeznać ważność chrztu udzielonego poza Kościołem katolickim. Przykładem jest Diecezja Tuxpan, która w grudniu 2011 roku wydała *Directorio para pastoral de los sacramentos de iniciación Cristiana* wraz z aneksem zawierającym taki spis – opracowany na podstawie *Directorio Pastoral para los Sacramentos de la Iniciación Cristiana de la Arquidiócesis de México*²³⁰. Na wstępie aneksu wymienione zostały patriarchaty Kościołów wschodnich akatolickich, w których chrzest jest ważnie udzielany. Są to patriarchaty: 1) Aleksandrii, 2) Antiochii, 3) Belgradu, 4) Bukaresztu, 5) Jerozolimy, 6) Konstantynopola, 7) Moskiewski,

²²⁷ Deutsche Bischofskonferenz, *Anerkennung der Taufe*, 20.04.2007, s. 2-3, na stronie: http://vkrp-paderborn.de/uploads/media/Taufe_-_Magdeburg_2007.pdf (stan z dn. 05.09.2016 r.).

²²⁸ Cyt. Conferência Nacional dos Bispos do Brasil, *Ecumenismo: Igrejas do conic assinam ato de reconhecimento mútuo do batismo*, w: Diáconos. Órgão Informativo da Comissão Nacional dos Diáconos nr. 17, rok 12/2007, s. 3.

²²⁹ Schweizer Bischofskonferenz, *Unterzeichnung der Ausweitung der Taufanerkennung*, 21.04.2014, s. 2, na stronie: http://www.oekumene-ack.de/fileadmin/user_upload/Themen/AGCK_Gottesdienst_Taufanerkennung.pdf (stan z dn. 05.02.2018 r.).

²³⁰ *Anexo. Informacion acerca de la validez e invalidez del bautismo en algunas iglesias y sectas*, w: J. Navarro Castellanos (V Obispo de Tuxpan), *Directorio para pastoral de los sacramentos de iniciación Cristiana*, diciembre 2011, s. 13-15, na stronie: <https://diocesisdetuxpan.files.wordpress.com/2013/01/directorio-sacramentos-de-iniciacion.pdf> (stan z dn. 05.09.2016 r.).

8) Sofii. Ponadto w grupie tej znalazły się cerkwie autokefalicznego Kościoła: 1) Albanii, 2) Cypru, 3) Grecji oraz 4) Polski. Uwagę należy zwrócić na fakt, że za kanonicznie nieważny uznano chrzest sprawowany w *Llamadas Ortodoxos de la Colonia Peñón de los Baños* oraz Kościele ortodoksyjnym Meksyku (*Ortodoxos en México*) – wywodzącym się z Kościoła Ortodoksyjnego Meksyku lub następców Patriarchy Péreza.

Kolejną grupę we wspomnianym dokumencie stanowią Kościoły i wspólnoty historyczne z XVI wieku: 1) Anglikanie, 2) Luteranie, 3) Kalwini, 4) Metodyści. Chrzest w nich udzielony z zasady uznaje się za ważny. Wyjątek stanowią Metodyści, których chrzest w Meksyku uznaje się za wątpliwy²³¹.

Według dokumentu nieważny jest chrzest udzielony w: 1) *Cruzada Evangelista Mundial*, 2) sekcje Ewangelików²³², 3) *Iglesia Alianza Cristiana y Misionera*²³³, 4) *Iglesia Cristiana Unida*, 5) *Iglesia de Camargo Melo*, 6) *Iglesia de Dios en México*, 7) *Iglesia del Nazareno en México*, 8) *Iglesia Evangélica de los Peregrinos*, 9) *Iglesia Evangélica Misionera*, 10) *Iglesias Evangélicas independientes*, 11) *Iglesias Evangélicas*, 12) sekcje Świadków Jehowy (*Jehovah's Witness*), 13) *Los del Cerro dela Estrella*, 14) *Misión Centroamericana*, 15) *Misión Cristiana México-Poniente*, 16) *Misión Evangelística Mexicana*, 17) *Misiones Mundiales de México*, 18) sekcje Mormonów (*Mormons, Church of Jesus Christ of Latter-Day Saints*), 19) *Unión de Iglesias Evangélicas Mexicanas*.

Ponadto nieważnie jest sprawowany chrzest u Zielonoświątkowców²³⁴ – w: 1) *Asamblea de Dios en México*, 2) *Asamblea de Dios*²³⁵, 3) *Bando Evangélico Gedeón*, 4) *Concilio Latinoamericano de Iglesias Cristianas*, 5) *Empresa*

²³¹ Karambai i Huels uznają niniejszy chrzest za ważny. – S. S. Karambai, *Ministers and ministries in the Local Church. A comprehensive guide to ecclesiastical norms*, Bandra 2005, s. 235; J. M. Huels, *The Pastoral Companion. A Canon Law Handbook for Catholic Ministry*, Montreal 2009, s. 380.

²³² Według Huelsa chrzest sprawowany u *Evangelical* jest ważny. Rozbieżność ta dowodzi, że te same Wspólnoty i Kościoły mogą się w różnych krajach różnić między sobą pod względem formy udzielania chrztu bądź doktryny na temat tego sakramentu. – J. M. Huels, *The Pastoral...*, s. 380.

²³³ Woestman chrzest sprawowany w *Christian and Missionary Alliance* uznawał za ważny. Zdaniem autora, za ważnością przemawia fakt, że zgodnie z pismem, jakie otrzymał wikariusz sądowy Archidiecezji Toronto od wiceprezydenta *General Services of the Christian and Missionary Alliance* Nowego Yorku, Ontario dnia 1 sierpnia 1991 roku, obecnie przy sprawowaniu sakramentu chrztu przez zanurzenie szafarz używa formuły *I baptize you in the name of the Father, and of the Son, and of the Holy Spirit*. – W. H. Woestman, *Sacraments Initiation...*, s. 23-24.

²³⁴ Porównaj informacje na temat wątpliwości chrztu sprawowanego u *Penecostales* zamieszczone w opracowaniu Huelsa. – J. M. Huels, *The Pastoral...*, s. 381.

²³⁵ Karambai uznaje niniejszy chrzest za wątpliwy. Huels uważa chrzest sprawowany w *Assembly of God* za ważny. – S. S. Karambai, *Ministers...*, s. 235; J. M. Huels, *The Pastoral...*, s. 380.

Apostólica de los Intérpretes de la Voluntad de Dios (EAINVOD), 6) Iglesia Alianza Cristiana y Misionera, 7) Iglesia Apostólica de la fe en Jesucristo, 8) Iglesia Bautista del séptimo día, 9) Iglesia Cristiana Betel, 10) Iglesia Cristiana de la Asamblea de Dios, 11) Iglesia Cristiana Interdenominacional, 12) Iglesia Cristiana Nacional de las Asambleas de Dios, 13) Iglesia de Dios (Evangelio Completo), 14) Iglesia de Dios de la Profecía, 15) Iglesia de Dios en Cristo por el Espíritu Santo, 16) Iglesia de Dios en la República Mexicana, 17) Iglesia de Dios Pentecostal, 18) Iglesia del Buen Pastor, 19) Iglesia del Consejo Estatal Mexicano, 20) Iglesia del Evangelio Cuadrangular, 21) Iglesia Evangélica de los Peregrinos, 22) Iglesia Internacional del Evangelio Inquebrantable, 23) Iglesia Libre Metodista Evangélica, 24) Iglesia Luz del Mundo, 25) Iglesia Misionera Mexicana, 26) Iglesias de Dios (Church of God)²³⁶, 27) Iglesias Evangélicas Independientes, 28) Iglesias Pentecostales²³⁷, 29) La Santa Iglesia de Dios de la Inundación Apostólica, 30) Movimiento de Iglesias Evangélicas Independientes, 31) Movimientos de Iglesias Evangélicas, 32) Pentecostales Independientes, 33) Unión de Iglesias Evangélicas Independientes, 34) Unión Evangélica Mexicana.

Kolejną grupę z nieważnie sprawowanym chrztem stanowią adwentyści²³⁸: 1) *Iglesia Adventista del Séptimo Día (Sabáticos)*²³⁹, 2) *Iglesia de Dios del Séptimo Día*, 3) *Cuáqueros (The Religious Society of Friends, Quakers)*²⁴⁰, 4) *Ejército de Salvación (Salvation Army)*²⁴¹, 5) *Luz del Mundo*.

²³⁶ W trakcie rozpatrywania konkretnej sprawy małżeńskiej, której celem było uzyskanie łaski rozwiązania małżeństwa *in favorem fidei* – gdzie jedna ze stron była dwa razy ochrzczona przez szafarzy *Church of God Christ* w roku 1946 i 1955 – uznano chrzest udzielony przez wspomnianych szafarzy za nieważny. Raz nie została wypowiedziana żadna formuła, drugi raz szafarz wypowiedział słowa: *in the name of Jesus for the remission of sins*. – Sacred Congregation Holy Office, *Dissolution of Marriage Between a Baptized Non-Catholic and Doubtfully Baptized Non-Catholic*, Prot. N. S. 4565/1962/M, 07.02.1964, CLD, vol. 6, s. 645-646; Sacred Congregation for the Doctrine of the Faith, *Correction of Reply*, Prot. N. 4565/62, 12.01.1967, CLD, vol. 6, s. 657-658.

Huels uznawał chrzest sprawowany w *Church of Christ* za ważny. Należy zwrócić uwagę, że *Church of God* i *Church of Christ* to dwa różne Kościoły. – J. M. Huels, *The Pastoral...*, s. 380.

²³⁷ Karambai i Huels uznają chrzest sprawowany w różnych grupach Pentakostalnych za wątpliwy. – Por. S. S. Karambai, *Ministers...*, s. 235; J. M. Huels, *The Pastoral...*, s. 381.

²³⁸ Porównaj informacje na temat wątpliwości co do ważności chrztu sprawowanego u Adwentystów według Huelsa. – J. M. Huels, *The Pastoral...*, s. 381.

²³⁹ Karambai i Huels uznają chrzest za wątpliwy. – S. S. Karambai, *Ministers...*, s. 235; J. M. Huels, *The Pastoral...*, s. 381.

²⁴⁰ Karambai uznaje chrzest za wątpliwy. Huels twierdzi, że wspólnota ta nie udziela chrztu. – S. S. Karambai, *Ministers...*, s. 235; J. M. Huels, *The Pastoral...*, s. 381.

²⁴¹ Karambai uznaje chrzest za wątpliwy. – S. S. Karambai, *Ministers...*, s. 235.

Za nieważny należy uznać chrzest udzielony przez: 1) baptystów²⁴² (*Asamblea de Dios, Convención Nacional Bautista de México*), 2) *Cristo Rey (El Calvario, Ecatepec, Edo México)*, 3) *Cristo Rey y Santa María de Guadalupe (S Francisco Tlatengo, Tlahuac)*, 4) *Espiritistas*, 5) *Espiritualistas*, 6) *Iglesia antigua Católica Corpus Christi (Mario Fdo. López, Col. Escudero)*, 7) *Iglesia Gnóstica*, 8) *Nuestra Señora del perpetuo socorro o Monasterio Franciscano Ortodoxo (col. Santa María del Monste, Iztapalapa)*, 9) *Rosacruces*, 10) *San Charbel Makluf (Santa Cecilia, Tlahuac)*, 11) *Santa María Magdalena (Col. Magdalena Atlazolpa, Iztapalapa)*, 12) *Santuario de la Guadalupana Milagrosa (Col. U.H. Picos, Iztacalco)*, 13) *Santuario de nuestra Señora de Guadalupe (Col. El Parque Balbuena, V. Carranza)*, 14) *Señor de la Clemencia (Col. Ex ejidos de Padierna)*, 15) *Señor San José (Col. Jardines del Tepeyac, Ecatepec, Edo. México)*, 16) *Templo de la Misericordia (Bravo 35, Col. Centro, Venustiano Carranza)*, 17) *Templo de Monte María (Tlalnepantla, Edo. México)*, 18) *Templo de Ntra. Señora de San Juan de los lagos (Cerro de la Mora, Cuauhtepic, Barrio Bajo, D.F.)*, 19) *Templo San Antonio Abad (México, D. F.)*, 20) *Templo Santa Cruz y Nuestra Señora de Guadalupe (Etiopía M. 555, L. 11. Col. Glorieta, Ecatepec, Edo México)*, 21) *Teósofos*²⁴³.

Wspomniany wykaz nie jest wyczerpujący. Odwołując się do opracowań kanonistów, można przywołać listę Kościołów i wspólnot akatolicznych, w których ważnie jest sprawowany chrzest, rozszerzyć między innymi o: 1) *African Methodist Episcopal*, 2) *Amish*, 3) *Assyrian Church of the East*, 4) *Church of North India*, 5) *Church of South India*, 6) *Church of the Brethren*, 7) *Church of the Nazzerine*, 8) *Congregational Church*, 9) *Disciples of Christ*, 10) *Episcopalians*, 11) *Evangelical United Brethren*, 12) *Jacobites*, 13) *Liberal Catholic Church*, 14) *Malabar Christian or Christians of St Thomas*, 15) *Mar Thoma Syrian Church*, 16) *Mennonite Church*²⁴⁴, 17) *Metropolitan Community Church*, 18) *Old Catholic Church, Society of St. Pius X*, 19) *Old Roman Catholics*, 20) *Plymouth Brethren*²⁴⁵, 21) *Polish National Church*, 22) *Presbyterian Churches*, 23) *Reformed Churches*, 24) *Syro-Challden Orthodox Church (Church of the East)*, 25) *United Church of Austra-*

²⁴² Karambai za ważny uznaje chrzest osób dorosłych. Huels nie stawia żadnych granic wiekowych dla ważności chrztu sprawowanego u baptystów. Podobnie do Huelsa sądzi B. Smith, według którego zamiast chrztu we wspólnocie tej jest „dedykacja”. – S. S. Karambai, *Ministers...*, s. 235; J. M. Huels, *The Pastoral...*, s. 380; B. Smith, *A question of Baptism*, Homiletic & Pastoral Reviews 2003 nr 8-9, s. 77.

²⁴³ *Anexo. Informacion acerca de la validez e invalidez...*, s. 13-15.

²⁴⁴ Huels uznaje chrzest udzielony przez Menonitów za wątpliwy. – J. M. Huels, *The Pastoral...*, s. 381.

²⁴⁵ Według Huelsa, niektóre wspólnoty *Plymouth Brethren* udzielają chrztu nieważnie. – J. M. Huels, *The Pastoral...*, s. 381.

lia, 26) *United Church of Canada*, 27) *United Church of Christ*, 28) *United Church of North India*, 29) *Waldensian*, 30) *Zion*²⁴⁶.

Według kanonistów, za nieważny należy uznać chrzest sprawowany w następujących wspólnotach: 1) *Amana Church Society*, 2) *American Ethical Union*, 3) *Apostolic Church (Apostolic Overcoming Holy Church of God)*, 4) *Apostolic Faith Mission*, 5) *Bohemian Free Thinkers*, 6) *Children of God (The Family)*, 7) *Christadelphian*, 8) *Christian and Divine Sciences*, 9) *Christian Community (Rudolf Steiner)*, 10) *Christian Scientists* (nie udzielają chrztu), 11) *Christians of the Universalist Brotherhood*, 12) *Church of Daniel's Band*, 13) *Church of Divine Science*, 14) *Church of Illumination*, 15) *Church of Revelation*, 16) *Church of Scientology*, 17) *Church of Universalist Brotherhood (Doukhobors)*, 18) *Erieside Church*, 19) *General Assembly of Spiritualists*, 20) *Hephzibab Faith Missionary Association*, 21) *House of David Church*, *Iglesia ni Kristo (Philippines)*, 22) *Independent Church of Filipino Christians*, 23) *Masons* (nie udzielają chrztu), 24) *Metropolitan Church Association*, 25) *National David Spiritual Temple of Christ Church Union*, 26) *National Spiritualist Association*, 27) *New Jerusalem Church (New Church of Mr. Emmanuel Swedenborg, New Age, Swedenborg)*, 28) niektóre wspólnoty *Plymouth Brethren*²⁴⁷, 29) *People's Church of Chicago*, 30) *Reunification Church (Moonies)*, 31) *Spiritualist Church*, 32) *Unitarian Universalist*, 33) *Unitarians*, 34) *United Society of Believers (Shakers – nie udzielają chrztu)*, 35) *Universal Emancipation Church*²⁴⁸.

Zauważyć należy, że jest też grupa wspólnot, których nauka o sakramencie chrztu oraz sposób jego sprawowania są niedostatecznie znane, aby móc jednoznacznie rozstrzygnąć, czy udzielony w nich sakrament jest ważny, czy też nie. W związku z tym chrzest udzielony przez ich przedstawicieli uznaje się za wątpliwy, czyli niepewny. W takiej sytuacji, dla wyrobienia sobie opinii co do ważności udzielonego w nich sakramentu chrztu, każdy przypadek – jeśli jest to tylko możliwe – należy zbadać osobno. Przyczyny wątpliwości mogą być różne. Przeważnie są to: brak jednolitej praktyki udzielania sakramentu, wewnętrzny podział wspólnoty na mniejsze grupy, których teologia trynitarna nie jest dostatecznie znana. Wspólnoty, których chrzest uznaje się

²⁴⁶ S. S. Karambai, *Ministers...*, s. 235; J. M. Huels, *The Pastoral...*, s. 380; D. Drake-Brockman, *Valid Baptism*, CLSGBI News Letter nr 111(1997), s. 24-36; P. M. Tangorra, *Sacramental Validity Guide for R.C.I.A. Coordinators and Candidates Concerning Baptism. Confirmation and the Eucharist*, na stronie: http://insidethewalls.org/documents/2014/8/Sacramental_VValidity_Guide-1.pdf (stan z dn. 06.09.2016 r.).

²⁴⁷ J. M. Huels, *The Pastoral...*, s. 381.

²⁴⁸ P. M. Tangorra, *dz. cyt.*; S. S. Karambai, *Ministers...*, s. 236; J. M. Huels, *The Pastoral...*, s. 380-381.

za wątpliwy, to między innymi: *Mennonite*, *Moravian*²⁴⁹, *Pentecostal*, *Seventh Day Adventist*²⁵⁰.

Kończąc tę część opracowania, należy podkreślić, że wyżej wymienione listy nie są wyczerpujące. Mogą one ulec zmianie w zależności od teologicznych i liturgicznych przemian zachodzących w wyszczególnionych wspólnotach i Kościołach²⁵¹, a także w następstwie dostatecznego poznania przez autorytety Kościoła katolickiego ich doktryny na temat chrztu oraz sposobu jego sprawowania²⁵².

Trzeba również przypomnieć zastrzeżenie uczynione we wstępie pracy, że celem autora nie było stworzenie jednolitej listy wszystkich Kościołów i wspólnot chrześcijańskich zawierającej informacje na temat opinii Kościoła katolickiego co do ważności udzielanego przez nie sakramentu chrztu. Autor chciał jedynie zasygnalizować złożoność problemu. Ze względu na obszerność materiału stworzenie takiego wykazu mogłoby stanowić przedmiot osobnych badań²⁵³.

²⁴⁹ J. M. Huels, *The Pastoral...*, s. 380-381.

²⁵⁰ Według Aneksu do *Directorio para pastoral de los sacramentos de iniciacion Cristiana*, chrzest udzielony przez Adwentystów i Zielonoświątkowców (*Pentecostales*) jest uznany za nieważny. – *Anexo. Informacion acerca de la validez e invalidez...*, s. 13-15.

²⁵¹ P. M. Tangorra, *dz. cyt.*

²⁵² Przykład zmiany podejścia Kościoła katolickiego do ważności chrztu sprawowanego poza Kościołem katolickim stanowią dokumenty Kongregacji Nauki Wiary oraz Kongregacji Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów na temat ważności chrztu Mormonów. Z licznych pism Stolicy Apostolskiej dowiadujemy się, że początkowo – ze względu na brak wystarczającej wiedzy na ten temat – Kongregacja Nauki Wiary nie mogła wydać jednoznacznego orzeczenia, że chrzest udzielony przez Mormonów jest nieważny. Ze względu na niejasności chrzest udzielony w *The Church of Jesus Christ of Latter-day Saints* (Kościół Jezusa Chrystusa Świętych w Dniach Ostatnich) do dnia 5 czerwca 2001 roku uznawano za wątpliwy. – *Sacra Congregation for the Doctrine of Faith, Reply*, Prot. N. 1716/76M, 30.08.1976, CLD, vol. 8, s. 677-678; *Congregation for Divine Worship, Congregation Discipline of the Sacraments, Non-recognition of Mormon Baptism* (fragment listu do Diocese of Mountain City), w: *Roman Replies and CLSA Advisory Opinions 1989*, ed. W. A. Schumacher, L. Jarrell, Washington 1989, s. 4; *Congregation for Divine Worship, Congregation Discipline of the Sacraments, Questions Concerning the Validity of Mormon Baptism* (Odpowiedzi dykasterii na pismo Diocese of Rocky Mountains z dn. 27.03.1990 r.; odpowiedzi udzielono w 1990 r. i 16.03.1991 r.), w: *Roman Replies and CLSA Advisory Opinions 1991*, ed. K. W. Vann, L. Jarrell, Washington 1991, s. 13-15.

²⁵³ Więcej na temat ważności chrztu udzielonego poza Kościołem katolickim można dowiedzieć się z: Z. Pawłowicz, *Leksykon Kościołów, ruchów religijnych i sekt w Polsce*, Częstochowa 2008; J. G. Goodwine, *The reception of converts. Commentary with historical notes*, w: *Canon Law Studies* no. 198, Cleveland Ohio 1986, s. 178-296; M. Zavala, *Respuestas Catolicas Inmediatas*, Mision 2000; D. Drake-Brockman, *dz. cyt.*, s. 24-36; W. Kowal, W. H. Woestman, *Special marriage cases and procedures: ratified and non-consummated marriage*,

Podsumowując tę część rozważań, należy stwierdzić, że na ważność otrzymanych święceń w Kościele katolickim nie ma wpływu „jako taki” fakt przyjęcia przez podmiot święceń chrztu poza Kościołem katolickim. Ustawodawca Najwyższy takiego zastrzeżenia nigdy uczynił. Ewentualne powtórne udzielanie święceń lub chrztu przez Kościół katolicki mężczyznom ochrzczonym lub wyświęconym poza jego wspólnotą, wracającym do jedności z Kościołem katolickim, było i jest następstwem uznania przez Kościół, że sakramenty te zostały nieważnie udzielone. Ważne przyjęcie chrztu poza Kościołem katolickim nie czyni mężczyzny w jakikolwiek sposób niezdatnym do przyjęcia święceń.

Tezę głoszącą, że do ważnego otrzymania święceń wystarcza przyjęcie ważnego chrztu z wody (nawet poza Kościołem katolickim), potwierdza także fakt, że święcenia mogą być ważnie udzielone poza wspólnotą Kościoła katolickiego²⁵⁴.

Pauline privilege, favour of the faith, separation of spouses, validation, presumed death, Ottawa 2008, s. 225-228; G. Msuya, *One baptism: A Historical-Canonical and Theological Study with Reference to the Search for Christian Unity, Dissertatio ad Doctoratum in Facultate Theologiae*, Roma 2004, s. 187-189.

²⁵⁴ Argument ten jedynie sygnalizuję, gdyż problematyka dotycząca szafarza sakramentu święceń nie jest przedmiotem badań niniejszej pracy. O ważności święceń udzielonych poza Kościołem katolickim zob.: KPK 1983, kan. 844, 1012; KKKW, kan. 744, 898-899; A. Will, *The reception, recognition and reconciliation of Holy Orders*, Ecclesiastical Law Journal 8(2005) nr 36, s. 4-20; Congregation for the Doctrine of Faith, *Former Catholic, Later Ordained an Orthodox Priest, Seek readmission to the Catholic Church* (Odpowiedź dla oficjała sądowego pewnej diecezji), w: *Roman Replies and CLSA Advisory Opinions 2005*, ed. S. Pedone, J. I. Donlon, s. 27-28; E. Fortino, *De baptizatis acatolicis ad plenam communionem cum Ecclesia catholica convenientibus*, w: *Commento al Codice dei Canoni delle Chiese Orientali. Studium Romanae Rotae. Corpus Iuris Canonici. II*, a cura di P. V. Pinto, Città del Vaticano 2001, s. 773-776.

Rozdział II

Płeć człowieka determinantem ważności święceń

Problematyka dotycząca możliwości udzielania święceń kobietom była od początków istnienia Kościoła wielokrotnie podejmowana w literaturze kanonistycznej, teologicznej, biblijnej, socjologicznej itp. Ostatnie ożywienie badań nad zdatnością kobiet do przyjęcia święceń miało miejsce w latach siedemdziesiątych XX wieku, kiedy trwały przygotowania do Międzynarodowego Roku Kobiet w 1975 roku – odbywanego pod patronatem ONZ – oraz w związku z udzieleniem w Kościele anglikańskim święceń kapłańskich kobietom¹.

Prawo Kościoła katolickiego zapisane w kodeksach prawa kanonicznego w tym zakresie jest jednoznaczne. Ustawodawca nie dopuszcza możliwości udzielania święceń kobietom. W kanonie 1024 KPK 1983 zamieszczona została norma: „Święcenia ważnie przyjmuje tylko mężczyzna ochrzczony” (*Sacram ordinationem valide recipit solus vir baptizatus*), w kan. 754 KKKW zaś – analogiczna do niej norma: „Święcenia może ważnie przyjąć tylko mężczyzna ochrzczony” (*Sacram ordinationem valide suscipere potest solus vir baptizatus*). Nie stanowią one żadnego *novum* w historii Kościoła.

Nasuwa się jednak pytanie: czy prawo to może ulec zmianie? A jeśli tak, to w jakim zakresie? Aby na nie odpowiedzieć, trzeba wprawdzie poznać źródło zakazu udzielania święceń kobietom. Czy jest on pochodzenia „czysto kościelnego”, czy też pochodzenia Bożego?

Dla wyjaśnienia źródła normy zakazującej udzielania święceń kobietom nie wystarczy ograniczyć się do egzegezy wybranych tekstów Pisma Świętego. Konieczne jest odwołanie się do bogatej tradycji Kościoła katolickiego. Jak bowiem zauważa Kongregacja Nauki Wiary w *Deklaracji o dopuszczaniu kobiet do kapłaństwa urzędowego* z 1976 roku: „do zrozumienia, zarówno posłania Chrystusa, jak i najgłębszego sensu Pisma Świętego, nie wystarcza

¹ J. Bosch, *El ministerio de la mujer en las Iglesias Cristianas*, Escritos del Vedat 4(1974), s. 207; M. Sitarz, *Wymogi stawiane kandydatom do święceń według Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 r. i wytycznych dykasterii Kurii Rzymskiej*, Zamojski Informator Diecezjalny 23(2014) nr 1, s. 115.

sama czysto historyczna egzegeza tekstów. Trzeba wziąć pod uwagę wszystkie łącznie się ze sobą fakty (...)².

1. Zakaz święcenia kobiet według doktryny i dyscypliny Kościoła

Aby rozeznąć, czy prawo stanowiące, że ważne są jedynie święcenia udzielane mężczyznom, jest pochodzenia Bożego, przeanalizujemy różnego rodzaju teksty związane z zakazem udzielania święceń kobietom oraz traktujące o roli kobiety w Kościele. Badania zaczniemy od wybranych fragmentów Nowego Testamentu. Następnie prześledzimy, co mieli do powiedzenia na ten temat ojcowie Kościoła oraz późniejsi autorzy. Pochylimy się nad licznymi dokumentami Kościołów lokalnych oraz Kościoła powszechnego.

Dla uniknięcia zarzutu ograniczania się w badaniach jedynie do tekstów zawierających doktrynę Kościoła katolickiego analizę interesującego nas zagadnienia wzbogacimy o poznanie wybranych tekstów „nieortodoksyjnych”.

1.1. Teksty Nowego Testamentu

Zanim przejdziemy do ukazania bogatej spuścizny tekstów różnego rodzaju – od oficjalnych dokumentów władzy kościelnej po komentarze prawników kościelnych czy teologów – zatrzymajmy się wpierw nad tekstami Nowego Testamentu dotyczącymi omawianej materii. Wśród nich znaleźć można zarówno takie, które wskazują na wykluczenie kobiet ze służby ołtarza, jak również takie, które w tej materii nie są wcale jednoznaczne³.

Do pierwszej grupy tekstów można zaliczyć fragmenty listów św. Pawła Apostoła. Są to: 1 Kor 14,34 („kobiety mają na tych zgromadzeniach milczeć; nie pozwala się im bowiem mówić, lecz mają być poddane, jak to Prawo nakazuje”) oraz 1 Tm 2,11-12 („Kobieta niechaj się uczy w cichości z całym poddaniem się. Nauczać zaś kobiecie nie pozwalam ani też przewodzić nad mężem, lecz [chcę, by] trwała w cichości”). Przywołane teksty Pawłowe według wielu autorów wskazują na wykluczenie w pierwotnym Kościele kobiet z funkcji kościelnych i liturgicznych⁴.

² Cyt. Sacra Congregatio pro Doctrina Fidei, Declaratio circa quaestionem admissionis mulierum ad sacerdotium ministeriale *Inter insigniores*, n. II, 15.10.1976, AAS 69(1977), s. 103; tłumaczenie polskie: Kongregacja Nauki Wiary, *Deklaracja o dopuszczaniu kobiet do kapłaństwa urzędowego „Inter insigniores”*, n. II, 15.10.1976, w: *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966-1994*, Tarnów 2010, s. 136.

³ Zob. J. Eisenberg, *Kobieta w czasach Biblii*, tł. I. Badowska, Gdańsk 1986; A. M. Ohler, *Poście kobiety w Biblii*, tł. H. Podgórn, Kraków 1996; J. Załęski, *Obraz kobiety w listach Nowego Testamentu*, Ząbki 2005.

⁴ J. Pohle, A. Preuss, *Dogmatic theology*, t. 11..., s. 125.

Ewangelia w tej materii również wydaje się jednoznaczna. Jezus na apostołów wybiera mężczyzn (por. Mt 10,1-4; Mk 3,13-19; Łk 6,12-16) i tym samym decyduje, że mężczyźni będą ich następcami⁵.

Na marginesie warto zauważyć, że wśród biblistów pojawiały się głosy, jakoby zakaz nauczania przez kobiety w czasie zgromadzeń liturgicznych wynikał u św. Pawła z potrzeby chwili. Dziać się tak miało, dlatego że w czasach redakcji Listu do Tymoteusza kobiety w niektórych gminach chrześcijańskich pełniły funkcje kierownicze oraz miały znaczną i „niezdrową” przewagę nad mężczyznami. Ta sytuacja zmusiła św. Pawła do ukrócenia „hegemonii” kobiet we wspólnotach⁶. Z opinią tą polemizował Eugeniusz Dąbrowski. Według niego, zakaz przemawiania kobiet w Kościele nie posiadał jedynie charakteru lokalnego. Miał on być powszechny, ponieważ wywodził się z Tradycji apostoelskiej opartej na autorytecie Chrystusa⁷. Robertson uważał, że źródłem niniejszego przepisu jest prawo żydowskie oraz nawiązujące do niego zwyczaje pierwotnego Kościoła⁸. Wśród uczonych pojawiły się również opinie, że 1 Kor 14,34 nie jest autorstwa św. Pawła. Za poglądem tym przemawiać ma użycie w niniejszym wersecie odmiennego języka niż w pozostałej części Listu do Koryntian⁹.

Jak już wspomniano, w Piśmie Świętym znalazły się również takie zdania, które – jeśli chodzi o możliwość udzielenia święceń nie tylko mężczyznom – interpretowane są odmiennie. Uważa się, że wskazują na możliwość udzielenia święceń kobietom.

Najwięcej wątpliwości dostarczają fragmenty Pisma Świętego traktujące o diakonisach, które przypisywane są autorstwu św. Pawła Apostoła. Pierwszy z nich to Rz 16,1. Czytamy w nim, że Paweł poleca Kościołowi kobietę (Febę) – „diakonisę Kościoła w Kenchrach”. Kazimierz Romaniuk w komentarzu do wspomnianego tekstu zauważył, że nie jest słuszne traktowanie sformułowania „diakona Kościoła w Kenchrach” jedynie jako jakiejś aluzji do posług, które Feba spełniała w gminie rzymskiej. Przypuszczać należy, zdaniem Romaniuka, że chodzi tu o urząd – tylko raz wymieniony w całym Nowym

⁵ Tamże, s. 125.

⁶ *Listy do Tesaloniczan i pasterskie...*, s. 339.

⁷ *Listy do Koryntian. Wstęp – przekład z oryginału. Komentarz*, opr. J. Stępień, Poznań – Warszawa 1965, s. 270.

⁸ A. Robertson, A. Plummer, *The International Critical Commentary. A critical and exegetical commentary on the pastoral epistles*, Edinburgh 1936, s. 40.

⁹ J. Short, *The First Epistle to the Corinthians*, w: *The interpreter's Bible. The Holy Scriptures. In the King James and revised standard version with general articles and introduction, exegesis, exposition for each book of the Bible. In twelve volumes*, vol. 10, ed. G. A. Buttrick, Nashville (brak roku wydania), s. 212; *Nowy Komentarz Biblijny, Pierwszy list do Koryntian. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, opr. M. Rosik, Łódź 2009, s. 462-463.

Testamencie¹⁰. Autor ten nie był jednak stały w swoim poglądzie. Po około dwudziestu latach od wydania komentarza do Listu do Rzymian Romaniuk uznał, że nie ma dowodów na to, że Feba była diakonisą¹¹. Według Willia- ma Sandaya, o wspomnianym urzędzie diakonis mowa była również – choć nie wprost – w 1 Tm 4,11 i 5,3nn¹². Douglas Moo w komentarzu do Listu św. Pawła do Rzymian wyrażał przekonanie, że Feba w Kościele rzymskim pełniła urząd diakona – dokładnie ten sam, który jest opisany w 1 Tm 3,8-12¹³.

Kolejny różnie interpretowany fragment Pisma Świętego pochodzi z Pierwszego listu do Tymoteusza (1 Tm 3,8-12). Paweł określa w nim przy- mioty, jakimi winni odznaczać się diakoni. Podczas gdy w wersecie dwuna- stym pisze, że diakoni mają być mężami jednej żony – co wskazuje na wybór mężczyzn na diakonów, to w wersecie jedenastym wspomina o kobietach czystych, nieskłonnych do oczerniania, trzeźwych, wiernych we wszystkim. Jan Stępień, analizując 1 Tm 3,11, wyraża zdecydowaną opinię, że nie cho- dzi w tym wierszu o żony diakonów czy biskupów, lecz o niewiasty pełniące funkcje diakańskie¹⁴. Podobnego zdania był też Wolter Lock¹⁵. Poglądu tego nie podzielał Morgan Noyes; dowodził, że w rozważanym wierszu może chodzić o żony diakonów¹⁶.

Innym fragmentem budzącym trudności interpretacyjne jest piąty roz- dział Pierwszego listu do Tymoteusza (1 Tm 5,9-11), w którym św. Paweł wspomina o służbie kobiet w Kościele („Młodszych zaś wdów nie dopusz- czaj [do służby Kościołowi]”). Z technicznego punktu widzenia należy pod- kreślić, że termin „wdowa” nie oznacza tutaj kobiety, której małżonek już nie żyje. Oznacza oficjalny urząd¹⁷. Biorąc pod uwagę 1 Tes 4,8, przyjmuje się, że procedura przyjęcia wdowy w poczet urzędowych sług pierwotnego Ko- ścioła nie ograniczała się do samego tylko wpisania na listę, lecz miała jakiś uroczysty i religijny obrzęd „ordynacji”¹⁸.

¹⁰ *List do Rzymian. Wstęp – przekład z oryginału. Komentarz*, opr. K. Romaniuk, Poznań – Warszawa 1978, s. 284.

¹¹ J. Załęski, *dz. cyt.*, s. 145-146.

¹² W. Sanday, A. C. Headlam, *The International Critical Commentary. A critical and exegetical commentary on the epistle of St Paul to the Corinthians*, Edinburgh 1936, s. 416-417.

¹³ D. J. Moo, *The Epistle to the Romans*, Grand Rapids – Michigan 1996, s. 914.

¹⁴ *Listy do Tesaloniczan i pasterskie...*, s. 345.

¹⁵ W. Lock, *The International Critical Commentary. A critical and exegetical commentary on the pastoral epistles on the epistle of St Paul to the Corinthians*, Edinburgh 1936, s. 40.

¹⁶ M. P. Noyes, *The first epistle to Timothy*, w: *The interpreter's Bible. The Holy Scriptures. In the King James and revised standard version with general articles and introduction, exegesis, exposition for each book of the Bible. In twelve volumes*, vol. 11, Nashville (brak roku wyda- nia), s. 418.

¹⁷ Tamże, s. 436.

¹⁸ *Listy do Tesaloniczan i pasterskie...*, s. 363.

Fragmentem Nowego Testamentu, na który powołują się zwolennicy ordynacji kobiet, jest Ga 3,28 („Nie ma już Żyda ani poganina, nie ma już niewolnika ani człowieka wolnego, nie ma już mężczyzny ani kobiety, wszyscy bowiem jesteście kimś jednym w Chrystusie Jezusie”). Werset Listu do Galatów, w którym św. Paweł, wskazując na jedność chrztu świętego, stara się usunąć kulturową dominację mężczyzn nad kobietami, wykorzystywany jest do zanegowania całej spuścizny nauczania Kościoła i innych fragmentów Pisma Świętego „niewygodnych” dla zwolenników święceń kobiet – bo przywoływanych dla uzasadnienia zakazu udzielania święceń niewiastom. We wprowadzeniu w życie nauczania zapisanego w rozdziale trzecim Listu do Galatów trzeba ostrożnie zdefiniować różnice między kobietą i mężczyzną wynikające z uwarunkowań kulturowych oraz te, które wynikają z zamysłu Bożego¹⁹.

Podjmując refleksję nad Pismem Świętym w celu udzielenia odpowiedzi na pytanie o to, jaka jest natura prawa zakazującego udzielania święceń kobietom, nie sposób nie zauważyć, że zwolennicy możliwości udzielania ordynacji kobietom powołują się często na raport Papieskiej Komisji Biblijnej z 1976 roku. Według nich, Papieska Komisja Biblijna w połowie lat siedemdziesiątych XX wieku również miała się zajmować rozważanym problemem. Po wnikliwej analizie zagadnienia członkowie komisji mieli dojść do wniosku (w głosowaniu 12 do 5), że na gruncie Pisma Świętego nie ma argumentów za wykluczeniem kobiet z kapłaństwa²⁰. Oznaczałoby to, że na podstawie samego Pisma Świętego nie będziemy mogli udzielić odpowiedzi, czy można święcić kobiety. Raport oficjalnie nie został jednak opublikowany.

Ponieważ Kościół zbudowany jest na Piśmie Świętym i Tradycji, musimy odwołać się do tradycji i praktyki Kościoła²¹.

1.2. Od czasów patrystycznych do XI wieku

Temat ordynacji kobiet został bardzo szybko podjęty przez ojców Kościoła, synody Kościoła zachodniego i wschodniego, a także sobory powszechne. Już św. Ignacy Antiocheński (zm. ok. 110 r.) w *Liście do Antiocheńczyków*, śląc pozdrowienia, wymienia różne grupy szczególnie bliskich mu osób w Kościele. Wśród nich są święci diakoni i diakonisy. Na uwagę zasługuje

¹⁹ E. Black, *Why woman cannot be ordained: Biblical arguments*, Homiletic and Pastoral Review 2(1980), s. 22-23.

²⁰ Biblical Commission Report: *Can Women be Priests?*, Origins 6(1976) nr 1, s. 92-96; *Editorial: Ordination of woman would correct an injustice*, National Catholic Reporter 03.12.2012, na stronie: <https://www.ncronline.org/news/parish/editorial-ordination-women-would-correct-injustice> (stan z dn. 11.08.2017 r.).

²¹ R. A. Antinarelli, *Will women be ordained?*, Homiletic and Pastoral Review 4(1977), s. 11.

fakt, że diakoni zostali określani przymiotnikiem „święci” i zostali wymienieni tuż po prezbiterach. Diakonisy znalazły się wśród pozdrowionych prawie na końcu – pomiędzy osobami odpowiedzialnymi za strzeżenie drzwi do świątyni a dziewicami. Określone zostały jako diakonisy w Chrystusie²².

W *Didascalia Apostolorum*, tj. *Katolickiej nauce dwunastu apostołów i świętych uczniów naszego Zbawiciela* – dokumencie, który powstał prawdopodobnie w połowie II wieku i może być w pewnym sensie traktowany jako ówczesna kodyfikacja prawa kanonicznego obowiązującego w Syrii i Palestynie²³ – wiele miejsca poświęcono urzędowi wdów i diakonis²⁴. W czternastym i piętnastym rozdziale tekstu zaznaczono, że na urząd wdowy można wyznaczyć kobietę, która ma nie mniej niż pięćdziesiąt lat. Głównym jej zadaniem miała być modlitwa za dobrodziejów, którzy ofiarowali jej pomoc, oraz za cały Kościół. Odpowiadając na pytania obcych, powinna ograniczać się jedynie do tego, co dotyczy prawości i wiary w Boga. Chcących uzyskać więcej informacji powinna odsyłać do kompetentnych osób.

Zgodnie z nauczaniem zawartym w *Didaskaliach*, wdowy i świeccy nie powinni nauczać, ponieważ nie znając doktryny, mogą przyczynić się do bluźnierstwa. Nie jest konieczne, aby kobiety, a zwłaszcza wdowy, nauczały – zwłaszcza o imieniu Chrystusa, zbawieniu przez Jego mękę. Ich zadaniem jest zanoszenie modlitw i błagań do Boga. Argumentując swój wywód, autor *Didaskaliów apostołskich* zauważył, że sam Jezus dał nam przykład takiego postępowania, kiedy wysłał dwunastu apostołów z nakazem nauczania narodów, mimo że wśród Jego uczniów były również kobiety. Gdyby chciał, aby kobiety nauczały, wtedy powołałby je razem z apostołami.

W *Katolickiej nauce dwunastu apostołów i świętych uczniów naszego Zbawiciela* znalazło się porównanie wdów do ołtarza Bożego. Z kontekstu, w jakim umieszczona została ta analogia, nie można wyciągnąć wniosku, że autor mówi o jakimś związku wdów ze składaniem Eucharystii. Porównanie wdów do ołtarza miało przyczynić się do podkreślenia, że powinny one stale przebywać w domu, rozważając Słowo Boże. Winny unikać biegania pomiędzy domami wierzących dla otrzymywania ofiar. Ołtarz Boży – pisze autor – znajduje się stale w jednym miejscu. W innym fragmencie *Didaskaliów* – kiedy jest mowa o tym, że wdowa nastawiona na swoje korzyści nie

²² Ignatius, *Epistle of Ignatius to the Antiochians*, rozdz. XIV, w: *The Ante-Nicene Fathers*, vol. 1. *The Apostolic Fathers with Justin Martyr and Irenaeus*, ed. A. Roberts, J. Donaldson, A. Cleveland Coxe, New York 2004, s. 112.

²³ I. Subera, *dz. cyt.*, s. 32.

²⁴ W niniejszym rozdziale mowa jest również o wdowach, ponieważ czasami wdowy były diakonisami, a także dlatego, iż zdarzały się przypadki zamiennego stosowania terminów „wdowa” i „diakonisa”.

pasuje do ołtarza Pańskiego – została ukazana rola wstawiennicza (modlitewna) wdów. Potwierdzeniem tej tezy jest odwołanie się autora do Mt 18,19 („Jeśli dwaj z was na ziemi zgodnie o coś prosić będą, to wszystkiego użyczy im mój Ojciec, który jest w niebie”) i Mt 21,21 („Zaprawdę, powiadam wam: jeśli będziecie mieć wiarę, a nie zwątpicie, to nie tylko z figowym drzewem to uczynicie, ale nawet jeśli powiecie tej górze: »Podnieś się i rzuć się w morze!«, stanie się [tak]”)²⁵.

Wdowy nie powinny bez polecenia biskupa: z nikim rozmawiać bez doradcy, pościć z nikim, przyjmować czegokolwiek, nakładać na nikogo rąk ani modlić się za kogokolwiek. Gdyby wdowa sama coś czyniła z tych rzeczy, należy jej tego zabronić. Jeśli wdowy nie są posłuszne biskupom i diakonom, wtedy ich wina jest wyraźna.

W *Didascalia Apostolorum* zamieszczony został zakaz sprawowania chrztu przez kobiety, a także przyjmowania od nich chrztu. Przekroczenie przepisu naraża na wielkie niebezpieczeństwo zarówno udzielającą chrztu, jak i mężczyznę przyjmującego od niej chrzest. Jak zauważa autor, gdyby Jezus chciał, by kobiety udzieliły mu chrztu, wtedy z pewnością ochrzciłaby go Matka Boża, a nie Jan Chrzciciel – tak jak i innych ludzi. Zastanawiające jest jednak podsumowanie niniejszego zakazu, gdy autor mówi: „Dlatego nie narażajcie się bracia i siostry, przekraczając prawo Ewangelii” – wskazując, jakoby zakaz pochodził z prawa Bożego²⁶. Analogiczna norma zamieszczona została w *Konstytucjach apostołskich*, gdzie zakaz sprawowania chrztu przez kobiety został umotywowany naturą rzeczy²⁷.

Szesnasty rozdział *Didascalia Apostolorum* poświęcony został wyborowi diakonów jako tych, którzy wspierają biskupa w pracy na rzecz zbawienia. W grupie tej byli mężczyźni przeznaczeni do większości spraw oraz kobiety przeznaczone do posługi innym niewiastom. Według dokumentu, powodem powołania kobiet jest niemożność posyłania diakonów do wszystkich domów (zwłaszcza kobiecych), gdyż mogłoby to narazić ich na bezbożność. Wobec tego należało posyłać diakonisy.

Urząd diakonis był konieczny przede wszystkim, gdy kobiety wchodziły do wody w czasie chrztu, wtedy bowiem były one namaszczone przez diakonisy olejem namaszczenia. Diakonisy podejmowały wychodzące z wody kobiety i pouczały je, jak należy zachowywać pieczęć chrztu²⁸. W związku z tym, jak uzasadnia autor *Didaskaliów*, należy uznać, że posługa diako-

²⁵ *The Didascalia Apostolorum in English*, trans. from the Syric by M. Dunlop Gibson, London 1903, rozdz. 14-15, s. 70-74.

²⁶ Tamże, rozdz. 15, s. 74-75.

²⁷ *Konstytucje apostołskie*, III, 9, SeCL, t. 2, s. 88-88*.

²⁸ *The Didascalia Apostolorum...*, rozdz. 15, s. 78-79.

nis jest konieczna, ponieważ sam Jezus był obsługiwany przez ręce diakonis (kobiet ministrów), którymi były Maria Magdalena i Maria córka Jana, matka synów Zebedeusza i inne kobiety. Posługa diakonis jest nieodzowna w domach pogan, gdzie są kobiety wierzące. Diakonisy mogą je nawiedzać podczas choroby, obmywać i namaszczać w okresie zdrowienia. Analogiczna norma zamieszczona została w *Konstytucjach apostołskich*²⁹.

Ireneusz z Lyonu (zm. ok. 202 r.) w dziele *Przeciw herezjom* piętnuje zachowanie niejakiego Marka, który w trakcie ceremonii przypominającej sprawowanie Eucharystii wręcza kobietom kielich i nakazuje im go konsekrować³⁰.

Klemens Aleksandryjski (zm. przed 215 r.) w *Kobiercach*, pisząc o roli kobiet w życiu apostołów, zauważył, że podczas głoszenia Ewangelii zajmowały one w ich życiu zupełnie nowe miejsce. Towarzystwo apostołom już nie jako żony, ale siostry. Według Klemensa, apostołowie dzięki pracy towarzyszących im kobiet mogli całkowicie poświęcać się posłudze (διακονία). Kobiety jako współpracownicy (συνδιάκονοι) wspierały apostołów w posługach na rzecz innych niewiast. Jak dodaje Klemens, wskazówek na temat kobiet diakonów (διακονῶν γυναικῶν) należało szukać u św. Pawła w Liście do Tymoteusza (1 Tm 3,11)³¹. Autor *Kobierców* uważał, że kobiety – chociaż posiadają tę samą naturę co mężczyźni – ze względu na właściwości ciała przeznaczone są do innych zadań niż mężczyźni³².

Tertulian (zm. po 225 r.) w pierwszym rozdziale *De praescriptione hereticorum*, ukazując niedorzeczność postępowania heretyków, twierdził, że bezczelnością ze strony kobiet uwikłanych w herezję jest: nauczanie, prowadzenie dyskusji, egzorcyzmowanie i chrzczenie³³. W innym tekście – *De virginibus velandis* – powołując się na naturę, stwierdził, że kobietom nie wolno nauczać, chrzczyć ani udzielać wielu męskich funkcji, nie wspominając o posługach kapłańskich (*Non permittitur mulieri in ecclesia loqui, sed nec docere nec tinguere nec offerre nec ullius virilis muneris, nedum sacerdotalis officii sortem sibi vindicarent*)³⁴. Tertulian uważał, że chrztu udzielać mogą

²⁹ *Konstytucje apostołskie*, III, 16..., s. 92-93*.

³⁰ Ireneus, *Adversus heresaeas*, 13§2, PG, t. 7, kol. 582.

³¹ Clement of Alexandria, *Stromateis III*, rozdz. 6,54, w: *The library of Christian Classics*, ed. J. Baillie, J. T. McNeill, H. P. van Dusen, vol. II. *Alexandrian Christianity. Selected Translations of Clement and Origen with Introductions and Notes by John Ernest Leonard Oulton and Henry Chadwick*, Philadelphia 1954, s. 65.

³² Cyt. tamże, rozdz. 4,59-4,62.

³³ Tertulianus, *De praescriptione hereticorum*, §41, w: *Florilegium Patristicum*, Bonnae 1906, s. 57.

³⁴ Tertulianus, *De virginibus velandis*, rozdz. 9, w: Σεπτίμιος Τερτυλλιανός *Septimius Tertulianus* (155-240 μ.Χ.), s. 236, na stronie: <http://opencourses.uoa.gr/modules/document/file.php/SOCTHEOL3/%CE%A0%CF%81%CF%8C%CF%83%CE%B8%CE%B5%CF%84%>

jedynie biskupi, prezbiterzy i diakoni; ostatni z wymienionych mogą chrzcić tylko z upoważnienia biskupa. Według autora *De virginibus velandis*, uzurpowanie sobie tej funkcji biskupa jest „matką wszystkich schizm”. Udzielanie zaś chrztu przez kobiety jest działaniem szatańskim³⁵.

Firmilian z Cezarei Kapadockiej (zm. 268 r.) w *Liście do Cypriana* z pierwszej połowy III wieku również wspominał o pewnej kobiecie, która sprowadzała na błędne drogi wiernych; opętana, często udawała, że „przez jakieś nie do pogodzenia wezwanie poświęca chleb i czyni Eucharystię oraz składa ofiarę Panu, bez użycia zwykłej formuły liturgicznej”. Owa kobieta udzielała również chrztu przy zachowaniu pozorów, że przestrzega dyscypliny Kościoła³⁶.

W *Tradycji apostołskiej św. Hipolita*, datowanej na początek III wieku (około 215 r.)³⁷, znajduje się obszerny tekst dotyczący ustanawiania wdów. Dowiadujemy się z niego, że wdowy nie były poświęcone, ale wybrane z imienia. Miały być „wprowadzane”, choć nie zaliczały się do duchownych. Nie były ustanawiane przez nałożenie ręki, gdyż nie przynosiły ofiary. Nie miały urzędu liturgicznego. Jak zauważa autor *Tradycji apostołskiej*, święci się jedynie duchownych ze względu na ich posługę liturgiczną. Wdowa natomiast była ustanawiana dla modlitwy. Podobnie jak na wdowę, tak i na dziewicę nie kładziono ręki. Autor tekstu nie wspomina natomiast o diakonisch³⁸. Zdaniem Grysona, *Didaskalia apostołskie* i *Tradycja apostołska św. Hipolita* pochodzą z tego samego okresu i wobec tego nie są tekstami od siebie zależnymi³⁹. Brak wzmianki w *Tradycji apostołskiej* o diakonisch nie przesądza zatem o niemożliwości wyznaczania kobiet na ten urząd.

Synod w Elwirze (około 306 r.) zakazał biskupom, prezbiterom i diakonom lub wszystkim duchownym pełniącym posługę powstrzymania się od współżycia z małżonkiem⁴⁰ i powstrzymania się od rodzenia dzieci. We-

CE%BF%20CE%A5%CE%BB%CE%B9%CE%BA%CF%8C/PostPater3Bn.pdf (stan z dn. 16.12.2017 r.).

³⁵ Tertulian, *O chrzcie*, n. 17, w: Tertulian, *Wybór pism*, tł. E. Stanula, PSP 5, Warszawa 1970; cyt. za: *Chrzest i pokuta w Kościele starożytnym...*, s. 169-170.

³⁶ Firmilian, *Listy do Cypriana biskupa Kartaginy*, 5,7 i 10, w: Cyprian, *Listy, Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy*, t. I, tł. W. Szoldrski, Warszawa 1969, s. 285, 287-288; cyt. za: W. Myszor, *Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne* 17(1984), s. 241-242.

³⁷ J. Naumowicz, *Kryterium rozróżnienia „duchowny – świecki” według Tradycji Apostołskiej*, *Vox Patrum* 22(2002), t. 42-43, s. 131.

³⁸ H. Paprocki, *Hipolita Rzymskiego Tradycja Apostołska. Wstęp, przekład, komentarz*, *Studia Theologica Varsaviensia* 14(1976) nr 1, s. 155.

³⁹ R. Gryson, *The Ministry of Women in the Early Church*, Collegeville 1976, s. 64.

⁴⁰ Celowo użyłem wyrazu „małżonek”, gdyż w oryginale został użyty wyraz niepozwalający określić, czy mowa jest o mężu małżonku, czy też żonie małżonce.

dług Meigne, kanon ten był wymierzony przeciwko przesadnej ascezie⁴¹. Biorąc pod uwagę normę zapisaną w kolejnym kanonie synodu, można wnioskować, że duchownymi byli jedynie mężczyźni, prawodawca bowiem regulując kwestię niewierności współmałżonka osoby duchownej, używając rodzaju męskiego na oznaczenie duchownych, mówi o niewierności ich żon (*Si cuius clerici uxor fuerit moechata...*).⁴² W innym miejscu dokumentów synodalnych zapisana została norma zezwalająca wiernym na udzielanie chrztu chorym katechumenom, jeśli są w dalekiej podróży lub gdy nie ma blisko kościoła. W takiej sytuacji szafarzem chrztu mógł być ten, kto był wierny integralności swego chrztu i nie był bigamistą⁴³. Z oryginalnego tekstu nie wynika jednoznacznie, czy ów wierny musiał być mężczyzną. Jak pamiętamy, wcześniej przywołane teksty zawierały zakazy udzielania chrztu przez kobiety.

W trakcie Synodu w Arles w roku 314 zaapelowano do kapłanów i diakonów, aby jako pełniący codzienną posługę Bożą nie współżyli ze swoimi żonami (*suademus fratribus ut sacerdotes et levitae cum uxoribus suis non coeant*)⁴⁴. Norma ta, w porównaniu z normą Synodu w Elwirze z 306 roku, jednoznacznie wskazywała, że kapłani i diakoni byli mężczyznami.

Na charakter urzędu diakonis zwrócili uwagę uczestnicy Soboru Nicejskiego w kan. 19. Uznali, że duchownych – byłych zwolenników Pawła z Samosaty – wracających do wspólnoty z Kościołem katolickim, jeśli są tego godni, należy ochrzcić i udzielić im nałożenia rąk. Diakonisy – wynika z niniejszego kanonu – mogły zostać dopuszczone do pełnienia funkcji w Kościele katolickim. Jednakże zaznaczono, że ponieważ nie nakładano na nie rąk, muszą zostać zaliczone do stanu świeckiego (*Meminimus autem de diaconissis quae in eodem habitu esse probantur, quod non habeant aliquam manus impositionem [χειροθεσίαν], et ideo modis omnibus eas inter laicos deputari*)⁴⁵. Z przywołanego kanonu – regulującego powrót do Kościoła zwolenników Pawła z Samosaty – nie można w sposób jednoznaczny wysunąć wniosku, że przepis ten zawiera ogólne orzeczenie o nieistnieniu ordynacji kobiet⁴⁶. Nie wiadomo bowiem, czy tylko u zwolenników Pawła z Samosaty nie było nałożenia rąk na diakonisy, czy też w ogóle w praktyce Kościoła nie kładziono rąk na kobiety. Późniejsze dokumenty – zawierające ryt liturgiczny ordynacji diakonis – pozwalają jednak przypuszczać, że norma

⁴¹ Synod w Elwirze, c. 33, 306 r., SeCL, t. 1, s. 55-55*.

⁴² Tamże, c. 65, s. 59-59*.

⁴³ Tamże, c. 38, s. 55-55*.

⁴⁴ Synod w Arles, c. 29, 01.08.314, SeCL, t. 1, s. 74-75*.

⁴⁵ Sobór Nicejski I, kan. 18..., s. 44-45.

⁴⁶ F. M. Cappello, *Tractatus canonico-moralis de Sacramentis*, vol. 2, pars 3..., s. 71.

zapisana w kan. 19 Soboru Nicejskiego dotyczyła jedynie diakonis z sekty Pawła z Samosaty.

W 372 roku (dwa lata po synodzie, który miał miejsce w Kapadocji)⁴⁷ św. Bazyli w *Drugim liście kanonicznym do Amfilocha biskupa Ikonium* napisał, że diakonise, która popełniła nierząd z poganinem, można dopuścić do pokuty. Może ona przystąpić do ofiary dopiero po siedmiu latach – pod warunkiem, że żyje w czystości. Jak zauważył Bazyli: „nie pozwalamy, aby ciało diakonisy, jako uświęcone, służyło rozkoszom cielesnym”⁴⁸. W innym miejscu tego samego listu Bazyli Wielki podjął temat wdów, które zdecydowały się zamieszkać z mężczyzną. Jego zdaniem nie powinny zostać dopuszczone do dóbr Kościoła tak długo, aż „nie porzucą nieczystej namiętności”⁴⁹.

Święty Ambroży z Mediolanu (zm. 397 r.) w komentarzu do 1 Tm 3,11 uznał za błędne twierdzenie powielane przez Katakrygian, według którego kobiety mogą otrzymywać święcenia diakonatu. Jego zdaniem, sekta ta błędnie odczytała 1 Tm 3,11, sądząc, że skoro Paweł bezpośrednio po diakonach (o których pisze w 1 Tm 3,10) kieruje swoje słowo do kobiet, to chciał przez to pokazać, że również i one mogą być diakonami. Heretycy ci mylnie koncentrowali się na literze prawa, a nie jego sensie. Jak zauważył Ambroży, zastanawiające jest to, że z jednej strony Katakrygianie każą kobietom milczeć w Kościele, z drugiej strony zaś domagają się od innych respektowania ich praw do posługiwania w Kościele⁵⁰.

Dnia 16 czerwca 390 roku w trakcie obrad synodalnych w Kartaginie ustalono, że prezbiterzy nie mogą konsekrować kobiet (*puellarum consecratio a presbyteris non fiat*)⁵¹. Zakaz ten jest różnie interpretowany. Zwolennicy ordynacji kobiet we wspomnianym przepisie chcą widzieć zakaz udzielania święceń kobietom przez prezbiterów. Przeciwnicy zaś uważają, że uczestnikom synodu chodziło nie o ordynację kobiet, lecz o konsekrację dziewic. W ten sposób tłumaczą wyrażenie *puellarum consecratio* – jako „konsekracja dziewic”.

Trzy lata później biskupi zgromadzeni w Hipponie uszczegółowili zakaz ogłoszony wcześniej na Synodzie w Kartaginie. Według normy zapisanej w kan. 34, prezbiter bez konsultacji z biskupem nie może dokonywać konsekracji dziewic (*ut presbyter non consulto episcopo virgines non consecret*)⁵². Na tym samym synodzie, mówiąc o dolnej granicy wieku wymaganej

⁴⁷ SeCL, t. 1, s. 277.

⁴⁸ Św. Bazyli, *Drugi list kanoniczny do Amfilocha...*, c. 24, s. 49-49*.

⁴⁹ Tamże, c. 24, s. 44-45*.

⁵⁰ Ambrosius, *Commentaria in Epistolam B. Pauli ad Timotheum Primam*, PL, t. 17, kol. 496.

⁵¹ Synod Kartagiński II, n. 3, 16.06.390, SeCL, t. 4, s. 48-49*.

⁵² Synod Kartagiński III, *Breviarium Hipponense*, c. 34, SeCL, t. 4, s. 80-80*.

od kandydata do stanu duchownego i dziewiczego, biskupi używali zwrotów: „święcenie duchownych” i „konsekracja dziewic” (*nec clerici ordinentur nec virgines consecrentur*)⁵³. Z przywołanych norm rysuje się wyraźna różnica między konsekracją dziewic a święceniem duchownych.

Znacząca – z punktu widzenia możliwości dopuszczenia kobiet do święceń diakonatu – jest norma zapisana w drugim kanonie Synodu w Nimes z 396 roku. Ogłoszone w niej zostało, że dopuszczanie kobiet do posługi diakańskiej (choć użyty wyraz *leviticum* może oznaczać również posługę „kapłańską”) jest sprzeczne z dyscypliną apostołską i jako niestosowne jest zabronione przez dyscyplinę kościelną. Udzieloną wbrew zasadzie ordynację należało unieważnić (*talis ordinatio distruatur*). Konieczne było również, według uczestników synodu, dołożenie starań, aby nikt w przyszłości nie ważył się udzielać święceń kobietom⁵⁴.

W dokumentach synodu odbywającego się pod koniec IV wieku w Laodycei we Frygii zapisana została norma zawierająca zakaz ordynowania w Kościele prezbiterek⁵⁵ (πρεσβύτιδας) lub przewodniczących spośród kobiet⁵⁶. Norma ta znalazła się później w *Dekrecie Gracjana*, gdzie w dystynkcji 32 została zredagowana w następujący sposób: *Mulieres que apud Grecos presbiterae appellantur, apud nos autem uiduae, seniores, uniuirae et matricuriae appellantur, in ecclesia tamquam ordinatas constitui non debere*⁵⁷. Prawo, które przytacza Gracjan, jest o tyle istotne, że przybliży nam znaczenie słowa *presbytides* (πρεσβύτιδες) u Greków; tym terminem określali oni kobiety przynależące do „wdów” bądź „starszych”. Zdaniem Manyego, pierwsze znaczenie (wdowa) wyrazu πρεσβύτιδας jest bardziej prawdopodobne⁵⁸. Meyer dla odmiany uważał, że wyraz πρεσβύτιδας odnosił się do diakonis, ponieważ w tekście chodzić mogło o diakonisy, które miałyby przewodniczyć zgromadzeniu⁵⁹. Również Paprocki jest zdania, że słowo πρεσβύτιδας użyte w tekście synodalnym oznacza przedstawicielki „korporacji diakonis”⁶⁰.

⁵³ Cyt. tamże, c. 1, s. 73-73*

⁵⁴ Synod w Nimes, c. 2, 01.10.396, SeCL, t. 4, s. 69-69*.

⁵⁵ Na potrzeby niniejszej pracy termin *presbytera* i πρεσβύτις tłumaczę jako „prezbiterka” (Podobnie postępuje tłumacz pism autorów wczesnochrześcijańskich dr S. Kalinkowski – np. Synod w Laodycei, c. 11..., s. 112-112*). Analogicznie będę postępował, tłumacząc termin *episcopa* jako „episkopka” lub „biskupka”.

⁵⁶ Synod w Laodycei, c. 11..., s. 112-112*.

⁵⁷ Cyt. *Decretum Gratiani emendatum et notationibus illustratum...*, Pars I, dist. XXXII, c. 19, kol. 215-216.

⁵⁸ S. Many, *dz. cyt.*, s. 187.

⁵⁹ C. R. Meyer, *Ordained Woman in the Early Church*, Chicago Studies an Archdiocesan Review, vol. 4, 3(1965), s. 304.

⁶⁰ H. Paprocki, *Święcenia diakonisy w Kościele Bizantyńskim*, Vox Patrum z. 6-7, 1-2(1984), s. 273-274.

Wracając do przerwanego wątku, trzeba zauważyć, że Synod w Laodycei uchwalił także zakaz wchodzenia kobiet do prezbiterium⁶¹.

Święty Epifaniusz z Salaminy (zm. 403 r.) w dziele *Panarion* (nazywanym też *Haereses*) opisał postępowanie kobiet w sekcie Kolyrydian. Na przygotowanym przez siebie krześle bądź stołeczku ofiarowały one w pewne dni w imię Maryi chleb, który inni przyjmowali. Przy tej okazji Epifaniusz – odwołując się do Pisma Świętego Nowego i Starego Testamentu – przytacza wiele argumentów za tym, że kobiety nigdy nie składały ofiary Bogu. Zauważył ponadto, że istnieje „porządek” (*ordo*) diakonis w Kościele, które jednak nie mogą wykonywać funkcji kapłańskich ani administracyjnych. Ustanowione są ze względu na potrzebę uszanowania skromności innych kobiet wtedy, gdy ich ciało jest obnażone – np. przy sprawowaniu sakramentów. W takich okolicznościach wyznaczane są przez kapłana po to, aby asystowały kobietom. Jak pisał Epifaniusz, oprócz diakonis w Kościele są też wdowy (*πρεσβυτίδες*), jednakże nigdy nie nazywano ich „starszymi” ani „kapłankami” (*πρεσβυτερίδας, ιερίσσας; presbyteridas, sacerdotissas*)⁶².

Epifaniusz wspominał również o sekcie Pepuzjan, nazywanej Kwintyllianami (*Pepuziani, Quintilliani*), u których kobiety były biskupami i prezbiterami. Według wspomnianej sekty – jak cytuje autor *Adversus haereses* – uzasadnienia dopuszczenia kobiet do święceń dostarczał – wspomniany już w niniejszej pracy – fragment Listu do Galatów: „Nie ma już Żyda ani poganina, nie ma już niewolnika ani człowieka wolnego, nie ma już mężczyzny ani kobiety, wszyscy bowiem jesteście kimś jednym w Chrystusie Jezusie” (Ga 3,28)⁶³. Sektę tę nazywano także Arotrytami – od chleba serowego, którego używali do składania ofiary, oraz Katafrygami – ponieważ występowali licznie we Frygii⁶⁴.

W *Liście do Jana biskupa Jerozolimy* Epifaniusz pisał, że nigdy nie ordynował diakonis ani nie posyłał ich do innych prowincji, co przyczynia się do rozdarć w Kościele⁶⁵.

Święty Jan Chryzostom (zm. 407 r.), pisząc o kapłaństwie, zauważył, że w sprawach dotyczących przewodniczenia Kościołowi oraz troski o zbawienie dusz większość mężczyzn oraz wszystkie kobiety są zmuszeni do ustą-

⁶¹ Synod w Laodycei, c. 44..., s. 117-117*.

⁶² Epiphanius of Salamis, *Panarion* 79§1-4, w: *The Panarion of Epiphanius of Salamis Books II and III. De Fide*. Second, revised edition. Trans. by F. Williams, ed. J. van Oort & E. Thomassen, Leiden Boston 2013, s. 637-640; Epiphanius, *Adversus haereses*, lib. 3. t. 2, cap. 79, PG, t. 42, kol. 743-746.

⁶³ Epiphanius, *Panarium, sive Arcula adversus octoginta haereses*, PG, t. 49, kol. 879-882.

⁶⁴ S. Many, *dz. cyt.*, s. 184.

⁶⁵ Epiphanius of Salamis, *Letter from Epiphanius, Bishop of Salamis, in Cyprus, to John, Bishop of Jerusalem*, n. 2, w: *Nicene and Post-Nicene Fathers. Series II*, vol. 6, ed. P. Schaff, trans. Freemantle, M.A., The Hon. W.H., New York 1892, s. 233-234.

pienia przed wielkością związanych z tym zadań i odpowiedzialnością⁶⁶. Komentując 1 Kor 14,35-36, przyczyn, dla których św. Paweł zakazał kobietom przemawiać, upatrywał w prawie Bożym i zwyczaju społecznym. Według Jana Chryzostoma, kobiety są istotami słabszymi (łatwo dającymi się zwieść), o słabszej konstrukcji umysłowej⁶⁷. Osiągają zbawienie przez rodzenie i wychowanie potomstwa⁶⁸.

W komentarzu do 1 Tm 3,8-12 Chryzostom stwierdził, że św. Paweł, mówiąc o kobietach przy okazji rozważania przymiotów osób duchownych, nie miał na myśli kobiet w ogólności. Zdaniem Chryzostoma, nielogiczne by było odejście św. Pawła w wersecie jedenastym od głównego tematu jego nauki dla opisanego przymiotów kobiet „w ogólności”. Zatem należy uznać, że św. Paweł w tym fragmencie Listu do Tymoteusza mówi o pomocnicach, czyli diakonisach (*ministras seu diaconissas dicit*). Według komentarza, diakonisa mogła mieć jednego męża, ponieważ – choć nie miały one tej samej rangi co biskupi i diakoni – jak duchowni musiały być czyste i bez winy. Podsumowując rozważania, autor stwierdza, że 1 Tm 3,12 należy również odnieść do diakonis⁶⁹.

Znaczący ze względu na ilość regulacji poświęconych roli kobiety w życiu Kościoła jest dokument o nazwie *Konstytucje apostołskie* (*Constitutiones Apostolorum*) z końca IV wieku. Według norm w nich zapisanych, praktyka udzielania chrztu przez kobiety (γυναίκας βαπτίζειν) była uważana za bezprawną i bezbożną⁷⁰. Uznano, że skoro kobiety nie mogą głosić nauki⁷¹, to tym bardziej nie można się zgodzić, by wbrew naturze wykonywały funkcje kapłańskie. Ustanawianie kapłanek żeńskich nie pochodzi z ustanowienia Chrystusa⁷². Sprawować czynności kapłańskie – takie jak: składanie ofiary, udzielanie chrztu, nakładanie rąk (χειροθεσία) oraz udzielanie małego i dużego błogosławieństwa – mogą jedynie ci, na których zostały nałożone ręce przez biskupa (χειρῶν). Funkcji kapłańskich nie wolno było wykonywać świeckim⁷³.

⁶⁶ John Chrysostom, *Treatise Concerning the Christian Priesthood*, trans. W. R. Stephens, Book 2, n. 2, w: *Nicene and Post-Nicene Fathers. Series I*, vol. 9, ed. P. Schaff, New York 1886, s. 52.

⁶⁷ J. Chrysostom, *Homily 37*, w: *Library of The Fathers of the Holy Catholic Church, anterior to the division of the East and West*, London 1845, s. 520-528.

⁶⁸ John Chrysostom, *Treatise Concerning the Christian Priesthood...*, s. 113-123.

⁶⁹ Ioannes Chrysostomus, *Homiliae 11 in Epistolam primam ad Tessalonicenses*, n. 1, PG, t. 62, kol. 391.

⁷⁰ *Konstytucje apostołskie*, III, 9..., s. 88-88*.

⁷¹ Tamże, III, 6, s. 84-84*.

⁷² Tamże, III, 9, s. 88-88*.

⁷³ Tamże, III, 10, s. 89-89*.

Warto w tym miejscu odnotować, że rzeczownik χειροθεσία użyty przez redaktora *Konstytucji apostolskich* oznacza „liturgiczny gest wkładania rąk: na katechumena, na przyjmującego chrzest, na pokutującego, na lud w czasie błogosławieństwa”. Gest ten odróżniano od ustanawiania duchownych – χειροτονία. Przywołana terminologia ewoluowała i od VIII wieku słowa χειροτονία używano w odniesieniu do święceń biskupa, prezbitera i diakona. Słowo χειροθεσία natomiast było używane w odniesieniu do niższych święceń⁷⁴. *Konstytucje apostolskie* w odróżnieniu od *Didaskalii* nie zezwalały wdowom na nakładanie rąk na chorych⁷⁵.

Według *Konstytucji apostolskich*, nauczać, składać ofiary, chrzcić i błogosławić lud mogli jedynie kapłani. Diakon (διάκονος) mógł tylko usługiwać (pomagać) biskupowi i prezbiterom, lecz żadnych innych czynności nie wolno mu było wykonywać⁷⁶. Diakoni mieli być współpracownikami biskupów w życiu i robotnikami sprawiedliwości. Winni opiekować się chorymi.

Diakonisy były przeznaczone do posługiwania wśród kobiet. Do podstawowych ich zadań należało namaszczenie ciała kobiety, gdy przyjmowała chrzest. To one po udzieleniu chrztu przejmowały nowo ochrzczone, by dokonało się „przekazanie niezniszczalnej pieczęci”⁷⁷. Diakoni i diakonisy winni zajmować się: ogłoszeniami, wędrowcami, służbą i posługiwaniem⁷⁸. Diakonismom nie wolno było spełniać żadnych czynności sprawowanych przez prezbiterów i diakonów⁷⁹.

W *Konstytucjach apostolskich* ukazana została zależność pomiędzy diakonami i diakonismami. Podczas gdy diakoni mieli usługiwać biskupowi, diakonisy nie powinny nic robić bez wiedzy diakona. Miały być „pośredniczkami” pomiędzy kobietami a diakonami i biskupami. Świadczą o tym następujące słowa: „niech żadna kobieta nie zbliża się do diakona lub do biskupa bez diakonisy”⁸⁰.

Do zadań diakonów w czasie zgromadzenia należało: wyznaczanie miejsca wiernym, towarzyszenie prezbiterom zebranych przy tronie biskupa, pilnowanie dyscypliny wśród wiernych, przygotowanie prosfory Eucharystii⁸¹, asy-

⁷⁴ SeCL, t. 2, s. 49*, 89*.

⁷⁵ Tamże, s. 89*.

⁷⁶ *Konstytucje apostolskie*, III, 11.20..., s. 89-89*.96-96*.

⁷⁷ Tamże, III, 16, s. 92-93*.

⁷⁸ Tamże, III, 19, s. 94-95*.

⁷⁹ Tamże, VIII, 28, 6, s. 257-257*.

⁸⁰ Tamże, II, 26, 5-6, s. 44-44*.

⁸¹ „Prosfora – to greckie wyrażenie odnoszono do darów ofiarnych, takich jak kwaszony chleb, wino i innych, przynoszonych w początkach chrześcijaństwa. Część z nich wyłączano i przeznaczano do Eucharystii, służyły także do urządzania agap. Dziś prosfora oznacza chleb (o średnicy 4 cm, wys. 5 cm) przynoszony przez wiernych do Eucharystii, zwykle okrą-

stawanie arcykapłanowi, wezwanie ludu do niezachowywania uraz, modlitwa w różnych intencjach. Do zadań diakonis należało stanie w czasie zgromadzenia przy wejściu dla kobiet, pomaganie kobietom w znalezieniu miejsca⁸².

Konstytucje apostołskie dostarczają wielu cennych informacji na temat obrzędów ustanowienia diakonów i diakonis (διακόνου ή διακονίσσας). Z dokumentu dowiadujemy się, że mogli ich ustanawiać – ordynować (χειροτονεῖν) – biskupi⁸³. Zanim przejdziemy dalej, należy odnotować, że redaktor *Konstytucji apostołskich* unikał używania słowa χειροτονεῖν w odniesieniu do diakonis; było ono stosowane w zestawieniu z biskupami, prezbiterami i diakonami. Stosował w zamian słowo προχειρίζομαι, jak np. w konstytucji III, 16.1⁸⁴ – choć nie czynił tego konsekwentnie, co zostanie ukazane później.

Analizując konstytucję VIII, 17-18 i VIII, 19-20 – gdzie uregulowany został sposób przeprowadzania ordynacji (χειροτονίας)⁸⁵ diakonów i diakonis – można dostrzec, że obrzędy te dokonywały się w obydwu przypadkach przez nałożenie rąk (χειρα) biskupich na przyszłego diakona lub diakonisę oraz odmówienie odpowiedniej modlitwy. Mimo że wspomniane normy mają podobną konstrukcję, to jednak dostrzec w nich można pewne różnice. W przypadku diakonów mowa jest o ustanowieniu – ordynowaniu (χειροτονία) – diakonów, w przypadku diakonis zaś słowo to zostało pominięte.

W obydwu modlitwach jest następujące wezwanie:

1) w modlitwie nad diakonami – „(...) niech Twoje oblicze zajaśnieje nad tym sługą Twoim, wybranym dla Ciebie do diakonatu (προχειριζόμενόν σοι εἰς διακονίαν), napełnij go Duchem i mocą (...), daj, aby posługę (διακονίαν) mu powierzoną pełnił należycie...”

2) w modlitwie nad diakonisami – „(...) wejrzyj teraz na tę Twoją służebnicę, wybraną do diakonatu (προχειριζομένην εἰς διακονίαν), udziel jej Ducha Świętego (...), aby godnie wypełniała powierzone jej zadania (ἔργον)...”

W tym miejscu trzeba podkreślić, że w *Tradycji apostołskiej św. Hipolita* znajduje się jedynie analogiczna norma do tej z *Konstytucji apostołskich*, w której jest mowa o ustanowieniu diakonów. Nie ma natomiast w dokumencie żadnej wzmianki o diakonisach⁸⁶.

gły, z napisem IC XC NI KA – Jezus Chrystus Zwycięzca, oraz naznaczony krzyżem? – Cyt. *Leksykon liturgii*, opr. B. Nadolski, Poznań 2006, s. 1235.

⁸² *Konstytucje apostołskie*, II, 58..., s. 72-73*.

⁸³ Tamże, III, 11, s. 89-89*.

⁸⁴ SeCL, t. 2, s. 89*.

⁸⁵ Takie słowo zostało użyte w nagłówku norm.

⁸⁶ H. Paprocki, *Hipolita Rzymskiego Tradycja...*, n. 8, s. 154.

Many, komentując podobieństwo w obrzędzie ordynacji diakonów i diakonis, zauważa, że zbieżność ta – nawet w elementach istotnych – jest celowa. Nie dzieje się tak jednak dlatego, że porządek diakonis został ustanowiony, na podstawie prawa Bożego, jako sakrament. Jego zdaniem, podobieństwo obrzędów wynika z tego, że Kościół – kiedy tylko jest to możliwe – w sprawowaniu sakramentaliów naśladuje sakramenty Chrystusa. Autor dodaje, że nałożenie rąk (*impositionem manuum*) często jest w Kościele stosowane jako wyraz wezwania łaski Ducha Świętego, także poza sakramentami – jak np. przy błogosławieństwie opata, koronacji króla. Puentując swój wywód, Many zauważył, że obrzędu tego nie można uznawać za heretycki ani godny odrzucenia⁸⁷.

Przy okazji analizy obrzędów ustanowienia diakonów i diakonis, opisanych w *Konstytucjach apostołskich*, warto przywołać wnioski Meyera na temat tego dokumentu. Ów uczony – przypominając o potrzebie interpretacji dokumentów kościelnych w kontekście tekstów wcześniejszych – analizował *Konstytucje apostołskie* w odniesieniu do *Tradycji apostołskiej św. Hipolita*.

Autor ten był zdania, że w starszym dokumencie (*Tradycji apostołskiej*) wyraźnie zostało zabronione nakładanie rąk na wdowy i nie ma w nim w ogóle mowy o diakonisach. Zauważał, że *Tradycja apostołska* nie mówi nic o ordynacji wdów. Ordynacja jest przewidziana jedynie dla duchowieństwa związanego ze sprawowaniem liturgii. Wzmiankę o zaliczeniu wdów do duchowieństwa, zawartą w numerze 27 *Tradycji apostołskiej*, Meyer uznawał za wątpliwą.

Z drugiej zaś strony ten sam autor twierdził, że wyraz „diakon” we wczesnych tekstach greckich może oznaczać również diakonisę, termin „diakonisa” jest bowiem późniejszy. Przypominał również, że terminologia używana w tekstach kościelnych w pierwszych wiekach ewoluowała i niejednokrotnie w średniowieczu różne terminy stosowano zamiennie⁸⁸.

Po tych wyjaśnieniach, dotyczących obrzędów ustanowienia diakonów i diakonis, przyjrzyjmy się, co *Konstytucje apostołskie* mówią o wdowach. W dokumencie tym, podobnie jak w przywołanych już wcześniej *Didascalia Apostolorum*, wiele uwagi poświęcono tej grupie. Włączenie do wdów dokonywało się poprzez złożenie ślubów. Podstawowym zadaniem wdów miała być modlitwa w intencji ofiarodawców i Kościoła. Wdowy nie powinny nauczać, a jedynie odpowiadać na podstawowe pytania dotyczące wiary⁸⁹.

Kończąc analizę *Constitutiones apostolorum*, należy odnotować, że w dokumencie tym w sposób wyraźny zostało przeprowadzone rozróżnienie

⁸⁷ S. Many, dz. cyt., s. 193.

⁸⁸ Charles R. Meyer, *Ordained Woman in the Early Church...*, s. 303.

⁸⁹ *Konstytucje apostołskie*, III, 11..., s. 89-89*.

pomiędzy wdowami, dziewicami i diakonisami. Redaktor dokumentu konsekwentnie starał się używać innej terminologii na rozróżnienie diakonów – mężczyzn – i diakonis – kobiet. Stosował też inną terminologię (ale już nie konsekwentnie), gdy mówił o powoływaniu i ustanawianiu diakonów i diakonis. Analiza modlitwy ordynacyjnej diakona i diakonis nie pozwala jednoznacznie zanegować tezy głoszącej, że zarówno mężczyźni, jak i kobiety są powołani do tego samego diakonatu.

Po zapoznaniu się z normami *Konstytucji apostoelskich* na temat roli kobiety w życiu wspólnoty Kościoła przejdźmy do analizy dokumentów synodu, który w 419 roku odbył się w Kartaginie. Biskupi na nim zgromadzeni – mówiąc o konieczności zachowania wstrzemięźliwości przez sprawujących sakramenty – stwierdzili: „Podoba się, aby biskup, prezbiter i diakon, czyli ci, którzy sprawują sakramenty, strażnicy skromności, zachowywali wstrzemięźliwość od żon” (*Placet ut episcopus, presbyter, et diaconus, vel qui sacramenta contactant, pudicitiae custodes, ab uxoribus se abstineant*)⁹⁰. Norma ta w sposób jednoznaczny wskazuje – poprzez użycie sformułowania „zachowywać wstrzemięźliwość od żon” – że w Kościele sakramenty sprawują wyłącznie mężczyźni. Jest ona analogiczna do innej, wcześniej ogłoszonej normy (w 401 roku, także na Synodzie w Kartaginie). Wtedy to uczestnicy zgromadzenia, wskazując na konieczność zachowania wstrzemięźliwości przez osoby duchowne (biskupów, prezbiterów, diakonów), również posługiwali się zwrotem: „stronić od żon” (*ab uxoribus continere*)⁹¹.

Ważne z punktu widzenia rozważanej problematyki okazały się postanowienia Synodu w Orange, na którym 8 listopada 441 roku ustalono, że nie należy w żadnym przypadku ordynować (*non ordinandae*) diakonis⁹².

Sobór Chalcedoński (451 r.) również zawierał normę dotyczącą ordynacji kobiet. Uczestnicy tego zgromadzenia podjęli decyzję, że nie należy ordynować (χειροτονείσθαι) kobiety na diakoniszę (διάκονον) przed czterdziestym rokiem życia. Jeśli po ustanowieniu i sprawowaniu przez jakiś czas służby wyszłaby za mąż, należało ją wraz z tym, z kim się związała, wyłączyć ze społeczności wiernych⁹³. W *Dekrecie Gracjana* wspomniana norma została zapisana w Pars II, causa XXVII, q. I., c. XXIII⁹⁴. Wyraz χειροτονείσθαι został przetłumaczony na *ordinari*. Zdaniem Gracjana, heretycy montaniści,

⁹⁰ Cyt. Synod Kartagiński, n. 4, 25-30.05.419, SeCL, t. 4, s. 260.

⁹¹ Synod Kartagiński, n. 70, 13.09.401..., s. 140-140*.

⁹² Cyt. Synod w Orange, c. 26..., s. 20-20*.

⁹³ Sobór Chalcedoński, kan. 15, 325 r., DSP, t. 1, s. 238-239.

⁹⁴ *Diaconissam non debere ante annos quadraginta ordinari statuimus, et hoc cum diligenti probatione. Si uero susceperit ordinationem, et quantumcumque tempore obseruauerit ministerium, et postea se nuptiis tradiderit, iniuriam faciens gratiae Dei, hec anathema sit cum eo, qui*

opierając się na tych słowach, uważali, że kobiety powinny być ordynowane na diakonisy. Jednakże sam Gracjan opowiadał się za tym, że kobiety nie przyjmują znamienia (*charactere*) z powodu przeszkody płci, konstrukcji fizycznej – a zatem nie mogą one sprawować władzy święceń (*officium ordinum exercere possut*). Nie mogą być uświęcane – konsekrowane ani ordynowane (*dist. sacratas. nec ordinat*), ale wylewa się na nie błogosławieństwo, z którego wynika urząd specjalny (*benedictio ex qua cosequebatur aliquod officium speciale*), czyli: wygłaszanie homilii albo Ewangelii, lecz podczas jutrzni – co nie godzi się czynić nikomu innemu. Gracjan odnotował również, że są tacy, którzy uważają, że jeśli kobieta jest ustanawiana mniszka, to otrzymuje znamię, przez które jest ordynowana⁹⁵.

Warto w tym miejscu również wspomnieć, że u Bazylego Wielkiego – w kanonie dotyczącym sposobu odbywania pokuty diakonis, które popełniły nierząd z poganinem – znalazło się następujące stwierdzenie: „My zaś nie pozwalamy, aby ciało diakonisy, jako uświęcone, służyło rozkoszom cielesnym”⁹⁶.

W czasie Synodu w Vannes, odbywającego się między rokiem 461 a 491, uchwalono analogiczną normę do tej ogłoszonej na Soborze Chalcedońskim – regulującą sposób postępowania w sytuacji, gdy dziewica popełniła cudzołóstwo. W normie tej wspomniano między innymi o tym, że dziewice otrzymywały błogosławieństwo udzielane przez nałożenie rąk – jako poświadczenie złożonego ślubu dziewictwa⁹⁷.

W *Statuta Ecclesiae Antiqua*, których kompilacja została sporządzona przez anonimowego autora, zapisana była norma zakazująca kobietom – niezależnie od posiadanej wiedzy – nauczania mężczyzn w zgromadzeniu wiernych⁹⁸. Według statutów, kobiety nie mogły także chrzcić⁹⁹. Normy te znalazły się w *Dekrecie Gracjana* (por. Pars I, dist. XXIII, c. 29; Pars III, dist. IV, c. 20).

Z punktu widzenia rozważanego przedmiotu ważny jest kan. 100 *Statuta Ecclesiae Antiqua*. Zgodnie z nim, zadania dotychczas wprost przypisywane diakonisom – czyli pouczanie prostych wiejskich kobiet, jak należy żyć po przyjęciu chrztu, oraz odpowiadanie na pytania stawiane przez udzielającego chrzest – wykonują wdowy lub kobiety poświęcone Bogu, wybrane

in illius nuptiis conuenerit – Cyt. *Decretum Gratiani emendatum et notationibus illustratum...*, Pars II, causa XXVII, q. I., c. XXIII, kol. 1971-1974.

⁹⁵ Cyt. tamże.

⁹⁶ Cyt. św. Bazylego, *Drugi list kanoniczny do Amfilocha...*, c. 24, s. 49-49*.

⁹⁷ Cyt. Synod w Vannes, c. 4, 461-491 r., SeCL, t. 6, s. 237-237*.

⁹⁸ *Statuta Ecclesiae Antiqua*, c. 37, 475-485 r., SeCL, t. 6, s. 265-265*.

⁹⁹ Tamże, c. 41, s. 266-266*.

do służby chrzczenia niewiast (*Viduae vel sanctimoniales quae ad ministerium baptizandarum mulierum eliguntur...*)¹⁰⁰. Na uwagę zasługuje fakt, że w statutach ani razu nie są wymienione diakonisy.

Lokalny Synod w Épaon, odbywający się w roku 517, podjął decyzję, że w całym regionie zostaje zniesiona konsekracja wdów, nazywanych diakoniami (*Viduarum consecrationem, quas diaconas vocitant*)¹⁰¹. W dokumencie tym redaktor posługuje się terminem *diaconas*, a nie *diaconissa*.

W 538 roku w Orléanie podczas synodu rozważano konsekwencje życia w małżeństwie kobiet, które – wbrew zakazowi kanonów – przyjęły błogosławieństwo diakonatu (*Foeminae, quae benedictionem diaconatus actenus contra interdicta canonum acceperunt*). Ponadto Synod w Orléanie – podobnie jak Synod w Épaone – uchwalił, że nie będzie się kobietom w przyszłości udzielać błogosławieństwa diakonatu. Powodem tej decyzji była ułomność stanu. Biorąc pod uwagę wcześniejsze postanowienie synodu, można domniemywać, że przez „ułomność” uczestnicy synodu rozumieli wiązanie się diakonis z mężczyznami mimo obowiązującego zakazu. Znaczące jest to, że redaktor nie posługuje się terminami „przyjęcie” bądź „ustanowienie” diakonem, ale sformułowaniem „błogosławieństwo diakonatu”¹⁰².

Na II Synodzie w Tours w 567 roku zapisano w kan. 13, że biskupowi, który nie ma „biskupki”, nie powinna towarzyszyć żadna grupa kobiet. Ponadto w kan. 19 umieszczono przepis, zgodnie z którym nałożona została kara ekskomuniki: na prezbitera – „jeśli znajdzie się ze swoją prezbiterką”, na diakona – „jeśli znajdzie się ze swoją diakonisą”, na subdiakona – „jeśli znajdzie się ze swoją subdiakonisą”. Zdaniem Manyego, terminy *episcopa* i *presbytera* użyte w kanonach oznaczały żony kapłanów¹⁰³.

Synod diecezjalny w Auxerre, który odbywał się prawdopodobnie około 578 roku (a z pewnością w przedziale od 575 do 589 roku), uchwalił analogiczne normy do tych przywołanych z II Synodu w Tours. W kan. 21 dokumentów synodalnych zapisano: „nie wolno prezbiterowi po święceniach dzielić łoża z prezbiterką (*presbytera*) ani mieć z nią współżycia. Podobnie diakon i subdiakon”. Niniejszy przepis zdaje się potwierdzać tezę Manyego, że *presbytera* oraz *diakonisa* i *subdiakonisa* były żonami wyświęconych mężczyzn¹⁰⁴.

¹⁰⁰ Tamże, c. 100, s. 271-271*

¹⁰¹ Synod w Épaon, c. 21..., s. 49-49*.

¹⁰² Synod Orleański II, c. 17-18, 23.06.533, SeCL, t. 8, s. 152-152*.

¹⁰³ S. Many, *dz. cyt.*, s. 187.

¹⁰⁴ C. J. Hefele, *A history of the Christian Councils*, t. 4., trans. William R. Clark, Edinburg 1895, s. 409-413.

Papież Grzegorz Wielki (zm. 12 marca 604 r.) w rozdziale jedenastym *Dialogów* zrelacjonował historię pewnego świątobliwego prezbitera z Nursji. Ów człowiek, będąc żonatym, od chwili przyjęcia święceń nie zbliżał się do swojej żony ani nie dawał jej sposobności do tego. Choć mógł z nią prowadzić życie małżeńskie¹⁰⁵, to jednak – dla ćwiczenia się w doskonałości – tego nie czynił. Warto tu odnotować fakt, że papież, mówiąc o żonie owego prezbitera, używał słowa *presbytera*¹⁰⁶.

Słowo *presbytera* użyte zostało przez Grzegorza również w liście papiejskim do biskupa Januarego. Także i tutaj nie oznaczało ono wyświęconej na kapłana kobiety. Biskup Rzymu, pisząc o pewnej mniszce, która po zostaniu opatką nie przywdziała stroju zakonnego, zauważył, że nosiła ona cały czas strój właściwy dla *presbyteresses* miejsca. Z treści listu nie wynika jednak jednoznacznie¹⁰⁷, czy papież, mówiąc o prezbiterkach, miał na myśli żony prezbiterów, czy też „starsze wdowy”¹⁰⁸.

W 691 roku na Synodzie w Trullo w kan. 14 ogłoszono, że diakonis nie należy ordynować przed czterdziestym rokiem życia (*Similiter nec diaconus ante vigintiquinque annos, nec diaconissa ante quadraginta annos ordinetur*). W łacińskiej wersji językowej tego kanonu zostało użyte to samo słowo *ordinetur* zarówno dla diakonów, jak i diakonis, a także prezbiterów – gdy była mowa o ich święceniach. W tekście greckim zamiast *ordinetur* redaktor używał słowa *χειροτονείσθω*¹⁰⁹. Na uwagę zasługuje fakt, że w kan. 40 wspomnianego dokumentu – kiedy jest mowa o wieku wymaganym do złożenia ślubu dziewictwa – celem ukazania analogii pomiędzy diakonisami a dzievicami, podobnie jak w kan. 14, użyte zostało sformułowanie *diaconissam ordinandam*. Słowo *ordinandam* również i tym razem w wersji greckiej było oddane przez *χειροτονείσθαι*¹¹⁰. Podobne normy do tych z synodu zwołanego przez Justyniana, jak już wcześniej powiedziano, można znaleźć u św. Bazylego oraz w kanonach Soboru Chalcedońskiego.

W kan. 48 Synodu w Trullo zapisana została ponadto norma regulująca sposób postępowania z żonami kandydatów na biskupów. Zgodnie z nią, małżonka mężczyzny promowanego do biskupstwa powinna, za obopólną

¹⁰⁵ Zabronione było współżycie z żoną po przyjęciu święceń. – F. M. Cappello, *Tractatus canonico-moralis de Sacramento*, vol. 2, pars. 3..., s. 62.

¹⁰⁶ Gregorius Magnus, *Dialogorum libri quatuor, de Vita et Miraculis Patrum Italicorum, et aeternitate animarum*, c. 11, PL, t. 77, kol. 335-338.

¹⁰⁷ Gregorius Magnus, *Epistolarum libri quatuordecim, Epistola 7. Ad Januarium Caralitanum Episcopum*, PL, t. 77, kol. 945-948.

¹⁰⁸ S. Many, dz. cyt., s. 187.

¹⁰⁹ *Patrum qui in Trullo imperatorio palatio convenerunt...*, c. 14, s. 949-950.

¹¹⁰ Tamże, c. 40, s. 961-962.

zgodą (jej i męża), wstąpić do monasterium. Gdyby okazała się odpowiednia, wtedy mogłaby awansować do godności diakona (*ad diacinatus dignitatem provehetur*)¹¹¹.

W *Ordo Romanus IX*, datowanym na VIII wiek, zamieszczona była informacja o błogosławieniu diakonis i prezbiterek (*Similiter etiam feminae diaconissae et presbyterissae, que eodem die benedicuntur*). Błogosławieństwo dokonywało się zaraz po obrzędzie święceń, a dokładnie mówiąc – po rozesłaniu kapłanów¹¹² do lokalnych wspólnot, w których mieli oni pełnić posługę¹¹³. Cappello – komentując niniejszy fragment *Ordo Romanus* – twierdził, że wspomniane kobiety, które otrzymywały błogosławieństwo, były żonami mężczyzn, którzy właśnie przyjęli święcenia¹¹⁴.

W tym miejscu warto wspomnieć także o rytach Kościołów wschodnich, w których mowa jest o „ustanawianiu” diakonów i diakonis. Wśród wschodnich obrzędów święceń na uwagę zasługują obrzędy pochodzące z Bizancjum. Zachowały się one w dwóch manuskryptach *Barberini 336* z VIII wieku (zawierającym najstarszą formę rytu) i *Grottaferrata G.b.I* z XI wieku. Podobny do nich jest *Paris BN Coislin 213* – nieoficjalna transkrypcja obrzędu¹¹⁵. W rycie bizantyjskim – według przekazu z manuskryptu *Barberini 336* – obrzędy ordynacji diakonów i diakonis są bardzo do siebie zbliżone, ale jednakże – co należy podkreślić – różne w szczegółach.

W obrzędzie ordynacji diakonis arcybiskup, wypowiadając modlitwę ordynacyjną, trzyma ręce na głowie kandydatki w taki sam sposób, jak przy święceniach diakona. Modlitwa zawiera wezwanie o łaskę Ducha Świętego dla służebnicy, celem udzielenia jej łaski diakonatu – tak, jak otrzymała diakonat Feba. W obrzędzie święceń diakona również było wezwanie o dary Ducha Świętego z jednoczesnym nałożeniem rąk przez arcybiskupa. O tym, że diakon otrzymuje taką samą łaskę jak diakon Szczepan, wspomniano jeszcze przed modlitwą konsekracyjną.

Po modlitwie nad diakonem i diakonisą nakładano na nich *orarion*. Nowo ordynowani zajmowali miejsce przy ambonie. Przyjmowali Eucharystię. Otrzymywali od arcybiskupa kielich z Krwią Pańską, przy czym diakon

¹¹¹ Tamże, c. 48, s. 965-968.

¹¹² O tym, jak rozumiano na przestrzeni wieków termin „kapłan” (*sacerdos*), można przeczytać w podrzdziale czwartego rozdziału zatytułowanym „Różnice i zależności między prezbiteratem a episkopatem – aspekt teologiczny”.

¹¹³ *Ordo Romanus IX*, w: *Musei Italici*, t. II. *Compectens antiquos libros rituales Sanctae Romanae Ecclesiae*, Parisiis 1689, s. 91.

¹¹⁴ Cyt. F. M. Cappello, *Tractatus canonico-moralis de Sacramentis*, vol. 2, pars 3..., s. 62.

¹¹⁵ P. F. Bradshaw, *Ordination Rites of the Ancient Churches of East and West*, New York 1990, s. 7.

po przyjęciu komunii udzielał jej osobom znajdującym się w pobliżu, a diakonisa odkładała kielich na ołtarz¹¹⁶.

Różnica w ustanawianiu diakonis i diakonów została ukazana w rycie gruzińskim. Była ona widoczna już w samych tytułach obrzędów. Obrzędy sprawowane nad mężczyznami zatytułowane były „konsekracja”; te, które dotyczyły diakonis¹¹⁷, nazwane były „błogosławieństwem”.

W rycie gruzińskim znane są trzy formy błogosławienia diakonis. W pierwszej było przyrównanie porządku diakonis do diakonisy Feby, którą apostołowie ordynowali do służby w Kościele w Kenchrach (por. Rz 16,1-2). W modlitwie była bezpośrednia wzmianka, że kobieta jest „błogosławiona” i będzie namaszczała inne niewiasty w czasie chrztu. W drugiej modlitwie była mowa o tym, że Jezus zrównał kobiety i mężczyzn oraz dał im Ducha Świętego. Była też prośba o dar Ducha Świętego dla niewiasty, aby „postępowała w błogosławieństwie” w czasie posługi sprawiedliwości. W trzeciej modlitwie błagano o Ducha Świętego dla posługi diakonańskiej. Zgodnie z rubryką zamieszczoną w obrzędzie kobiety mogły być ordynowane na archidiaconów¹¹⁸.

Ryt gruziński znał trzy modlitwy ordynacji mężczyzn na archidiaconów. W pierwszej była wzmianka, że diakon służy przy ołtarzu. Druga modlitwa pochodziła z *Testamentu Jezusa*¹¹⁹, datowanego na lata 350-400¹²⁰. W trzeciej modlitwie – gdzie był wspomniany diakon Szczepan – była prośba o łaskę Ducha Świętego, aby diakon służył przy ołtarzu z czystą intencją.

Nie we wszystkich modlitwach rytu gruzińskiego odmawianych nad kobietami i mężczyznami było wezwanie o dary Ducha Świętego¹²¹.

Choć najstarsze zachowane do dziś manuskrypty obrzędów gruzińskich datowane są na X wiek, to specjaliści twierdzą, że modlitwy w nich zawarte powstały pod wpływem tradycji liturgicznych z V wieku¹²².

Różnica w ustanawianiu diakonis i diakonów została ukazana także w rycie wschodniosyryjskim. Pierwsza i zasadnicza rozbieżność dotyczyła tytułowania obrzędów. W przypadku obrzędu sprawowanego nad niewiastami użyty został termin „błogosławieństwo”, a nie „ordynacja” – jak to uczyniono

¹¹⁶ Tamże, s. 136-139.

¹¹⁷ Język gruziński nie znał rodzaju żeńskiego „diakonisa”. – P. F. Bradshaw, *dz. cyt.*, s. 275.

¹¹⁸ O archidiaconach zobacz więcej u: J. W. Pokusa, *The Diaconate: A History of Law Following Practice*, The Juris 45(1985) nr 1, s. 110-115.

¹¹⁹ P. F. Bradshaw, *dz. cyt.*, s. 166-170.

¹²⁰ *The Testament of Our Lord*, Translated into English from the Syric by J. Cooper, A. J. Maclean, Edinburgh 1902, s. 25.

¹²¹ P. F. Bradshaw, *dz. cyt.*, s. 166-170.

¹²² Tamże, s. 11.

w przypadku mężczyzn. Choć obydwie teksty zawierają odniesienie do Ducha Świętego i informację o nałożeniu prawej ręki (u mężczyzn) lub rąk (u kobiet), to w rycie dotyczącym kobiet podkreślone zostało dwukrotnie, że nałożenie nie dokonuje się na sposób święceń, lecz na sposób błogosławieństwa. W modlitwie konsekuracyjnej diakonów jest mowa o tym, że będą oni służyli przy ołtarzu. W obrzędzie błogosławienia kobiet w rubrykach zapisano, że kobiety będą się modliły i posługiwały wśród kobiet – nauczając je oraz namaszczając olejem w czasie chrztu¹²³.

Obrzędy święceń rytu wschodniosyryjskiego zachowały się do dziś w manuskryptach z XV wieku. Powstanie ich zasadniczych części datuje się na okres między VI a IX wiekiem¹²⁴.

Po zapoznaniu się z wczesnymi obrzędami ustanowienia diakonów i diakonis powróćmy do analizy innych dokumentów kościelnych. Za czasów papieża Zachariasza w 743 roku odbył się w Rzymie synod. Uchwalono na nim, że przestępstwem jest współżycie między innymi z prezbiterką, diakonisą, mniszką (*presbyteram, diaconam, nonnam, aut monacham*)¹²⁵. Z kontekstu nie wynika jednak, czy i w tym przypadku słowo *presbytera* oznacza – jak miało to miejsce w innych wcześniej cytowanych dokumentach – żonę duchownego. Kontekst wypowiedzi pozwala przypuszczać, że termin ten określał raczej jakieś oficjum kościelne sprawowane przez kobiety.

W Wormacji na synodzie odbywającym się w 868 roku ustalono, że nie należy ordynować diakonis (*diaconissam non ordinandam*) przed ukończeniem przez nie czterdziestu lat. W dokumentach synodalnych znalazła się również sankcja karna dla tych diakonis, które po włożeniu rąk i wypełnianiu przez jakiś czas służby zawrą małżeństwo (*si vero suscipiens manus impositionem et aliquantum temporis in ministerio permanens*)¹²⁶.

Obecność w Kościele łacińskim diakonis w XI wieku została potwierdzona przez samego papieża. Jan XIX (zm. 6 września 1032 r.), udzielając upoważnienia na celebrowanie Mszy świętej w Bazylice św. Piotra, zezwolił biskupowi Silva Candida wraz z jego następcami na urządzenie na konsekrowanie diakonis w mieście Leon (*Leonianae*). Papież pisał: „W całym mieście Leon Wam i Waszym następcom na urządzenie udzielamy i potwierdzamy na zawsze prawo konsekracji ołtarzy kościoła św. Piotra i innych klasztorów, jak też konsekracji kościołów, ołtarzy, kapłanów, duchownych, diakonów albo diakonis (*consecrationes ecclesiarum, altarium, sacerdotum, clericorum, diaconorum,*

¹²³ P. F. Bradshaw, *dz. cyt.*, s. 157-160, 162-163.

¹²⁴ Tamże, s. 9-10.

¹²⁵ Concilium Romanum congregatum a Zacharia Papa, c. 5, 743 r., Mansi, t. 12, s. 383.

¹²⁶ Concilium Wormatiense, 868 r., Mansi, t. 15, s. 882.

seu diaconissarum totius civitatis Leonianae...)¹²⁷. Termin „konsekracja” został użyty na określenie konsekracji zarówno rzeczy, jak i ludzi – niezależnie od tego, czy chodziło o konsekrację diakonów i kapłanów, czy też diakonis.

1.3. Okres od Dekretu Gracjana do czasów sprzed promulgacji KPK 1917

W XII wieku Gracjan we wprowadzeniu do Pars II, causa XV, q. 3, powołując się na autorytet papieża Fabiana, stwierdził, że kobieta nie może przyjąć święceń zarówno kapłańskich, jak i diakońskich¹²⁸. Za zakazem tym przemawia fakt, że nie wolno jej było nawet dotykać świętych naczyń ani okadzać ołtarza¹²⁹. Jak już wcześniej powiedziano – przy okazji omawiania norm: Synodu w Laodycei z końca IV wieku, Soboru Chalcedońskiego z 451 roku i *Statuta Ecclesiae Antiqua* – w *Dekrecie Gracjana* zapisane było również, że niewiasty nie mogą udzielać chrztu ani też być uświęcane (konsekrowane), ani ordynowane. Podstawy prawnej tych norm należało szukać w zakazie sprawowania przez nie władzy święceń.

W tym samym okresie co Gracjan niejaki Orlando (Rolandus) Bandinelli – późniejszy papież Alexander III (zm. 30 sierpnia 1181 r.) – komentując *Dekret Gracjana* Pars II, c. XV, q. 3, przyrównał diakonisy do osób czytających Pismo Święte. Autor zaznaczył także, że kobiety nie mogą otrzymywać święceń¹³⁰.

Magister Rufinus (XII w.) w dziele *Summa Decretorum* stwierdził, że istnieje różnica między święceniami diakonatu a ustanowieniem diakonis. Podczas gdy diakoni przyjmują święcenia dla służby ołtarza, kobiety są ustanawiane dla posługi Kościoła. Nie wolno im udzielać święceń diakonatu¹³¹. Zdaniem Rufina, w czasach mu współczesnych nie było diakonis, ponieważ w Kościele były ustanawiane opatki¹³². Rufin uważał, że kobiety pod żadnym pozorem nie mogą posługiwać przy ołtarzu. Stwierdził nawet, że w przypadku choroby

¹²⁷ Ioannes XIX, *Diploma quo facultatem concedit episcopo Silvae Candidae divina officia certis diebus celebrandi in ecclesia sancti Petri in Vaticano*, PL, t. 78, kol. 1056.

¹²⁸ Cyt. *Decretum Gratiani emendatum et notationibus illustratum...*, Pars II, causa XV, q. 4, kol. 1429-1430.

¹²⁹ Cyt. *Decretum Gratiani emendatum et notationibus illustratum...*, Pars I, dist. XXIII, c. 25, kol. 149-150.

¹³⁰ Cyt. I. Raming, *The Exclusion of Women from the Priesthood*, Metuchen 1976, s. 49-50.

¹³¹ *Sed aliud est eas ordinari sacramento tenus ad altaris officium, sicut ordinantur diacones: quod quidem prohibetur; aliud ad aliquod aliud ecclesiae ministerium: quod hic permittitur* – Cyt. Rufinus Magister, *Die Summa Decretorum*, c. 27, q. 1, c. 23, ed. H. Singer, Paderborn 1902, s. 437.

¹³² Tamże.

kapłana komunię choremu znajdującemu się w wielkim niebezpieczeństwie mogą zanieść tylko mężczyźni, nawet chłopcy, ale nigdy kobiety¹³³.

Znaczący głos w dyskusji na temat zdatości kobiet do przyjęcia święceń zabrał Huguccio (zm. 1210 r.). W dziele poświęconym *Dekretowi Gracjana* napisał, że kobiety nie mogą przyjąć święceń ze względu na zakaz prawa oraz przeszkodę płci. Według niego, gdyby się nawet zdarzyło, że kobiecie zostaną udzielone święcenia, to mimo wszystko nie otrzyma ich ona. To jest przyczyna istnienia zakazu wykonywania władzy święceń przez kobiety¹³⁴.

W duchu Huguccia wypowiedział się pod koniec XIII wieku Guido de Baysion (Gwidon z Baisio, zm. 1313 r.) w dziele *Decretum* – nazywanym także *Rosarium*. Uważał, że jedynie mężczyźni mogą przyjmować święcenia, gdyż jako bardziej doskonali członkowie Kościoła mogą dystrybuować łaskę Bożą. Autor nie zaliczał kobiet do doskonałych członków Kościoła. Twierdził, że istniejące w historii Kościoła tzw. *presbytera* – występujące u papieża Grzegorza – nie były osobami wyświęconymi. Terminem tym – według Guida – były określane żony wyświęconych mężczyzn¹³⁵. Trzeba nadmienić, że uzasadnienie przyczyn, z powodu których kobiety nie mogą przyjmować święceń – jakie podał Guido – jest nie do pogodzenia z obecnie nauczaną antropologią chrześcijańską.

Sicard z Cremony pod koniec XII wieku w *Summa Decretorum* podjął refleksję nad możliwością przyjęcia święceń przez Żydów, pogan oraz kobiety. W przypadku ostatnio wymienionych doszedł do wniosku, że kobiety nie mogą rzeczywiście otrzymać święceń, natychmiast bowiem zostaną one im cofnięte. Inaczej rzecz przedstawia się, zdaniem Sicarda, w przypadku przyjmowania święceń przez nieochrzczonych mężczyzn. Takie święcenia należało uznać za ważne¹³⁶.

Johannes Teutonicus w *Apparatus ad Decreta* z początku 1215 roku, komentując *Dekret Gracjana*, stwierdził, że kobiety nie mogą otrzymać charakteru święceń z powodu przeszkody płci i ze względu na takie prawo Kościoła. W związku z tym nie są zdolne do spełniania funkcji wymagających konsekracji. Ordynacja diakonis, o której można przeczytać w dokumentach Soboru Chalcedońskiego, nie była, jego zdaniem, niczym innym jak

¹³³ Tamże, d. 2, de cons., s. 29, s. 554.

¹³⁴ G. Macy, *The Hidden History of Women's Ordination. Female Clergy in the Medieval West*, Oxford 2007, s. 100-101.

¹³⁵ Tamże, s. 100-102.

¹³⁶ *Quid si iudeus vel gentilis ordines et dignitatis acceperit consecrationem? R(espondent) quidam, quod esset episcopus. E contra quod si mulier consecraretur. Item quod foris est, quomodo ordinabitur? Item nonne si servus daret sententiam, retractaretur?* – Cyt. Sicardus Cremonensis, *Summa Decretorum*, Mitrale V, fol. 12r, cytat za: I. Raming, *Priesteramt der Frau...*, s. 99.

błogosławieństwem, dzięki któremu kobiety były wyznaczane do czytania homilii albo Ewangelii w czasie Liturgii Godzin. Autor *Apparatus ad Decreta* dopuszczał w wyjątkowych sytuacjach udzielanie chrztu przez kobiety¹³⁷.

Patriarcha Antiochii Teodor Balsamon (zm. po 1199 r.), udzielając odpowiedzi na pytanie, jakie jest oficjum diakonis, stwierdził, że kiedyś święte kanony uznawały ordynację diakonis, które miały dostęp do ołtarza (*Olim aliquando ordines diaconissarum canonibus cogniti fuere, habebantque ipsae gradum ad altare*). Jednakże w czasie nieczystości menstruacyjnej były one przeszkodzone w posługiwaniu przy ołtarzu. Sytuacja z czasem uległa zmianie. Według patriarchy, obecnie w stolicy Patriarchatu Konstantynopolitańskiego diakonisy nadal są wybierane (*diaconissae deliguntur*); nie mają one jednak dostępu do ołtarza¹³⁸.

Nie we wszystkich patriarchatach w tym okresie było podobnie. Z komentarza Teodora Balsamona do kanonów Soboru Chalcedońskiego dowiadujemy się, że w Patriarchacie aleksandryjskim w XIII wieku diakonisy nie były już ordynowane (*non ordinatur*). Nazwy tej jednak nadal używano na określenie pewnych ascetek. Balsamon zauważył ponadto, że zgodnie z prawem Kościoła kobiety nie mogą mieć dostępu do prezbiterium (*mulieres in sacrum tribunal non debere ingredi*). A skoro nie mogą mieć dostępu do ołtarza, nie mogą wypełniać oficjum diakonatu (*Que ergo ad sanctum altare accedere non potest, quomodo diaconatus officium exercebit?*)¹³⁹. W ten sposób Teodor Balsamon jednoznacznie opowiedział się za niezrównywaniem diakonis i diakonów, ponieważ charakter ich posługi jest zgoła odmienny. Podczas gdy diakoni są ordynowani dla posługi przy ołtarzu, diakonisy do służby w prezbiterium nie były dopuszczane.

Święty Albert Wielki (Albert z Lauingen, Albert z Kolonii, Albert z Bollstädt, zm. 15 listopada 1280 r.) w *Opera omnia* usiłował znaleźć odpowiedź na pytanie: dlaczego kobiety nie otrzymują święceń (*sacros ordines*)? Wśród powodów przywoływanych na przestrzeni lat – mających uzasadnić niemożliwość udzielania święceń kobietom – autor ten uznał za nieuzasadnione następujące racje: 1) wprowadzenie na świat grzechu za pośrednictwem Ewy, 2) niegodność natury i płciowości kobiety, 3) niższość płci kobiety.

¹³⁷ I. Raming, *A History of Women and Ordination*, vol. 2. *The Priestly Office of Women. God's Gift to Renewed Church*, ed. and trans. B. Cook, G. Macy, Oxford 2004, s. 93-96.

¹³⁸ Theodorus Balsamon, *Responsa ad interrogationes Marci patriarchae Alexandrini, ex Joan. Leunclavii Jure Gr.-Rom.*, Interrogatio 35, PG, t. 138, kol. 987.

¹³⁹ Theodorus Balsamon, Zonara, Aristenus, *Commentaria in Canones SS. Apostolorum, conciliorum, et in Epistolas canonicas SS. Patrum*, Canones Synodi Chalcedonensis, can. 15, PG, t. 137, kol. 442.

Analizując zagadnienie, Albert doszedł do wniosku, że Kościół sam z siebie nie ośmieliłby się zakazać przyjmowania święceń przez kobiety, gdyby Chrystus nie sformułował takiego zakazu (*videatur prohibere mulieres a sacramento ordinum...*). Argumentów za tym, że to Jezus zakazał święcenia kobiet, autor *Opera omnia* upatrywał w tym, iż:

1) Jezus w czasie Ostatniej Wieczerzy, dając uczniom swoje Ciało oraz władzę konsekrowania, nie wyraził woli przekazania tej władzy innym uczniom. Według autora: to, co jednym zostało przyznane, zabronione zostało pozostałym (*sed in talibus quod uni concessum invenitur, aliis est prohibitum*). Stąd władza konsekrowania została przyznana jedynie uczniom i ich następcom.

2) Chrystus, przekazując św. Piotrowi władzę kluczy, przekazał władzę święceń apostołom i ich następcom.

3) Kobiety nie mogą przyjmować święceń z racji przeszkody płci oraz decyzji Kościoła. W tym twierdzeniu Albert powoływał się na zdanie Ambrozego: *Quod mulieres non recipiunt ordines, est ex impedimento sexus et constitutione Ecclesiae*.

4) Jezus nie przekazał tej władzy swojej Matce, która przewyższa anioły i jest ponad całym Kościołem pielgrzymującym.

5) Święcenia są dla posługi. Nie można zatem powiedzieć o Matce Bożej, że była posługującą, gdyż Ona współpracowała z Jezusem w dziele zbawienia. Stąd nie musiała mieć święceń. Nie jest wikariuszem, ale pomocnikiem i sprzymierzeńcem¹⁴⁰.

Święty Albert Wielki w swoim dziele jednoznacznie zerwał z tymi poglądami, które zakazu święceń kobiet upatrywały w niższości płci i natury kobiety oraz w obwinianiu ich za wprowadzenie grzechu na świat.

Święty Tomasz z Akwinu, żyjący w XIII wieku, w *Sumie teologicznej*, zadawszy pytanie: „czy płeć żeńska jest przeszkodą w przyjęciu święceń?“, przytoczył argumenty za odpowiedzią zarówno pozytywną, jak i negatywną.

Za możliwością przyjęcia święceń, według Akwinaty, zdają się przemawiać następujące racje:

1) Udzielanie funkcji prorockich w historii Izraela kobietom. Funkcja prorocka jest większa niż kapłańska.

2) Udzielanie kobietom: przełożenstwa, męczeństwa i stanu zakonnego – co zawiera w sobie pewną wyższość, tak samo jak i święcenia.

3) Skoro władza święceń mieści się w duszy, zatem płeć nie może być przeszkodą do jej przyjęcia.

¹⁴⁰ Albertus Magnus, *Opera omnia*, vol. 37, Parisiis 1898, q. 42, s. 80-81.

Po przytoczeniu tych pozornych argumentów „za” Tomasz – zgodnie z konstrukcją *Sumy* – sformułował dowody przemawiające przeciwko udzielaniu kobietom święceń. Są to:

1) Zakaz sformułowany przez św. Pawła w Liście do Tymoteusza, zgodnie z którym nie wolno kobietom nauczać ani przewodzić nad mężem.

2) Fakt, że tonsura, która jest wymagana do przyjęcia święceń, nie jest odpowiednia dla kobiet. Udzielenie im tonsury byłoby wbrew Pismu Świętemu.

Podsumowując rozważania, Tomasz z Akwinu stwierdził, że przy przyjmowaniu sakramentów są dwie grupy warunków, które należy spełnić. Od pierwszej z nich zależy przyjęcie sakramentu oraz skuteczność łaski, od drugiej zaś – jedynie skuteczność łaski. Druga grupa warunków wymagana jest przepisami prawa¹⁴¹. Według Tomasza, posiadanie płci męskiej należy do obydwu grup warunków wymaganych przy przyjęciu święceń i nie jest warunkiem narzuconym przez prawo. Oznacza to, że bycie mężczyzną jest warunkiem wymaganym do ważnego przyjęcia sakramentu święceń, a kobieta nie jest zdolna do ich ważnego przyjęcia (*Etsi mulieri exhibeantur omnia quae in ordinibus fiunt, ordinem non suscipit*). Tomasz w *Sumie teologicznej* stwierdza także: „Ponieważ sakrament jest znakiem tego, co się dokonuje w sakramencie, konieczne jest nie tylko to, co on sprawia, ale także znak tejże rzeczywistości (...). Zatem płeć żeńska nie może oznaczać jakiejś wyższości stopnia, gdyż kobieta jest w stanie uzależnienia. Nie może więc przyjmować święceń”.

Według autora *Sumy*, diakonisy (*diaconissae*) – o których wspomina Gracjan – były kobietami spełniającymi niektóre czynności diakonalne (*actu diaconi participat*), prezbiterki zaś (*presbyterae*) były wdowami.

Kończąc odpowiedź na postawione pytanie, Tomasz obala przytoczone na początku pozorne argumenty za możliwością przyjmowania sakramentu święceń przez kobiety. Zauważa, że kobieta może otrzymać prorocтво, ponieważ jest ono darem, a nie sakramentem. Ponadto nie zawiera ono w sobie symbolizmu, a jedynie rzeczywistość (*Unde ibi non exigitur significatio, sed solum res*). Odpowiedź na pierwszy argument, zdaniem Tomasza, dotyczy również pozostałych dwóch¹⁴².

¹⁴¹ *Respondeo dicendum quod quaedam requiruntur in recipiente sacramentum quasi de necessitate sacramenti: quae si desunt, non potest aliquis suscipere neque sacramentum neque rem sacramenti. Quaedam vero requiruntur non de necessitate sacramenti, sed de necessitate praecepti, propter congruitatem ad sacramentum. Et sine talibus aliquis suscipit sacramentum, sed non rem sacramenti.* – Cyt. Thomas Aquinatus, *Opera omnia, Supplementum Tertiae Partis*, q. 39, art. 1, Romae 1906, s. 73.

¹⁴² Thomas Aquinatus, *Opera omnia, Supplementum Tertiae Partis*, q. 39, art. 1, Romae 1906, s. 72-73; tłumaczenie polskie: św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 31. *Sakrament cho-*

Po zapoznaniu się z opinią św. Tomasza z Akwinu na temat możliwości przyjęcia święceń przez kobiety zobaczymy, co w tej kwestii miał do powiedzenia św. Bonawentura, żyjący w czasach Akwinaty. Bonawentura, podobnie jak św. Tomasz, badał możliwość dopuszczania do święceń zarówno mężczyzn, jak i kobiet. Z lektury jego dzieła *Commentarium in Quatuor Libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi* możemy poznać argumenty zarówno zwolenników, jak i przeciwników możliwości udzielania święceń kobietom.

Pierwszy z argumentów „przeciw” możliwości dopuszczania do święceń kobiet oparty jest na 1 Kor 11,4-5: „Każdy mężczyzna, modląc się lub prorokując z nakrytą głową, hańbi swoją głowę. Każda zaś kobieta, modląc się lub prorokując z odkrytą głową, hańbi swoją głowę; wygląda bowiem tak, jakby była ogolona”. Z przywołanego fragmentu Pisma Świętego wysuwana jest teza, że święceń nie można udzielać tym, którzy nie mają naturalnej możliwości i zdatności do nich (*qui non habet naturalem possibilitatem vel aptudinem ad illum*). Zdadności naturalnej do święceń nie mają osoby niezdatne do tonsury oraz te, dla których właściwe jest nakrywanie głowy. Takimi właśnie są kobiety, o czym czytamy w *Commentarium in Quatuor Libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi*. Teza ta, choć wyprowadzona jest z Pisma Świętego, to jednak – jak zauważa Bonawentura – oparta jest również na naturze (*quod et ipsa natura docet*).

Druga racja, według Bonawentury, za niemożliwością udzielania święceń kobietom oparta jest na 1 Kor 11,7: „Mężczyzna zaś nie powinien nakrywać głowy, bo jest obrazem i chwałą Boga, a kobieta jest chwałą mężczyzny”. Ponieważ przyjmujący święcenia w jakiś sposób staje się obrazem Boga, gdy uczestniczy w Jego władzy, zdadny do wyświęcenia jest ten, kto nosi obraz Boga. A takim jest właśnie mężczyzna ze względu na swą seksualność.

Trzeci argument oparty jest na fragmencie 1 Tm 2,12: „Nauczać zaś kobiecie nie pozwalam ani też przewodzić nad mężem, lecz [chęć, by] trwała w cichości”. Zakaz ten przekłada się na niezdatność kobiet do przyjęcia władzy duchowej przekazywanej w czasie święceń (*talis potestatis non est mulier susceptibilis*).

Czwarty z dowodów opiera się na kolejności udzielania święceń. Czasami przyjęcie święceń może stanowić etap przygotowawczy do święceń biskupich. Ponieważ biskup jest oblubieńcem Kościoła, zatem kobieta nie może postępować w kierunku biskupstwa – w przeciwnym razie byłaby oblubienicą, a nie oblubieńcem Kościoła.

Po przedstawieniu argumentów za niemożliwością udzielania święceń kobietom Bonawentura przedstawił również kontrargumenty, przemawiające za możliwością udzielania święceń kobietom.

Pierwszy z nich oparty jest na Sdz 4,4: „W tym czasie sprawowała sądy nad Izraelem Debora, prorokini, żona Lappidota”. Skoro kobieta mogła – będąc wypełniona łaską – spełniać władzę sędowniczą, nic nie stoi na przeszkodzie, aby mogła posiadać władzę kapłańską (*potestas sacerdotalis*).

Drugi argument został oparty na fakcie istnienia w Kościele opatek, które miały władzę nad daną społecznością. Pozwala on sądzić, że nie ma przeciwskazań do powierzenia kobietom również władzy kluczy, a stąd także święceń.

Trzeci dowód wyprowadzony został z braku rozróżnienia płciowego duszy ludzkiej oraz podobieństwa kobiety do obrazu Bożego. To podobieństwo kobiet do mężczyzn pozwala uważać, że mogą być one dopuszczone tak jak oni do święceń.

Czwarty argument wyprowadzony jest z możliwości udziału kobiet w życiu zakonnym oraz w męczeństwie. Skoro nie ma doskonalszych form życia niż wspomniane, zatem tym bardziej kobieta może być dopuszczona do święceń.

Podsumowując rozważania na temat zdadności kobiet do święceń, Bonawentura przywołał argumenty prawne i faktyczne przemawiające za powszechnie obowiązującą opinią o niemożliwości udzielania święceń kobietom (*Mulieres nec de iure nec de facto ordines suscipere possunt*). Autor był świadom pewnych wątpliwości istniejących w tym temacie. Nie omieszkał przy tej okazji wspomnieć o sekcie Katakrygian, której członkowie uważali, że kobiety są zdolne do przyjęcia święceń, i na dodatek swoje poglądy opierali na autorytecie wcześniejszych kanonów – w których była mowa o nieordynowaniu zbyt młodych diakonis i prezbiterek (*diaconissam non debere ordinari; et similiter [...] de presbytera*). Obalając nauczanie sekty, Bonawentura zauważył, że za czasów formułowania się przepisów, które stały się źródłem tylu wątpliwości, prezbiterkami nazywano wdowy i starsze kobiety, diakonisami zaś – kobiety, które komunikowały się z diakonami w sprawach dotyczących homilii. Autor stwierdził, że nie ma żadnych wątpliwości co do tego, że w kanonach nigdy nie było wzmianki o możliwości święcenia kobiet (*Unde nullo modo credendum est, quod unquam secundum canones mulieres fuerint ad sacros ordines promotae*).

Za poglądem, że kobiety nie są zdadne prawnie i faktycznie do przyjęcia święceń (*non solum non debet vel non possunt „de iure”, verum etiam non possunt de „facto”*), przemawia, zdaniem Bonawentury, roztropna opinia uczonych i doświadczenie życiowe. Zakaz ten nie jest zakazem instytucji Kościoła (*ex institutione Ecclesiae*), lecz wynika z tego, że święcenia nie przy-

należą kobietom (*ex hoc, quod eis non competit ordinis Sacramentum*). Dzieje się tak dlatego, że przez sakrament święceń wyświęcony wyraża Chrystusa Pośrednika – który był mężczyzną. Zatem tylko mężczyzna może wyrażać Jezusa i jest zdalny do przyjęcia święceń (*Ideo possibilitas suscipiendi ordines solum viris competit*). Uczni – do których opinii odwoływał się Bonawentura – twierdzili ponadto, że jedynie mężczyzna może, zgodnie z naturą, reprezentować Chrystusa. Tylko mężczyzna, przyjmując charakter święceń, może nosić Chrystusowy znak (*qui soli possunt naturaliter representare et secundum characteris sesceptionem actu signum huius ferre*). Reasumując tę część wyводу – poświęconego wyłącznej zdalności mężczyzn do święceń – Bonawentura stwierdził, iż teza nim obroniona jest bardziej prawdopodobna oraz że jest podzielana przez autorytet wielu świętych.

Kończąc swój dyskurs, autor *Commentaria in Quatuor Libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi* wykazał nielogiczność przytoczonych wcześniej argumentów, jakie niektórzy podnoszą, za możliwością święcenia kobiet. Stwierdził, iż dowód wyprowadzony z wypełnienia władzy sędziowskiej przez kobiety jest niewłaściwy, gdyż wypełniały one wtedy nie władzę duchową, lecz jedynie doczesną. Kobieta może panować tylko docześnie, ale nie duchowo – bo to implikowałoby z kolei znak, że ten, kto panuje, nosi w sobie obraz Chrystusa Głowy. A jak zauważa Bonawentura, kobieta nie może być głową mężczyzny; nie może być święconą.

Według przywołanego autora, argument oparty na istnieniu w Kościele opatek – wyposażonych w określoną władzę w społeczności – również nie jest właściwy dla uzasadnienia możliwości udzielenia święceń kobietom. Opatki nie mają bowiem władzy zwyczajnej, takiej jak *praelationis ordinariae* (np. prałaci, opaci, ordynariusze). Są one jedynie ich substytutami, ze względu na ryzyko, jakie by było związane z możliwością mieszkania mężczyzny (opata) w społeczności żeńskiej. Choć kobiety nie mogą piastować urzędu kapłańskiego, jak również urzędów związanych ze święceniami, z którymi związana jest władza zwyczajna, to jednak mogą wykonywać władzę tak, jakby władzę zwyczajną posiadały.

Kolejny argument, oparty na bezpłciowości duszy, według Bonawentury również jest niewłaściwy. Dzieje się tak dlatego, że dusza związana jest z ciałem, wobec czego święcenia nie dotyczą jedynie duszy. Dusza wyraża się poprzez ciało i stąd kobiety nie mogą przyjąć święceń.

Ostatni dowód, wyprowadzony z możliwości wyboru przez kobiety stanu zakonnego lub przyjęcia męczeństwa, również został obalony przez Bonawenturę. Wybór doskonałego stanu życia związany jest z łaską uświęcającą, którą kobiety tak samo jak i mężczyźni są zdalne przyjąć. Święcenia należą do takiego stanu doskonałości, który jest darmo dany – z tym jednak za-

strzeżeniem, że jedynie mężczyznom, gdyż nie chodzi tylko o to, co jest wewnętrzne, ale również o to, co jest zewnętrzne. W tym stanie doskonałości następuje taka koncentracja władzy, która z wielu przyczyn nie jest odpowiednia dla kobiet.

Warto w tym miejscu wspomnieć, że jedyny argument za niemożliwością przyjmowania święceń przez kobiety, jaki przytoczył Bonawentura, pochodzący nie z natury rzeczy, lecz z prawa Kościoła, oparty był na autorytecie Stolicy Apostolskiej. Bonawentura uważał, że kobieta nie może przyjąć święceń, ponieważ zakazane jest dotykanie przez konsekrowane kobiety szat i naczyń liturgicznych oraz noszenie przez nie kadzidła wokół ołtarza¹⁴³.

Kolejnym autorem, z którego opinią na temat zdadności kobiet do święceń warto się zapoznać, jest William Rubio. Franciszkanin ten, pochodzący z Prowincji Aragon, napisał komentarz do *Sentencji*, który został zatwierdzony przez Kapitułę Generalną Franciszkanów w Asyżu w 1334 roku. W swoim dziele autor w dist. 25, q. 3 dokonał podziału między osobami nieuprawnionymi i naturalnie nienadającymi się całkowicie do święceń (*illegitimi et inhabiles absolute et simpliciter ad ordinem recipiendum*) oraz nieodpowiednimi z Boskiego ustanowienia (*ex divinis ordinatione*). Osoby całkowicie niezdatne, jeśli próbują przyjąć święcenia, nie osiągają w ten sposób niczego (*nihil facit*). Dla odmiany osoby nieuprawnione do przyjęcia święceń ze względu na ich nieodpowiedniość – mimo że są do tego zdadne całkowicie – przyjmują święcenia w grzechu. Według komentatora, całkowita i naturalna niezdatność do przyjęcia święceń pochodzi z prawa Bożego, gdyż Kościół nie ma takiej władzy, aby wykluczyć wszystkie kobiety z możliwości przyjęcia święceń, gdyby były do tego uprawnione. Płeć żeńska – zauważa Rubio – należy właśnie do tego rodzaju przeszkód naturalnych i całkowitych, jeśli chodzi o możliwość przyjęcia święceń. Akt święceń jest niemożliwy dla kobiet, tak samo jak dla niemych¹⁴⁴.

Duns Szkot (zm. 8 listopada 1308 r.), oprócz wcześniej przytoczanych w niniejszej pracy argumentów „za” i „przeciw” możliwości przyjęcia święceń przez kobiety, przywołał jeszcze inne racje. Wśród nich był argument oparty na Ga 3,28: „Nie ma już Żyda ani poganina, nie ma już niewolnika ani człowieka wolnego, nie ma już mężczyzny ani kobiety, wszyscy bowiem jesteście kimś jednym w Chrystusie Jezusie”. Według Dunsy, zwolennicy święcenia kobiet – opierając się na wspomnianym fragmencie listu św.

¹⁴³ Bonaventura, *Opera Omnia*, t. IV. *Commentaria in Quatuor Libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi*, t. IV, dist. 25, art. 2, q. 2, Florentiae 1889, s. 650-651.

¹⁴⁴ Gulielmus de Rubione, *Secundus Tomus huius operis, continens disputata & decisa, per venerabilem patrem. F. Guilielmu de Rubione ordinis Fratrum Minorum: super Tertiu & Quartum Magistri Sententiarum*, dist. 25, q. 3, Parisiis 1518, fol. 196.

Pawła do Galatów – uważali, że ani stan, ani płeć nie stanowi przeszkody do przyjęcia święceń (*nec sexus, neque conditio videtur impedire susceptio-nem ordinum*). Poza tym – jak utrzymywały wspomniane osoby – zdatność do przyjęcia pozostałych sakramentów nie jest uwarunkowana płcią tego, kto je przyjmuje.

Wśród argumentów „przeciw” Duns Szkot przytacza zakaz zamieszczony w *Dekrecie Gracjana* (por. Pars I, dist. XXIII, c. 25) dotyczący niemożliwości dotykania świętych naczyń przez kobiety czy też zakaz noszenia przez nie kadzidła wokół ołtarza. Implikują one niemożliwość przyjęcia święceń przez kobiety.

Streszczając dowody „za” i „przeciw”, Duns Szkot zauważa, że według części opinii norma zakazująca przyjęcia święceń przez kobiety pochodzi z prawa Bożego. Udzielenie święceń wbrew niej skutkowałoby nieważnością święceń (*Mulieres iure divino sunt incapaces ordinum, et si ordinentur, nihil fit*). Jeśli chodzi o możliwość udzielenia niższych święceń kobietom, to – jak zauważa Szkot – istnieje opinia, że do ich przyjęcia mogą one zostać dopuszczone, ponieważ święcenia te zostały ustanowione przez Kościół.

W rozstrzygnięciu wątpliwości autor zauważa, że niemożliwość przyjęcia święceń może zostać spowodowana dwoma przyczynami. Po pierwsze – może wynikać z powagi i zasadności udzielenia święceń, co wymaga od święconego rzetelności oraz zachowania należytego szacunku w trakcie obrzędu święceń. Po drugie – może wynikać z „konieczności” ze względu na „przepis” lub „fakt”. Płeć kobieca stanowi przeszkodę do przyjęcia święceń ze względu na wszystkie z wymienionych przyczyn. Jeśli chodzi o „konieczność przepisu”, źródłem jego nie są tylko Kościół i apostołowie. Nie jest bowiem możliwe, aby instytucja Kościoła bądź apostołowie wykluczyli kogoś – w tym przypadku wszystkie kobiety – od tego stanu życia służącego zbawieniu. Bez woli samego Chrystusa, który ustanowił sakramenty, ani Kościół, ani apostołowie takiej decyzji sami z siebie by nie podjęli. Kobiety nie mogą nauczać według zakazu Bożego, zatem nie mogą one przyjmować święceń ukierunkowanych na przyjęcie kapłaństwa i nauczanie innych. Prawo kościelne oraz nauka św. Pawła – jak zauważa Duns Szkot – stanowią w tej materii nie uzupełnienie, ale ekspresję Chrystusowego prawa.

W swojej argumentacji Duns Szkot przytaczał niezwykle interesujący z punktu widzenia rozważanego problemu wywód. Zauważył, że gdyby nawet uznać Magdalenę za apostołkę i głosicielkę Dobrej Nowiny, to jednak przywilej nadany jej przez Jezusa należałoby przypisać jedynie samej Magdalenie, a nie wszystkim kobietom. Jest to przywilej personalny, przypisany konkretnej osobie. Na podstawie tego przypadku – wykraczającego poza prawo powszechne – nie można dowodzić opinii przeciwnej.

Duns odwołał się również do naturalnego podporządkowania kobiet mężczyznom, co odbywa się – jak twierdził – na podstawie woli Bożej. Ponieważ święcenia oznaczają pewien stopień wyniesienia ponad innych w Kościele, zatem kobieta nie może ich przyjąć, tak jak nie może mieć władzy i autorytetu nad mężczyzną, gdyż jest to sprzeczne z jej pozycją.

Biskup udzielający święceń kobiecie nie tylko czyni źle. On – jak podsumowuje Duns – udziela ich nieważnie, ponieważ kobieta nie jest zdalna do ich przyjęcia, ze względu na taką decyzję Chrystusa (*igitur Episcopus in conferendo Ordines mulieri, non solum facit male, quia contra praeceptum Christi, imo nihil facit, nec ipsa aliquid recipit, quia ipsa non est materia capax ad suscipiendum hoc sacramentum, quia Christus tantum instituit hoc sacramentum posse conferri indiuiduo speciei humanae et sexus masculini*). Uzasadniając swoją tezę, Duns Szkot rozróżnia między głównym sprawcą (szafarzem) łaski sakramentalnej i szafarzem będącym całkowicie zależnym od woli głównego szafarza. Biskup jako drugorzędny szafarz sakramentu nie może udzielić święceń kobiecie wbrew woli głównego sprawcy sakramentu. Dalej zauważa Szkot – jeśli chodzi o argument oparty na Ga 3,28 – że brak rozróżnienia pomiędzy kobietami a mężczyznami dotyczy zbawienia i życia wiecznego, a nie możliwości pełnienia urzędu i posiadania zwierzchniej pozycji w Kościele.

Zdaniem Szkota, stosowane w literaturze określenie *presbytera* nie odnosi się do wyświęconej kobiety, lecz do starszej wdowy, która została zatwierdzona. *Presbytera* może oznaczać także żonę prezbitera greckiego. Wtedy słowo to byłoby utworzone od terminu określającego urząd zajmowany przez jej męża. *Diaconissa* – podobnie – nie oznacza wyświęconej kobiety, lecz ordynowaną opatkę albo kobietę wyznaczoną do czytania homilii w czasie modlitwy brewiarzowej – co nie jest czynnością wymagającą święceń¹⁴⁵.

Durandus z Saint-Pourçain (zm. 1334 r.) w *Sententias Theologicas Petri Lombardi Commentarium* rozważania na temat możliwości udzielania kobietom święceń powiązał z tematyką braków, które rzutują na udzielanie sakramentu święceń. Według autora, braki te mogły być dwojakie: „braki natury” i „braki winy”. Do pierwszych zaliczył między innymi „płeć” przyjmującego święcenia.

Analizując różne opinie zwolenników i przeciwników udzielania święceń kobietom, Durandus odwołał się także do argumentu opartego na przynależności kobiet i mężczyzn do tego samego gatunku. Według niego – skoro mężczyźni i kobiety należą do tego samego gatunku, mogą być oni podmiotem czynności ze strony tych samych szafarzy – również szafarzy święceń.

¹⁴⁵ Johannes Duns Scotus, *Opera omnia*, t. 11.2, Liber Quartus, dist. 25, q. 2, Hildesheim 1969, s. 784.

Jak zauważył autor, argument ten jest jednak nieprawdziwy w przypadku, kiedy szafarz drugorzędny działa jako narzędzie szafarza głównego – czyli w tym przypadku biskupa działającego w imieniu Chrystusa¹⁴⁶. Uzasadniając swoją tezę, autor *Sententias Theologicas Petri Lombardi Commentarium* stwierdził, że skoro Chrystus ustanowił sakrament święceń, to był On również kompetentny do określenia sposobu jego sprawowania i zasad jego przyjmowania. Durandus wskazał także na fakt, że Jezus w czasie Ostatniej Wieczerzy przekazał władzę konsekrowania apostołom. To im również po swoim zmartwychwstaniu udzielił władzy odpuszczania grzechów. Zdaniem autora, apostołowie są tymi, którzy przekazali nam to, co sami otrzymali od Jezusa. Gdyby Chrystus, ustanawiając sakrament święceń, nie ustanowił zakazu przyjmowania święceń przez kobiety, apostołowie i Kościół sami z siebie nie uczyniliby tego¹⁴⁷.

Ioannes de Bassolis, żyjący w pierwszej połowie XIV wieku, był przekonany, że nie ma żadnych wątpliwości co do tego, że to sam Chrystus zarządził, iż jedynie mężczyźni mogą przyjmować święcenia. Apostoł Paweł jedynie promulgował to prawo, w Liście do Tymoteusza pisząc, że kobietom nie wolno nauczać – co zdaniem Bassolisa odnosi się do wyświęconych¹⁴⁸.

O możliwości udzielenia dyspensy od przeszkody do przyjęcia święceń wynikającej z płci pisał Petrus de Palude. Według niego, nawet papież nie może udzielić dyspensy od tej przeszkody natury, ponieważ nie może on zmienić materii sakramentu, bowiem zasada ta jest ostateczna: (*nec (...), etiam Papa dispensante, quia non potest mutare materiam sacramenti licet posset sibi dare coroná; quia id é: positivũ.*). Gdyby prawdziwa była opinia, że wszystkie święcenia, z wyjątkiem kapłańskich, są sakramentaliami i dają się adaptować – tak, że istotowo nie należałyby do sakramentów – papież mógłby zmienić ich materię i formę oraz określić na nowo osobę przyjmującą święcenia (inne niż kapłańskie) do czasu, aż ktoś wykazałby, że również wspomniane święcenia zostały ustanowione przez Boga. Jednakże – jak uważa Petrus de Palude – wymóg bycia mężczyzną po stronie przyjmującego sakrament święceń jest niezbędnym warunkiem i jako taki został ustanowiony przez Chrystusa w czasie Ostatniej Wieczerzy wraz z określeniem osoby szafarza sakramentu¹⁴⁹.

¹⁴⁶ *Ad secundum dicendum quod illud est uerum quando agens agit ex necessitate naturae, non autem quando agit uoluntarie, uel ut instrumentum agentis uoluntarii: sicut est de illo qui ministrat sacramenta qui non agit nisi secundum formam impositam à principali agente.* – Cyt. Durandus a Sancto Porciano, *In Sententias Theologicas Petri Lombardi Commentariorum libri quatuor*, lib. IV, dist. 25, q. 2, Portonaris 1560, s. 316.

¹⁴⁷ Durandus a Sancto Porciano, *dz. cyt.*, lib. IV, dist. 25, q. 2, s. 315-317.

¹⁴⁸ Ioannes de Bassolis, *In quartum sententiarum opus...*, dist. 25, q. 1, Parisiis 1517, fol. 105.

¹⁴⁹ Petrus de Palude, *In quartum sententiarum*, dist. 25, q. 3, Venetiis 1493, fol. 134.

Tomasz z Argentyny (XIII-XIV w.) napisał w komentarzu do dzieła Piotra Lombarda, że istnieją takie wymogi, które rzutują na ważność sakramentu święceń. Bez ich spełnienia osoba przyjmująca święcenia w rzeczywistości ich nie otrzymuje (*illa sine quibus ordinandus non recipit sacramentum ordinis*), mimo że szafarz sakramentu działał tak, jak to miał w zwyczaju czynić wobec innych święconych. Bycie mężczyzną – jak utrzymywał Tomasz z Argentyny – jest koniecznością sakramentu (*necessitate sacramenti*), ponieważ kobiety nie są zdadne do przyjęcia święceń (*non est capax sacramenti ordinis*). Zakaz zamieszczony w liście św. Pawła do Koryntian oraz do Tymoteusza – o zakazie nauczania przez kobiety – dotyczy nie tylko kapłanów i diakonów, ale również innych niższych święceń¹⁵⁰.

Według Tomasza, argumenty wskazujące na możliwość udzielania święceń kobietom oparte na możliwości sprawowania władzy sędziowskiej przez kobiety (np. Deborę)¹⁵¹ nie uwzględniają podziału na władzę sędziowską doczesną i duchową. W konsekwencji tego kobieta nie może przyjąć święceń, ponieważ władza święceń i związana z nią władza sędziowania mają charakter duchowy (*Sed potestas spiritualis iudicii nulli competit mulieri, nec per consequens ordo, cuius potestas est simpliciter spiritualis*)¹⁵². Oznacza to, że Debora miała władzę sędziowania doczesną, natomiast ze święceniami związana jest duchowa władza sędziowania.

Thomas Netter, który na przełomie XIV i XV wieku zwalczał poglądy Wiklefa – opowiadającego się za możliwością udzielania święceń kobietom, a nawet zajmowaniem przez nie urzędu biskupa Rzymu – wskazywał na konieczność dokonania rozróżnienia pomiędzy kapłaństwem wspólnym a kapłaństwem hierarchicznym. Ze względu na brak rozróżnienia – zdaniem Thomasa – Wiklef błędnie interpretował 1 P 2,9 („Wy zaś jesteście wybranym plemieniem, królewskim kapłaństwem, narodem świętym, ludem [Bogu] na własność przeznaczonym...”), twierdząc, że zarówno Chrystus, apostołowie, jak i pobożni ludzie posiadają kapłaństwo sakramentalne. Idąc dalej tym tokiem rozumowania, Wiklef dochodził do wniosku, że kobiety mogą być kapłanami.

Jak utrzymywał Netter, Wiklef błędnie rozumiał również św. Augustyna. Wybiórczo odczytywał jego dzieło *Państwo Boże*. Koncentrował się jedynie na zdaniu z księgi 20 rozdziału 10: *Erunt sacerdotes dei, et Christi, et regnabunt cum eo mille annis*, pomijając inne zdanie biskupa z Hippony: *non*

¹⁵⁰ Thomas de Argentina, *Commentaria in IIII. libros sententiarum*, lib. IV, dist. 25, Venetiis 1564, fol. 142.

¹⁵¹ Sdz 4,4.

¹⁵² Thomas de Argentina, *dz. cyt.*, dist. 25, fol. 143.

*ut episcopi aut presbyteri, qui iam in Ecclesia vocantur proprie sacerdotes..., quomodo alias abusive cum populo*¹⁵³.

Diakonisy w Kościele były ustanawiane przez ordynację nie tylko w pierwszych wiekach istnienia Kościoła. Interesujący tekst z punktu widzenia rozważanej problematyki przytacza Cappello. Jest nim fragment dokumentu zredagowanego przez Synod Maronitów Libanu z 1736 roku i zaaprobowanego przez Stolicę Apostolską *in forma specifica*. Mowa w nim jest o diakonisch, które będąc dziewicami lub wdowami (jednak tylko po pierwszym małżeństwie), przez błogosławieństwo biskupa poświęcają się określonym posługom kościelnym (*ministeriis ecclesiasticis*). Do ich zadań należało: wskazywanie miejsca kobietom wchodzącym do Kościoła, mycie zmarłych kobiet i ich grzebanie, nauczanie prostych kobiet zasad wiary i tłumaczenie obrzędu chrztu, towarzyszenie diakonowi, prezbiterowi, biskupowi w czasie rozmowy z kobietami w nagłych wypadkach, badanie dziewic dla wydania świadectwa o ich czystości, troska o mniszki w klasztorach oraz sprzęty żyjących we wspólnocie dziewic. Diakonisy udzielały błogosławieństwa opatom, jednakże nigdy nie były dopuszczone do służby ołtarza ani rozdzielania Komunii mniszkom – nawet pod nieobecność prezbitera lub diakona. Z cytowanego dokumentu dowiadujemy się, że wcześniej diakonisy asystowały przy chrztach kobiet oraz namaszczały ich nagie ciała krzyżmem lub olejem przy chrzcie, bierzmowaniu i ostatnim namaszczeniu; aktualnie tego już nie czynią, ponieważ zaniechano namaszczenia całego ciała przy sprawowaniu tych sakramentów. Według dokumentu cytowanego przez Cappello: kiedy wystąpiła nagle konieczność, biskupi byli kompetentni do ordynowania oprócz opatek klasztorów również diakonisch. Kobiety ordynowane na diakonisch powinny się cieszyć dobrą opinią co do ich wiary i czystości (*Si quis vero Episcopus, praeter monasteriorum abbatissas, diaconissam propter urgentem necessitatem ordinare voluerit, mulierem ordinet, cuius...*)¹⁵⁴.

1.4. Od promulgacji KPK 1917 do czasów poprzedzających prace nad rewizją kodeksu Kościoła łacińskiego

Dyscyplina Kościoła katolickiego o nieudzielaniu święceń kobietom ujęta została w Kodeksie prawa kanonicznego z 1917 roku. W nim najwyższy ustawodawca w kan. 968§1 promulgował normę stanowiącą, że jedynie mężczyźni mogą przyjmować święcenia (*Sacram ordinationem valide recipit solus vir baptizatus...*). Opatrzona została ona sankcją unieważniającą.

¹⁵³ Thomas Waldensis, *Doctrinale antiquitatum fidei Catholicae Ecclesiae. Opus de sacramentalibus*, Tit. VII. De sacramentalibus ordinis, cap. LVIII-LIX, Venetiis 1759, s. 372-378.

¹⁵⁴ F. M. Cappello, *Tractatus canonico-moralis de Sacramentis*, vol. 2, pars 3..., s. 69-70.

Po promulgacji kodeksu Pio-Benedyktyńskiego przez pół wieku Stolica Apostolska nie wydawała dokumentów bezpośrednio dotyczących kwestii zdadności kobiet do święceń. Pojawiły się one dopiero w drugiej połowie XX wieku. Wtedy to, oprócz wspólnot protestanckich, które upoważniały kobiety do sprawowania funkcji pastora, także wśród Kościołów przyjmujących naukę o istnieniu sakramentu święceń znalazły się takie, które zdecydowały się udzielać święceń kobietom¹⁵⁵.

Jednym z pierwszych dokumentów w latach siedemdziesiątych XX wieku, w którym zagadnienie możliwości udzielania święceń kobietom zostało podjęte (choć tylko pośrednio), jest motu proprio Pawła VI *Ministeria quaedam* z 15 sierpnia 1972 roku¹⁵⁶. W numerze 7 listu papieskiego zapisane zostało, że instytucja lektora i akolity jest zastrzeżona dla mężczyzn na podstawie czcigodnej tradycji Kościoła (*Institutio Lectoris et Acolythi, iuxta venerabilem traditionem Ecclesiae, viris reservatur*). Ponieważ kandydat do diakonatu i kapłaństwa na podstawie prawa był zobligowany do przyjęcia lektoratu i akolitu, zatem – jak wynikało z przywołanego dokumentu – również i przystępujący do święceń nie mógł być kobietą¹⁵⁷.

Bezpośrednio na temat możliwości udzielenia święceń kobietom papież Paweł VI wypowiedział się dopiero trzy lata później w przemówieniu do Komitetu Międzynarodowego Roku Kobiet. Dnia 18 kwietnia 1975 roku biskup Rzymu stwierdził, że choć kobiety nie zostały wezwane do apostołstwa dwunastu i posługi święceń, to jednak są one wezwane do naśladowania Chrystusa. Dodał również, że Kościół nie ma prawa postępować inaczej niż Chrystus¹⁵⁸.

Znaczącym przyczynkiem do zaangażowania się przez Stolicę Apostolską w dyskusję na temat możliwości udzielania święceń nie tylko mężczyznom okazał się list z dnia 9 lipca 1975 roku prymasa anglikańskiego do papieża Pawła VI, w którym to biskup Rzymu był informowany o wzrastającym w Kościele anglikańskim przekonaniu, że nie ma żadnych przeciwwskazań

¹⁵⁵ M. Pastuszko, *Sakrament święceń (kanony 1008-1054)*, Kielce 2008, s. 213-214.

¹⁵⁶ Paulus VI, *Litterae apostolicae motu proprio datae. Disciplina circa Primam Tonsuram, Ordines Minores et Subdiaconatum in Ecclesia Latina innovatur Ministeria quaedam*, 15.08.1972, AAS 64(1972), s. 529-534; tłumaczenie polskie: Paweł VI, *Motu proprio Ministeria quaedam* zawierające odnowę dyscypliny dotyczącej tonsury, święceń niższych i subdiaconatu w Kościele łacińskim, 15.08.1972, w: *Posoborowe Prawodawstwo Kościelne (dokumenty prawno-liturgiczne)*, zebrał i tł. E. Szafrowski, t. V, z. 2, Warszawa 1974, n. 9333-9359, s. 7-19.

¹⁵⁷ Paulus VI, *Litterae apostolicae motu proprio datae Ministeria quaedam*, n. 11..., s. 533.

¹⁵⁸ *Un commento alla Dichiarazione sull'ammissione delle donne al sacerdozio*, Apollinaris vol. 50, 1-2(1977), s. 97.

co do możliwości udzielania święceń prezbiteratu¹⁵⁹ kobietom¹⁶⁰. W odpowiedzi na list arcybiskupa Canterbury papież jednoznacznie stwierdził, że z punktu widzenia Kościoła katolickiego nie jest dopuszczalne udzielanie święceń prezbiteratu kobietom (*ordain women to the priesthood*). Przemaszają za tym następujące przyczyny fundamentalne: 1) fakt, że Jezus na apostołów powołał jedynie mężczyzn, 2) stała praktyka Kościoła naśladowująca Jezusa w wyborze jedynie mężczyzn, 3) „żywe Magisterium Kościoła, konsekwentnie głoszące, że wykluczenie kobiet z prezbiteratu (*exclusion of women from the priesthood*) jest zgodne z zamysłem Boga wobec swego Kościoła”¹⁶¹.

Arcybiskup Canterbury Donald Coggan nie podzielił stanowiska Kościoła katolickiego. W kolejnym liście z dnia 10 lutego 1976 roku do Pawła VI napisał: „Czasami to, co jedna tradycja uznaje za wyraz różnorodności w jedności, inna tradycja uznaje za przekroczenie dozwolonych granic. Dyskusja wewnątrz Kościoła anglikańskiego jest obecnie jednym z takich tematów”¹⁶². W późniejszym okresie słowa prymasa Donalda Coggana znalazły oddźwięk w rezolucjach biskupów Kościołów anglikańskich zebranych na Konferencjach Lambeth¹⁶³.

W październiku 1976 roku Kongregacja Nauki Wiary wydała *Deklarację o dopuszczaniu kobiet do kapłaństwa urzędowego*. Jej treść zaaprobował papież Paweł VI. Dokument nawiązywał do słów biskupa Rzymu z listu do arcybiskupa Canterbury Donalda Coggana z dnia 30 listopada 1975 roku¹⁶⁴.

¹⁵⁹ Biorąc pod uwagę okoliczności powstania listu, można przyjąć, że dotyczył on zdatości kobiet do przyjęcia święceń prezbiteratu. Słowem „priesthood” w owym okresie również określano „prezbiterat”. – C. Augustine, *A Commentary on the New Code of Canon Law. Book III. De Rebus, or Administrative Law, vol. IV. On the Sacraments (Except Matrimony) and Sacramental*, St. Louis-London 1920, s. 410.

¹⁶⁰ *It is with this in mind that we write now to inform Your Holiness of the slow but steady growth of a consensus of opinion within the Anglican Communion that there are no fundamental objections in principle to the ordination of women to the priesthood. At the same time we are aware that action on this matter could be an obstacle to further progress along the path of unity Christ wills for his Church.* – Cyt. D. Coggan, *Letter of Donald Coggan, Archbishop of Canterbury to Pope Paul VI*, 09.07.1975, za: *The Tablet. The international Catholic weekly*, z dn. 31.07.1976, s. 18.

¹⁶¹ Paulus VI, *Summi Pontificis rescriptum ad litteras Suae Gratiae Rev.mi Doctoris Friderici Donaldi Coggan, Archiepiscopi Cantuariensis, de sacerdotali mulierum...*, 30.11.1975, AAS 68(1976), s. 599.

¹⁶² D. Coggan, *Letter of Donald Coggan, Archbishop of Canterbury to Pope Paul VI*, 10.02.1976, za: *Ecumenical Documents I. Doing the Truth in Charity. Statements of Pope Paul VI, Popes John Paul I, John Paul II, and the Secretariat for Promoting Christian Unity 1964-1980*, ed. T. F. Stransky, J. B. Sheering, New York 1982, s. 261.

¹⁶³ *Lambeth Conference Resolutions*, na stronie: <http://www.anglicancommunion.org/structures/instruments-of-union/lambeth-conference.aspx> (stan z dn. 17.09.2016 r.).

¹⁶⁴ *Sacra Congregatio pro Doctrina Fidei, Declaratio circa quaestionem admissionis mulierum...*, s. 98-116.

W rozdziale pierwszym – zatytułowanym „Nieprzerwana Tradycja Kościoła” – stwierdzone zostało przez dykasterię, że w Kościele katolickim niezmiennie panowało przekonanie, iż nie można ważnie udzielać święceń prezbiteratu lub episkopatu kobietom (*Numquam Ecclesia catholica sensit presbyteralem vel episcopalem ordinationem mulieribus valide conferri posse*)¹⁶⁵. W rozdziale czwartym – nawiązującym do nauczania Chrystusa i apostołów – uznano, że kwestia zakazu święcenia kobiet nie jest uwarunkowana względami historyczno-kulturowymi, lecz należy do istoty sakramentu¹⁶⁶. Ponadto zauważono, że zakaz ten został przekazany przez Objawienie oraz nakazany przez Chrystusa, zatem Kościół nie ma w tej materii żadnej władzy¹⁶⁷. Stolica Apostolska odrzucała pomówienie o to, że praktyka udzielania święceń kapłańskich mężczyznom narusza prawa osobowe kobiet, podkreślając jednocześnie, iż „kapłaństwo nie mieści się w ramach praw osoby ludzkiej, lecz ma związek z ekonomią Misterium Chrystusa i Kościoła” (*Praetermittendum tamen non est sacerdotalem ordinem in humanae personae iuribus non contineri, sed e mysterii Christi et Ecclesiae oeconomia pendere*)¹⁶⁸. Kongregacja Nauki Wiary zauważyła również, że „w tych czynnościach, które wymagają święceń i w których jest reprezentowany sam Chrystus (...) dokonujący dzieła zbawienia, co w sposób najwyraźniejszy ma miejsce w sprawowaniu Eucharystii, wszędzie tam w Jego zastępstwie (...) powinien działać mężczyzna”. „Kapłan rzeczywiście reprezentuje Kościół, który jest Ciałem Chrystusa, ale dzieje się tak dlatego, że przede wszystkim reprezentuje samego Chrystusa, który jest Głową i Pastorem Kościoła, jak mówi o tym Sobór Watykański II, dokładniej precyzując i uzupełniając sformułowanie: *in persona Christi*”¹⁶⁹. Wśród licznych racji przytoczonych przez kongregację dla poparcia obecnej dyscypliny Kościoła nie zabrakło również i takich, które odnosiły się bezpośrednio do tez „zwolenników święceń kobiet”¹⁷⁰.

¹⁶⁵ Tamże, rozdz. 1, s. 101.

¹⁶⁶ Więcej na temat historyczno-socjalnych uwarunkowań w doborze mężczyzn na kapłanów – zob.: A. Meneghetti, *Sacerdozio e donna: situazione dell'attuale dibattito teologico*, w: *Sacerdozio e mediazioni. Dimensione della mediazione nell'esperienza della Chiesa*, ed. R. Cecolin, Padova 1991, s. 417; R. Gryson, *Il ministero della donna nella Chiesa antica. Un problema attuale nelle sue radici storiche*, Roma 1974, s. 20-30; R. Ruether, *Le donne e il sacerdozio in una prospettiva storica e sociale*, Concilium 12(1976), s. 58-62.

¹⁶⁷ Sacra Congregatio pro Doctrina Fidei, *Declaratio circa quaestionem admissionis mulierum...*, rozdz. 1, s. 104.

¹⁶⁸ Tamże, rozdz. 1, s. 115.

¹⁶⁹ Cyt. Tamże, rozdz. 5, s. 112-113.

¹⁷⁰ *Un commento alla Dichiarazione...*, s. 93-118.

Choć Stolica Apostolska w dokumencie *Inter insigniores* dość stanowczo zaprzeczała możliwości udzielania święceń kapłańskich kobietom, to jednak nie zamykała im możliwości prowadzenia dyskusji na ten temat¹⁷¹.

Pierwotnie deklaracja miała ukazywać pozytywną rolę kobiet w życiu Kościoła, jednakże osoby odpowiedzialne za jej redakcję doszły do przekonania, że dokument w takiej „łagodnej” formie nie osiągnie postawionych mu celów¹⁷².

Dnia 30 stycznia 1977 roku Paweł VI w przemówieniu na temat roli kobiety w planie zbawienia zaznaczył, że niezdolność kobiet do przyjęcia kapłaństwa urzędowego wynika z nadania przez Chrystusa Kościołowi podstawowej struktury oraz antropologii teologicznej¹⁷³.

Nauczanie Stolicy Apostolskiej z okresu od 1917 roku do 1983 roku spotkało się z odzewem ze strony autorów. Warto zapoznać się z wybranymi tekstami ukazującymi różne podejście do możliwości udzielania święceń kobietom¹⁷⁴.

Ważnym problemem, z którym musieli się zmierzyć uczeni, było wyjaśnienie przyczyn zamieszczenia w dokumentach kościelnych – pochodzących z pierwszych wieków istnienia Kościoła, ale i późniejszego okresu także – terminów utworzonych od słów: „biskup”, „prezbiter”, „diakon”, „subdiakon” itp. poprzez zamianę rodzaju męskiego na żeński. Duża liczba komentatorów, dokonując analizy tego zagadnienia, wyrażała pogląd, że występujące w tekstach antycznych słowa *episcopa* lub *presbytera* (w rodzaju żeńskim) stosowano na określenie żon biskupów lub prezbiterów¹⁷⁵. Według nich, rzeczownik *episcopa* czasami opisywał również dziewicę lub wdowę przewodzącą diakonisom lub prezbiterkom¹⁷⁶. U Greków *presbytera* i *diacônissa* oznaczały także starsze wdowy¹⁷⁷.

¹⁷¹ E. Doyle, The Question of Woman Priests and the Argument *In Persona Christi*, The Irish Theological Quarterly vol. 50 n. 1, 2-4/1983-1984, s. 212-213.

¹⁷² *Un commento alla Dichiarazione...*, s. 93-118.

¹⁷³ Paulus VI, *Allocutio il ruolo della donna nel disegno della salvezza*, 30.01.1977, w: *Insegnamenti*, vol. XV (1977), s. 111, cyt. za: Ioannes Paulus, *Epistula apostolica de Sacerdotali ordinatione viris tantum reservanda* *Ordinatio sacerdotalis*, 22.05.1994, AAS 86(1994), s. 546; tłumaczenie polskie: Jan Paweł II, *List apostolski* *Ordinatio sacerdotalis* o udzielaniu święceń kapłańskich wyłącznie mężczyznom, 22.05.1994, w: *Listy apostolskie Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków 2007, s. 403-408.

¹⁷⁴ Część tekstów – dotyczących możliwości udzielania kobietom święceń diakonatu – zamieszczona została przy przedstawieniu opinii uczonych piszących po Soborze Watykańskim II na temat diakonatu kobiet.

¹⁷⁵ M. Conte a Coronata, *Institutiones iuris canonici ad usum utriusque cleri et scholarum. De Sacramentis Tractatus canonicus*, vol. 2..., s. 70.

¹⁷⁶ F. M. Cappello, *Tractatus canonico-moralis de Sacramentis*, vol. 2, pars 3..., s. 74.

¹⁷⁷ Tamże, s. 62.

W przypadku słowa *diaconissa* autorzy uważali, że oznaczało ono kobietę, która przez specjalne błogosławieństwo była konsekrowana w sposób podobny do święceń diakonów¹⁷⁸. Część z nich sądziła, że termin „diakonisa” – podobnie jak „episkopka” lub „prezbiterka” – odnosił się do żony wyświęconego mężczyzny, gdzie małżeństwo było zawierane jeszcze przed święceniami. Nie można zapominać, że w tradycji wschodniej wyświęceni – z wyjątkiem biskupów – mogli prowadzić pożycie małżeńskie¹⁷⁹.

Poza szukaniem przyczyn zamieszczenia w różnego rodzaju tekstach kościelnych słów sugerujących istnienie w Kościele wyświęconych kobiet liczni autorzy starali się zbadać, czy kobiety w ogóle są zdadne do otrzymania święceń. Jednym z autorów piszących na ten temat w interesującym nas okresie był Cappello. Nie zgadzał się on z możliwością udzielenia tonsury i święceń niższych niewiastom¹⁸⁰. Uważał, że twierdzenie takie – jako nieprawdopodobne – należy uznać za błędne (*Haec opinio caret probabilitate*)¹⁸¹. Autor swoją argumentację opierał na logicznym wnioskowaniu. Skoro tonsura przygotowuje do święceń, a święcenia niższe są drogą do święceń wyższych, to – zdaniem Cappello – kobiety wykluczone z możliwości przyjęcia święceń wyższych są tak samo wykluczone z możliwości przyjęcia święceń niższych oraz tonsury¹⁸².

Cappello nie zgadzał się z argumentem historycznym, na który powoływali się zwolennicy możliwości udzielenia tonsury kobietom. Twierdzili oni, jakoby sam św. Franciszek miał jej udzielić św. Klarze. Pod datą liturgicznego wspomnienia tej świętej napisane było: *ibique ab eodem beato Francisco recepta tonsura...*¹⁸³. Cappello uważał, że w tym przypadku nie chodziło o udzielenie tonsury we właściwym tego słowa znaczeniu, lecz o ostrzyżeniu (*tonsione*)

¹⁷⁸ M. Conte a Coronata, *Institutiones iuris canonici ad usum utriusque cleri et scholarum. De Sacramentis Tractatus canonicus*, vol. 2..., s. 70.

¹⁷⁹ E. F. Regatillo, *Ius sacramentarium*, vol. 2..., s. 40.

¹⁸⁰ Mimo, że praca poświęcona jest święceniom a nie posługom, niektóre poglądy na temat możliwości przyjęcia „święceń niższych” przez kobiety zostały uwzględnione, gdy tylko służy to głównemu tematowi pracy. Czyli wtedy, kiedy mają one związek ze „święceniemi wyższymi”, a w szczególności diakonatem. Oficjalne dokumenty Kościoła zdecydowanie zaprzeczają zdadności kobiet do przyjęcia święceń kapłańskich, nie wypowiedają się jednak o źródle zakazu udzielania święceń diakonatu kobietom. Wykazanie niezdatności kobiet do przyjęcia „święceń niższych” może również pośrednio dowodzić niezdatności kobiet do przyjęcia diakonatu.

¹⁸¹ F. M. Cappello, *Tractatus canonico-moralis de Sacramentis*, vol. 2, pars 3..., s. 311-312.

¹⁸² Cyt. Tamże, s. 312.

¹⁸³ Cyt. *Breviarium Romanum, ex decreto SS. Concilii Tridentini Restitutum, S. PII V, Pontificis Maximi, Jussu Editum, Clementis VIII et Urbani VIII Auctoritate Recognitum, Cum Officiis Sanctorum. Novissime per Summos Pontifices usque ad hanc diem concessis*, Festa Augusti die 12, Lectio IV, Lugduni-Parisiis 1838, s. 758.

włosów. Za tą interpretacją przemawiać ma również fakt, że Franciszek nie był ani biskupem, ani prezbiterem, nie mógł więc udzielać tonsury.

Zdaniem Cappella, racja formalna bliższa i właściwa istnienia zakazu przyjmowania święceń niższych i tonsury przez kobiety uzasadniona jest prawem kościelnym. Przemawia za tym ustanowienie niższych święceń przez Kościół. Nie wszyscy jednak tak sądzili. Byli również i tacy autorzy, którzy uważali, że źródłem zakazu przyjęcia niższych święceń oraz tonsury przez kobiety nie jest prawo kościelne, lecz prawo naturalne (*iure naturali*). Prawdziwość tej hipotezy wiązałaby się z niezdolnością papieża do udzielenia dyspensy od zachowania wspomnianego zakazu. Do opinii tej Cappello podchodził jednak z rezerwą. Dopuszczał możliwość uznania za prawdziwy pogląd, iż nie zezwala się kobietom na przyjęcie niższych święceń oraz tonsury na mocy prawa naturalnego, ale jedynie w jego szerokim znaczeniu. Autor uważał, że przyznanie przez papieża kobietom praw do przyjęcia tonsury i niższych święceń w praktyce nie rzutowałoby na ich ważność, lecz jedynie – na podstawie prawa Bożego pozytywnego lub naturalnego – na ich niegodziwość¹⁸⁴.

Cappello ustosunkował się także do kwestii diakonis. Według niego, istniały one w Kościele przez ponad tysiąc lat. Zauważył, że uczeni nie byli zgodni co do tego, czy diakonisy były święcone, czy też nie. Zdaniem części badaczy nie przyjmowały liturgicznych funkcji diakona, ale jedynie spełniały określone posługi; przeważnie na rzecz innych niewiast. Inni badacze utrzymywali natomiast, iż otrzymywały one prawdziwe i we właściwym ich sensie święcenia (*verum et proprie dictum ordinem recepisse*) oraz należały do stanu duchownego¹⁸⁵. Sam Cappello dokonał rozróżnienia między prawdziwym diakonatem ustanowionym przez Chrystusa (...*veri diaconatus a Christo instituti*) oraz – mówiąc w niewłaściwym sensie – diakonatem, czyli służbą (*diaconatum improprie dictum*). Pisał, że do przyjęcia pierwszego z nich, jak również prezbiteratu, nie są zdadne kobiety. Jeśli chodzi o drugi rodzaj diakonatu, to – jak zauważa autor – nie brak i takich, według których kobiety zdają się być zdadne do jego przyjęcia. Ponieważ Kościół może ustalać materię, formę i podmiot diakonatu-służby, może dopuszczać do jego przyjęcia również kobiety, co w historii miało miejsce. Na uwagę zasługuje fakt, że autor, mówiąc o diakonacie-służbie, używa terminu święcenia, choć poprzez zestawienie ich z niższymi święczeniami daje do zrozumienia tym samym, że diakonat-służba nie jest święceniem wyższym. Jak sądził Cappello, zdaniem niektórych autorów, do święceń niższych mogłyby zostać dopuszczone

¹⁸⁴ F. M. Cappello, *Tractatus canonico-moralis de Sacramentis*, vol. 2, pars 3..., s. 312.

¹⁸⁵ Tamże, s. 70.

również kobiety. Kościół jednak tego nie robi, ponieważ w ustanawianiu obrzędów i sakramentaliów czyni to samo co Chrystus, kiedy Ten ustanawiał boskie obrzędy i sakramenty. Skoro Chrystus nie dopuścił kobiet do składania ofiary Mszy świętej, tak samo Kościół nie dopuszcza ich do posługiwania w obrzędach i sakramentaliach¹⁸⁶.

Jeśli chodzi o argumenty biblijne, Cappello pisał, że – według ojców Kościoła – teksty św. Pawła apostoła jednoznacznie wykluczają kobiety z hierarchii kościelnej. Opinie uwzględniające możliwość udzielania święceń kobietom ojcowie Kościoła zaliczali do poglądów heretyckich. Uważali nawet, że ci, którzy te poglądy głoszą, nie tylko grzeszą, lecz również występują przeciwko prawu Bożemu¹⁸⁷.

Wiele dowodów za niezdatnością kobiet do przyjęcia święceń diakonatu dostarczył Many. Uważał, że zakaz święcenia kobiet na diakonów pochodzi z prawa Bożego, tak samo jak zakaz święcenia kobiet na kapłanów. Twierdzenie to, według autora, ma uzasadnienie w Tradycji Kościoła. To sam Chrystus ustanowił prawdziwy diakonat, o którym Kościół od początku sądził, że święcenia te istotowo obejmują posługę przy ołtarzu. Diakon, asystując kapłanowi, wspomagał go w ofierze Mszy świętej i rozdzielaniu Eucharystii. Według autora, *Praelectiones de sacra ordinatione* nie ma pisanych dowodów potwierdzających, że diakonisy były dopuszczone do posługi ołtarza. Są natomiast świadectwa, że w Kościele łacińskim diakonisy posługiwały jedynie przy chrzcie kobiet bądź też w czasie niepublicznego nauczania kobiet¹⁸⁸. Nie czyniły nic z tego, co czynili diakoni i prezbiterzy¹⁸⁹. Ordynowane były nie dla posługi ołtarza, lecz Kościoła¹⁹⁰. Jeśli nawet dotyczyły przedmiotów używanych do Mszy świętej, to jedynie poza ołtarzem – w miejscu, gdzie były one przechowywane. Podobnie rzecz się miała z rozdzielaniem Komunii. Czyniły to jedynie w przypadku konieczności¹⁹¹ – rozdzielając Ciało Pańskie dzieciom do lat pięciu i mniszkom¹⁹². Komentując słowa Balsamonisa – zgodnie z którymi diakonisy miały dostęp i oficjum przy ołtarzu – Many

¹⁸⁶ F. M. Cappello, *Summa Iuris Canonici in usum scholarum concinnata*, vol. 2, Romae 1930, s. 432 (Tekst tej książki ze stron wskazanych w przypisach niniejszego opracowania tłumaczył anonimowy tłumacz).

¹⁸⁷ F. M. Cappello, *Tractatus canonico-moralis de Sacramentis*, vol. 2, pars 3..., s. 311; S. Many, *dz. cyt.*, s. 186.

¹⁸⁸ Cyt. S. Many, *dz. cyt.*, s. 188-190.

¹⁸⁹ *Konstytucje apostołskie*, VIII, 28, 6..., s. 257-257*.

¹⁹⁰ Jacobus Edessenus, *Resolutiones canonicae*, can. 24, cyt. za: S. Many, *dz. cyt.*, s. 191.

¹⁹¹ S. Many, *dz. cyt.*, s. 191-192.

¹⁹² F. M. Cappello, *Tractatus canonico-moralis de Sacramentis*, vol. 2, pars 3..., s 67.

doszedł do wniosku, że chodzi w nich nie o posługę ołtarza, lecz jedynie o posługę przy określonym miejscu¹⁹³.

Według Manyego w historii Kościoła był taki moment (na początku IV wieku), kiedy w niektórych częściach Galii prezbiterzy, naśladując wspólnoty wschodnie, dopuścili kobiety do służby ołtarza. Te działania spotkały się jednak ze sprzeciwem synodów i poszczególnych biskupów, którzy zabronili owym prezbiterom tak postępować, gdyż działania te są sprzeczne z Tradycją Apostolską. Na straży Tradycji stanęły przywołane wcześniej synody: w Nimes¹⁹⁴, w Orange¹⁹⁵, w Épaon¹⁹⁶, w Orleanie¹⁹⁷. W późniejszych wiekach nauczanie o niemożliwości sprawowania przez kobiety czynności, do których spełniania jest upoważniony diakon – jak np. chrzczenie, błogosławienie, nauczanie itp. – zostało potwierdzone przez Kościół¹⁹⁸.

Kobiety na mocy prawa Bożego są niezdatne do sprawowania posługi ołtarza. Jeśli chodzi o diakonat „niewłaściwie pojmowany”, czyli diakonat-służbę, to kobieta wydaje się zdalna do jego przyjęcia, ponieważ godność ta dotyczy czysto kościelnej instytucji. Kościół tego jednak nie czyni – odsuwając kobiety od posługi obrzędów i sakramentaliów – ze względu na to, że w ten sposób naśladuje samego Chrystusa w sprawowaniu ofiary i sakramentów¹⁹⁹.

Jeśli chodzi o możliwość sprawowania przez kobiety funkcji kapłańskich, Many uważał, że poza heretykami nigdy nie została udzielona kobietom władza sprawowania ofiary²⁰⁰. Pohle dodawał, iż Kościół katolicki niezmiennie, podobnie jak i Judaizm, utrzymuje, że zdolni do służby przy ołtarzu są jedynie mężczyźni²⁰¹.

Kolejny autor, Conte a Coronata, zgłębiając zagadnienie zdatności kobiet do przyjęcia święceń, osobno podejmował kwestię możliwości udzielenia im święceń kapłańskich i święceń diakonatu. Interesujący jest fakt, że Conte a Coronata uzależnił swoje wnioski od analizy źródeł prawa stanowiących punkt wyjścia dla jego rozważań. Gdy niezdatność kobiet do święceń uzasadniał Tradycją Kościoła, wtedy wysuwał tezę, że niewiasty są niezdatne do wszystkich święceń. Natomiast kiedy niezdatność kobiet do święceń wyprowadzał z prawa Bożego, twierdził, że niewiasty są niezdatne do przyjęcia

¹⁹³ S. Many, *dz. cyt.*, s. 192.

¹⁹⁴ Synod w Nimes, c. 2..., s. 69-69*.

¹⁹⁵ Cyt. Synod w Orange, c. 26..., s. 20-20*.

¹⁹⁶ Synod w Épaon, c. 21..., s. 49-49*.

¹⁹⁷ Synod Orleański II, c. 17-18..., s. 152-152*.

¹⁹⁸ Tertulianus, *De praescriptione hereticorum...*, §41, s. 57; S. Many, *dz. cyt.*, s. 190-191.

¹⁹⁹ S. Many, *dz. cyt.*, s. 194.

²⁰⁰ S. Many, *dz. cyt.*, s. 186.

²⁰¹ J. Pohle, A. Preuss, *Dogmatic theology*, t. 11..., s. 125.

święceń kapłańskich i diakonatu. Wykazując niezdatność kobiet do święceń kapłańskich, autor odwoływał się bezpośrednio do słów z Pisma Świętego. W przypadku święceń diakonatu tego jednak nie czynił. Uzasadniając niemożliwość udzielania diakonatu kobietom, podkreślał, że sakrament ten został ustanowiony przez Chrystusa, co dowodzi się na podstawie Tradycji Kościoła, w której wyłożone jest prawo Boże (*Idem, ex eadem traditione ecclesiastica ius divinum interpretante, probatur*). W dalszej części wywodu przeprowadzonego w *Institutiones iuris canonici ad usum utriusque cleri et scholarum* Conte a Coronata twierdził, że diakonat ustanowiony przez Chrystusa odnosi się ze swej istoty do służby ołtarza. Dlatego też diakon asystuje kapłanowi składającemu ofiarę i współdziała w rozdawaniu Eucharystii.

Według autora, niezdatność kobiet do święceń niższych niż diakonat pochodzi z prawa kościelnego, gdyż same święcenia są z ustanowienia Kościoła. Conte a Coronata dodawał jednak, że nawet jeśli na Wschodzie dopuszczano kobiety do posługiwania Eucharystii, to czyniono to ze względu na brak kapłanów i diakonów, jednakże – we właściwym tego słowa znaczeniu – nie była to służba ołtarza (*proprie ministerium altaris*)²⁰².

Jak widać z lektury traktatów teologicznych i kanonistycznych pochodzących z XX wieku, zagadnienie możliwości dopuszczenia kobiet do święceń nastroczało autorom wielu trudności – nawet w kwestii zdatności kobiet do święceń niższych. Czytając *Institutiones iuris canonici* Sylwiusa Romanusa, dostrzegamy, że autor nie był do końca przekonany co do natury wykluczenia kobiet z możliwości przyjęcia święceń niższych. Skłaniał się do poglądu, że owa niezdatność (*incapax*) wywodzi się z prawa naturalnego bądź prawa Bożego apostołskiego (*iure divino apostolico*)²⁰³.

Wśród teologów byli również i tacy, którzy starali się znaleźć przyczynę odżywiających w historii Kościoła kontrowersji dotyczących możliwości dopuszczenia kobiet do święceń. Eric Doyle źródeł wątpliwości dotyczących zdatności kobiet do przyjęcia święceń kapłańskich dopatruje się w tym, że w historii rozwoju myśli teologicznej Kościół niedostatecznie podejmował problematykę płciowości Chrystusa – a konkretnie mówiąc jego męskości, koncentrując się głównie na jego człowieczeństwie²⁰⁴. Zakaz ten wielokrotnie traktowany był przez zwolenników udzielania święceń kobietom jako

²⁰² M. Conte a Coronata, *Institutiones iuris canonici ad usum utriusque cleri et scholarum. De Sacramentis Tractatus canonicus*, vol. 2..., s. 70.

²⁰³ Sylvius Romanus, *Institutiones iuris canonici*, vol. 2. *Ius administrativum de sacramentis. Sectior prior, De Primis sex sacramentis*, Romae 1944, s. 432 (Tekst tej książki ze stron podanych w przypisach niniejszej pracy tłumaczyli: s. 326-327, 432 – tłumacz anonimowy, s. 351-352 – Robert Sochań).

²⁰⁴ E. Doyle, dz. cyt., s. 219-221.

przejaw nierównego traktowania mężczyzn i kobiet²⁰⁵. Nie brak było jednak i głosów, że Kościół, zakazując udzielania święceń kobietom, odchodzi od radykalizmu pierwszych wspólnot chrześcijańskich²⁰⁶.

Niektórzy uczeni byli zdania, że władza papieska jest na tyle nieograniczona, że biskup Rzymu może ingerować we wszystkie warunki wpływające na ważność sprawowania sakramentów. Joseph J. Farragher twierdził, że skoro papież jako wikariusz Chrystusowy ma prawo określania elementów wpływających na ważność sprawowania sakramentów – jak to uczynił Pius XII, precyzując, że podanie instrumentów (*traditio instrumentorum*) nie jest wymagane dla ważności udzielenia święceń – to może również dopuścić kobiety do ważnego przyjmowania sakramentu święceń kapłańskich²⁰⁷.

Pogląd ten nie jest uzasadniony, ponieważ *traditio instrumentorum* pochodziło z ustanowienia Kościoła, a zakaz udzielania kobietom święceń (przynajmniej kapłańskich) ma swoje źródło w prawie Bożym²⁰⁸. Pozostaje on „w ścisłym związku z naturą tego sakramentu i jego specyficzną relacją do Misterium Chrystusa”²⁰⁹. Taka jest stała nauka Kościoła²¹⁰. Jak widać, autorzy ci nie rozróżniali warunków pochodzących z prawa pozytywnego i warunków pochodzących z prawa Bożego. Wiadomym pozostaje, że Kościół nie ma prawa odchodzić od Tradycji i Pisma Świętego, na których jego doktryna powinna być cały czas umocowana. *Nihil nisi quod traditum innovetur*. Ta starożytna zasada powinna być przestrzegana w tej, jak i każdej innej kwestii. Przecież wszystkie ogłaszane w Kościele dogmaty były oparte na Piśmie Świętym oraz Tradycji, a nie zrywały z nimi²¹¹.

1.5. Okres od promulgacji KPK 1983 do czasów współczesnych

W 1983 roku został ogłoszony przez papieża Jana Pawła II *Kodeks prawa kanonicznego* dla Kościoła łacińskiego. Ustawodawca poza korektą redakcyjną kan. 968§1 KPK 1917 nie zmienił w nowo promulgowanym kodeksie brzmienia dotychczas obowiązującej normy prawnej. W kan. 1024

²⁰⁵ Cyt. *Sexual Equality in the Revised Code*, Origins vol. 12, n. 37, 24.02.1983, s. 613-614.

²⁰⁶ E. Carroll, *Women and ministry*, Theological Studies vol. 36, n. 4, 12(1975), s. 660-687.

²⁰⁷ J. J. Farragher, *Relax celibacy or ordain woman for more priests?*, Homiletic and Pastoral Review 1(1979), s. 71-72.

²⁰⁸ Pius XII, *Constitutio apostolica de sacris ordinibus diaconatus presbyteratus et episcopatus Sacramentum Ordinis*, n. 4, 30.11.1947, AAS 40(1948), s. 6.

²⁰⁹ Cyt. *Sacra Congregatio ro Doctrina Fidei, Declaratio circa quaestionem admissionis mulierum...*, rozdz. 5, s. 112.

²¹⁰ Cyt. tamże.

²¹¹ R. A. Antinarelli, *dz. cyt.*, s. 11.

KPK 1983 zapisane zostało: „Święcenia ważnie przyjmuje tylko mężczyzna ochrzczony” (*Sacram ordinationem valide recipit solus vir baptizatus*)²¹². W *Kodeksie kanonów Kościołów wschodnich* – ogłoszonym siedem lat później – w kan. 754 zamieszczona została analogiczna norma: „Święcenia może ważnie przyjąć tylko mężczyzna ochrzczony” (*Sacram ordinationem valide suscipere potest solus vir baptizatus*).

Dokumenty wydawane przez Stolicę Apostolską po promulgacji kodeksu z 1983 roku nadal podejmowały problematykę możliwości udzielania święceń kobietom. Papież Jan Paweł II w adhortacji posynodalnej *Christifideles laici* z dnia 20 grudnia 1988 roku przypomniał, że w związku z niemożliwością otrzymywania święceń kapłańskich przez kobiety nie mogą one spełniać funkcji wynikających z kapłaństwa sakramentalnego (*mulier sacramentum Ordinis recipere non potest et propterea functiones sacerdotii ministerialis proprias implere nequit*). Źródłem tego zakazu jest suwerenna decyzja Chrystusa, która – jak zaznaczył Jan Paweł II, odwołując się do swojego poprzednika na Stolicy Piotrowej²¹³ – jest niezmienna²¹⁴.

W liście apostolskim *Mulieris Dignitatem* z 1988 roku papież Jan Paweł II zauważył, że nie jest prawdziwą hipotezą – propagowana przez sympatyków udzielania święceń kobietom – iż Chrystus powołał na apostołów jedynie mężczyzn, ponieważ uwzględniał mentalność swoich czasów. Przeciwnie – jak pisze papież – przemawia to, że takie postępowanie nie odpowiadałoby sposobowi działania Chrystusa. Świadczą o tym słowa zapisane w Mt 22,16: „Nauczycielu, wiemy, że jesteś prawdomówny i drogi Bożej w prawdzie nauczasz (...), bo nie oglądasz się na osobę ludzką”²¹⁵.

W ogłoszonym w 1992 roku *Katechizmie Kościoła Katolickiego* również nie zabrakło nauczania na temat podmiotu sakramentu święceń. W numerze 1577 KKK zamieszczona została norma znana z kan. 1024 KPK 1983 – *Sacram ordinationem valide recipit solus vir baptizatus* – uzupełniona w stosunku do tej ogłoszonej w 1983 roku o uzasadnienie treści w niej zawartej.

²¹² Więcej na temat kan. 1024 KPK 1983 można przeczytać w pierwszym rozdziale niniejszej pracy.

²¹³ *Nous ne pouvons pas changer le comportement de Notre-Seigneur ni son appel aux femmes* – Cyt. Paulus VI, *Discours du Pape Paul VI au Comité pour l'année internationale de la femme*, 18.04.1975, AAS 67(1975), s. 266.

²¹⁴ Ioannes Paulus II, *Adhortatio Apostolica Post-Synodalis de vocatione et missione Laicorum in Ecclesia et in mundo Christifideles Laici*, n. 51, 30.01.1988, AAS 81(1989), s. 492.

²¹⁵ Ioannes Paulus II, *Epistula apostolica de dignitate ac vocatione mulieris Anno Mariali vertente Mulieris Dignitatem*, 15.08.1988, AAS 80(1988), s. 1715; tłumaczenie polskie: Jan Paweł II, *List apostolski Mulieris dignitatem z okazji Roku Maryjnego o godności i powołaniu kobiety*, 15.08.1988, w: *Listy apostolskie Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków 2007, s. 311-388.

Za niemożliwością udzielania święceń kobietom według n. 1577 KKK przemawia fakt, że obecnie kolegium biskupów, z którymi zjednoczeni są w kapłaństwie prezbiterzy, uobecnia i aktualizuje kolegium dwunastu aż do powrotu Chrystusa. Tak jak Jezus ustanowił apostołów spośród mężczyzn, tak samo apostołowie czynili, wybierając swoich współpracowników. Uzasadnienie normy dotyczy jedynie prezbiterów i biskupów, pomija zaś zdatność kobiet do przyjmowania święceń diakonatu²¹⁶.

Niezwykle znaczącym dokumentem, poświęconym w całości możliwości udzielania święceń kapłańskich wyłącznie mężczyznom, jest list apostolski Jana Pawła II z dnia 22 maja 1994 roku, rozpoczynający się od słów *Ordinatio sacerdotalis*. Dokument ten stanowił odpowiedź na pojawiające się w Kościele katolickim dyskusje na temat możliwości udzielania święceń kapłańskich kobietom. Jeszcze pod koniec XX wieku niektórzy chcieli w zakazie udzielania święceń prezbiteratu i biskupstwa widzieć jedynie walor czysto dyscyplinarny²¹⁷. Dlatego też, aby usunąć wszystkie wątpliwości w tej sprawie – po sumarycznym przypomnieniu dotychczas wydanych w tej materii dokumentów – papież „mocą (swojego) urzędu utwierdzenia braci oświadczył, że Kościół nie ma żadnej władzy udzielania święceń kapłańskich kobietom oraz że orzeczenie to powinno być przez wszystkich wiernych Kościoła uznane za ostateczne”. Sprawa ta – jak oznajmił biskup Rzymu – „dotyczy samego Boskiego ustanowienia Kościoła”. (*Ut igitur omne dubium auferatur circa rem magni momenti, quae ad ipsam Ecclesiae divinam constitutionem pertinet, virtute ministerii Nostri confirmandi fratres (cf. Lc 22, 32), declaramus Ecclesiam facultatem nullatenus habere ordinationem sacerdotalem mulieribus conferendi, hancque sententiam ab omnibus Ecclesiae fidelibus esse definitive tenendam*)²¹⁸.

Parę miesięcy później w czasie audiencji Jan Paweł II powiedział, że nikt nie może zaprzeczyć stałemu i normatywnemu walorowi tej praktyki, twierdząc, że Chrystus w swoich działaniach kierował się mentalnością i uprzedzeniami ludzi Jemu współczesnych, rozpowszechnianymi na niekorzyść kobiet. Wyjaśniając celowość działania Jezusa w zastrzeżeniu kapłaństwa ministerialnego wyłącznie dla apostołów, papież stwierdził, że cel zakazu jest najlepiej widoczny w tym, że to właśnie kapłani reprezentują samego Jezusa w Jego relacji do Kościoła. Relacja ta ma naturę małżeńską, gdzie Chrystus jest Oblubieńcem, a Kościół jest Oblubienicą. Ponieważ, jak mówi

²¹⁶ KKK, n. 1577.

²¹⁷ Zob. Ioannes Paulus, Epistula apostolica *Ordinatio sacerdotalis...*, s. 545-548; E. Molano, *La mujer y el sujeto del orden sacerdotal (Un comentario a la Carta Apostolica „Ordinatio sacerdotalis”)*, Ius Canonicum 44(2004) nr 88, s. 707-733.

²¹⁸ Cyt. Ioannes Paulus, Epistula apostolica *Ordinatio sacerdotalis...*, n. 4, s. 548.

dalej papież, relacja między Chrystusem a Kościołem jest ważnie wyrażona w święceniach (*validamente espresso nell'ordine sacramentale*), nie wolno dyspensować od tego (*indispensabile*), że Chrystus jest reprezentowany przez mężczyzn. Różnica płci w tym przypadku jest istotna i nie może być ignorowana bez podważenia sakramentu²¹⁹.

W odpowiedzi na kierowane do Stolicy Apostolskiej pytania o charakter nauczania zawartego w liście apostolskim *Ordinatio sacerdotalis* Kongregacja Nauki Wiary dnia 28 października 1995 roku potwierdziła, że „doktryna, według której Kościół nie ma władzy udzielania święceń kapłańskich (*sacerdotalem*) kobietom, przedstawiona w liście apostolskim *Ordinatio sacerdotalis* – jako nauczanie, które należy uznać za ostateczne (*definitive*) – powinna być uważana za należącą do depozytu wiary (*ad fidei depositum*)”. Do odpowiedzi zostało dołączone uzasadnienie. Według niego, za ostatecznym przyjęciem doktryny o niezdatności kobiet do przyjęcia święceń kapłańskich przemawiają: 1) oparcie nauczania na spisany słowie Bożym, 2) niezmiennie zachowywanie i stosowanie w Tradycji Kościoła praktyki udzielania święceń wyłącznie mężczyznom, 3) przedstawienie doktryny o niezdatności kobiet do święceń kapłańskich w nieomylnym nauczaniu zwyczajnym i powszechnym. Wobec tego – jak zauważa dykasteria – nauczanie podane w liście apostolskim „powinno być uznawane zawsze, wszędzie i przez wszystkich wiernych, ponieważ należy do depozytu wiary”. Odpowiedź udzielona przez Kongregację Nauki Wiary została zatwierdzona przez papieża Jana Pawła II²²⁰.

W 2004 roku Kongregacja Nauki Wiary w zatwierdzonym przez papieża liście do biskupów Kościoła katolickiego o współdziałaniu mężczyzny i kobiety w Kościele i świecie przypominała, że zarezerwowanie święceń kapłańskich (*l'ordinazione sacerdotale*) wyłącznie dla mężczyzn „nie przeszkadza kobietom w dostępie do samego serca życia chrześcijańskiego”²²¹.

²¹⁹ Giovanni Paolo II, *Udienza Generale*, n. 3, 27.07.1994, na stronie: http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/audiences/1994/documents/hf_jp-ii_aud_19940727.html (stan. z dn. 11.10.2016 r.).

²²⁰ Congregatio pro Doctrina Fidei, *Responsum ad dubium circa doctrinam in Epist. Ap. «Ordinatio sacerdotalis» traditam Utrum doctrina*, 28.10.1995, AAS 87(1995), s. 1114; tłumaczenie polskie: Kongregacja Nauki Wiary, *Odpowiedź na wątpliwości dotyczące doktryny Listu apostolskiego «Ordinatio sacerdotalis» Utrum doctrina*, 28.10.1995, w: *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1995-2000*, Tarnów 2002, s. 13.

²²¹ Congregatio pro Doctrina Fidei, *Lettera ai Vescovi della Chiesa Cattolica sulla collaborazione dell'uomo e della donna nella Chiesa e nel mondo*, n. 16, 31.05.2004, AAS 96(2004), s. 686; tłumaczenie polskie: Kongregacja Nauki Wiary, *List do biskupów Kościoła katolickiego o współdziałaniu mężczyzny i kobiety w Kościele i świecie*, n. 16, 31.05.2004, na stro-

Nie sposób nie zauważyć, że nauczanie definitywne Jana Pawła II o niezdatności kobiet do przyjęcia święceń kapłańskich pokrywa się z wnioskami Konsultacji Kościołów Prawosławnych, która miała miejsce w dniach od 30 października do 7 listopada 1988 roku na wyspie Rodos. Wtedy to uczestnicy wspomnianego zgromadzenia, mimo różnic prezentowanych w czasie dyskusji, w dokumencie końcowym – odwołując się do przykładu Zbawiciela, tradycji i praktyki apostołskiej – wykluczyli możliwość udzielania święceń kapłańskich kobietom. Uznano wtedy, że zagadnienie ordynacji diakonis nie jest związane ze święceniem kobiet na kapłanów²²².

W tym miejscu należy uczynić małą dygresję na temat zmiany w brzmieniu kanonów *Kodeksu prawa kanonicznego* z 1983 roku i *Kodeksu kanonów Kościołów wschodnich*, która miała miejsce dnia 18 maja 1998 roku²²³. Po tym jak Kongregacja Nauki Wiary dnia 1 marca 1989 roku zaprezentowała nowe formuły *Professio Fidei et Iusiurandum fidelitatis in suscipiendo officio nomine Ecclesiae exercendo* (zatwierdzone przez papieża Jana Pawła II dnia 19 września 1989 roku)²²⁴, które zastąpiły wcześniej składaną formułę *Wyznania wiary*²²⁵, wynikała konieczność przereformowania obowiązujących w Kościele katolickim przepisów w taki sposób, by uwzględniły one potrzebę ochrony prawnej prawd ogłaszanych w sposób definitywny przez Magisterium Kościoła. Do kan. 750 KPK 1983 został dodany paragraf drugi. Zgodnie z jego dyspozycją „należy bez zastrzeżeń przyjąć i zachowywać również wszystkie i poszczególne prawdy dotyczące wiary i obyczajów, które Magisterium Kościoła ogłasza w sposób ostateczny (*ab Ecclesiae magisterio definitive proponuntur*), to znaczy te, które są wymagane, aby gorliwie strzec i wiernie przekazywać sam depozyt wiary; kto zatem odrzuca te prawdy, które należy przyjąć w sposób definitywny (*qui easdem propositiones definitive tenendas recusat*), sprzeciwia się nauczaniu Kościoła katolickiego”. Zmiana

nie: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20040731_collaboration_pl.html (stan z dn. 12.10.2016 r.).

²²² Konsultacja Kościołów Prawosławnych na temat miejsca kobiety w Kościele, Biuletyn Eku-
mniczny 2/70/1989, s. 58-59.

²²³ Ioannes Paulus II, Litterae apostolicae motu proprio datae quibus normae quaedam inseruntur in Codice Iuris Canonici et in Codice Canonum Ecclesiarum Orientalium *Ad tuendam fidem*, 18.05.1998, AAS 90(1998), s. 457-461.

²²⁴ Congregatio pro Doctrina Fidei, *Professio Fidei et Iusiurandum fidelitatis in suscipiendo officio nomine Ecclesiae exercendo*, 01.03.1989, AAS 81(1989), s. 104-106; Congregatio pro Doctrina Fidei, *Rescriptum ex audientia ss.mi formulas Professionis Fidei et iuris iurandi fidelitatis contingens foras datur*, 19.09.1989, AAS 81(1989), s. 1169.

²²⁵ Sacra Congregatio pro Doctrina Fidei, *Formula deinceps adhibenda in casibus in quibus iure praescribitur Professio Fidei, loco formulae Tridentinae et iuramenti antimodernistici*, AAS 59(1967), s. 1058.

ta doprowadziła do rozszerzenia przedmiotu przestępstwa chronionego normą zapisaną w kan. 1371, n. 1 KPK 1983. Sankcją karną objęci zostali również ci, którzy uporczywie odrzucają naukę dotyczącą wiary i obyczajów, którą Magisterium Kościoła ogłasza w sposób ostateczny, i nie odwołują tego mimo upomnienia ze strony Stolicy Apostolskiej lub ordynariusza²²⁶.

Na uwagę zasługuje również fakt, że dnia 29 czerwca 1998 roku Kongregacja Nauki Wiary, dając doktrynalne wyjaśnienie końcowej części formuły *Wyznania wiary*, stwierdziła, że prawda o udzielaniu święceń kapłańskich wyłącznie mężczyznom (*doctrinam de ordinatione sacerdotali viris tantummodo reservata spectat*) jest związana z objawieniem na mocy logicznego wynikania. Zdaniem dykasterii, „rozwój świadomości Kościoła może sprawić, że w przyszłości nauczanie to zostanie zdefiniowane jako prawda, w którą należy wierzyć jako objawioną przez Boga”²²⁷.

Wróćmy zatem do przerwane go wątku.

Dnia 17 września 2001 roku Kongregacja ds. Duchowieństwa, Kongregacja Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów oraz Kongregacja Nauki Wiary wydały wspólnie notyfikację, zatwierdzoną przez papieża 14 września 2001 roku, w której zostało stwierdzone, że do Stolicy Apostolskiej wpływają informacje o planowanej lub przeprowadzanej formacji kobiet, mającej na celu przygotowanie ich do święceń diakonatu. Taka praktyka – zdaniem dykasterii – może budzić zamieszanie. Ponieważ dyscyplina Kościoła nie przewiduje możliwości udzielania święceń diakonatu kobietom, zakazane jest formowanie kobiet do przyjęcia święceń²²⁸.

W 2002 roku w Austrii ekskomunikowany biskup Romulo Antonio Braschi – który będąc prezbiterem, zerwał w 1998 roku wspólnotę z Kościołem katolickim i przyjął święcenia biskupie w Apostolskim Kościele Katolickim Brazylii – udzielił święceń kapłańskich siedmiu kobietom należącym do Ko-

²²⁶ Can. 1371 n. 1: *qui, praeter casum de quo in can. 1364§1, doctrinam a Romano Pontifice vel a Concilio Oecumenico damnatam docet vel doctrinam, de qua in can. 750§2 vel in can. 752, pertinaciter respuit, et ab Apostolica Sede vel ab Ordinario admonitus non retractat* – Cyt. Ioannes Paulus II, Litterae apostolicae motu proprio datae *Ad tuendam fidem...*, n. 4, s. 460.

²²⁷ Congregatio pro Doctrina Fidei, Nota doctrinalis Professionis Fidei formulam extremam enucleans *Inde ab ipsis primordiis*, 29.06.1998, AAS 90(1998), s. 550; tłumaczenie polskie: Kongregacja Nauki Wiary, Wyjaśnienie doktrynalne dotyczące końcowej części formuły „Wyznania wiary” *Inde ab ipsis primordiis*, 29.06.1998, w: *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1995-2000...*, s. 49-56; M. O’Gara, *Counter-evidence of infallibility’s exercise*, *The Jurist* 59(1999), s. 448-468.

²²⁸ R. Althaus, *Weihbewerber*, w: *Münsterischer Kommentar zum Codex Iuris Canonici*, red. K. Lüdicke, Band 4 (cann. 834-1054), Ludgerus Verlag (02.2006), kan. 1024.

ścioła katolickiego²²⁹. Kongregacja Nauki Wiary w dekrecie z dnia 10 lipca 2002 roku – wydanym jeszcze przed dniem ceremonii święceń – nazwała planowany obrzęd symulowanym sprawowaniem sakramentu oraz ostrzegła, że kobiety zamierzające przystąpić do święceń narażają się na zaciągnięcie kary ekskomuniki²³⁰. Tak też się stało po święceniach. Dnia 5 sierpnia 2002 roku dykasteria nałożyła na wspomniane kobiety ekskomunikę zastrzeżoną Stolicy Apostolskiej²³¹. Dnia 21 grudnia 2002 roku – po wniesieniu rekursu – Kongregacja Nauki Wiary potwierdziła wcześniejszy dekret.

Wśród powodów zadeklarowania kary ekskomuniki znalazły się następujące:

1) współdziałanie kobiet w schizmie biskupa ordynansa przez próbę przyjęcia od niego święceń,

2) formalne i uporczywe zaprzeczanie nauczaniu definitywnie ogłoszonemu przez papieża Jana Pawła II w liście *Ordinatio sacerdotalis* (por. KPK 1983, kan. 750§2, 1372 n. 1),

3) odrzucenie nauki o nieomyślności papieża,

4) gromadzenie wokół siebie wiernych przy jednoczesnym szerzeniu nieposłuszeństwa względem papieża i biskupa miejsca.

Dekret z dnia 21 grudnia 2002 roku w numerze 4, oprócz potwierdzenia dekretu Kongregacji Nauki Wiary z dnia 5 sierpnia 2002 roku, orzekł, że przyjęte przez wspomniane kobiety święcenia kapłańskie należy uznawać za nieważne (*che l'attentata ordinazione sacerdotale delle suddette donne è nulla ed invalida*), co skutkuje nieważnym sprawowaniem przez nie czynności władzy święceń kapłańskich (*tutti gli atti propri dell'Ordine sacerdotale da loro compiuti, sono anche essi nulli ed invalidi*). Podkreślić należy, że przywołany numer 4 dekretu został zaaprobowany w formie specjalnej (*approvandone in forma specifica il n. 4*) przez papieża dzień przed jego ogłoszeniem wraz z poleceniem jego publikacji. Tego samego dnia Jan Paweł II również zatwierdził w sposób zwyczajny treść dekretu²³².

Na uwagę zasługuje fakt, że dykasteria nie wypowiedziała się o święceniach diakonatu wspomnianych kobiet i nieważności czynności diakońskich przez nie wykonywanych.

²²⁹ *L'Osservatore Romano*, English Edition, N. 32/33, 7-14.08.2002, s. 12, cyt. za: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20020805_decreto-scomunica_en.html (stan z dn. 12.10.2016 r.).

²³⁰ Congregazione per la Dottrina della Fede, *Dichiarazione (Monitum)*, 10.07.2002, AAS 94(2002), s. 584.

²³¹ Cyt. Congregazione per la Dottrina della Fede, *Decreto di scomunica*, 05.08.2002, AAS 94(2002), s. 585.

²³² Congregazione per la Dottrina della Fede, *Decreto*, 21.12.2002, AAS 95(2003), s. 271-273.

Sześć lat później Kongregacja Nauki Wiary na mocy specjalnego uprawnienia nadanego przez papieża zarządziła na sesji zwyczajnej, że ten, kto usiłuje udzielić święceń kobiecie, jak i kobieta, która usiłuje je przyjąć (*tum quicumque sacrum ordinem mulieri conferre, tum mulier quae sacrum ordinem recipere attentaverit*), podlegają ekskomunice wiążącej mocą samego prawa, zarezerwowanej Stolicy Apostolskiej²³³. Od dnia publikacji dekretu w *L'Osservatore Romano* udzielenie święceń biskupich, prezbiteratu i diakonatu mężczyznom stało się przedmiotem ochrony prawnej na podstawie osobnej normy prawnej. Do tego momentu – jak ukazuje to chociażby treść dekretu Kongregacji Nauki Wiary z dnia 21 grudnia 2002 roku, potwierdzającego zaciągnięcie ekskomuniki *ferendae sententiae* przez siedem kobiet usiłujących przyjąć święcenia kapłańskie – kara musiała być wymierzana każdorazowo w drodze procesu²³⁴.

Fakt ustanowienia sankcji karnej zarówno dla usiłujących udzielić święceń kobietom, jak i dla przyjmujących je, nie stoi na przeszkodzie do podejmowania dyskusji na temat możliwości udzielania święceń diakonatu kobietom. Po promulgacji przez papieża listu apostolskiego *Ordinatio sacerdotalis*, w którym została podana w sposób definitywny nauka o niemożliwości udzielania święceń kapłańskich kobietom, ustawodawca nie przewiduje możliwości zaciągnięcia kary kanonicznej za głoszenie poglądów o możliwości udzielania święceń diakonatu kobietom.

Obecnie przestępstwo polegające na usiłowaniu udzielenia święceń kobiecie jest zarezerwowane do osądzenia Kongregacji Nauki Wiary²³⁵.

Interesująca zmiana w prawie z punktu widzenia możliwości udzielania święceń diakonatu kobietom miała miejsce dnia 26 października 2009 roku.

²³³ Congregatio pro Doctrina Fidei, *Decretum generale de delicto attentatae sacrae ordinationis mulieris*, Prot. n. 337/02, 19.12.2007, AAS 100(2008), s. 403; M. Sander, *Il Delitto di Attentata Ordinazione Sacra di una Donna. La Ratio Legis Teologica, l'Evoluzione Storica della Normativa e Commento alla Legge Vigente*, Roma 2013, s. 114-119.

²³⁴ Congregazione per la Dottrina della Fede, *Decreto*, 21.12.2002..., s. 271-273.

²³⁵ Congregationi pro Doctrina Fidei, *Normae de delictis Congregationi pro Doctrina Fidei reservatis seu Normae de delictis contra fidem necnon de gravioribus delictis*, art. 5, 21.05.2010, AAS 102(2010), s. 423-424.

Wiecej na temat przestępstwa usiłowania udzielenia święceń kapłańskich kobiecie można przeczytać u Mirosława Sander. Oprócz wymienionych w niniejszej pracy przypadków święceń kobiet Sander przywołuje także święcenia: 1) kobiet w Czechosłowacji, jakie miały miejsce w Kościele podziemnym w czasach komunizmu, 2) byłej zakonnicy Patrici Fransen wraz z dwoma innymi kobietami w Saint Louis, które odbyły się dnia 11 września 2007 roku, 3) Janice Sevre-Duszynska w Laxington w stanie Kentucky w dniu 9 sierpnia 2008 roku. W dwu ostatnich przypadkach szafarzem święceń była kobieta-biskup. – Zob. M. Sander, *dz. cyt.*, s. 113-137.

Wtedy papież Benedykt XVI po zasięgnięciu opinii Papieskiej Rady ds. Tekstów Prawnych preredagował kan. 1008 i 1009 KPK 1983. Celem tego zabiegu było uwypuklenie różnic między kapłaństwem a diakonatem²³⁶.

W dotychczas obowiązującym kan. 1008 KPK 1983 fragment przepisu, w którym ustawodawca stwierdzał, że wyświęceni są „konsekrowani i przeznaczeni, ażeby – każdy odpowiednio do swojego stopnia, wypełniając w osobie Chrystusa-Głowy zadania nauczania, uświęcania i kierowania – byli pasterzami Ludu Bożego”, został zastąpiony stwierdzeniem, że wyświęceni są „konsekrowani i przeznaczeni, ażeby odpowiednio do swojego stopnia służyć ludowi Bożemu, z nowego i szczególnego tytułu”²³⁷.

Obowiązujący do tego czasu kan. 1009 KPK 1983 został rozszerzony o paragraf trzeci, brzmiący następująco: „Ci, którzy zostali ustanowieni biskupami lub prezbiterami, otrzymują misję i władzę działania w osobie Chrystusa-Głowy (*agendi in persona Christi Capitis accipiunt*)²³⁸, natomiast diakoni zostają ustanowieni po to, by służyli ludowi Bożemu poprzez diakonię liturgii, słowa i miłości”²³⁹.

Zatwierdzony dużo wcześniej – dnia 25 czerwca 1992 roku – przez Jana Pawła II *Katechizm Kościoła Katolickiego* zawierał normę podobną do zapisanej w kan. 1008 KPK 1983²⁴⁰. W numerze 875 KKK zapisane zostało między innymi, że szafarze (*ministri*) łaski, upoważnieni i uzdolnieni przez Chrystusa, otrzymują od Niego „świętą władzę” działania *in persona Christi Capitis*. „Ta władza jest przekazywana w Kościele za pośrednictwem osobnego sakramentu”²⁴¹. Na polecenie papieża Jana Pawła II norma katechizmowa

²³⁶ Benedictus XVI, *Litterae apostolicae motu proprio datae quaedam in Codice Iuris Canonici immutantur Omnium in mentem*, 26.10.2009, AAS 102(2010), s. 8-10; P. Wojnarowicz, *Sakramenty święceń i małżeństwa według motu proprio Omnium in mentem* Benedykta XVI, *Kościół i Prawo* 3(16)2014 nr 1, s. 109-114; T. Rincón-Pérez, *El sacramento del Orden y el sacerdocio ministerial a la luz del M.P. Omnium in mentem*, *Ius Canonicum* 51(2011) nr 101, s. 43-67.

²³⁷ Należy zwrócić uwagę na fakt, że w polskim tłumaczeniu KPK 1983 w kan. 1008 błędnie przetłumaczono „*Sacramento ordinis ex divina institutione...*” na „Na mocy ustanowienia Bożego, przez sakrament kapłaństwa...”.

²³⁸ Zob. C. R. Meyer, *The Ordination of Woman: Responses to Bishop Kenneth Untener*, *Worship* 65(1991) n. 3, s. 256-262; S. Butler, *The Ordination of Woman: Responses to Bishop Kenneth Untener*, *Worship* 65 (1991) n. 3, s. 263-268; D. Connell, *Woman priests: Why not*, *Apolinaris* 59(1986) n. 3-4, s. 494-511.

²³⁹ Benedictus XVI, *Litterae apostolicae motu proprio datae Omnium in mentem...*, art. 2, s. 10.

²⁴⁰ Ioannes Paulus II, *Constitutio apostolica qua Catholicae Ecclesiae Catechismus post Concilium Oecumenicum Vaticanum II instauratus publici iuris fit Fidei Depositum*, 11.10.1992, AAS 86(1994), s. 117.

²⁴¹ Cyt. KKK, n. 875.

została przerwana dnia 25 kwietnia 1998 roku w taki sposób, aby podkreślić, że nie wszyscy szafarze, ale jedynie „biskupi i prezbiterzy otrzymują misję i »świętą władzę« działania *in persona Christi Capitis*”²⁴².

Numer 875 KKK nie był jedynym, w którym został ukazany związek duchownych z Chrystusem. W numerze 1581 KKK zamiast mowy o działaniu szafarza *in persona Christi* była mowa o tym, że szafarze są narzędziami i przedstawicielami Chrystusa. Spisane to zostało w następujący sposób: „Sakrament święceń przyjmującego go upodabnia do Chrystusa dzięki specjalnej łasce Ducha Świętego, czyniąc go narzędziem Chrystusa dla Jego Kościoła (*ut sit instrumentum Christi pro Eius Ecclesia*). Święcenia uzdalniają go, by mógł działać jako przedstawiciel Chrystusa, Głowy Kościoła (*agendi tamquam Christi legatus, Capitis Ecclesiae*), w Jego potrójnej funkcji kapłana, proroka i króla”. O działaniu *in persona Christi* była mowa w numerze 1548 KKK – ale tylko w odniesieniu do kapłanów. W numerze 1548 KKK zapisano: „kapłan na mocy sakramentu święceń działa »w osobie Chrystusa-Głowy« (*in persona Christi Capitis agere*)”.

Zmiana przepisów Kodeksu prawa kanonicznego z 1983 roku, dokonana przez Benedykta XVI, odpowiadała nie tylko korekcie nauczania *Katechizmu Kościoła Katolickiego* – dokonanej na polecenie papieża Jana Pawła II przez Kongregację Nauki Wiary – ale również teologii Soboru Watykańskiego II, zapisanej w numerze 29 konstytucji dogmatycznej *Lumen Gentium*²⁴³. Zgodnie z nią, diakoni przyjmują święcenia „nie dla kapłaństwa, lecz dla posługi”, służą Ludowi Bożemu w posłudze liturgii, słowa i miłości w łączności z biskupem i jego kapłanami²⁴⁴. Trzeba również odnotować, że w *Kodeksie kanonów Kościołów wschodnich* pominięty został udział duchownych, czy kapłanów, w „misji i władzy działania w osobie Chrystusa-Głowy” na rzecz uwypuklenia udziału w posłannictwie i władzy Chrystusa Pasterza i służenia Kościołowi (por. KKKW, kan. 823§1).

Nad celem derogacji kan. 1008 i 1009 KPK 1983 zastanawiał się Zbigniew Janczewski. Choć nie postawił wyraźnej tezy, to jednak pytanie zadane przez niego w kontekście zmiany przepisów kodeksowych – dokonanej przez pa-

²⁴² *Katechizm Kościoła Katolickiego. Corrigenda (Poprawki naniesione przez Kongregację Nauki Wiary)*. Teksty poprawek zatwierdzone przez Kongregację Nauki Wiary pismem z dn. 25.04.1998 r. (Prot. N. 1/93), Poznań 1998, n. 875; Benedictus XVI, *Litterae apostolicae motu proprio datae Omnium in mentem...*, s. 8.

²⁴³ Benedictus XVI, *Litterae apostolicae motu proprio datae Omnium in mentem...*, art. 2, s. 10.

²⁴⁴ Sacrosanctum Concilium Oecumenicum Vaticanum II, *Constitutio dogmatica de Ecclesia Lumen Gentium...*, n. 29, s. 36; tłumaczenie polskie: Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele Lumen Gentium...*, n. 29, s. 135.

pieża Benedykta XVI – jest niezwykle wymowne. Autor napisał: „Można zatem postawić pytanie: skoro wcześniejsze dokumenty Stolicy Apostolskiej rezerwowały udzielanie kapłaństwa mężczyznom, a zaktualizowany *Kodeks prawa kanonicznego* w sposób niezwykle wyraźny odróżnia misję kapłanów od diakonów, czy nie stanowi to w jakimś stopniu przygotowania gruntu pod ewentualne udzielanie święceń diakonatu kobietom, w nawiązaniu do starodawnej tradycji? Być może za parę lat poznamy odpowiedź na to pytanie”²⁴⁵. Inny autor, prezentując egzegezę zmiany kanonów, ubolewał nad ich teologicznym, a nie prawnym ujęciem. Zauważył również, że nie należy przeceniać jej teologicznych konsekwencji²⁴⁶.

2. Zdarność kobiet do święceń diakonatu

Jak zostało ukazane wcześniej, nauka o niezdatności kobiet do przyjęcia święceń kapłańskich należy do nauczania definitywnego Kościoła. Jednakże kwestia możliwości udzielenia święceń diakonatu ostatecznie nie została rozstrzygnięta, o czym wspominał kardynał Carlo Maria Martini w czasie Kongresu Eucharystycznego w Sienie dnia 2 czerwca 1994 roku, oświadczając, że papież Jan Paweł II w liście *Ordinatio sacerdotalis* nie wypowiedział się wcale na temat możliwości udzielania święceń diakonatu kobietom²⁴⁷. Podobnie do Kościoła katolickiego postępują Kościoły wschodnie akatolickie. Również i one nie podejmują się jednoczesnej próby odpowiedzi na pytanie dotyczące możliwości udzielania święceń diakonatu i święceń kapłańskich. Nie rozpatrują tych kwestii razem, ponieważ tylko pozornie wydają się one do siebie zbieżne.

Rozstrzygnięcie pytania o pochodzenie normy o niezdatności kobiet do przyjmowania diakonatu komplikuje się również dlatego, że w Nowym Testamencie (raz jeden) oraz dokumentach pierwotnego Kościoła (wielokrotnie) jest mowa o istnieniu diakonis. Poznanie źródła normy zakazującej udzielania święceń diakonatu kobietom uzależnione jest w dużej mierze od udzielenia odpowiedzi na pytanie: Czy ordynacja diakonis – o której mówią teksty Kościoła z pierwszych wieków – miała charakter sakramentalny, czy też nie?

Ponieważ temat diakonis jest wciąż aktualny i zarazem nurtujący wspólnotę Kościoła, zdaniem autora należy osobno poświęcić mu uwagę.

²⁴⁵ Cyt. Z. Janczewski, *Ważność sprawowania sakramentów...*, s. 47.

²⁴⁶ A. Borras, *Les diacres d'après les nouveaux canons 1008 et 1009*§3, *Revue Théologique de Louvain* 43(2012), s. 49-78.

²⁴⁷ Committee of the Canon Law Society of America, *The canonical implications of ordaining woman to the Permanent Diaconate. Report of an Ad Hoc Committee of the Canon Law Society of America*, Washington 1995, s. 4.

2.1. Charakter ordynacji diakonis

Nie jest łatwo wskazać na początek istnienia w Kościele porządku diakonis, jak również wyjaśnić rolę, jaką kobiety te odgrywały we wspólnocie wiernych. W Kościele pierwotnym wśród kobiet poświęconych Bogu pierwsze miejsce ze względu na godność i obowiązki zajmowały wdowy, które odróżniano od diakonis. Diakonisy w Kościele łacińskim miały się pojawić dopiero po powstaniu „instytucji” wdów²⁴⁸. W miarę zmniejszania się roli wdów zaczęto podporządkowywać je diakonisom. Wdowy nie były ordynowane, lecz jedynie ustanawiane²⁴⁹.

Oprócz „wdów” oraz „żon duchownych” diakonisy mogły stanowić grupę kobiet, które były ustanawiane (ordynowane) do posługi. Na taką możliwość wskazuje fakt, że w Kościele łacińskim i wschodnim wybierano na diakonisy żony biskupów. W Kościele łacińskim włączano do ich grona również żony diakonów i prezbiterów²⁵⁰. Owe żony nie stawały się automatycznie diakonisami, lecz były wybierane (ordynowane) na diakonisy. Przekazy historyczne dowodzą, że nie tylko żony duchownych mogły być diakonisami. Dowiadujemy się bowiem, że przed dopuszczeniem do tej grupy kobiety musiały spełnić przepisane prawem wymagania, takie jak: osiągnięcie określonego wieku²⁵¹, życie we wstrzemięźliwości (jako dziewica lub wdowa)²⁵², prowadzenie odpowiedniego sposobu życia i przejście okresu próby²⁵³.

Trudności w określeniu funkcji, jaką pełniły diakonisy w Kościele, wynikają nie tylko z użycia w starożytnych tekstach słowa *diaconissa* – wywodzącego się od słowa *diakonos*. Wątpliwości dotyczące natury i charakteru ustanowienia diakonis w Kościele wynikają również z analizy zakresu powierzonych im zadań. Z zasady nie były one w Kościele katolickim dopuszczane do służby ołtarza (*ad ministerium altaris*)²⁵⁴. Mogły natomiast nauczać katechumenki. Posługiwały przy chrzcie kobiet oraz tam, gdzie sprawa dotyczyła „skromności kobiecej”²⁵⁵.

²⁴⁸ F. M. Cappello, *Tractatus canonico-moralis de Sacramentis*, vol. 2, pars 3..., s. 66-67.

²⁴⁹ *The Didascalia Apostolorum...*, rozdz. 16, s. 78-79; *Konstytucje apostołskie*, VIII, 19, 20, 25..., s. 253-255*.

²⁵⁰ *Patrum qui in Trullo...*, c. 48, s. 965-968; *Konstytucje apostołskie*, VI, 17..., s. 155-155*.

²⁵¹ Sobór Chalcedoński, kan. 15..., s. 238-239; *Patrum qui in Trullo imperatorio palatio convenerunt...*, c. 14, s. 949-950; *Concilium Wormatiense*, 868 r., Mansi, t. 15, s. 882.

²⁵² F. M. Cappello, *Tractatus canonico-moralis de Sacramentis*, vol. 2, pars 3..., s. 68.

²⁵³ Sobór Chalcedoński, kan. 15..., s. 238-239.

²⁵⁴ M. Conte a Coronata, *Institutiones iuris canonici ad usum utriusque cleri et scholarum. De Sacramentis Tractatus canonicus*, vol. 2..., s. 70; E. F. Regatillo, *Ius sacramentarium*, vol. 2..., s. 40.

²⁵⁵ E. F. Regatillo, *Ius sacramentarium*, vol. 2..., s. 40.

Ustanawiane były w sposób zbliżony do udzielenia święceń (*per ritum ordinationi similem*) przez sakramentalia podobne do błogosławieństwa opatki lub konsekracji dziewicy²⁵⁶. Problemów interpretacyjnych następczą sowa użyte przez redaktorów dokumentów prawnych dla określenia sposobu ustanawiania diakonis. Wielokrotnie obrzęd błogosławieństwa lub konsekracji (*benedictionis seu consecrationis*) diakonis nazywany jest ordynacją (*ordinatio*)²⁵⁷. Jak już wcześniej powiedziano, ordynacja diakonisy była podobna do ordynacji diakona. Obrzęd ustanawiania diakonis określany był takim samym terminem co obrzęd ustanawiania diakonów. Dokonywał go biskup, podobnie jak przy święceniach diakonów; w tym samym momencie liturgii. W modlitwie ordynacyjnej było wezwanie Ducha Świętego i towarzyszyło mu χειροτονία (wyciągnięcie rąk), χειροθεσία (nałożenie rąk)²⁵⁸.

Odpowiedzi na pytanie, czy diakonisy miały „normalne” święcenia, nie ułatwia również fakt, że w Kościele stanowiły one osobny „porządek” (*ordo*). Ich ordynacja różniła się również od konsekracji wdów i dziewic²⁵⁹.

Według Marka Blazy, charakter ordynacji diakonis w pierwszych wiekach nie jest wcale taki oczywisty. Blaza wyrażał opinię, że jeśli weźmie się pod uwagę kanony soborów Nicejskiego i Chalcedońskiego, można uznać, że diakonisy przyjmowały *cheirotezję* (χειροθεσία), czyli – według niego – odpowiednik święceń niższych. Natomiast analizując podobieństwo obrzędów ordynacji diakonatu i diakonis, doszedł do wniosku, że ordynacja diakonis również jest *cheirotonią* (χειροτονία), czyli jego zdaniem święceniem wyższym i sakramentem²⁶⁰. Inni autorzy nie dokonywali rozróżnienia między χειροθεσία i χειροτονία jako święceniami niższymi i wyższymi.

Ze stwierdzeniem, że słowo χειροτονία użyte w zestawieniu z diakonem oznacza święcenia, a w zestawieniu z diakonisami oznacza konsekrację lub błogosławieństwo – nie zgadzał się Corrigan. Twierdził, że nie można wprowadzać takich rozróżnień, gdyż we wczesnych dokumentach słowo to zawsze oznaczało nałożenie rąk wraz z towarzyszącą modlitwą. Χειροτονία użyte wobec diakonis oznacza święcenia – tym bardziej że nałożenie rąk na diakonisy odbywało się przy zastosowaniu podobnego rytu jak przy święceniach diakonatu²⁶¹. Forget uważał, że słowo χειροτονία lub χειροθεσία, lub

²⁵⁶ Tamże, s. 40.

²⁵⁷ Cyt. F. M. Cappello, *Tractatus canonico-moralis de Sacramentis*, vol. 2, pars 3..., s. 69.

²⁵⁸ *Konstytucje apostołskie*, VIII, 17-20..., s. 252-253*.

²⁵⁹ F. M. Cappello, *Tractatus canonico-moralis de Sacramentis*, vol. 2, pars 3..., s. 69.

²⁶⁰ Cyt. M. Blaza, *Kapłaństwo w Kościołach wschodnich*, Przegląd Powszechny 2/930/1999, s. 172.

²⁶¹ F. Corrigan, *The Deaconess: Past and Future*, *Clergy Review* 12(1977), s. 478.

też analogiczny termin łaciński *impositio manuum* są w prawie stosowane na oznaczenie właściwego elementu formy sakramentu święceń²⁶².

Paprocki dowodził, że ryt ordynacji diakonis używany w Kościele bizantyńskim miał strukturę podobną do rytu święceń diakonatu, prezbiteratu i episkopatu – a zatem ordynację diakonis można traktować jako święcenia wyższe. Ostatecznie jednak patrolog nie zajął żadnego stanowiska, twierdząc, że sprawa wymaga dalszych badań nad nowo poznawanymi tekstami datowanymi na pierwsze wieki Kościoła²⁶³.

Evangelos Theodorou był bardziej zdecydowany w wyrażeniu opinii, że diakonisy miały wyższe święcenia²⁶⁴. Według tego prawosławnego teologa, argumentem przemawiającym za tą tezą był aktywny udział w sakramencie Eucharystii tak diakonis, jak i diakonów. Dowód jest jednak mało przekonujący, gdyż opierał się na świadectwie z XVI wieku²⁶⁵. Theodorou posiadanie przez diakonisy wyższych święceń argumentował również tym, że w Cerkwi ich święcenia zasadniczo w niczym nie różniły się od święceń wyższych²⁶⁶.

Gryson wykazywał na podstawie kanonów Soboru Nicejskiego, że Kościół wschodni już od początku swojego istnienia był świadom różnic występujących między terminem „święcenia” a „ustanowienie”. Jego zdaniem, zakaz powtórnego zamążpójścia diakonis, uchwalany na soborach i synodach, był analogiczny do zakazu powtórnego ożenku diakonów. Powołując się na badania Cipriano Vagaggini na temat *Greckiego Pontyfikatu Barberiniego* – używanego na Wschodzie od IV do XII wieku – wskazywał na podobieństwo obrzędów święceń biskupów, prezbiterów, diakonów i diakonis²⁶⁷. Gryson zauważył również, że od końca IV wieku słowem opisującym ordynację diakonis było *cheirotomia* (χειροτομία), co dokładnie należy tłumaczyć jako „święcenia”. Nie używano słowa *kathistasthai*, co oznacza „wyznaczyć” lub „ustanowić”²⁶⁸. Podobnie sądzi Naumowicz. Analizując normy *Tradycji apostoelskiej św. Hipolita*, stwierdził, że grecki termin *cherotonein* w III wieku miał już techniczny sens liturgiczny i odpowiadał łacińskiemu słowu *ordinetur*. Obrzęd ten był zarezerwowany dla biskupów, prezbiterów i diakonów, którzy przez święcenia otrzymywali dar Ducha Świętego. Terminy *ordina-*

²⁶² Petrus Palazzini, *Dictionarium morale et canonicum*, t. 2, Romae 1965, s. 77 (tłumaczył Robert Sochań).

²⁶³ H. Paprocki, *Święcenia diakonisy...*, s. 277.

²⁶⁴ J. Wijngaards, *The ordination of women in the Catholic Church. Unmasking a Cuckoo's Egg Tradition*, London 2001, s. 140-142.

²⁶⁵ H. Paprocki, *Święcenia diakonisy...*, s. 277.

²⁶⁶ Evangelos Theodorou, *L'institution des diaconesses dans l'Église orthodoxe et la possibilité de sa rénovation*, *Contacts* 41(1989) z. 146, s. 133.

²⁶⁷ R. Gryson, *The Ministry of Women...*, s. 64.

²⁶⁸ Tamże, s. 53.

tio – *cheirotonía* odróżniano od *institutio* – *katástasis*. Podczas gdy pierwsze dotyczyły święceń, drugie oznaczały wybór – ustanowienie²⁶⁹.

Biorąc pod uwagę fakt, że w innych dokumentach z wczesnego okresu chrześcijaństwa diakonisy były ordynowane tak samo jak diakoni, a nie ustanawiane jak wdowy bądź dziewice, można pokusić się o stwierdzenie, że ordynacja diakonis nie była niczym innym jak obrzędem święceń.

Paul Bradshaw, przeprowadzając analizę obrzędów święceń zapisanych w *Konstytucjach apostoelskich*, stwierdził, że choć obrzęd ordynacji diakonis zawiera nałożenie rąk i modlitwę przyzywającą łaski Ducha Świętego, to jednak we wstępie do obrzędu nie ma mowy o tym, że chodzi o udzielenie święceń – tak jak to zostało zaznaczone we wprowadzeniu do obrzędu ordynacji diakona i subdiakona. Zdaniem Bradshawa, właśnie w ten sposób kompilator wskazał na subtelne różnice istniejące między wymienionymi oficjami²⁷⁰. Autor ten ma rację częściową. Faktycznie we wstępie do obrzędu ustanowienia diakonis w VIII, 19.1 nie ma mowy o tym, że jest to ordynacja (*χειροτονία*), tak jak w obrzędzie ustanowienia diakona w VIII, 17.1. Jednakże należy zauważyć, że obydwa obrzędy zostały poprzedzone tytułem, że jest to ordynacja diakona albo diakonis (*χειροτονία*)²⁷¹.

Według Pohlego, to, co odnosi się do diakonis, można zastosować do mniszek, które otrzymywały błogosławieństwo, ale nie miały władzy jurysdykcyjnej nad podwładnymi. Autor argumentował swoją tezę tym, że historia potwierdza, iż Kościół całkowicie odrzucał możliwość przyjmowania święceń przez kobiety²⁷².

Kubeck uważał, że diakonisy nie miały święceń instytucjonalnych. Wykonywały jedynie prace społeczne na rzecz wspólnoty²⁷³. Podobnie uważał Müller. Dowodził, że diakonisy wypełniały jedynie jakieś posługi w Kościele²⁷⁴.

Według Herberta Thurstona, nie ma pewności, że jakiegokolwiek formalne uznanie diakonis jako konsekrowanych kobiet wspierających duchowieństwo jest ugruntowane w Nowym Testamencie²⁷⁵.

Begley i Arbuster dla odmiany – zestawiając uprawnienia diakona z uprawnieniami diakonis – utrzymywali, że diakonisy miały takie same

²⁶⁹ J. Naumowicz, *dz. cyt.*, s. 132-134.

²⁷⁰ P. F. Bradshaw, *dz. cyt.*, s. 84.

²⁷¹ *Konstytucje apostoelskie*, VIII, 17; VIII, 19..., s. 252-253*.

²⁷² J. Pohle, A. Preuss, *Dogmatic theology*, t. 11..., s. 127.

²⁷³ J. C. Kubeck, *The Church, woman and priesthood*, *Homiletic et Pastoral Review* 2(1975), s. 59.

²⁷⁴ G. L. Müller, *Können frauen die sakramentale diakonenweihe gültig empfangen?*, *Notitiae* 7-8/2002 n. 432-433, s. 396-403.

²⁷⁵ J. Pohle, A. Preuss, *Dogmatic theology*, t. 11..., s. 126.

święcenia jak diakoni. Przywołane przez nich argumenty, mające potwierdzić tę tezę, wydają się jednak mocno przesadzone²⁷⁶.

Cappello – mimo odmiennych opinii niektórych uczonych – utrzymywał, że obrzęd błogosławieństwa lub konsekracji diakonis nigdy w Kościele nie był utożsamiany z prawdziwymi święczeniami. Zdanie to jest powszechne i pewne – twierdził autor. Argumenty za tą tezą są proste i oczywiste; słowo *ordinatio* stosowane na określenie rytu ustanowienia diakonisy było używane niewłaściwie, tak samo jak niewłaściwie stosuje się to słowo zamiast terminu „błogosławieństwo” przy ustanowieniu archidiacona lub opatki. Według Cappella, w obrzędzie błogosławieństwa diakonisy nie ma prawdziwego nałożenia rąk i wezwania Ducha Świętego. Ponadto, w Kościele rzymskim nigdy obrzęd ten nie obowiązywał²⁷⁷.

Na marginesie należy zauważyć, że pierwsza część uzasadnienia – dotycząca nałożenia rąk i wezwania Ducha Świętego – nie wydaje się wcale taka oczywista. Z lektury *Konstytucji apostolskich* wyraźnie rysuje się podobieństwo obrzędów ordynacji diakona i diakonisy.

Według Cappella, kolejnym argumentem za tym, że diakonisy nie otrzymywały prawdziwych święceń, jest fakt, iż wciągnięcie diakonis do spisu Kościoła wcale nie musi oznaczać, że miały one święcenia, bowiem i obecnie (por. KPK 1917, kan. 108) duchownym staje się mężczyzna nie przez fakt przyjęcia święceń, lecz przez tonsurę. Jak zauważa Cappello, św. Epifaniusz pisał, że diakonisy nie mają władzy kapłańskiej ani administracyjnej. Od różnienie w tekstach obrzędów błogosławieństwa diakonis od konsekracji wdów i dziewic nie jest tożsame z tym, że pierwszy z nich jest prawdziwym święceniem. Co się tyczy przywołanych już dokumentów Synodu Libańskiego z 1736 roku, autor zauważa, że: 1) synod mówi o diakonischach w rozdziale poświęconym obowiązkom, a nie święceniom, 2) na określenie ustanowienia diakonisy w dokumentach używane jest również słowo „błogosławieństwo”, 3) diakonisy wypełniają obowiązki związane z troską o czystość i wstydlivość kobiecą – a do tego nie potrzeba władzy święceń, 4) synod, wyliczając święcenia w Kościele, nie wymienia diakonis²⁷⁸.

2.2. Zanik instytucji diakonis

Oprócz tego, że uczeni nie są w stanie jednoznacznie wypowiedzieć się w kwestii charakteru ordynacji diakonis – czy był to sakrament, czy też nie – wyrażają oni również różne opinie na temat zaniku instytucji diakonis.

²⁷⁶ J. J. Begley, C. J. Arbuster, *Women and office in the church*, American Ecclesiastical Review 11(1971), s. 149.

²⁷⁷ F. M. Cappello, *Tractatus canonico-moralis de Sacramentis*, vol. 2, pars 3..., s. 71.

²⁷⁸ F. M. Cappello, *Tractatus canonico-moralis de Sacramentis*, vol. 2, pars 3..., s. 71-72.

Cappello i Gozzelino niemal całkowity zanik diakonis w Kościele łacińskim datowali na XII wiek. Pohle uważał, że miał on miejsce znacznie wcześniej – już w VIII wieku²⁷⁹.

Powodem stopniowego zaniku porządku diakonis miało być odejście od chrztu dorosłych na rzecz chrztu dzieci oraz od udzielania chrztu przez zanurzenie²⁸⁰. W takiej sytuacji diakonisy nie były już potrzebne do asystowania przy chrzcie dorosłych kobiet, skromność kobiet nie była bowiem wystawiona na widok mężczyzn.

W Kościele wschodnim zanik instytucji diakonis miał miejsce później niż w Kościele łacińskim. W różnych patriarchatach następował niejednocześnie. Tam proces ten – zdaniem Troickiego – związany był ze wzrostem znaczenia życia mniszego. Według Paprockiego, w Kościele bizantyńskim diakonisy ostatecznie przestały istnieć, gdy zaczęto przyjmować mnisze porządki Typikonu św. Sawy – jako ogólnie obowiązujące zasady dla całego Kościoła²⁸¹.

Oczywiste jest, że w Kościele były miejsca, gdzie instytucja diakonis zachowała się znacznie dłużej. Przykładowo, w Kościele maronickim – jak wykazano na podstawie dokumentów Synodu Góry Liban – diakonisy istniały jeszcze w 1763 roku²⁸².

2.3. Instytucja diakonis poza Kościołem katolickim współcześnie

Kościół katolicki nie dopuszcza kobiet do sakramentu święceń. Poza Kościołem katolickim obecnie sprawa miejscami wygląda odmiennie. Poznanie sposobu postępowania innych Kościołów – zwłaszcza tych, które twierdzą, że mają sakrament święceń – może pomóc nam rzucić nowe światło na rozpatrywane zagadnienie.

Dzisiaj święcenia diakonatu udzielane są kobietom w Kościele anglikańskim oraz Kościele starokatolickim (w Zurychu i Niemczech). Decyzja o dopuszczeniu kobiet do diakonatu otworzyła im również we wspomnianych Kościołach drogę do święceń kapłańskich²⁸³.

Obrzęd ordynacji diakonis zachował się do dziś w niektórych żeńskich monastyrach prawosławnych, a także w tradycji syro-jakobickiej i nesto-

²⁷⁹ J. Pohle, A. Preuss, *Dogmatic theology*, t. 11..., s. 127.

²⁸⁰ F. M. Cappello, *Tractatus canonico-moralis de Sacramentis*, vol. 2, pars 3..., s. 72-73; G. M. Gozzelino, *Nel nome del Signore. Teologia del ministero ordinato*, Leumann 1992, s. 123.

²⁸¹ H. Paprocki, *Święcenia diakonisy...*, s. 273-274.

²⁸² F. M. Cappello, *Tractatus canonico-moralis de Sacramentis*, vol. 2, pars 3..., s. 72-73.

²⁸³ M. Hauke, *Il diaconato femminile: osservazioni sul recente dibattito*, *Notitiae* 5/2001 n. 418, s. 231-235; J. M. Wojtkowski, *Wpływ ordynacji kobiet na dialog anglikańsko-rzymsko-katolicki*, *Warmińskie Wiadomości Archidiecezjalne* 9-10(1994), s. 70-77.

riańskiej²⁸⁴. W Kościele koptyjskim diakonisy są wprowadzane do duchowieństwa. Jednakże dzieje się tak nie przez nałożenie rąk, lecz przez błogosławieństwo. Nie pełnią one funkcji liturgicznych²⁸⁵. W greckim Kościele prawosławnym po około siedmiuset latach przerwy – w latach pięćdziesiątych XX wieku – również została przywrócona posługa diakonis. Nie ma tam ona jednak charakteru sakramentalnego. Grecki Kościół prawosławny i Kościół koptyjski nie są odosobnione w tej materii. Podobnie inne Kościoły wschodnie akatolickie noszą się z zamiarem przywrócenia diakonis – jednakże nie jako sakramentu święceń²⁸⁶.

W czasie Konsultacji Kościołów Prawosławnych w 1988 roku na Rodos pozytywnie osądzono możliwość przywrócenia diakonatu kobiecego adaptowanego do aktualnych potrzeb. Biorąc pod uwagę, że w czasie obrad kwestie diakonatu kobiet i mężczyzn postulowano rozważyć w całości oraz że pomysł udzielania święceń lektoratu i subdiakonatu kobietom uznany został za zbyt rewolucyjny na obecne czasy, nie ma jasności – na podstawie dokumentu końcowego wspomnianej Konsultacji Kościołów Prawosławnych – czy ordynacja kobiet na diakonisy według teologów prawosławnych ma taki sam charakter jak ordynacja mężczyzn na diakonów²⁸⁷. Warto w tym miejscu zaznaczyć, że mimo wniosków końcowych Konsultacji Kościołów Prawosławnych wśród teologów Kościoła prawosławnego w tej materii nadal są duże rozbieżności. Jedni uważają, że kobiety nie mogą otrzymywać święceń diakonatu, ponieważ diakonat jest ściśle związany z kapłaństwem. Drudzy natomiast – uważając, że diakonat jest autonomiczny w stosunku do kapłaństwa urzędowego – twierdzą, że można udzielać go również kobietom²⁸⁸.

Diakonat kobiet jest znany również w innych Kościołach chrześcijańskich, które nie mają sakramentu święceń – np. u Luteranów²⁸⁹.

2.4. Współczesne poglądy uczonych na temat zdadności kobiet do diakonatu

Teolodzy prawosławni – jak zostało to wcześniej pokazane – nie są jedynymi, którzy różnią się między sobą w poglądach na temat możliwości udzielania święceń diakonatu kobietom. Brak w Kościele katolickim defini-

²⁸⁴ H. Paprocki, *Święcenia diakonisy...*, s. 274-275.

²⁸⁵ M. Hauke, *dz. cyt.*, s. 231-235.

²⁸⁶ Cyt. M. Blaza, *dz. cyt.*, s. 171.

²⁸⁷ *Konsultacja Kościołów Prawosławnych...*, s. 59.

²⁸⁸ M. Hauke, *dz. cyt.*, s. 231-235.

²⁸⁹ L. M. Blyskal, *The First International Conference on Women Deacons, Canon Law Society of America Proceedings of the Fifty-ninth Annual Convention October 13-16, 1997 La Jolla, California 59(1997)*, s. 89-92.

tywnej nauki w tym temacie skutkuje istnieniem w nim niezwykle bogatej literatury przedmiotu. Dla łatwiejszego wyrobienia sobie stanowiska na temat możliwości udzielania święceń diakonatu kobietom – jeśli jest to tylko możliwe, ze względu na dużą liczbę sprzecznych wniosków – warto zapoznać się z ważniejszymi tezami przedstawionymi w literaturze, nie ograniczając się wyłącznie do tekstów katolickich. Ponieważ temat ten został już wcześniej poruszony przy okazji omówienia zdadności kobiet do przyjęcia święceń w ogólności w tekstach powstałych od II wieku do XX wieku, ze względów praktycznych ograniczymy się do literatury powstałej na przestrzeni ostatnich pięćdziesięciu lat – po Soborze Watykańskim II – tak dobranej, aby ukazać diametralnie różne poglądy autorów w rozważanej materii.

Wśród rozpowszechnianych tez można znaleźć bardzo skrajne, które zakazowi udzielania święceń diakonatu kobietom odmawiają podstaw teologicznych. Na przykład Peter Hünermann powodów do powątpiewania w możliwość udzielania diakonatu kobietom nie dopatrywał się ani w Nowym Testamencie, ani w Tradycji. Uważał, że Kościół katolicki w zakazie święcenia kobiet na diakonów nie opierał się na żadnych fundamentalnych przesłankach. Zakaz ten był, jego zdaniem, następstwem konwencji czasów²⁹⁰. Autor nie był odosobniony w swoim poglądzie. Wcześniej Hays van der Meer w pracy doktorskiej, napisanej pod kierunkiem Karla Rahnera w 1973 roku, wysuwał bardziej radykalne tezy. Według nich, nie ma przesłanek do odmawiania kobietom prawa do przyjmowania święceń kapłańskich (a skoro kapłańskich, to również diakonatu) na podstawie: Pisma Świętego, nauczania ojców Kościoła, Tradycji czy też spekulacji teologicznych²⁹¹.

Dużą ilość argumentów za możliwością udzielania święceń diakonatu kobietom przytacza Charles R. Meyer. Pisał, że niektóre starożytne źródła całkowicie poświadczają sakramentalność ordynacji diakonis. W starożytnych tekstach nigdzie, według niego, nie wzmiankuje się o sakramentalnym charakterze diakonatu męskiego. Źródła posługują się identyczną terminologią przy opisie ordynowania zarówno diakonis, jak i diakonów – mowa jest o nałożeniu rąk, ordynacji, zaliczeniu diakonis do grona osób duchownych. W dokumentach z pierwszych wieków nie wspomina się o udzieleniu władzy uświęcającej diakonom i diakonisom. Nie wzmiankuje się również o możliwości uświęcania innych przez ich posługę. W tekstach starożytnych – zdaniem Meyera – zarysowana jest także bardzo mocno paralelność między

²⁹⁰ P. Hünermann, *Conclusions regarding the female diaconate*, Theological Studies, vol. 36, n. 2 6(1975), s. 330.

²⁹¹ M. Martinell, *Woman and ministries in the Church*, The Clergy Review 9(1974), s. 616-617.

oficjum diakona i diakonisy. Odrzucanie sakramentalności ordynacji diakonis – według badacza – implikuje konieczność zanegowania sakramentalności święceń diakonatu udzielanych mężczyznom²⁹². Meyer – powołując się na archeologiczne badania inskrypcji pogrzebowych – zauważył, że wdowy i diakonisy w pierwotnym Kościele mogły przewodzić wspólnie. Przydzielone było im miejsce we wspólnocie podobne do katedry biskupiej²⁹³.

Mówiąc o zwolennikach udzielania diakonatu kobietom, należy mieć na względzie głos teologów prawosławnych, których poglądy przedstawione zostały wcześniej.

Bardzo interesującą opinię na temat możliwości udzielania święceń diakonatu kobietom przedstawił na początku lat siedemdziesiątych XX wieku Komitet Katolickiego Towarzystwa Teologicznego Ameryki Konferencji Biskupów Stanów Zjednoczonych w związku z próbą przywrócenia stałego diakonatu w USA. Członkowie komitetu stwierdzili między innymi, że świadectwa historyczne dostarczają argumentów na korzyść, a nie przeciwko udzielaniu diakonatu kobietom²⁹⁴. Dowodem przemawiającym za tą tezą – zdaniem teologów – jest praktyka Ortodoksyjnego Kościoła Greckiego, w którym do dziś kobiety są ordynowane na diakonisy²⁹⁵. Członkowie Towarzystwa Teologicznego zwracali również uwagę, że w obrzędzie ordynacji diakonis wezwaniu Ducha Świętego towarzyszyło nałożenie ręki przez biskupa na głowę kandydatki do posługi (διακονίας)²⁹⁶. Udzielenie kobietom święceń diakonatu pozwoliłoby bardziej efektywnie wykonywać dotychczas sprawowane przez nie posługi w Kościele²⁹⁷.

W 1975 roku Synod Diecezji Federalnej Republiki Niemiec zadał papieżowi Pawłowi VI pytanie, czy jest możliwość udzielania święceń diakonatu kobietom²⁹⁸. Głos synodu był oparty na badaniach Congara, Hünermanna i Vorgrimlera, którzy zgadzali się co do rekomendacji przywrócenia diakonatu kobiet – rozumianego jako sakrament. Konferencja Episkopatu Stanów Zjednoczonych również była zdania, że udzielanie diakonatu kobietom jest możliwe²⁹⁹.

²⁹² C. R. Meyer, *Ordained Woman in the Early Church...*, s. 301.

²⁹³ Tamże, s. 290.

²⁹⁴ Committee of the Catholic Theological Society of America, *Women in the office of deacon*, *The Clergy Review*, vol. 56, 11(1971), s. 893.

²⁹⁵ Paprocki zauważa, że ordynacja ta nie jest traktowana jako udzielenie święceń. – H. Paprocki, *Święcenia diakonisy...*, s. 274.

²⁹⁶ Tamże, s. 274-275.

²⁹⁷ Committee of the Catholic Theological Society of America, *dz. cyt.*, s. 893.

²⁹⁸ R. Alhaus, *dz. cyt.*, kan. 1024.

²⁹⁹ Committee of the Canon Law Society of America, *dz. cyt.*, s. 39.

Według Komitetu Towarzystwa Prawa Kanonicznego Ameryki, decyzja o dopuszczeniu kobiet do święceń diakonatu nie jest kwestią kulturową, ale teologiczną i duszpasterską. Zdaniem członków komitetu, najwyższa władza w Kościele jest kompetentna do podjęcia decyzji o dopuszczeniu kobiet do diakonatu stałego. Sposób przeprowadzenia wywodu sugeruje, że kanoniści takie samo znaczenie przypisywali prawu regulującemu przywrócenie stałego diakonatu dla mężczyzn i decyzji o dopuszczeniu kobiet do święceń diakonatu stałego – uważali, że mają one swoje źródło wyłącznie w decyzji Kościoła i jako takie mogą podlegać ewolucji³⁰⁰. Według kanonistów z USA, konferencje biskupów mogłyby występować do Stolicy Apostolskiej z prośbą o indult zezwalający na niezachowanie wymogu zapisanego w kan. 1024 KPK 1983 i upoważniający do udzielenia święceń diakonatu kobietom. W takiej sytuacji kobiety – jako osoby duchowne – cieszyłyby się wszystkimi prawami i obowiązkami, jakie przynależą diakonom męskim³⁰¹.

Na uwagę zasługuje fakt, że członkowie komitetu odnieśli się również do zachowanych dokumentów kościelnych i tekstów pochodzących z pierwszych wieków Kościoła, w których znaleźć można wzmianki o instytucji diakonis. Stwierdzili, że analiza ich treści pokazuje, iż termin „diakonisa” nie miał jednolitego znaczenia. Różnie był pojmowany nie tylko w zależności od tego, czy używany był w dokumentach przygotowanych w tradycji Kościoła wschodniego, czy też Kościoła zachodniego, ale także w zależności od tego, w jakim okresie i miejscu powstał zawierający go tekst³⁰². Pighin, komentując wnioski Komitetu Towarzystwa Prawa Kanonicznego Ameryki (z dnia 18 października 1995 roku) w sprawie możliwości święcenia kobiet na diakonów uznał je za teologicznie spłaszczony³⁰³.

Oczywiste jest, że wśród licznych publikacji znaleźć można i takie, które zawierają głosy przeciwnie możliwości odstępstwa od wymogu udzielania diakonatu jedynie mężczyznom. Wymieńmy niektóre z nich, bardziej charakterystyczne.

Connell uważał, że zakaz udzielania święceń diakonatu kobietom należy do katolickiej doktryny wiary i nigdy nie może ulec zmianie. Dodawał ponadto, że jeśli chodzi o tonsurę i niższe święcenia, to mogą one być ważnie udzielane kobietom – jeśli przez najwyższego ustawodawcę zostanie wydane prawo zezwalające na to. Jednakże i wtedy, zdaniem autora, święcenia tak udzielone będą niegodziwie sprawowane³⁰⁴.

³⁰⁰ Tamże, s. 31-32, 38.

³⁰¹ Tamże, s. 49.

³⁰² Tamże, s. 15.

³⁰³ B. F. Pighin, *Diritto sacramentale*, Valenzia 2006, s. 198.

³⁰⁴ Cyt. F. J. Connell, *Women as Subject of Holy Orders*, *The American Ecclesiastical Review*, vol. 151, n. 3, 9(1964), s. 191-192.

Według Blazy i Kowalczyka, teologia diakonatu nie jest dotychczas na tyle jasna i sprecyzowana, aby można było dopuścić kobiety do diakonatu³⁰⁵. Liczni autorzy nie są w tej kwestii zgodni, prezentując skrajnie odmienne opinie na temat charakteru ordynacji kobiet na diakonisy³⁰⁶.

Na temat możliwości udzielania święceń diakonatu pośrednio wypowiedziała się Międzynarodowa Komisja Teologiczna. W 2002 roku stwierdziła ona – biorąc pod uwagę obrzęd ustanowienia diakonis oraz funkcje wykonywane przez nie w pierwotnym Kościele – że urzędy diakonów i diakonis nie były tożsame. Ponadto zaznaczyła, że w nauczaniu Soboru Watykańskiego II i Tradycji Kościoła jest bardzo mocno podkreślana jedność sakramentu święceń – przy jednoczesnym rozróżnieniu episkopatu i prezbiteratu z jednej strony oraz diakonatu posługi z drugiej strony³⁰⁷.

Wśród sympatyków możliwości udzielania święceń kobietom wysuwany jest często argument, że św. Paweł oraz Jezus w swoim nauczaniu i postępowaniu byli przesiąknięci uprzedzeniami społeczno-kulturowymi swojego środowiska. Aby zrozumieć prawdę obiektywną przesłania ewangelicznego, należy – zdaniem zwolenników ordynacji kobiet – odciąć się od wspomnianych uprzedzeń. Przyjęcie takiego założenia i postępowanie zgodne z nim okazuje się jednak niebezpieczne przy analizie tekstów Pisma Świętego. Wiąże się ono z ryzykiem nieobiektywnej analizy tekstów natchnionych, przesiąkniętej duchem dzisiejszych uwarunkowań społeczno-kulturalnych³⁰⁸. Kongregacja Nauki Wiary, ustosunkowując się do zarzutu, że Jezus i apostołowie kierowali się w doborze mężczyzn na apostołów czy diakonów względami ludzkimi, stwierdziła: „Nikt jednak nie udowodnił – ani z pewnością nie może udowodnić – że ta postawa wpływała tylko z przyczyn społeczno-kulturowych”³⁰⁹.

Na trudność udowodnienia ciągłości historyczno-prawnej zachodzącej między diakonatem kobiet a instytucją diakonis w pierwotnym Kościele zwrócił uwagę Bider. Uważał, że w przeprowadzeniu analizy źródeł przeszkodę stanowi zrozumienie uwarunkowań historyczno-kulturowych, jakie występowały w pierwszych wiekach po Chrystusie. Według niego, „początki instytucji diakonis należy rozpatrywać w świetle systemu teologiczno-kano-

³⁰⁵ M. Blaza, D. Kowalczyk, *dz. cyt.*, s. 456.

³⁰⁶ Zob. R. Fisichella, *Ministero di uomini e donne nella Chiesa*, Rivista liturgica 83(1996), s. 420; A. G. Martimort, *Les diaconesses. Essai historique*, Roma 1982.

³⁰⁷ R. Alhaus, *dz. cyt.*, kan. 1024.

³⁰⁸ P. J. Dunn, *Priesthood. A re-examination of the Roman Catholic theology of the presbyterate*, New York 1990, s. 177-178.

³⁰⁹ Cyt. Sacra Congregatio pro Doctrina Fidei, *Declaratio circa quaestionem admissionis mulierum...*, n. 4, s. 106.

nicznego starożytnego Kościoła z uwzględnieniem osiągnięć współczesnej egzegezy biblijnej oraz krytyki zachowanych źródeł³¹⁰.

Kończąc tę część rozważań poświęconych możliwości udzielania święceń diakonatu kobietom, należy zauważyć, że dnia 2 sierpnia 2016 roku papież Franciszek powołał Komisję ds. zbadania diakonatu kobiet (*Istituzione della Commissione di Studio sul Diaconato delle donne*)³¹¹. Decyzja papieska świadczy o tym, że argumenty zwolenników zdatności kobiet do przyjęcia diakonatu są na tyle przekonujące, iż nie można ich lekceważyć oraz należy je dokładnie i wnikliwie przeanalizować, aby – jeśli to będzie możliwe – zajęć oficjalnie jednoznaczne i ostateczne stanowisko.

3. Płeć człowieka

W rozważaniach nad zdatnością osób do przyjęcia święceń, rozpatrywaną pod kątem płci, konieczne jest ukazanie wyraźnej granicy – na tyle, na ile jest to możliwe – pomiędzy mężczyzną a kobietą. W literaturze przedmiotu do niedawna, przy okazji dyskusji o wyłącznej zdatności mężczyzn do przyjęcia sakramentu święceń, ograniczano się przeważnie do omówienia zagadnienia obojactwa oraz wpływu tego zaburzenia na ważność przyjętych święceń³¹². Wraz z rozwojem nauk biologicznych, psychologicznych i socjologicznych „płeć” stała się terminem mniej oczywistym, niż mogło się wcześniej wydawać. To, co dawniej powszechnie przyjmowano za pewne, dzisiaj za takie nie musi być uznane.

W nauce spotykamy się z różnym pojmowaniem płci. Zanim zostanie przybliżone zagadnienie płci, należy zaznaczyć, że na płaszczyźnie antropologii chrześcijańskiej „płciowość nie może być wyjaśniana tylko za pomocą elementu cielesnego albo tylko duchowego, bowiem w ujęciu chrześcijańskim niemożliwe jest istnienie dychotomii pomiędzy duchem a ciałem”³¹³. Kongregacja Nauki Wiary w 1975 roku wyraziła tę prawdę w sposób następujący: „z płci wynikają cechy charakterystyczne, które w dziedzinie biologii, psychologii i duchowości, czynią osobę mężczyzną i kobietą, i które

³¹⁰ M. Bider, *Początki instytucji diakonis w Kościele łacińskim w ujęciu historyczno-kanonicznym*, Roczniki Nauk Prawnych 26(2016) nr 4, s. 154.

³¹¹ *Istituzione della Commissione di Studio sul Diaconato delle donne*, 02.08.2016, na stronie: <https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2016/08/02/0569/01268.html> (stan z dn. 18.08.2017 r.).

³¹² M. Conte a Coronata, *Institutiones iuris canonici ad usum utriusque cleri et scholarum. De Sacramentis Tractatus canonicus*, vol. 2..., s. 70-71; E. F. Regatillo, *Ius sacramentarium*, vol. 2..., s. 40; G. Santori, *Compendio di sessuologia*, Torino 1972, s. 238.

³¹³ Cyt. W. Wenz, *Prawna zdolność osoby transseksualnej do zawarcia małżeństwa w polskim systemie prawnym i porządku kanonicznym. Quaestio disputanda*, Prawo Kanoniczne 48(2005) nr 3-4, s. 138.

z tego powodu mają ogromne znaczenie dla rozwoju dojrzałości poszczególnych ludzi i ich włączenia się w życie społeczne³¹⁴. Do tej zasady Stolica Apostolska nawiązywała jeszcze wielokrotnie³¹⁵.

3.1. Etapy biologicznego różnicowania płci

W określeniu płci męskiej i żeńskiej konieczne jest zapoznanie się z etapami jej biologicznego różnicowania. Prawidłowo – czyli jeśli proces nie jest zakłócony – powinien przebiegać tak, jak zostało opisane poniżej.

Pierwszy etap różnicowania płci przebiega na poziomie genów. Obecność niektórych aktywnych transkrypcyjnie genów kieruje rozwijający się organizm ludzki w stronę cech męskich, obecność innych zaś – w kierunku żeńskim. W ramach różnicowania dokonującego się w pierwszym etapie, w wyniku zapłodnienia dziecko otrzymuje od matki 22 autosomy oraz chromosom płciowy X – taki materiał genetyczny zawiera prawidłowa komórka jajowa. Od ojca otrzymuje również 23 chromosomy, z tą różnicą, że chromosomem płciowym może być chromosom X lub Y – taki materiał genetyczny zawiera prawidłowy plemnik. Na skutek połączenia się komórki jajowej z plemnikiem powstaje zygota o układzie chromosomów płciowych XX (żeńskim) albo o układzie chromosomów płciowych XY (męskim). Pierwsza z nich ma kariotyp 46,XX – czyli każda komórka ma 46 chromosomów, w tym dwa płciowe XX. Kariotyp drugiej to 46,XY – czyli każda komórka ma 46 chromosomów, w tym dwa płciowe XY. Tutaj kończy się pierwszy etap różnicowania płci³¹⁶ – różnicowania genetycznego³¹⁷. „Pod pojęciem genetycznej determinacji poza powstaniem zygoty

³¹⁴ Cyt. *Sacra Congregatio pro Doctrina Fidei, De quibusdam quaestionibus ad sexualem ethicam spectantibus Persona humana*, n. 1, 29.12.1975, AAS 68(1976), s. 77; tłumaczenie polskie: Kongregacja Nauki Wiary, Deklaracja o niektórych zagadnieniach etyki seksualnej *Persona humana*, n. 1, 29.12.1975, w: *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966-1994...*, s. 113.

³¹⁵ *Ioannes Paulus II, Adhortatio apostolica de Familia Christianae muneribus in mundo huius temporis Familiaris Consortio*, n. 11, 22.02.1981, AAS 74(1982), s. 92; *Sacra Congregatio pro Doctrina Fidei, Instructio de observantia erga vitam humanam nascentem deque procreationis dignitate tuendam Donum vitae*, n. 3, 22.02.1987, AAS 80(1988), s. 74-75; Papińska Rada ds. Rodziny, *Ludzka płciowość. Prawda i znaczenie*, n. 3, 08.12.1995, na stronie: http://www.duszpasterstwo.rodzin.gniezno.opoka.org.pl/upload/files/dokumenty_kosciola/ludzka_pliciowosc_prawda_i_znaczenie.pdf (stan z dn. 09.08.2017 r.).

³¹⁶ M. Małecki, G. Niewiadomska, *Czy można wpływać na płeć potomstwa?*, *Kosmos. Problemy Nauk Biologicznych* 47(1998) nr 1, s. 33-38; K. Bajszczyk, M. Szarras-Czapnik, J. Słowikowska-Hilczler, *Zaburzenia rozwoju płci – nowa nomenklatura oraz wytyczne w postępowaniu terapeutycznym*, *Seksuologia Polska* 12(2014) nr 2, s. 76.

³¹⁷ Jest to pewne uproszczenie. Oczywiście rearanżacja genów – aktywacja i wyciszenie ekspresji – zachodzi również w późniejszych okresach.

o układzie chromosomów płciowych XX (żeńskim) lub XY (męskim) rozumie się obecność prawidłowego materiału genetycznego odpowiedzialnego za różnicowanie pierwotnej, niezróżnicowanej gonady w kierunku jądra lub jajnika³¹⁸.

W czasie rozwoju płodowego formuje się tzw. gonada pierwotna, która do szóstego tygodnia życia jest jednakowa u obu płci. Potencjalnie ma możliwość przekształcenia się zarówno w kierunku męskim, jak i żeńskim – czyli jest „bipotencjalna”. Po tym czasie różnicuje się ona w jądro lub w jajnik³¹⁹.

Różnicowanie się gonady pierwotnej w jajnik lub jądro stanowi już drugi etap różnicowania się płci – etap różnicowania gonad.

W chromosomie Y umiejscowiony jest gen SRY (*sex determining region on the Y chromosome*)³²⁰. To od obecności i aktywności genu SRY oraz produktów innych genów, które zostały uaktywnione transkrypcyjnie dzięki związaniu SRY z DNA, zależy między innymi przekształcenie gonady bipotencjalnej w jądro. Brak genu albo jego nieaktywność spowoduje, że nie zostanie zainicjowany tzw. szlak męski i gonada pierwotna przekształci się w jajnik³²¹. Szlak męski, aby móc wyciszyć szlak żeński – możliwy również do zainicjowania w osobniku z genami płciowymi męskimi – musi go wyprzedzić. Jednak zbyt wczesne włączenie szlaku męskiego może również doprowadzić do przejścia kontroli rozwoju przez szlak żeński³²². Osiową część genetycznej i molekularnej kontroli kształtowania płci żeńskiej i różnicowania się jajnika stanowi szlak sygnałowy związany z białkiem WNT4 (*wingless-type MMTV integration site 4*)³²³.

Trzeci etap różnicowania płciowego to rozwój wewnętrznych i zewnętrznych narządów płciowych, odbywający się przy współudziale określonych hormonów u mężczyzn, u kobiet zaś przy ich braku³²⁴.

W każdym zarodku występują przewody przyśródnerczowe Müllera oraz przewody śródnerczowe Wolfa. Od siódmego tygodnia życia płodu męskiego jądra – jeśli są – a ściślej ujmując, zlokalizowane w nich komórki Leydiga, roz-

³¹⁸ K. Bajszczak, M. Szarras-Czapnik, J. Słowikowska-Hilczer, *dz. cyt.*, s. 76.

³¹⁹ Tamże, s. 76.

³²⁰ Tamże, s. 76.

³²¹ M. Pisarska-Krawczyk, G. Jarząbek-Bielecka, M. Mizgier, A. Rewers, J. Waligórska-Stachura, R. Czepczyński, E. Sowińska-Przepiera, W. Kędzia, *Nietypowo ukształtowane narządy płciowe lub zaburzenia rozwoju płci. Aspekty medyczne i etyczne*, *Current Gynecologic Oncology* 12(2014) nr 4, s. 263; K. Bajszczak, M. Szarras-Czapnik, J. Słowikowska-Hilczer, *dz. cyt.*, s. 76.

³²² R. P. Piprek, *Genetyczne podłoże zaburzeń determinacji płci*, *Endokrynologia Polska* 59(2008) nr 6, s. 504.

³²³ Tamże, s. 505.

³²⁴ K. Bajszczak, M. Szarras-Czapnik, J. Słowikowska-Hilczer, *dz. cyt.*, s. 76.

poczynają biosyntezę testosteronu, który w okresie między ósmym a dwudziestym tygodniem ciąży odpowiada za różnicowanie męskich wewnętrznych narządów płciowych (najądrzy, nasieniowodów, pęcherzyków nasiennych) z przewodów śródnerczowych Wolfa. Testosteron miejscowo przekształcany jest do dihydrotestosteronu (5 α DHT), bez którego zakłócone zostałyby różnicowanie zewnętrznych narządów płciowych (moszny, prącia, męskiej cewki moczowej) z zatoki moczowo-płciowej. Aby prawidłowo mogła przebiec męskulinizacja płodu męskiego, oprócz biosyntezy testosteronu i 5 α DHT musi mieć miejsce ich współdziałanie z receptorami androgenowymi³²⁵. Gen odpowiedzialny za receptory androgenowe znajduje się na chromosomie X³²⁶.

Jak już wcześniej zauważono, w pierwszych tygodniach życia w zarodku znajdują się również przewody przyśródnerczowe Müllera, będące zawiązkami przyszłych narządów płciowych wewnętrznych żeńskich. Gdy dzięki komórkom Leydiga rozpoczęta jest synteza testosteronu potrzebnego do wykształcenia narządów męskich, to komórki Sertolego – również znajdujące się w jądrze – od ósmego tygodnia syntetyzują hormon AMH (*Anti-Müllerian hormone*), powodujący zanik przewodów Müllera³²⁷.

U płodów genetycznie żeńskich o kariotypie 46,XX gonada pierwotna przekształca się w jajnik. Ponieważ brak jest u płodu testosteronu – syntetyzowanego przez komórki jądra – zanikają przewody śródnerczowe Wolfa, które stanowiły zawiązki narządów wewnętrznych męskich. Brak hormonu AMH i androgenów – odpowiedzialnych w przypadku ścieżki męskiej za zanik przewodów Müllera – skutkuje przekształceniem się tychże przewodów Müllera w żeńskie narządy płciowe wewnętrzne: jajowody, macicę, górną część pochwy. Brak hormonu DHT umożliwia powstanie zewnętrznych żeńskich narządów płciowych – łechtaczki, warg sromowych większych i mniejszych, dolnej części pochwy i żeńskiej cewki moczowej³²⁸.

W tym miejscu należy uczynić dygresję, że do niedawna wśród naukowców istniało przekonanie, że każdy osobnik w przypadku braku czynnika stymulującego ścieżkę męską ma zdolność obrania ścieżki rozwoju płci żeńskiej. Dlatego też płeć żeńską nazywano płcią podstawową albo bierną³²⁹. Obecnie tak się nie uważa, o czym będzie mowa poniżej.

Czwartym etapem jest różnicowanie płciowe ośrodków mózgowych. Piątą stanowi dojrzewanie płciowe i rozwój trzeciorzędowych cech płciowych

³²⁵ R. P. Piprek, *dz. cyt.*, s. 503; K. Bajszczak, M. Szarras-Czapnik, J. Słowikowska-Hilczer, *dz. cyt.*, s. 76.

³²⁶ M. Pisarska-Krawczyk, G. Jarząbek-Bielecka, M. Mizgier, A. Rewers, J. Waligórska-Stachura, R. Czepczyński, E. Sowińska-Przepiera, W. Kędzia, *dz. cyt.*, s. 263.

³²⁷ K. Bajszczak, M. Szarras-Czapnik, J. Słowikowska-Hilczer, *dz. cyt.*, s. 76.

³²⁸ Tamże, s. 76.

³²⁹ Cyt. R. P. Piprek, *dz. cyt.*, s. 503.

(owłosienie, barwa głosu, architektura ciała)³³⁰. Dla postawionej hipotezy badawczej, która będzie omówiona w dalszej części, etapy te nie są na tyle istotne, aby je szerzej omawiać w niniejszej pracy. Należy jednak zauważyć, że prace dotyczące różnic mózgowych między kobietami a mężczyznami oraz zaburzenia w tej dziedzinie stanowią gorący temat nie tylko w nauce, ale również w dyskusji społecznej. Być może w dalszej perspektywie zaistnieje konieczność skonfrontowania ich z badaniami prawo-kanonicznymi.

3.2. Kryteria płci³³¹

Jak to zostało opisane powyżej, istnieje kilka etapów różnicowania płciowego. Etapy te stanowią swoiste kryteria płci. Niektórzy autorzy nazywają nawet te kryteria „płciami”. Na przykład kryterium genetyczne to według nich płć genetyczna.

Pierwsze kryterium to kryterium genetyczne, inaczej nazywane „kryterium chromosomowym” – odpowiada pierwszemu etapowi różnicowania płci³³².

Kolejnym kryterium pozwalającym określić płć jest istnienie w komórkach chromatyny płciowej. Możemy mówić wtedy o „kryterium chromatynowym” lub „płci chromatynowej”. U osoby z kariotypem 46,XX w jądrze komórkowym, w którym znajdują się dwa chromosomy X, jeden z nich może być nieczynny i odłożony w postaci heterochromatyny. Te grudki chromatyny nazywamy ciałkami Barra, sex-chromatynami lub chromatyną płciową. Nie znajdują się one w komórkach osób z kariotypem 46,XY. Badając obecność ciała Barra w komórkach, możemy określić płć chromatynową³³³.

Następnym kryterium jest kryterium gonadalne, związane z obecnością gruczołów płciowych, czyli gonad (jajników lub jąder). To kryterium nazywane jest płcią gonadalną³³⁴.

³³⁰ K. Bajszczak, M. Szarras-Czapnik, J. Słowikowska-Hilczer, *dz. cyt.*, s. 76.

³³¹ Kryteria płci stworzone na podstawie etapów rozwoju płciowego lub specyficznych cech biologicznych.

³³² P. Podgórski, *Znudziłem się Bogu w połowie*, Kraków 2009, s. 19-20; P. Podgórski, *Transseksualizm w ujęciu prawa kanonicznego*, w: *Ars boni et aequi. Księga pamiątkowa dedykowana księdzu profesorowi Remigiuszowi Sobańskiemu z okazji osiemdziesiątej rocznicy urodzin*, red. J. Wroceński, H. Pietrzak, Warszawa 2010, s. 424-425; C. J. Ritty, *The Transsexual and Marriage*, *Studia Canonica* 15(1981) nr 2, s. 444.

³³³ J. Sosna, *Ewolucja genomu człowieka. Praca licencjacka wykonana w Katedrze Genetyki pod kierunkiem dr M. Gaj*, Katowice 2005, s. 44; M. Krawczyński, *Genetyczna determinacja płci u człowieka i jej zaburzenia*, s. 1-6, na stronie: file:///C:/Users/user/Downloads/determinacja-płci_28o970.pdf (stan z dn. 08.08.2017 r.).

³³⁴ Fakt zaistnienia zróżnicowanych gonad pozwala mówić o tzw. pierwszorzędowych cechach płciowych. Pierwszorzędowe cechy płciowe to obecność jąder lub jajników. W tym momencie warto wyjaśnić znaczenie pierwszorzędowych i trzeciorzędowych cech płcio-

Kryterium określenia płci stanowi także gonadoforyczne zróżnicowanie człowieka, oparte na fakcie zróżnicowania dróg rozrodczych. Mówi się wtedy o „kryterium gonadoforycznym” lub „płci gonadoforycznej”.

Na skutek pracy gonad w organizmie człowieka są wytwarzane w różnych proporcjach hormony płciowe. Stanowią one kolejne kryterium, według którego określana jest płeć. Mówi się o „kryterium hormonalnym” albo „płci hormonalnej”.

Płeć człowieka określana bywa również na podstawie posiadanych przez niego zewnętrznych narządów płciowych (kryterium genitalne/płeć genitalna). Odrębność narządów kopulacyjnych (pochwy i prącia) zaliczana jest do drugorzędowych cech płciowych człowieka.

Oprócz wymienionych wcześniej kryteriów służących do opisywania płci nauka zna jeszcze inne. Wśród nich są takie, które determinują płeć fenotypową (biotypową lub somatyczną³³⁵). Określana jest ona na podstawie wyglądu człowieka, czyli na podstawie drugorzędowych i trzeciorzędowych cech płciowych.

Kolejne kryterium wyodrębniono na podstawie składu enzymatycznego, czyli enzymów wytwarzanych na skutek metabolicznych funkcji życiowych (mówi się o płci metabolicznej). Niektóre układy enzymatyczne mogą być bowiem aktywowane już w okresie płodowym przez męskie albo żeńskie hormony płciowe³³⁶.

W odróżnieniu od płci biologicznej – „którą stanowi złożony zespół cech o charakterze struktur i funkcji, pozwalający na sklasyfikowanie organizmów jako męskie lub żeńskie”³³⁷ – człowiek posiada również płeć metrykalną, zwaną inaczej socjalną lub prawną. Ustalana jest ona przeważnie przez lekarza w chwili urodzenia na podstawie budowy narządów płciowych zewnętrznych – czyli drugorzędowych cech płciowych. W Polsce podstawą prawną sporządzenia aktu urodzenia dziecka w Urzędzie Stanu Cywilnego jest karta urodzenia dziecka wystawiona przez osobę do tego upoważnioną

wych, o których będzie mowa poniżej. Drugorzędowe cechy płciowe to narządy płciowe wewnętrzne i zewnętrzne (w tym również narządy kopulacyjne – pochwa lub prącie). Trzeciorzędowe cechy płciowe, to cechy znajdujące się „poza narządami płciowymi” – np. charakterystyczne owłosienie, piersi, charakterystyczna dla płci architektura ciała, jabłko Adama, barwa głosu itp.

³³⁵ Na płeć somatyczną składa się ogół cech płciowych organizmu indukowanych przez hormony produkowane w gonadach – Cyt. R. P. Piprek, *dz. cyt.*, s. 502.

³³⁶ P. Podgórski, *Znudziłem się...*, s. 19-20; P. Podgórski, *Transseksualizm...*, s. 424-425; C. J. Ritty, *dz. cyt.*, s. 444.

³³⁷ Cyt. A. Gawlik, A. Bielska-Brodziak, *Dzieci bez płci. Jak polski prawodawca rozwiązuje problemy osób interseksualnych. Część pierwsza*, Prawo i Medycyna 2/2016 (63, vol. 18), s. 10.

i przekazywana do USC bezpośrednio przez podmiot wykonujący działalność leczniczą³³⁸.

Przeważnie kryterium identyfikacji płci na podstawie cech drugorzędowych jest wystarczające do stwierdzenia, czy urodził się chłopczyk, czy dziewczynka. Określenie płci na podstawie cech zewnętrznych może nie być wykonalne w przypadku osób z zaburzeniem rozwoju płci, u których występują cechy charakterystyczne dla obydwu płci w różnych proporcjach³³⁹. W sytuacjach wątpliwych płeć dziecka określają biegli (chirurg, endokrynolog, genetyk), wskazując, jaka jest najbardziej prawdopodobna płeć dziecka³⁴⁰. Po przeprowadzeniu badań może zapaść decyzja o operacji pacjenta. W latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych XX wieku ze względów anatomicznych przychyłano się do wyboru płci żeńskiej dla osób z obojnaczymi narządami płciowymi i korekcji chirurgicznej płci w tym kierunku. Ta procedura napotkała jednak na niepowodzenia w postaci odległych komplikacji natury emocjonalnej, do przypadków samobójstw włącznie³⁴¹.

Należy podkreślić, że w Polsce do określenia płci metrykalnej wymaga się – zgodnie z rozporządzeniem z dnia 20 września 2012 roku – jedynie zbadania narządów płciowych zewnętrznych³⁴². Obecnie w wielu krajach, w tym również w Polsce, istnieje prawno-urzędowa możliwość dokonania zmiany płci metrykalnej³⁴³. Korekta ta nie jest dostrzegalna w skróconym odpisie aktu urodzenia USC. Ze względu na skomplikowaną procedurę prawną podjęte zostały starania legislacyjne zmierzające do uregulowania w systemie prawa polskiego materii dotyczącej korekty płci. Ostatecznie dnia 2 października 2015 roku ustawa została przekazana przez Prezydenta RP do ponownego rozpatrzenia³⁴⁴.

W niektórych krajach – jak chociażby od 2013 roku w Niemczech – ze względu na możliwość zaistnienia zaburzeń rozwoju płci u noworodków,

³³⁸ Ustawa z dnia 28 listopada 2014 roku *Prawo o aktach stanu cywilnego*, art. 53-60, Dz. Ust. 2014 r., poz. 1741 (z późniejszymi zmianami).

³³⁹ J. Huber, *Transseksualizm i transwestytyzm a zgoda małżeńska*, w: *Tożsamość seksualna nupturientów a zdolność do zgody małżeńskiej. Materiały I Międzynarodowego Sympozjum Prawa Kanonicznego – zorganizowanego przez Katedrę Prawa Kanonicznego Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego w Opolu 16 X 1996*, red. B. W. Zubert, Opole 1998, s. 36.

³⁴⁰ K. Bajszczak, M. Szarras-Czapnik, J. Słowikowska-Hilczner, *dz. cyt.*, s. 78.

³⁴¹ A. Gawlik, A. Bielska-Brodziak, *Dzieci bez płci. Jak polski prawodawca rozwiązuje problemy osób interseksualnych. Część pierwsza...*, s. 19; K. Bajszczak, M. Szarras-Czapnik, J. Słowikowska-Hilczner, *dz. cyt.*, s. 78.

³⁴² A. Gawlik, A. Bielska-Brodziak, *Dzieci bez płci. Jak polski prawodawca rozwiązuje problemy osób interseksualnych. Część druga*, *Prawo i Medycyna* 3/2016 (64, vol. 18), s. 8.

³⁴³ W. Wenz, *dz. cyt.*, s. 143-144.

³⁴⁴ M. Boratyńska, *Ustawa o uzgodnieniu płci a przygody transseksualistów w próżni legislacyjnej*, *Prawo i Medycyna* 3/2015 (60, vol. 17), s. 53.

dopuszcza się czasowe odłożenie w czasie dokonania identyfikacji płci dziecka³⁴⁵.

Ostatnio częściej mówi się o płci psychicznej lub płci mózgowej. Określana jest ona przez identyfikowanie się człowieka z daną płcią. Kształtuje się ona w pierwszych latach życia człowieka na skutek czynników zewnętrznych i wewnętrznych³⁴⁶. Według przedstawicieli nauk medycznych, „na płeć psychiczną składają się: identyfikacja płciowa, rola płciowa oraz psychoorientacja płciowa. Wytwarzanie się płci psychicznej jest związane z predyspozycją genetyczną, wpływem hormonów płciowych w okresie płodowym i wkrótce po urodzeniu, kiedy różnicuje się podwzgórze i układ limbiczny”³⁴⁷. Jeśli chodzi o wpływ czynników społecznych i kulturowych w okresie dojrzewania płciowego na kształtowanie płci psychicznej, to wśród autorów istnieją na ten temat skrajnie różne opinie³⁴⁸.

Rozbieżność między poczuciem psychicznym płci (czyli płcią psychiczną) a budową ciała (czyli płcią morfologiczną *vel* fenotypową) nazywa się transseksualizmem. Osoby z tym zaburzeniem tożsamości płciowej odczuwają swoje ciało jako więzienie i uważają, że przynależą do płci przeciwnej. Według Gawlik, Bielskiej-Brodziak i Czechowskiej przyczyna konfliktu nie tkwi jedynie na poziomie psychiki. Transseksualizm jednak nie mieści się w grupie zaburzeń rozwoju płci rozumianych w znaczeniu klasycznym, ale należy do grupy zaburzeń identyfikacji płciowej – według klasyfikacji ICD-10 – F64.0³⁴⁹.

Niektórzy autorzy płeć psychiczną i mózgową traktują jako synonim.

Coraz większym zainteresowaniem cieszą się również teorie na temat płci kulturowej – to jest takiej, która jest zmienna i jako taka ukształtowana jest przez społeczeństwo i kulturę³⁵⁰.

³⁴⁵ Cyt. A. Gawlik, A. Bielska-Brodziak, *Dzieci bez płci. Jak polski prawodawca rozwiązuje problemy osób interseksualnych. Część pierwsza...*, s. 26.

³⁴⁶ J. Huber, *dz. cyt.*, s. 32-34; P. Podgórski, *Znudziłem się...*, s. 19-24; M. A. Peeters, *Nowa etyka w dobie globalizacji. Wyzwania dla Kościoła*, Warszawa 2009, s. 23-28.

³⁴⁷ Cyt. K. Bajszczak, M. Szarras-Czapnik, J. Słowikowska-Hilczer, *dz. cyt.*, s. 76.

³⁴⁸ A. Gawlik, A. Bielska-Brodziak, *Dzieci bez płci. Jak polski prawodawca rozwiązuje problemy osób interseksualnych. Część pierwsza...*, s. 14; K. Bajszczak, M. Szarras-Czapnik, J. Słowikowska-Hilczer, *dz. cyt.*, s. 76.

³⁴⁹ A. Gawlik, A. Bielska-Brodziak, *Dzieci bez płci. Jak polski prawodawca rozwiązuje problemy osób interseksualnych. Część pierwsza...*, s. 16-17; A. Czechowska, *Wybrane zagadnienia chirurgicznej zmiany płci u osób dotkniętych transseksualizmem w Polsce*, *Prawo i Medycyna* 2/2012 (47, vol. 14), s. 92.

³⁵⁰ Zob. A. Jucewicz, *Katolicka teologia ciała płciowego wobec idei płci kulturowej*, w: *Idea Gender jako wyzwanie dla teologii*, red. A. Jucewicz, M. Michinka, Olsztyn 2009, s. 67-80; J. Gu-

Biorąc pod uwagę powyższe kryteria, Dulko, powołując się na Imielińskiego, stwierdza: „za mężczyznę uważać będziemy człowieka, który posiada: kariotyp XY, jądra, męski zestaw hormonów oraz systemów metabolicznych, typowe dla mężczyzny zróżnicowanie mózgowe, wewnętrzne narządy płciowe typu męskiego, zewnętrzne narządy płciowe typu męskiego, fenotyp typu męskiego, funkcjonuje społecznie i prawnie jako mężczyzna oraz posiada poczucie przynależności psychicznej do płci męskiej. Za kobietę natomiast będziemy uważać człowieka, który posiada kariotyp XX, jajniki, typowo żeński zestaw hormonów i systemów metabolicznych, typowo żeńskie zróżnicowanie mózgowe, wewnętrzne narządy płciowe żeńskie, fenotyp typu żeńskiego, funkcjonuje społecznie i prawnie jako kobieta oraz posiada psychiczne poczucie przynależności do płci żeńskiej”³⁵¹.

Ten sam autor dodaje: „Według uproszczonej definicji za mężczyznę uważa się osobnika, którego cechuje zgodność między płcią psychiczną męską oraz męską budową ciała i narządami płciowymi. Natomiast za kobietę uważa się osobę, którą cechuje zgodność między płcią psychiczną żeńską oraz żeńską budową ciała i narządami płciowymi”³⁵². Definicja ta z punktu widzenia nauki Kościoła, a w szczególności antropologii chrześcijańskiej, jest nie do przyjęcia. Zakładając jej prawdziwość, określenie na jej podstawie płci osoby, która na skutek jakiejś anomalii w organizmie posiada cechy zarówno męskie, jak i żeńskie, staje się po prostu niemożliwe ze względu na brak zgodności wszystkich kryteriów. Dlatego też temat determinacji płci u człowieka należy zgłębiać, zwracając szczególną uwagę na możliwość wystąpienia zaburzeń w rozwoju i funkcjonowaniu organizmu człowieka.

Zanim to uczynimy, warto w tym miejscu zapoznać się z rozważaniami na temat płci człowieka, jakie przeprowadził Giacomo Incitti. Wydaje się to o tyle istotne, że wywód ten streszcza poglądy większości kanonistów wypowiadających się na ten temat. Incitti w swoim wywodzie odwoływał się przede wszystkim do argumentów antropologicznych i filozoficznych.

W artykule poświęconym wymaganiom, które muszą zostać spełnione przez podmiot święceń, twierdził, że bycie mężczyzną lub kobietą zależy przede wszystkim od płciowości ciała (*sexu del corpo fisico*), z którym człowiek przychodzi na świat. Jednakże bycia mężczyzną lub kobietą nie można ograniczyć wyłącznie do biologicznej płciowości (*sessualità biologica*) – którą determinują nie narządy wewnętrzne, ale struktura genetyczna. Ludzka

zowski, *Deklaracja Kongregacji Nauki Wiary Persona Humana w kontekście idei gender*, *Idea Gender jako wyzwanie dla teologii*, red. A. Jucewicz, M. Michinka, Olsztyn 2009, s. 117-125.

³⁵¹ S. Dulko, *ABC... płci*, Kosmos. Problemy Nauk Biologicznych, t. 52, n. 1(258) r. 2003, s. 6.

³⁵² Cyt. tamże, s. 6.

płciowość (*sessualità*) to przecież nie tylko ciało, lecz również duch; obydwie należą do jedności osoby. Jak zauważa autor, antropologia chrześcijańska nigdy w pełni nie zaakceptowała tego dualizmu pomiędzy ciałem a psychiką.

Przywołany autor zauważył również, że przy okazji rozważań prowadzonych nad zagadnieniem tożsamości płciowej człowieka (*identità sessuale*) propagowana jest coraz częściej kategoria tożsamości płciowej kulturowej (*identità di genere*). Zwolennicy tej ostatniej uważają, że sam człowiek może wybierać, czy chce być mężczyzną, czy kobietą. W zależności od dokonanego wyboru kształtuje – nawet za pomocą ingerencji chirurgicznej – swoją płciowość fizyczną.

Incitti, pozostawiając innym dyscyplinom naukowym odpowiedź na pytanie, czy istnieją w osobie cechy wrodzone i czynniki zależne od środowiska kulturowego determinujące tożsamość płciową (*identità di genere*), wysunął tezę, że różnica płciowa między mężczyzną a kobietą istnieje w naturze i jest niezależna od fałszywej i arbitralnej konstrukcji kulturowej. Argumentów za prawdziwością tej opinii mają dostarczać: genetyka, endokrynologia i neurologia. Jak zauważył autor, nie istnieją psychologiczne ani duchowe cechy przypisane wyłącznie do jednej z dwóch płci. Są tylko cechy psychologiczne, które z większym nasileniem są widoczne u mężczyzn lub kobiet. Dokonywanie podziału na to, co jest „typowo męskie” i „typowo kobiece” z psychologicznego punktu widzenia będzie prawdopodobnie niemożliwe, ponieważ natura i kultura – dwa główne czynniki wpływu – są od początku ściśle ze sobą powiązane.

Podsumowując swoje rozważania, autor stwierdził, że proces identyfikacji płciowej osoby – bazujący jednocześnie na czynnikach genetycznych i psychologicznych – dowodzi, że tożsamość płciowa mężczyzny lub kobiety osadzona jest na płci biologicznej (*Sesso biologico*), a nie poza nią³⁵³.

Po zapoznaniu się z poglądami Giacomo Incittiego – odzwierciedlającymi argumentację wielu współczesnych kanonistów – należy stwierdzić, że opisanie kryterium pozwalającego jednoznacznie określić płeć osoby nie jest sprawą prostą. Choć w powszechnym przekonaniu „granica” między mężczyzną a kobietą uznawana jest za pewną i łatwą do wskazania, to z punktu widzenia nauk medycznych, przy określeniu płci osoby dotkniętej zaburzeniem rozwoju płci, wydaje się wręcz nieuchwytna. Dla prawa kanonicznego scharakteryzowanie kryterium pozwalającego jednoznacznie określić płeć jest tym istotniejsze, że ustawodawca kościelny, konkretyzując w niektórych

³⁵³ G. Incitti, *I requisiti per l'accesso al sacramento dell'ordine*, w: *Il sacramento dell'ordine. XXXVII Incontro di Studio Centro Pio X – Borca di Cadore (BL) 29 giugno – 2 luglio 2010*, A cura del Gruppo Italiano Docenti di Diritto Canonico, Milano 2011, s. 67-68.

normach płęć człowieka, nie sformułował definicji mężczyzny ani kobiety, pozostawiając tę kwestię do rozstrzygnięcia nauce³⁵⁴.

W przypadku prac zmierzających do jednoznacznego wskazania kryterium pozwalającego określić płęć nie sposób nie zauważyć, że pomiędzy porządkiem kanonicznym i świeckim nie ma całkowitej zgodności. Dzieje się tak dlatego, że w porządkach tych przyjęto odmienne systemy wartościujące poszczególne wyznaczniki płęci. Wynikająca z filozofii chrześcijańskiej nauka o płęciowości człowieka sprawiła, iż kanonistyka postrzega płęć poprzez pryzmat biologiczny – rozumiany redukcyjnie (redukując biologię do genetyki, ewentualnie do morfologii), nie wyróżniając przy tym kryterium płęci psychicznej³⁵⁵. Kryterium to z kolei coraz mocniej jest akcentowane przez specjalistów psychologii i psychiatrii³⁵⁶.

3.3. Zaburzenia rozwoju płęci

Różnicowanie płęci jest procesem złożonym zależnym od różnych mechanizmów biologicznych (genetycznych, hormonalnych, metabolicznych). Możliwe jest w nim zaistnienie zaburzeń na każdym etapie determinacji płęci³⁵⁷. Zaburzenia te przeważnie objawiają się w anomaliach budowy narządów płęciowych wewnętrznych i zewnętrznych. Czasami jednak mogą dotyczyć wyłącznie narządów płęciowych wewnętrznych. Nie zawsze możliwe są do rozpoznania tuż po urodzeniu. Bywa, że diagnoza następuje dopiero w okresie dojrzewania lub później³⁵⁸. Najtrudniej rozpoznać całkowite odwrócenie płęci, kiedy u osoby wszystkie kryteria płęci z wyjątkiem kryterium chromosomalnego są tożsame. Czasami poza tym, że osoba jest bezpłodna, nie ma żadnych innych objawów wskazujących na aberrację³⁵⁹. Przyczyny bezpłodności u osobników o genotypie XX z odwróconą płęcią należy upatrywać w tym, że „spermatogonia w jądrach zamierają w okresie okołoporodowym, co wynika z braku genów chromosomu Y, które są konieczne dla przetrwania komórek spermatogenicznych”³⁶⁰.

W Europie w latach 2006-2010 częstość występowania zaburzeń rozwoju płęci wynosiła 0,57 na 10 000 noworodków. „Polegają one na powstaniu

³⁵⁴ G. Dzierżon, *Niezdolność do zawarcia małżeństwa jako kategoria kanoniczna*, Warszawa 2002, s. 157-158.

³⁵⁵ Cyt. M. Brzeziński, *Kanoniczne aspekty płęci i transseksualizmu*, *Ius Matrimoniale* 25/2/2014, s. 97.

³⁵⁶ M. Urban, *Transseksualizm czy urojenia zmiany płęci? Uniknąć błędnej diagnozy*, *Psychiatria Polska* 43(2009) nr 6, s. 719-728.

³⁵⁷ K. Bajszczak, M. Szarras-Czapnik, J. Słowikowska-Hilczer, *dz. cyt.*, s. 75.

³⁵⁸ Tamże, s. 75.

³⁵⁹ R. P. Pipek, *dz. cyt.*, s. 503.

³⁶⁰ Cyt. tamże, s. 503.

niezgodności między płcią genetyczną, gonadalną, genitalną, fenotypową (somatyczną) i psychiczną. Rozpoznaje się je w przypadku:

1) obecności obojnaczych gonad (jajnikowo-jądrowe zaburzenie rozwoju płci),

2) maskulinizacji płci żeńskiej (zaburzenie rozwoju płci u osób bez chromosomu Y w kariotypie), np. przy wrodzonym przeroście nadnerczy, niedoborze aromatazy łożyskowej, guzie jajnika lub nadnerczy produkującym androgeny u matki w okresie ciąży,

3) niedostatecznej maskulinizacji płci męskiej (zaburzenie rozwoju płci u osób z chromosomem Y w kariotypie), między innymi przy dysgenезji jąder³⁶¹, defekcie w biosyntezie androgenów, niewrażliwości na androgeny³⁶².

Jak podają statystyki, około 1% ludzi dotkniętych jest zaburzeniami, w których mimo prawidłowego rozwoju gonad obserwowana jest niewłaściwa budowa narządów płciowych wewnętrznych i zewnętrznych³⁶³. W samej Polsce wady kształtowania się narządów płciowych występują z częstotliwością około 24 na 10 000 dzieci. Odwrócenie płci męskiej w żeńską zachodzi 1 raz na 3000 urodzeń w roku, a odwrócenie płci żeńskiej w męską ma miejsce 1 raz na 20 000 urodzeń³⁶⁴.

Badacze wyróżniają trzy podstawowe grupy zaburzeń rozwoju płci:

1) zaburzenia rozwoju płci związane z zaburzeniami chromosomalnymi:

a) 45,X0 (zespół Turnera i jego warianty – występuje u dziewczynek), 47,XXY (zespół Klinefeltera i jego warianty – występuje u chłopców)³⁶⁵. Według Gawlik i Bielskiej-Brodzińskiej, u osób z zespołem Turnera i Klinefeltera rozpoznanie zaburzenia ma miejsce przeważnie u starszych dzieci i młodszych dorosłych z powodu występujących w badaniach odchyśleń od normy niekoniecznie związanych z płciowością³⁶⁶,

b) 45,X/46,XY (mieszana dysgenезja gonad³⁶⁷ i jajnikowo-jądrowe zaburzenie rozwoju płci), 46,XX/46,XY (jajnikowo-jądrowe zaburzenie rozwoju płci)³⁶⁸,

³⁶¹ Gonada dysgenetyczna to gonada o nie w pełni wykształconej strukturze. – R. P. Piprek, *dz. cyt.*, s. 503.

³⁶² K. Bajszczak, M. Szarras-Czapnik, J. Słowikowska-Hilczer, *dz. cyt.*, s. 74-75.

³⁶³ M. Pisarska-Krawczyk, G. Jarząbek-Bielecka, M. Mizgier, A. Rewers, J. Waligórska-Stachura, R. Czepczyński, E. Sowińska-Przepiera, Witold Kędzia, *dz. cyt.*, s. 265.

³⁶⁴ Cyt. R. P. Piprek, *dz. cyt.*, s. 503.

³⁶⁵ K. Bajszczak, M. Szarras-Czapnik, J. Słowikowska-Hilczer, *dz. cyt.*, s. 77-78.

³⁶⁶ A. Gawlik, A. Bielska-Brodziak, *Dzieci bez płci. Jak polski prawodawca rozwiązuje problemy osób interseksualnych. Część pierwsza...*, s. 20.

³⁶⁷ U osób dotkniętych mieszaną dysgenезją gonad może wystąpić obojnactwo rzekome. – R. P. Piprek, *dz. cyt.*, s. 503.

³⁶⁸ K. Bajszczak, M. Szarras-Czapnik, J. Słowikowska-Hilczer, *dz. cyt.*, s. 77-78.

2) zaburzenia rozwoju płci związane z kariotypem męskim (46,XY):

a) zaburzenia rozwoju jąder: czysta dysgeneza gonad (zespół Swyera)³⁶⁹, częściowa dysgeneza gonad³⁷⁰, zespoły zaniku jąder, jajnikowo-jądrowe zaburzenie rozwoju płci,

b) zaburzenia w biosyntezie lub działaniu androgenów i innych hormonów odpowiedzialnych za maskulinizację wraz z ich receptorami: defekty biosyntezy androgenów³⁷¹, zaburzenia czynności androgenów, zespoły niewrażliwości na androgeny³⁷², defekty receptora LH (aplazja lub hipoplazja komórek Leydiga), zaburzenia biosyntezy AMH lub uszkodzenie receptora dla AMH (zespół przetrwałych przewodów Müllera),

c) inne:

– spodziewanie³⁷³,

³⁶⁹ U osób dotkniętych czystą dysgenезą nie jest produkowany testosteron. W związku z tym osobnik o genotypie męskim rozwija się w osobnik żeński. Następuje całkowite odwrócenie płci. – R. P. Piprek, *dz. cyt.*, s. 503.

³⁷⁰ Zaburzenia u takich osób skutkują bardziej lub mniej znaczącymi cechami obojnaczymi w zależności od aktywności hormonalnej dysgenetycznych gonad. – R. P. Piprek, *dz. cyt.*, s. 503.

³⁷¹ U tych osób narządy płciowe mogą ulec maskulinizacji w różnym stopniu. – A. Gawlik, A. Bielska-Brodziak, *Dzieci bez płci. Jak polski prawodawca rozwiązuje problemy osób interseksualnych. Część pierwsza...*, s. 24.

³⁷² Gawlik i Bielska-Brodziak osoby z zespołem niewrażliwości na androgeny klasyfikują jako kobiety. Uzasadniają to tym, że „mimo męskiego kariotypu i wysokich w okresie dojrzewania stężeń hormonów „męskich” (androgenów), z uwagi na defekt receptora dla androgenów (również w ośrodkowym układzie nerwowym – w mózgu) tożsamość płciowa jest typowo żeńska. Zewnętrzne narządy płciowe od urodzenia są żeńskie”. U wspomnianych osób brak jest jajników i macicy. Mają jądra w jamie brzusznej i pochwę ślepo zakończoną. – Cyt. A. Gawlik, A. Bielska-Brodziak, *Dzieci bez płci. Jak polski prawodawca rozwiązuje problemy osób interseksualnych. Część pierwsza...*, s. 21-22.

Według innych autorów wygląd zewnętrznych narządów osób, u których jest zespół braku wrażliwości na androgeny może przybierać skrajne formy – od typowych narządów płciowych męskich (z niepłodnością) po narządy płciowe żeńskie z niewielką ilością lub brakiem obecności owłosienia łonowo/pochwowego. – M. Pisarska-Krawczyk, G. Jarząbek-Bielecka, M. Mizgier, A. Rewers, J. Walińska-Stachura, R. Czeczpeński, E. Sowińska-Przepiera, W. Kędzia, *dz. cyt.*, s. 262.

³⁷³ Spodziewanie to wada polegająca na nieprawidłowym umiejscowieniu ujścia zewnętrznego cewki moczowej na powierzchni brzusznej prącia, czemu towarzyszy różnego stopnia zagięcie prącia i czasami zwężenie ujścia. [Wywołują je] zaburzenia hormonalne związane z niedoborem androgenów w następstwie defektu syntezy testosteronu w komórkach Leydiga i rzadziej oporność tkanek na androgeny spowodowana mutacją receptora dla androgenów lub blokiem na określonym etapie syntezy testosteronu – uważane są za istotne czynniki determinujące rozwój wady. Częstość występowania wady oceniana jest na 3–7/1000 żywo urodzonych chłopców. – Cyt. R. Ryśkiewicz, E. Gawrych, *Odległa ocena leczenia spodziew-*

- wycięcie kloaki i inne wady złożone³⁷⁴,
- 3) zaburzenia rozwoju płci związane z kariotypem żeńskim (46,XX):
 - a) zaburzenia rozwoju jajników: jajnikowo-jądrowe zaburzenie rozwoju płci, jądrowe zaburzenie rozwoju płci (np. SRY+, zaburzenia funkcji białka SOX-9), dysgeneza gonad,
 - b) nadmiar androgenów:
 - płodowy (np. wrodzony przerost nadnerczy³⁷⁵ – przyczyniający się do maskulinizacji zewnętrznych narządów płciowych w okresie płodowym przy jednoczesnym posiadaniu wewnętrznych narządów żeńskich. U tych osób najczęściej błędnie jest oznaczana płeć po porodzie³⁷⁶),
 - łożyskowo-płodowy (np. niedobór aromatazy),
 - pochodzenia matczynego,
 - c) inne: wady embrionalne (wycięcie kloaki, atrezja pochwy, macicy i inne wady złożone)³⁷⁷.

Mówiąc o jajnikowo-jądrowych zaburzeniach rozwoju płci, należy zauważyć, że obecnie nauka rozróżnia obojnactwo prawdziwe (hermafrodytyzm prawdziwy) oraz obojnactwo rzekome męskie i żeńskie (hermafrodytyzm rzekomy męski i żeński). „W przypadku obojnactwa prawdziwego jednocześnie występują jajniki i jądra, lub gonada obupłciowa (*ovotestis*)”³⁷⁸. Obojnacy prawdziwi przeważnie mają też narządy płciowe wewnętrzne i zewnętrzne w różnym stopniu obojnacze. Zdarzają się jednak i tacy, u których narządy płciowe są właściwe dla jednej płci.

Hermafrodytyzm rzekomy, nazywany pseudohermafrodytyzmem, dzielimy na hermafrodytyzm rzekomy męski i hermafrodytyzm rzekomy żeński. W przypadku pierwszego typu „osoba dotknięta tym zaburzeniem ma: męski genotyp (46,XY), gonadę męską lub jej szczątki oraz w większym lub mniejszym stopniu sfeminizowane ciało. Hermafrodytyzm rzekomy żeński polega na występowaniu genotypu żeńskiego (46,XX) oraz często gonady żeńskiej z jednoczesną maskulinizacją ciała”³⁷⁹.

W tym miejscu należy podkreślić, że przed połową XX wieku również odróżniano hermafrodytyzm prawdziwy od hermafrodytyzmu rzekomego.

twa, *Annales Academiae Medicae Stetinensis*. Roczniki Pomorskiej Akademii Medycznej w Szczecinie 54(2008) nr 2, s. 71.

³⁷⁴ K. Bajszczak, M. Szarras-Czapnik, J. Słowikowska-Hilczer, *dz. cyt.*, s. 77-78.

³⁷⁵ Tamże, s. 77-78.

³⁷⁶ A. Gawlik, A. Bielska-Brodziak, *Dzieci bez płci. Jak polski prawodawca rozwiązuje problemy osób interseksualnych. Część pierwsza...*, s. 20.

³⁷⁷ K. Bajszczak, M. Szarras-Czapnik, J. Słowikowska-Hilczer, *dz. cyt.*, s. 77-78.

³⁷⁸ Cyt. R. P. Piprek, *dz. cyt.*, s. 503.

³⁷⁹ Cyt. tamże, s. 503.

Jednakże terminy te miały zupełnie inne znaczenie niż dzisiaj, ponieważ dla opisanego zachodzących różnic posługiwano się innymi kryteriami niż czyni się to dzisiaj.

Do lat pięćdziesiątych XX wieku nie zawsze za hermafrodytów prawdziwych uznawano tych, którzy mają jednocześnie utkanie histologiczne jajników oraz jąder. Wcześniej bowiem większy nacisk był kładziony na zróżnicowanie narządów płciowych wewnętrznych i zewnętrznych niż na posiadanie gruczołów płciowych. W związku z tym za prawdziwych (rzeczywistych) obojnaków uważano tych, którzy mogli w zależności od własnej decyzji podejmować życie płciowe jako mężczyźni lub jako kobiety, czy też podejmować funkcje rozrodcze przypisane do obu płci. Kryterium, którym kierowano się przy zakwalifikowaniu kogoś jako obojnika prawdziwego, była funkcjonalność narządów płciowych, a nie morfologiczne czy wręcz histologiczne zróżnicowanie gonad³⁸⁰. Biorąc pod uwagę przy określaniu płci przywołane kryteria, gdy jedna płeć przeważała nad drugą, osobę uznawano za posiadającą tę płeć, której narządy przeważały³⁸¹.

Gruczoły płciowe jako kryterium służące do opisanego płci zaczęto wśród teologów i kanonistów dostrzegać dopiero w XX wieku. Nadal jednak wśród niektórych kanonistów panowało przekonanie, że nie istnieją obojnacy prawdziwi wśród ludzi i każdy może zostać przez lekarzy opisany jako kobieta lub mężczyzna – na podstawie posiadanej płci obiektywnej, choć czasami w tej kwestii mogą istnieć wątpliwości. Osoby, które posiadały zarówno jajniki, jak i jądra, jeśli nie były w stanie wykonywać funkcji płciowych obydwu płci, uznawano za obojnaków niedoskonałych. Pogląd taki prezentowali – np. Wernz – opierający się na opinii Eschenbacha, Gasparriego³⁸².

Noldin i Schmitt w swoim traktacie dostrzegali różne podejście kanonistyczne i medyczne do zagadnienia obojactwa prawdziwego. Hermafrodytyzm prawdziwy, według nich, nadal stanowiła możliwość występowania w prokreacji jako kobieta lub jako mężczyzna. Zauważali jednak, że takimi określanymi są niewłaściwie ci, którzy jakkolwiek należą do określonej płci, „oprócz organów właściwych sobie są ponadto obdarzeni organami istotnymi dla drugiej płci, np. mężczyzna jajnikiem lub macicą”. Twierdzili ponadto, iż ze stanu kapłańskiego należy wykluczyć tych, których organy płciowe nie mogą zostać przypisane żadnej z płci (tzw. obojnaków niedoskonałych)³⁸³.

³⁸⁰ A. Lanza, *De requisita sexus virilis certa determinatione et distinctione ad ordines*, Apollinaris 1946 vol. 19, s. 52 (tłumaczył anonimowy tłumacz).

³⁸¹ Tamże, s. 60.

³⁸² A. Lanza, *dz. cyt.*, s. 62-65; F. X. Wernz, P. Vidal, *dz. cyt.*, s. 261; P. Gasparri, *Tractatus canonicus de sacra ordinatione*, vol. 1, Parisiis-Lugduni 1893, s. 76; P. Gasparri, *Tractatus canonicus de matrimonio*, Parisiis 1904, s. 379-380.

³⁸³ A. Lanza, *dz. cyt.*, s. 62-65; H. Noldin, *Summa theologiae moralis*, vol. 3..., n. 571.

Capellmann osoby posiadające jądro i jajnik uznawał za obojnaków prawdziwych³⁸⁴.

Po zapoznaniu się z terminem obojnectwa prawdziwego i rzekomego (pozornego) – w historycznym ujęciu – wróćmy do przerwane go wątku. Jak już wcześniej powiedziano, wśród zaburzeń rozwoju płci są takie, których podłożem jest niewłaściwa ilość chromosomów w komórkach osobnika. Medycyna zna przypadki osób z większą lub mniejszą liczbą chromosomów niż prawidłowe czterdzieści sześć. Przykładowo u osób cierpiących na zespół Turnera występuje brak lub częściowa utrata chromosomu płciowego X, na skutek czego chorzy posiadają kombinację chromosomów 45,X0. Szacuje się, że w Polsce co roku rodzi się od 80 do 100 dziewczynek z tą chorobą. Osoba z zespołem Turnera ma płeć fenotypową żeńską, lecz nie posiada ciała Barra³⁸⁵.

U osób dotkniętych zespołem Klinefeltera zamiast czterdziestu sześciu chromosomów może być czterdzieści siedem lub więcej o kombinacji XXY (47,XXY), ze względu na zwiększenie ilości chromosomów płciowych X. Aberracja ta dotyka 0,1-0,2% noworodków płci męskiej. Stanowi ona najpowszechniejszą uwarunkowaną genetycznie przyczynę niepłodności u mężczyzn. Fenotyp u tych osób może być prawidłowy (zbliżony do prawidłowego). Zdarzają się przypadki, że jądra mężczyzn dotkniętych zespołem Klinefeltera produkują plemniki. Jednakże w okresie dojrzewania można zaobserwować u nich przyspieszenie procesu degeneracji jąder³⁸⁶.

Warto wspomnieć, że aberracje chromosomowe mogą być związane również z autosomami (czyli chromosomami niepłciowymi). Na przykład w zespole Downa w 21 parze chromosomów jest dodatkowy chromosom – ale ze względu na fakt, że nie dotyczy to zagadnienia rozróżniania płci, tego rodzaju anomalie pomijamy. Nie dotyczy to tematu niniejszej pracy³⁸⁷.

W procesie rozwoju płci oprócz całych chromosomów – o czym wiadomo w kanonistyce od dawna – istotną rolę odgrywają poszczególne geny³⁸⁸.

³⁸⁴ A. Lanza, *dz. cyt.*, s. 62-65; C. Capellmann, *Pastoral Medicine. Practising Physician at Aix-La-Chapelle*, translated with the author's sanction by W. M. Dassel, New York-Cincinnati 1882, s. 179-180.

³⁸⁵ A. Gawlik, A. Antosz, K. Wilk, E. Małecka-Tendera, *Opieka medyczna w zespole Turnera – z praktycznego punktu widzenia*, *Endokrynologia Pediatria* 12(2013) nr 3(44), s. 55.

³⁸⁶ T. Purwin, J. Słowikowska-Hilcer, *Zespół Klinefeltera – aktualne zalecenia odnośnie postępowania medycznego*, *Postępy Andrologii Online* 2(2015) nr 2, s. 12-16.

³⁸⁷ L. Sadowska, M. Mysłək-Prucnal, A. Maria Choińska, A. Mazur, *Diagnostyka i terapia dzieci z zespołem Downa w świetle badań własnych i przeglądu literatury*, *Przegląd Medyczny Uniwersytetu Rzeszowskiego* 2009 nr 1, s. 8.

³⁸⁸ Jest to rzecz jasna, z punktu widzenia biologii, uproszczenie. Oczywiście jest, że geny znajdują się na chromosomach. Autorowi chodzi o to, że sam fakt obecności chromosomu

Poza ważnym dla rozpoczęcia szlaku męskiego determinacji płci genem SRY, genów związanych z różnicowaniem płci jest znacznie więcej, niż o tym była mowa. Ich wpływ na płć jest stopniowo odkrywany. W 2014 roku znanych było około trzydziestu genów odpowiedzialnych za rozwój płci. Niektóre z nich zostaną przybliżone poniżej.

Piprek – opisując mutacje genów kontrolujących rozwój zawiązków gonad – zauważył, że mutacja genu SF1 może doprowadzić do tego, że osoba o genotypie żeńskim (46,XX) będzie miała typowo rozwinięte jajniki, a u osoby o genotypie męskim (46,XY) nastąpi odwrócenie płci. Innymi słowy, mutacja nie zaszkodzi osobie o kariotypie 46,XX, natomiast spowoduje odwrócenie płci u osoby z kariotypem 46,XY.

Autor zauważa, że „mutacje w genie WT1 doprowadzają do częściowego odwrócenia płci osobników XY, przejawiającej się obojnaczymi wewnętrznymi i zewnętrznymi narządami rozrodczymi”. Mutacja genu WT1 doprowadzić może również do obojactwa rzekomego męskiego albo wnętrzości³⁸⁹. U osobników z chromosomami płciowymi XX zaburzenia związane z genem WT1 mogą przyczynić się do nieprawidłowego rozwoju macicy i pochwy³⁹⁰.

Gen SRY zwykle znajduje się na chromosomie Y i odpowiada za włączenie szlaku męskiego determinacji płci. Medycyna zna jednak przypadki translokacji tego genu z chromosomu Y na chromosom X lub któryś z pozostałych 22 autosomów, wskutek czego osoba o genetycznej płci żeńskiej będzie cierpiała na hermafrodytyzm prawdziwy z mniej lub bardziej męskimi cechami. Niewłaściwa aktywność produktu białkowego genu SRY lub jego brak powoduje natomiast, że osobnik o kariotypie 46,XY (męskim) przeważnie rozwijać się będzie jak kobieta – nastąpi odwrócenie płci³⁹¹. Według Pipreka: „statystyczne dane częstości mutacji genu SRY jako źródła zaburzeń determinacji płci wskazują na duży udział innych czynników w takich patologiach”³⁹².

nie przesądza o aktywności transkrypcyjnej obecnych na nim genów. Co więcej zdarza się, że geny, które powinny być na danym chromosomie, nie występują z powodu tzw. delecji (wypadnięcia fragmentu DNA). Geny te mogą na skutek innej mutacji zwanej translokacją znaleźć się na innym chromosomie. Na przykład gen SRY zamiast być prawidłowo na chromosomie Y, będzie obecny na chromosomie X.

³⁸⁹ Wnętrzostwem nazywa się brak zastąpienia jednego lub dwu jąder do moszny. Wada ta występuje u 3-5% noworodków urodzonych w terminie. – Cyt. M. Pisarska-Krawczyk, G. Jarząbek-Bielecka, M. Mizgier, A. Rewers, J. Waligórska-Stachura, R. Czepczyński, E. Sowińska-Przepiera, W. Kędzia, *dz. cyt.*, s. 264.

³⁹⁰ R. P. Piprek, *dz. cyt.*, s. 506-507.

³⁹¹ Tamże, s. 507.

³⁹² Cyt. tamże, s. 508.

W rozwoju płci męskiej istotną rolę spełnia gen SOX-9 i jego produkt – czynnik translokacyjny SOX-9. Pobudza ekspresję wielu genów, których produkty białkowe regulują różnicowanie gonady pierwotnej w jądro, oraz genu AMH, kodującego białko (hormon) odpowiedzialne za zanik przewodów Müllera u mężczyzn. Mutacje w genie AMH lub w genie kodującym receptor AMH prowadzą do zespołu przetrwałych przewodów Müllera. Może to skutkować wytworzeniem się u mężczyzny jajowodów, macicy i pochwy, czyli klasycznym hermafrodytyzmem rzekomym męskim. Mężczyzna dotknięty tym zaburzeniem – jeśli organizm jego produkuje testosteron – może mieć prawidłowo rozwinięte zewnętrzne męskie narządy rozrodcze³⁹³.

Jak już zostało powiedziane, wśród naukowców do niedawna istniało przekonanie, że płeć żeńska jest podstawowa – to znaczy, że jeśli zabraknie czynnika determinującego płeć męską, to na każdym etapie rozwoju proces różnicowania zacznie przebiegać w kierunku żeńskim. Obecnie wydaje się, że jednak tak nie jest. Piprek zauważył, że w medycynie znane są przypadki mężczyzn o żeńskim genotypie 46,XX, pozbawionych genu SRY. Oznacza to, jego zdaniem, że istnieje pierwotny czynnik inicjujący szlak żeński. Jest nim prawdopodobnie R-spondyna 1 kodowana przez gen RSPO1 położony na pierwszym chromosomie. Jego mutacja jest przyczyną zmiany płci u genetycznych kobiet³⁹⁴. R-spondyna 1 wykazuje interakcję ze szlakiem WNT 4 w determinacji płci żeńskiej. WNT4 natomiast zwiększa transkrypcję genów szlaku żeńskiego³⁹⁵.

Za przebieg różnicowania płci odpowiedzialne są także inne geny. Wśród nich są między innymi: Dmrt1, ATRX, NROB1, DAX1, FOXL2, FIG2a oraz gen kodujący czynnik DHH. Mutacja ATRX może być przyczyną hermafrodytyzmu rzekomego męskiego albo całkowitego odwrócenia płci przy zupełnym braku syntezy testosteronu. Gen NROB1 koduje białko ARX, działające antagonistycznie do SRY. Mutacja NROB1 może być przyczyną hermafrodytyzmu rzekomego męskiego albo całkowitego odwrócenia płci przy zupełnym braku syntezy testosteronu. Mutacja WNT4 – jak już wcześniej powiedziano – może doprowadzić do hermafrodytyzmu rzekomego żeńskiego³⁹⁶. Jak już wcześniej powiedziano, według stanu badań z roku 2014 stwierdzono, że z zaburzeniami różnicowania płci związanych jest około trzydziestu genów³⁹⁷.

³⁹³ Tamże, s. 509.

³⁹⁴ Tamże, s. 510-511.

³⁹⁵ Cyt. M. Pisarska-Krawczyk, G. Jarząbek-Bielecka, M. Mizgier, A. Rewers, J. Waligórska-Stachura, R. Czepczyński, E. Sowińska-Przepiera, W. Kędzia, *dz. cyt.*, s. 263.

³⁹⁶ Cyt. R. P. Piprek, *dz. cyt.*, s. 509-513.

³⁹⁷ M. Pisarska-Krawczyk, G. Jarząbek-Bielecka, M. Mizgier, A. Rewers, J. Waligórska-Stachura, R. Czepczyński, E. Sowińska-Przepiera, W. Kędzia, *dz. cyt.*, s. 266.

W przypadku wystąpienia skomplikowanych zaburzeń rozwoju płci – mimo postępu nauki oraz odkryć, które w ostatnich latach ona przyniosła – określenie płci biologicznej okazuje się niełatwym wyzwaniem. Trudności towarzyszące określeniu płci biologicznej dowodzą także, że określanie płci metrykalnej na podstawie kryterium genitalnego – jednego z wielu komponentów płci biologicznej – może być obciążone poważnym błędem³⁹⁸.

3.4. Zdatność do święceń osób z zaburzeniami rozwoju płci

Zapoznaliśmy się z możliwymi przyczynami wystąpienia anomalii w rozwoju płciowym człowieka oraz skalą i złożonością zjawiska. Problem ten nie jest nowy i nie jest aktualny tylko w dzisiejszych czasach. Zajmowali się nim także wcześniejsi autorzy, nawet z okresu cesarstwa rzymskiego. Przyjrzyjmy się zatem wybranym opiniom autorytetów z teologii moralnej i kanonistyki, formułowanym w różnych okresach życia Kościoła, dotyczącym zagadnienia przyjmowania święceń przez osoby dotknięte zaburzeniem rozwoju płci określanym terminem „obojnactwo” bądź „hermafrodytyzm”.

W XII wieku na temat hermafrodytów zabrał głos Huguccio. Święcenia przyjęte przez osobę przejawiającą więcej cech żeńskich niż męskich uznawał za nieważne. Twierdził, że taka osoba święceń po prostu nie otrzymuje. Jeśli chodzi o osoby z przewagą cech męskich nad żeńskimi, Huguccio głosił opinię, że nie powinno się im udzielać święceń ze względu na „deformację i odrazę” (*Item ermafroditus, si ergo magis calet in feminam quam in virum non recipit ordinem. Si e contrario recipere potest sed non debet ordinari propter deformitatem et monstruositatem*)³⁹⁹.

Jak widać Huguccio i – co zostanie ukazane w dalszej części pracy – kolejni kanoniści uznawali za nieważne święcenia jedynie tych osób, u których była przewaga cech żeńskich. O hermafrodytach z przewagą cech męskich wypowiedzieli się, że nie należy ich święcić, ale nie dlatego że sakrament będzie udzielony nieważnie, lecz z powodu „odrazy”, jaką budzić mogła deformacja ciała hermafrodyty.

Poczytanie za ważne święceń udzielanych osobom z przewagą cech męskich było zapewne związane z uznaniem przez prawo tychże osób za zdolne do występowania w sądzie. Podczas gdy kobiety nie mogły zeznawać w sądzie, obojnacy z przewagą cech męskich mieli taką możliwość. Wspomina o tym Gracjan w swoim dziele *Hermafroditus an ad testamentum adhi-*

³⁹⁸ A. Gawlik, A. Bielska-Brodziak, *Dzieci bez płci. Jak polski prawodawca rozwiązuje problemy osób interseksualnych. Część pierwsza...*, s. 11.

³⁹⁹ G. Macy, *The Hidden History...*, s. 100-101.

*beri possit, qualitas sexus incallescens ostendit*⁴⁰⁰. Zasada ta odwoływała się do prawa rzymskiego, według którego hermafrodyta należał do tej płci, która przeważała. Ulpian w księdze pierwszej *Komentarza do dzieł Sabinusa*⁴⁰¹ na pytanie: za kogo należy uważać hermafrodytę? odpowiadał: „Wydaje mi się, że należy przyrównać go do tej płci, która w nim przeważa” (*Et magis puto eius sexus esse aestimandum, qui in eo praevallet*)⁴⁰².

Wypracowane przez Huguccia kryterium służące do rozeznania zdatności osób do przyjęcia święceń nie było używane przez niego przy rozpoznaniu zdatności osób do zawarcia małżeństwa. Chcąc określić płeć obojnaków zamierzających zawrzeć sakrament małżeństwa, autor za decydujące kryterium uważał preferencje hermafrodyty w doborze towarzystwa i codziennych aktywności. Jeśli obojnak preferował męskie aktywności i towarzystwo, w takiej sytuacji należało go postrzegać jako mężczyznę⁴⁰³.

Opisane podejście Huguccia sugeruje, że w przypadku wątpliwym – jeśli chodzi o sakrament małżeństwa – autor opowiadał się za koniecznością określenia, dzisiaj byśmy powiedzieli, płci psychicznej. Huguccio nie był jednak konsekwentny w tym temacie, gdyż, jak zostało pokazane przy dopuszczaniu do święceń, kryterium wiążące stanowiły cechy fenotypowe. Jeśli chodzi o doskonałych hermafrodytów, Huguccio twierdził, że należy ich traktować jak kobiety, ponieważ nie można powiedzieć, że dominują u nich cechy męskie⁴⁰⁴.

Żyjący pod koniec XII wieku Petrus Cantorius (ang. Peter the Chanter) wskazywał, że Kościół za kryterium służące do rozpoznania płci obojnaków uważał przyjemność, jaką dawały organy płciowe. Osoba hermafrodytyczna była uznawana za posiadającą tę płeć, której organy płciowe dawały więcej satysfakcji seksualnej⁴⁰⁵. Według autora, kryterium rozeznania mogła stanowić funkcjonalność narządów płciowych⁴⁰⁶.

⁴⁰⁰ Cyt. *Decretum Gratiani emendatum et notationibus illustratum...*, Pars II, causa IV, q. 2 et 3, c. 3, kol.1021-1022.

⁴⁰¹ *Digesta Justyniańskie o Pozycji prawnej ludzi* (D. 1,5,10). – R. J. Pothier, *Pandectae Justinianae, in Novum Ordinem Digestae, cum Legibus Codicis, et Novellis, quae Jus Pandectarum Confirmant, Explicant aut Abrogant*, t. 5, lib. L. Pandectarum, tit. XVII. De regulis juris, art. 3, § 3. CLXXVII, Neapoli 1825, s. 26.

⁴⁰² A. Tarwacka, *O pozycji prawnej ludzi. 5 tytuł 1 księgi Digestów. Tekst – Tłumaczenie – Komentarz*, *Zeszyty Prawnicze* 8.2(2008), s. 320-321.

⁴⁰³ M. Van Der Lugt, *Sex Difference in Medieval Theology and Canon Law. A Tribute to Joan Cadden*, *Medieval Feminist Forum* 46(2010) nr 1, s. 111.119.

⁴⁰⁴ Tamże, s. 111.

⁴⁰⁵ Petrus Cantorius, *Verbum abbreviatum*, cap. 88, PL, t. 205, kol. 334.

⁴⁰⁶ Petrus Cantorius, *Summa de sacramentis et animae consiliis*, III, 2a, cap. 17, cyt. za: M. Van Der Lugt, *dz. cyt.*, s. 119.

Na temat możliwości udzielania święceń hermafrodytom wypowiedział się żyjący na przełomie XIII i XIV wieku Petrus de Palude. Uważał on, że nie należy ich święcić, ponieważ są „tworami zniekształconymi w naturze i zdeformowanymi co do ciała”. Udzielenie im święceń wiązało się z niebezpieczeństwem udzielenia święceń kobiecie, gdyż nie jest pewne, czy podmiot święceń jest mężczyzną czy kobietą. Choć osoby, u których przeważają cechy męskie, uznaje się za mężczyzn i mogą być święceni, to jednak nie należy im udzielać tego sakramentu, gdyż byłoby to hańbą dla duchowieństwa (*Si ergo sexus virilis praevallet est homo et non mulier, et sic potest ordinari, sed non debet*). Osobom, które mają przewagę cech żeńskich – według Petrusa de Palude – nie należy udzielać sakramentu święceń⁴⁰⁷.

Święta Kongregacja Konsystorialna kilkakrotnie wypowiadała się na temat hermafrodytów w kontekście ich zdatności do złożenia ślubów zakonnych. Dokumenty te pośrednio odnoszą się również do zagadnienia poruszanego w niniejszej części pracy. Dnia 11 stycznia 1687 roku dykasteria została poproszona o udzielenie odpowiedzi w sprawie możliwości złożenia ślubów zakonnych przez nowicjusza, co do którego istniała wątpliwość, czy nie jest obojnakiem. Po wykonaniu badań lekarskich uznano, że nie zachodzi u niego nieokreśloność płci i w związku z tym nie jest on przeszkodzony do złożenia ślubów. Według Lanzy, można przypuszczać, że u owego mężczyzny zachodził przypadek obojactwa pozornego.

Niecałe pół wieku później – 6 grudnia 1721 roku – ta sama dykasteria wypowiadała się również na temat możliwości złożenia ślubów zakonnych. Jednakże tym razem przypadek dotyczył nowicjuszeki, u której występowało obojactwo z przewagą płci żeńskiej (*sexum foemineum notabiliter pollere et praevalere: et sexum virilem vix aparere*). Tym razem Kongregacja Konsystorialna nie udzieliła zgody ani ewentualnej dyspensy na dopuszczenie do złożenia ślubów zakonnych wspomnianej osoby⁴⁰⁸. Z dokumentu Kongregacji Konsystorialnej (wydanego 14 marca 1722 roku) dowiadujemy się, że śluby zakonne złożone przez kobietę hermafrodytę, która mogła współżyć – zdaniem lekarzy – również z kobietami, należy uznać za nieważne (*nullam esse professionem*)⁴⁰⁹. Zatem, na obojactwo prawdziwe nadal patrzono pod kątem funkcjonalnym – możliwości pojęcia zarówno w roli mężczyzny, jak i kobiety.

Autorzy piszący pomiędzy XVI a XVIII wiekiem – jak choćby: Maioli (XVI w.), Busenbaum (XVII w.), Schmalzgrueber (XVII-XVIII w.), S. Alfon-

⁴⁰⁷ Petrus de Palude, *dz. cyt.*, dist. 25, q. 3, fol. 134.

⁴⁰⁸ A. Lanza, *dz. cyt.*, s. 61.

⁴⁰⁹ Sacra Congregatio de Propaganda Fide, *Spoletana*, 07.02.1722, 28.02.1722, 14.03.1722, CIC Fontes, vol. 5, n. 3240, s. 690-692.

sus (XVII-XVIII w.) – byli powszechnie przekonani, że obojnacy z przewagą płci żeńskiej są niezdolni do święceń na podstawie prawa Bożego. Niektórzy uważali, że niezdolni na podstawie prawa Bożego są również ci, którzy mają cechy obydwu płci. Wśród tych autorów byli: Sanchez (XVI-XVII w.), Bonacina (XVII w.), Lugduni (XVII w.), Schmalzgrueber. Tego ostatniego poglądu nie podzielała jednak większość ówczesnych autorów, w tym między innymi: Busenbaum, Maioli⁴¹⁰.

Argumenty, na których się opierano, uzasadniając niezdolność do święceń obojnaków z przewagą płci żeńskiej, były różne. Jedni uważali, że taka osoba we właściwym sensie nie może być nazwana ani mężczyzną, ani kobietą (np. Bonacina). Inni sądzili, że obojnak jest zarówno mężczyzną, jak i kobietą, a kobiet nie wolno dopuszczać do święceń (np. Sanchez). Były również opinie, że takie osoby nie mogą przyjąć święceń, ponieważ nie mogą zostać uznane za mężczyzn w sensie absolutnym i prostym (np. Schmalzgrueber, Pellizzarius XVII w.)⁴¹¹.

Jak stwierdza Lanza, hermafrodytów z przewagą cech męskich dawni pisarze jednogłośnie uważali za zdolnych do święceń na podstawie prawa Bożego, ale ze względu na deformację uznawano ich za przeszkodzonych do ich przyjęcia (np. Pellizzarius, Laymann, Bonacina, Schmalzgrueber, S. Alfonsus). Przeszkodę do przyjęcia święceń stanowił według niektórych tylko znany defekt budowy ciała (Toletus XVI-XVII w.).

Kryterium rozeznania zdadności do święceń w postaci przewagi danej płci przywołani autorzy przypisywali tak duże znaczenie, iż wśród niektórych z nich pojawiały się głosy opowiadające się za nieważnością sprawowania sakramentów przez obojnika, u którego po święceniach nastąpiło przeważenie cech żeńskich⁴¹². Jako swoiste ekstremum można przytoczyć opinię Lugo, który twierdził, że obojnak, u którego przeważała płeć męska, jest święcony ważnie. Jednakże jeśli po święceniach następuje regresja płci męskiej i zaczyna przeważać płeć żeńska, wtedy taka osoba zachowuje charakter kapłański wyciśnięty na duszy, nie może jednak ważnie konsekrować i rozgrzeszać⁴¹³.

Wernz, Conte a Coronata, Cappello i inni autorzy żyjący w XIX i pierwszej połowie XX wieku byli przekonani, że wśród ludzi nie występują przypadki rzeczywistych i pełnych obojnaków. Według wymienionych kanonistów, przez prawdziwych (*veri*) obojnaków należało rozumieć takie osoby,

⁴¹⁰ A. Lanza, *dz. cyt.*, s. 59-60.

⁴¹¹ Tamże, s. 60.

⁴¹² Tamże, s. 60-61.

⁴¹³ Ioannes de Lugo, *Responsorum moralium libri sex*, lib. I, Dubium XXXI, Lugduni 1651, s. 48.

które: 1) mają prawdziwe jądra i jajniki zarazem, 2) mogą zapłodniać i sami być zapłodnieni, 3) mogą sami siebie zapłodnić⁴¹⁴. Z tym poglądem – jakoby nie istnieli prawdziwi hermafrodyty wśród ludzi – nie zgadzał się jednak Regatillo. Wyrażał zdanie, że kiedyś faktycznie zaistniał przypadek obojactwa doskonałego (*perfecti*)⁴¹⁵. Na marginesie warto wspomnieć, że w przyrodzie jest wiele przypadków obojactwa naturalnego. W przypadku ludzi obojactwo jest jednak patologią, dodatkowo często obciążoną bezpłodnością.

Wymienieni wcześniej autorzy przełomu XIX i XX wieku uważali, że spotykamy się jedynie z przypadkami pozornych i niepełnych hermafrodytów – co oznacza, że faktycznie mamy do czynienia albo z mężczyzną, albo z kobietą. Według nich, w tego typu sytuacjach konieczne jest określenie na podstawie opinii lekarskiej prawdziwej płci kandydata do święceń. Gdy lekarze o rzekomym obojaku wydadzą opinię – której można przypisać pewność – na korzyść płci męskiej (jeśli nie istnieją jakieś zewnętrzne czynniki przeciwnie), wtedy może być on uznany za zdatnego do przyjęcia święceń. Jednakże taki człowiek, jako „dziwny”, jest nieprawidłowy do ich przyjęcia (*licet tanquam monstruosus inter irregulares recenseri soleat*)⁴¹⁶. Zdaniem Conte a Coronaty, udzielenie święceń obojnakowi – co do którego nie ma wątpliwości, że przeważa u niego płeć męska – należy uznać za niegodziwe, gdyż u takich osób będzie istniała trudność w zachowaniu celibatu⁴¹⁷.

Sylvius Romanus, mówiąc o hermafrodytach, uważał, że należy ich zaliczyć do tej płci, do której z fizjologicznego punktu widzenia są bliżsi. Nie stawiał żadnych innych warunków, od których uzależniałby udzielenie im święceń⁴¹⁸.

Regatillo reprezentował skrajnie odmienny pogląd. Uważał, że jeśli przed święceniami istnieje wątpliwość co do płci kandydata, wtedy należy taką osobę wykluczyć z możliwości przyjęcia święceń. Autor nie wspomina nic o możliwości uprzedniego przeprowadzenia badania celem rozwiania wątpliwości⁴¹⁹.

Wernz reprezentował łagodniejszą opinię. Według niego, w przypadku niepewności co do płci, dopóki wątpliwość nie zostanie rozwiązana, kan-

⁴¹⁴ M. Conte a Coronata, *Institutiones iuris canonici ad usum utriusque cleri et scholarum. De Sacramentis Tractatus canonicus*, vol. 2..., s. 70-71; E. F. Regatillo, *Ius sacramentarium*, vol. 2..., s. 40; G. Santori, *dz. cyt.*, Torino 1972, s. 238; E. Sgreccia, *Manuale di bioetica*, t. 1, Milano 1994, s. 108-109.

⁴¹⁵ E. F. Regatillo, *Ius sacramentarium*, vol. 2..., s. 40.

⁴¹⁶ F. X. Wernz, P. Vidal, *dz. cyt.*, s. 261.

⁴¹⁷ M. Conte a Coronata, *Institutiones iuris canonici ad usum utriusque cleri et scholarum. De Sacramentis Tractatus canonicus*, vol. 2..., s. 71.

⁴¹⁸ Sylvius Romanus, *dz. cyt.*, s. 432.

⁴¹⁹ Cyt. E. F. Regatillo, *Ius sacramentarium*, vol. 2..., s. 40.

dydat nie może zostać dopuszczony do święceń. Gdyby zaś wątpliwości pojawiły się po udzieleniu święceń, wtedy za wątpliwe należy uznać również same święcenia. Taki człowiek, zdaniem Wernza, powinien powstrzymać się od wykonywania władzy święceń diakonatu, prezbiteratu i biskupich – do czasu wydania pewnej i jednoznacznej opinii lekarskiej na temat płci wyświęconego⁴²⁰. Regatillo zaznaczał, że decyzję w tym przypadku podejmuje nie lekarz, lecz ordynariusz na podstawie opinii lekarza⁴²¹. Według Cappella, wątpliwie wyświęcony – z racji powstałych wątpliwości co do płci – powinien powstrzymać się od wykonywania władzy wszystkich przyjętych święceń, a nie jedynie święceń wyższych⁴²². Regatillo uważał tak samo, twierdząc, że analogicznie postępuje się przy ślubach zakonnych⁴²³.

Przywołani autorzy w sposób ogólny wypowiedzieli się na temat kryterium decydującego o dopuszczeniu obojnaków do święceń, którym, według nich, była przewaga cech męskich nad żeńskimi. Ta nieprecyzyjność wypowiedzi przyczyniała się do wielu trudności interpretacyjnych. Kwestia zdatności hermafrodytów do święceń przeważnie była przez nich pomijana⁴²⁴ bądź też ograniczali się w swoich rozważaniach do wydawania opinii na temat zdatności do święceń tylko hermafrodytów pozornych. Uczeni wychodzili bowiem z założenia, że wśród ludzi nie występują przypadki obojactwa prawdziwego, ale jedynie rzekomego i pozornego⁴²⁵. Trzeba podkreślić, że jeszcze w połowie XX wieku wśród kanonistów byli i tacy, którzy termin „obojactwo prawdziwe” tłumaczyli w ten sam sposób jak wcześniejsi uczeni. Obojactwo prawdziwe łączyli z możliwością wypełniania przez osobę funkcji płciowych zarówno męskich, jak i żeńskich, a nie z posiadaniem oprócz typowych dla jednej płci narządów i gonad – gonady drugiej płci⁴²⁶. Zdatość do święceń hermafrodytów pozornych (rzekomych) była uzależniona od płci obiektywnej (*ex obiectivo sexu*), medycznie zdefiniowanej. Hermafrodyta uznany przez lekarzy w sposób pewny za mężczyznę był zdalny do przyjęcia święceń. W przypadku zaistnienia u kandydata do święceń wątpliwości co do płci męskiej należało nie udzielać święceń. Gdyby wątpli-

⁴²⁰ F. X. Wernz, P. Vidal, *dz. cyt.*, s. 261.

⁴²¹ Cyt. E. F. Regatillo, *Ius sacramentarium*, vol. 2..., s. 40.

⁴²² F. M. Cappello, *Tractatus canonico-moralis de Sacramentis*, vol. 2, pars 3..., s. 312.

⁴²³ Cyt. E. F. Regatillo, *Ius sacramentarium*, vol. 2..., s. 40.

⁴²⁴ Niejednokrotnie trudno jest powiedzieć, czy opinia głoszona przez niektórych autorów, że obojnaków nie należy święcić jest tożsama z opinią o niezdatności obojnaków do ważnego przyjęcia święceń.

⁴²⁵ Jak już wcześniej zaznaczono, przez rzeczywistych (*veri*) obojnaków autorzy ci rozumieli tych, którzy: 1) mają prawdziwe jądra i jajniki zarazem, 2) mogą zapładniać i sami być zapłodnieni, 3) mogą sami siebie zapłodnić.

⁴²⁶ A. Lanza, *dz. cyt.*, s. 63-64.

wości pojawiły się dopiero po święceniach, należało wyświęconego wykluczyć z wypełniania władzy święceń, aż do wyjaśnienia wątpliwości⁴²⁷.

Ostre kryterium rozróżniania płci wprowadził Lanza⁴²⁸. Jego teza – pozwalająca określić płć osoby – najlepiej odpowiada złożonej rzeczywistości kształtowania się płciowości człowieka. Autor sformułowanie tezy poprzedził gruntowną analizą dotychczas artykułowanych przez innych uczonych wniosków na temat zdatności hermafrodytów do przyjęcia święceń.

Lanza przychylił się do opinii, że o płci człowieka decydują posiadane przez niego gonady, a precyzyjnie mówiąc – „natura gruczołu płciowego” (*ex una sexualis glandulae natura essentialis sexus determinatio haurienda est*) i jego „tworzywo”. Użyte przez autora terminy „natura” i „tworzywo”, choć bezpośrednio nie są tożsame, to jednak ściśle wiążą się ze sobą. Ową naturą gruczołu płciowego zdaje się być u Lanzy „sprawność działania gonady w stosunku do ciała”. Determinuje ją w pierwszej kolejności tworzywo, z jakiego gonada jest zbudowana – czyli struktura histologiczna charakterystyczna dla gonady danej płci. Gruczoł może być zniekształcony, dysgenetyczny, ale pozostaje histologicznie, a czasem również anatomicznie „wyodrębnialny jako taki”.

Według Lanzy, to nie narządy zewnętrzne, a dokładnie mówiąc ich „wyrazistość czy też przewaga”, oraz nie przewody rozrodcze wewnętrzne są kryterium determinującym płć, lecz jajniki i jądra. Za obojnaków prawdziwych autor uważał osoby mające jednocześnie „tworzywo” jądra i jajnika – niezależnie od ich proporcji⁴²⁹. Autor wyrażał opinię, że osoby stwarzające pozór płci męskiej, które naprawdę nie są mężczyznami, są niezdatne do ważnego przyjęcia święceń (*validae ordinationis incapax est*). W przypadku mężczyzn, u których jakieś elementy (pozory) przeczyłyby temu, że są mężczyznami, elementy te jako nieistotne nie powinny być brane pod uwagę przy dopuszczeniu do święceń. Osoby charakteryzujące się płcią nieokreśloną (*ambiguo*) nie mogą być dopuszczone do święceń, zanim wątpliwość co do płci nie zostanie rozstrzygnięta, aby uniknąć niebezpieczeństwa nieważnego udzielenia sakramentu. Ci, którzy przyjęli święcenia, jeśli pojawi się wątpliwość co do posiadanej przez nich płci, powinni zostać wykluczeni od wykonywania władzy święceń (przynajmniej wyższych) aż do czasu definitywnego rozstrzygnięcia wątpliwości. Należy tak postąpić,

⁴²⁷ Tamże, s. 62.

⁴²⁸ Antonius Lanza żył w latach 1905-1950. Arcybiskup Reggio Calabria i biskup Bova. Autor między innymi: *Theologia moralis*, t. 1. *Theologia moralis fundamentalis*, Taurini – Romae 1949; *Ricostruzione della famiglia: saggi e studi*, Stampae 1943; *La questione del momento in cui l'anima razionale è infusa nel corpo*, Romae 1939.

⁴²⁹ A. Lanza, dz. cyt., s. 58-59, 65-66.

bowiem – jak zauważa Lanza – „dopóki płeć jest nieokreślona, święcenia są wątpliwe”⁴³⁰. Autor ten był zdania, że choć u pseudoobojnaków płeć jest obiektywnie określona, to jednak subiektywnie może okazać się niepewna⁴³¹. Jeśli u hermafrodytów pozornych, według Lanzy, płeć jest pewna, nie powinni być mimo wszystko dopuszczani do święceń, a sprawy wyświęconych – gdyby pojawiły się później poważne anomalie – winny zostać przedstawione do rozstrzygnięcia Stolicy Apostolskiej, co do dalszego wykonywania przez nich władzy święceń⁴³².

Przybliżając czytelnikowi poglądy Lanzy, należy zauważyć, że autor ten – w odróżnieniu do wcześniejszych kanonistów, uważających obojnaków prawdziwych za niezdolnych do przyjęcia święceń na podstawie prawa Bożego – nie był absolutnie pewny, czy faktycznie obojnacy są niezdolni do przyjęcia święceń. Jednakże z drugiej strony wyrażał opinię, że w przypadku pojawienia się u lekarza pozytywnej wątpliwości co do występowania u kandydata do święceń hermafrodytyzmu prawdziwego (czyli jednocześnie występującego utkania histologicznego charakterystycznego dla jądra i jajnika zarazem) osoby takiej nie należało mimo wszystko, jako wątpliwie zdatnej do przyjęcia święceń, dopuszczać do otrzymania wspomnianego sakramentu. Uzasadnieniem takiego postępowania było przyjęcie, że obojnak prawdziwy nie może zostać uznany po prostu za mężczyznę (*vir simpliciter non est*)⁴³³.

Podsumowując spostrzeżenia Lanzy, należy zauważyć, że autor był świadomy istnienia chromosomów i ich wpływu na determinację płci. Twierdził jednak, że przyjęcie za prawdziwe faktu, że płeć jest określona u człowieka już od samego momentu poczęcia, nie przeszkadza wcale w uznaniu gruczołów płciowych za czynnik pozwalający w sposób właściwy określić płeć człowieka. Gonady płciowe należą do pierwszorzędowych cech płciowych. Przez determinację płci Lanza rozumiał wszystkie przyczyny i czynniki, z których rodzą się jakości i różnice płci. Zatem geny, chromosomy, hormony i ich receptory nie stanowią płci, ale przyczyniają się do jej zróżnicowania. Narządy wewnętrzne i zewnętrzne, nawet jeśli nie odpowiadają gonadzie, nie determinują płci⁴³⁴. Zważywszy na istnienie wielu przyczyn zaburzeń rozwoju płci, teoria Lanzy wydaje się najwłaściwsza do przyjęcia w kanonistyce i teologii. Odpowiada rozwojowi nauk biologicznych i medycznych. Sam autor zresztą zauważa, że poznanie przyczyn różnicowania płci oraz racji, dzięki

⁴³⁰ Tamże, s. 50.

⁴³¹ Tamże, s. 54-55.

⁴³² Tamże, s. 65.

⁴³³ Tamże, s. 65-66.

⁴³⁴ Tamże, s. 55.

którym można w poszczególnych podmiotach odnaleźć cechy płciowe, należy zostawić biologom⁴³⁵.

Koncepcja ta ma jednak i słabsze strony. W przypadku braku w komórkach organizmu receptorów dla hormonów produkowanych przez gonadę możliwe jest rozwinięcie się osoby z odwróconą płcią. Na przykład osoba posiadająca jądra będzie traktowana jako kobieta pod względem wyglądu, psychiki, tożsamości i postrzegania społecznego, a pod względem prawnokanonistycznym jako mężczyzna.

Jedną z ostatnich pozycji poświęconych zagadnieniu tożsamości płciowej, często cytowaną obecnie w kanonistyce, jest artykuł Urbano Navarrete *Transsexualismus et ordo canonicus*⁴³⁶. Wielokrotny konsultor Stolicy Apostolskiej w sprawach związanych z orzekaniem o ważności sakramentu święceń zauważa, że zarówno w porządku prawnym, jak i moralnym konieczne jest istnienie kryteriów uniwersalnych pozwalających łatwo dokonać kwalifikacji osoby jako mężczyzny lub kobiety. Kryteria te muszą być obiektywne. Zdaniem Navarrete, takim wyznacznikiem obecnie są cechy fenotypowe, na podstawie których Kościół i organy państwowe określają w chwili urodzenia płeć dziecka⁴³⁷. W sytuacjach wątpliwych autor zdaje się uznawać za kryterium decydujące ilość chromosomów X tworzących kariotyp osobnika. Podczas gdy z biologicznego punktu widzenia osoba z kariotypem 47,XXY (zespół Klinefeltera) może nie różnić się znacząco od mężczyzn z kariotypem 46,XY⁴³⁸, według Navarrete mamy do czynienia z obojnakiem prawdziwym (*verus hermaphroditus*), u którego nie ma jednoznacznej tożsamości płciowej. Osobnik taki, według autora, mając jednocześnie kariotyp żeński 46,XX – jest kobietą oraz równocześnie kariotyp męski 46,XY – jest mężczyzną⁴³⁹.

Zdaniem Navarrete, istnienie dwubiegunowej formuły chromosomowej u początku rozwoju człowieka przyczynia się do dwubiegunowego kształtowania się u niego gonad i cech fenotypowych. Jednocześnie wykształca się – w sposób mniej lub bardziej całościowy – to, co jest właściwe dla płci męskiej i żeńskiej. Ponieważ nie zawsze każda z dwu płci rozwija się w ten sam sposób, rozróżnia się:

⁴³⁵ Tamże, s. 57.

⁴³⁶ U. Navarrete, *Transsexualismus et ordo canonicus*, *Periodica* 86(1997) z. 1, s. 101-124 (tłumaczył anonimowy tłumacz).

⁴³⁷ Tamże, s. 107.

⁴³⁸ W literaturze można się spotkać z opinią, że osoby z kariotypem 47,XXY są w 100 procentach bezpłodne, mimo że w jądrach ich produkowane mogą być plemniki.

⁴³⁹ U. Navarrete, *Transsexualismus et ordo...*, s. 108.

1. Hermafrodytyzm alternatywny (*hermaphrodisismus alternativus*) – z jednej strony umiejscowione jest jedno jądro, z drugiej zaś jeden jajnik. Osoba ma właściwe organy gonadoforyczne. Występuje zazwyczaj macica oraz różnie rozwinięte organy zewnętrzne obydwu płci. Płeć męska przeważa.

2. Hermafrodytyzm obustronny (*hermaphrodisismus bilateralis*) – występuje gonada obupłciowa (*ovotestis*) po obu stronach ciała. Organów gonadoforycznych przeważnie są żeńskie, a organy zewnętrzne męskie.

3. Hermafrodytyzm jednostronny (*hermaphrodisismus unilateralis*) – po jednej stronie ciała występuje gonada obupłciowa (*ovotestis*), po drugiej zaś stronie – struktura histologiczna charakterystyczna dla jąder lub utkanie histologiczne charakterystyczne dla jajników, lub brak jest jakiegokolwiek struktury⁴⁴⁰.

Wieloletni konsultor Stolicy Apostolskiej za hermafrodytów prawdziwych uznawał – jak sam to stwierdził jednoznacznie w *Transsexualismus et ordo canonicus* – osoby, które są „mężczyzną i kobietą [zarazem] w swej strukturze genetycznej, chromosomowej, gonadycznej i fenotypowej, choćby jedna z płci przeważała jakoś nad inną” (*Ex definitione enim verus hermaphroditus est et vir et mulier in sua structura genetica, chromosomatica, gonadica et phaenotypica, etsi alteruter sexus aliquo modo praevaleat super alium*)⁴⁴¹.

Od hermafrodytyzmu prawdziwego należy odróżnić hermafrodytyzm rzekomy (*pseudo-hermaphrodisismus*). Według Navarrete, ma on miejsce wtedy, gdy u osoby utkanie histologiczne, charakterystyczne dla gonady jednej płci, jest tożsame ze strukturą chromosomową (kariotypem). Bez znaczenia jest – zdaniem autora – czy wspomniana osoba posiada również cechy gonadyczne drugiej płci⁴⁴².

Uzasadnienia opinii, że to nie gonady, lecz chromosomy są właściwym i „ostatecznym” kryterium determinacji płci, należy dopatrywać się w zdaniu, jakie sam autor wyraził na temat możliwości chirurgicznej „naprawy” zaburzeń rozwoju płci u obojnaków z kariotypem 47,XXY. Pisał: „Operacje chirurgiczne przeprowadzane dla usunięcia cech jednej z dwu płci nie są w stanie zmienić fundamentalnej (dogłębnej) dwubiegunowej struktury [płci] pacjenta”. Jest to następstwem tego, że u osoby występuje zarówno kariotyp męski 46,XY, jak i kariotyp żeński 46,XX⁴⁴³.

W świetle obecnej wiedzy z taką opinią nie sposób się jednak zgodzić. U osób z kariotypem 47,XXY nie występują komórki typowe dla jajników. Zatem, według kryteriów gonadalnych, nie sposób mówić, że są one oboj-

⁴⁴⁰ Tamże, s. 108-109.

⁴⁴¹ Tamże, s. 117.

⁴⁴² Tamże, s. 109.

⁴⁴³ Tamże.

nakami. Czasami w jądrach można znaleźć plemniki. A przecież sam Navarrete twierdził, że obojnak prawdziwy to osoba, która w swej strukturze genetycznej, chromosomalnej, gonadycznej oraz fenotypowej jest jednocześnie mężczyzną i kobietą, nawet gdy jedna z płci przeważa nad drugą⁴⁴⁴. Na marginesie warto zauważyć, że nawet wśród kanonistów są tacy, którzy osób z zespołem Klinefeltera nie zaliczali do grona obojnaków, lecz traktowali je jako mężczyzn⁴⁴⁵.

Biorąc pod uwagę rozwój genetyki, jaki dokonał się od powstania artykułu Urbano Navarrete, można stwierdzić, że informacje w nim zawarte są nieprawdziwe i nie rozwiązują wielu wątpliwości. Trudno jest na przykład powiedzieć, jakie kryterium rozróżnienia płci należy przyjąć przy określeniu płci osoby z kariotypem 46,XY, u której nastąpiło odwrócenie płci. Faktycznie osoba ta ma chromosomy płciowe X i Y (męskie), jednakże ma utkanie histologiczne gonady charakterystyczne dla jajnika⁴⁴⁶. Podążając tokiem rozumowania Navarrete, osoby te należałoby uznać za mężczyzn, bo mają chromosomy płciowe męskie. W takim przypadku nasuwa się kolejna wątpliwość dotycząca zdadności do święceń osoby z kariotypem 46,XX o odwróconej płci, u której jest utkanie histologiczne charakterystyczne dla gonady męskiej. W tym przypadku Navarrete zdaje się uważać te osoby za kobiety, nie mają bowiem chromosomu Y.

Nie sposób nie zauważyć, że obecnie – biorąc pod uwagę rozwój nauki – stwierdzenie, iż osoba z kariotypem 47,XXY jest obojnakiem prawdziwym, bo ma dwa chromosomy płciowe XX, jest niewłaściwe. To nie sam z siebie chromosom Y jest odpowiedzialny za determinację płci męskiej, ale pewne geny – między innymi gen SRY, który zwykle na nim się znajduje – są odpowiedzialne za uaktywnienie szlaku męskiego rozróżnienia płci. Wątpliwości dotyczących koncepcji Navarrete jest znacznie więcej, zważywszy na istnienie wielu przyczyn powstawania zaburzeń rozwoju płci. Koncepcja Navarrete nie odpowiada rozwojowi nauk biologicznych, dzięki którym poznajemy coraz lepiej mechanizmy różnicowania płci.

Niektórzy, uzasadniając tezę Navarrete o tym, że decydującym kryterium rozpoznania płci są chromosomy – powołują się na wypowiedź Kongregacji Nauki Wiary z 1975 roku. Według niej, przyjmuje się, że osoba posiada tę

⁴⁴⁴ *Ex definitione enim verus hermaphroditus est et vir et mulier in sua structura genetica, chromosomatica, gonadica et phaenotypica, etsi alteruter sexus aliquo modo praevaleat super alium.* – Cyt. U. Navarrete, *Transsexualismus et ordo...*, s. 116.

⁴⁴⁵ J. J. Graham, *Transsexualism and the nullity of marriage*, Philadelphia 1979, s. 19.

⁴⁴⁶ Definicja hermafrodytyzmu rzekomego i prawdziwego, jaką podał Navarrete, nie pozwala zaliczyć osób z odwróconą płcią do obojnaków. Autor zdaje się nie dostrzegać tego typu zaburzenia.

płeć, którą jest jej płeć biologiczna, a nie fenotypowa⁴⁴⁷. Dokument dykasterii nie porusza jednak bezpośrednio kwestii płci genetycznej – jak by chcieli to widzieć zwolennicy teorii Navarrete. Porusza bezpośrednio problematykę płci biologicznej i fenotypowej. Potwierdzeniem tego jest fakt, że pojęcie płci biologicznej (według nauk medycznych) jest znacznie szersze niż pojęcie płci genetycznej, która z kolei jest elementem tej pierwszej. Trzeba pamiętać również, że nie wolno przeciwstawiać sobie płci biologicznej i płci fenotypowej (morfologicznej), gdyż wymiar biologiczny nie wyczerpuje się w dziedzictwie genetycznym, ale również w fenotypie obejmującym między innymi anatomię, fizjologię oraz behavior. Aby zrozumieć sens wypowiedzi Stolicy Apostolskiej, należy odwołać się do kontekstu jej powstania. Kongregacja Nauki Wiary udzieliła jej w związku z rozpatrywanym przypadkiem dotyczącym osoby, która – nie mając żadnych zaburzeń rozwoju płci – zdecydowała się na chirurgiczną zmianę płci, dokonując w ten sposób zmiany cech wyłącznie fenotypowych. Stolica Apostolska uznała, że o posiadanej płci decyduje „pierwotna” płeć biologiczna, a nie chirurgicznie uzyskana „płeć fenotypowa”. Nie poruszała natomiast bezpośrednio problemu płci genetycznej.

Biorąc pod uwagę rozwój nauk biologicznych oraz ilość zaburzeń rozwoju płci występujących w ludzkiej populacji, wskazanie jednoznacznego kryterium różnicującego płeć okazuje się dzisiaj trudniejsze, a zarazem bardziej pożądane niż w czasach, gdy wiedza na ten temat była znikoma. W przypadkach wątpliwych pomocne w ocenie, czy mamy do czynienia z mężczyzną, czy też kobietą – zdaniem autora niniejszego opracowania – może okazać się odwołanie do wiedzy na temat „pierwszorzędných cech funkcjonalnych ludzkiej płciowości”⁴⁴⁸. Ginter Dzierżon, powołując się na Pompeddę, do pierwszorzędných cech funkcjonalnych u kobiety zaliczał między innymi: pociąg do mężczyzny, zdolność do poczęcia, menstruację, ciążę. W przypadku mężczyzn są to: pragnienie kobiety, orgazm seksualny,

⁴⁴⁷ *Es handelt sich nämlich um eine der Biologie zufolge dem einen Geschlecht zuzuordnende Person, die sich psychologisch dem anderen Geschlecht zugehörig fühlt und nach entsprechenden medizinischen Eingriffen lediglich phänotypisch dieses andere Geschlecht darstellt.* – Cyt. Die Kongregation für die Glaubenslehre, Schreiben vom 28. Mai 1991 an den Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz zur Eheschließung von Transsexuellen, De Processibus Matrimonialibus 2(1995), s. 315, cyt. za: G. Dzierżon, *Niezdolność do zawarcia...*, s. 159.

⁴⁴⁸ Terminem tym posługuje się Ginter Dzierżon, bazując na Pompeddzie. Nie jest to sformułowanie używane w medycynie czy biologii, ale zdaje się dobrze ujmować zagadnienie płciowości. Wydaje się, że Dzierżon ma na myśli osiowe cechy prawidłowej męskiej lub żeńskiej. Innymi słowy, brak którejkolwiek cechy wymienionej powoduje zaburzenie czy niewłaściwość dla danej płci.

zdolność do zapłodnienia⁴⁴⁹. Brak wspomnianych cech męskich nie musi bezpośrednio wpływać na ważność przyjęcia sakramentu święceń. Na przykład kwestie pociągu mogą być niezależne od posiadanej płci.

Zestawienie tezy reprezentowanej przez Dzierżona o istnieniu „pierwszorzędných cech funkcjonalnych ludzkiej płciowości” z istnieniem pierwszorzędných cech płciowych może okazać się pomocne we wskazaniu kryterium pozwalającego określić płeć osób dotkniętych zaburzeniami rozwoju płci. W przypadku wątpliwym – za jaki przyjmuje Navarrete wbrew powszechnej opinii posiadanie kariotypu 47,XXY – kryterium tym zdaje się być posiadanie „pierwszorzędných cech funkcjonalnych ludzkiej (męskiej) płciowości” i pierwszorzędných cech płciowych (a dokładnie jąder, potencjalnie⁴⁵⁰ mogących produkować plemniki), przy jednoczesnym braku „pierwszorzędných cech funkcjonalnych ludzkiej (kobiecej) płciowości” i pierwszorzędných cech płciowych (jajników, potencjalnie⁴⁵¹ odpowiadających za zdolność do bycia zapłodnioną). Nie sposób bowiem za kobietę uważać osobę, której gonady są potencjalnie zdadne do wytworzenia plemników, przy jednoczesnym braku utkania histologicznego charakterystycznego dla gonady żeńskiej. Warto zwrócić uwagę, że Pompedda był zdania, iż w określeniu ludzkiej płci kryterium stanowi wytwarzanie komórek rozrodczych – dla mężczyzn plemników, a dla kobiet komórek jajowych⁴⁵².

Na marginesie odnotować należy, że osoba z kariotypem 47,XXY posiada wszystkie wymienione przez Dzierżona „pierwszorzędne cechy funkcjonalne ludzkiej (męskiej) płciowości”. Mimo iż Navarrete uważał taką osobę za hermafrodytę – osoba ta nie posiada „pierwszorzędných cech funkcjonalnych ludzkiej (żeńskej) płciowości” ani pierwszorzędných cech płciowych żeńskich.

Według autora publikacji, należałoby rozważyć, czy przy ocenie zdadności osób do przyjęcia święceń za istotne kryterium można byłoby przyjąć posiadanie nawet słabo rozwiniętej gonady męskiej przy jednoczesnym posiadaniu drugiej dysgenetycznej gonady⁴⁵³ albo dwóch niecałkowicie dysgenetycznych gonad męskich⁴⁵⁴, przy jednoczesnym braku struktury histologicznej charakterystycznej dla gonady żeńskiej – jajnika.

⁴⁴⁹ G. Dzierżon, *Niezdolność do zawarcia...*, s. 104.

⁴⁵⁰ Potencjalnie w znaczeniu filozoficznym.

⁴⁵¹ Potencjalnie w znaczeniu filozoficznym.

⁴⁵² M. F. Pompedda, *Nuove metodiche di interventi sulla vita umana e diritto matrimoniale canonico*, w: *Progresso biomedico e diritto matrimoniale canonico. Con elementi di biologia, di etica e di diritto civile in tema di fecondazione artificiale e modificazione di sesso*, ed. C. Zagaglia, Padova 1992, s. 115.

⁴⁵³ Jest to tzw. mieszana dysgenезja gonad.

⁴⁵⁴ Jest to tzw. częściowa dysgenезja gonad. – R. P. Piprek, *dz. cyt.*, s. 503.

Niepłodność – jako akcydentalny element potencjalnej zdolności do wytwarzania plemników przez jądro, strukturę utkaną histologicznie w sposób charakterystyczny dla gonady męskiej – nie wpływałaby negatywnie na zdatność do przyjęcia święceń. W ten sposób osoby o kariotypie 46,XX, u których nastąpiło całkowite odwrócenie płci, należałoby uznać – w zależności od podłoża zaburzenia – jako zdadne lub „przynajmniej” wątpliwie zdadne do przyjęcia święceń (a nie bezwzględnie niezdatne), a osoby z kariotypem 47,XXY – za zdadne do ważnego przyjęcia święceń. W zależności od zaistnienia innych chorób związanych z zaburzeniem rozwoju płci osoby te byłyby ewentualnie nieprawidłowe do otrzymania sakramentu święceń.

Opinia ta, jak można zauważyć, odpowiada tezie Lanzy, według której kryterium rozróżniania płci należy dopatrywać się w „naturze” i „tworzywie” posiadanych przez osobę gonad. Przyjęcie jej za właściwą – tak jak postuluje Lanza – pozwala uznać za ważne święcenia udzielone osobom z zespołem Klinefeltera oraz „w ogólności” osobom z kariotypem 46,XX, u których wystąpiło zaburzenie odwrócenia płci. Zważywszy, że diagnoza zaburzenia czasami ma miejsce dopiero w momencie szukania przyczyny niepłodności u mężczyzny, możliwe jest, że w przypadku wyświęconych duchownych zaburzenie to nigdy nie zostanie rozpoznane.

Niestety, zaproponowane kryterium nie pozwala dokonać oceny wszystkich możliwych przypadków. Istnieje bowiem sytuacja, że u osoby występuje czysta (całkowita) obustronna dysgeneza gonad – „gdzie po obu stronach ciała pozostaje z gonad jedynie łącznotkanowe podścielisko (tzw. gonada pasmowa)” bądź też gonada obupłciowa (*ovotestis*)⁴⁵⁵. W takiej sytuacji należałoby szukać innych kryteriów pozwalających dokonać klasyfikacji płci. Wydaje się jednak, że – niezależnie od dokonanego w konkretnych przypadkach zakwalifikowania płciowego wspomnianych osób jako mężczyzn – będą one „przynajmniej” wątpliwie zdadne do przyjęcia święceń.

Należy w tym miejscu zaznaczyć, że uznanie za zdatnych do przyjęcia święceń osób posiadających strukturę charakterystyczną dla jądra, przy jednoczesnym braku struktury charakterystycznej dla jajnika, nie jest tożsame z uznaniem bezwzględnego prawa osób dotkniętych poważnymi zaburzeniami rozwoju płci do otrzymania święcenia. Zgodnie z kan. 1029 KPK 1983, „do święceń należy dopuszczać jedynie tych, którzy – według roztropnej oceny własnego biskupa albo kompetentnego przełożonego wyższego – po rozważeniu wszystkich okoliczności mają (...) przymioty fizyczne (...), odpowiadające przyjmowanemu święceniowi” (por. KKKW, kan. 758§1 n. 1).

⁴⁵⁵ Tamże, s. 503.

3.5. Chirurgiczna zmiana lub korekta płci

Osoba, która chirurgicznie zmieniła płeć, jest na forum kościelnym rozpoznawana jako posiadająca cały czas tę płeć, którą miała przed operacją. Zasadę tę potwierdziła Kongregacja Nauki Wiary, wypowiadając się na temat możliwości zawarcia małżeństwa przez tego, kto dokonał chirurgicznej zmiany płci. Zdaniem dykasterii, wspomniana osoba uważana jest za posiadacza tej płci, która jest jej płcią biologiczną⁴⁵⁶, a nie fenotypową⁴⁵⁷. Tych cech nie można zmienić. Są one zakodowane od chwili poczęcia. Oznacza to, że mężczyzna, który zmienił chirurgicznie cechy fenotypowe płci na cechy żeńskie, z biologicznego i kanonicznego punktu widzenia pozostaje cały czas mężczyzną⁴⁵⁸. Analogicznie należy rozpatrzeć przypadek zmiany cech fenotypowych kobiety na cechy męskie. Według dyscypliny Kościoła pozostaje ona cały czas kobietą i jako taka jest niezdatna do ważnego przyjęcia święceń.

Zmiana cech fenotypowych męskich u biologicznego mężczyzny na cechy płci żeńskiej nie wpływa bezpośrednio na niezdatność mężczyzny do ważnego przyjęcia sakramentu święceń. Zakaz zapisany przez ustawodawcę w kan. 1025 KPK nie wiąże mężczyzny, który chirurgicznie i farmakologicznie dokonał zmiany płci na kobiecą. Niezdolność może w tym przypadku pochodzić z innego tytułu. W jednostkowych sytuacjach nieważność przyjęcia sakramentu święceń może być wynikiem niezdolności osoby do wzbudzenia koniecznej (właściwej) intencji do przyjęcia sakramentu święceń.

Według Hubera, osoba „może być tak bardzo rozdarta przez istniejące napięcie pomiędzy psychiką a ciałem, że nie będzie mogła dokonać prawdziwego wyboru. Często daje się u takich osób zauważyć brak odniesienia do rzeczywistości”⁴⁵⁹. Ponadto, zdarzają się również nieczęste przypadki, że osoby transseksualne cierpią na schizofrenię⁴⁶⁰. Analizując wypowiedź auto-

⁴⁵⁶ Jak już wcześniej zaznaczono, nie można przeciwstawiać płci biologicznej i płci fenotypowej. Dykasteria rozpatrywała przypadek, gdzie osoba – nie mając żadnych zaburzeń rozwoju płci – zdecydowała się na chirurgiczną zmianę płci, przez co dokonana została zmiana wyłączenie cech fenotypowych. Wydaje się, że intencją Stolicy Apostolskiej było stwierdzenie we wspomnianym dokumencie, że o tym, czy osoba jest mężczyzną, czy kobietą decyduje „pierwotna” płeć biologiczna, a nie chirurgicznie uzyskana „płeć fenotypowa”.

⁴⁵⁷ Schreiben der Kongregation, *dz. cyt.*, s. 315.

⁴⁵⁸ Przy chirurgicznej zmianie płci należałoby raczej mówić o zastąpieniu narządów płciowych płci biologicznej protezami narządów płci przeciwnej. – G. Giustiniano, *Il fenomeno del transessualismo. Analisi medico-giuridica e giurisprudenziale canonica*, Romae 1998, s. 145.

⁴⁵⁹ Cyt. J. Huber, *dz. cyt.*, s. 40.

⁴⁶⁰ Tamże, s. 41.

ra, nie sposób nie zauważyć, że w innym miejscu – powołując się na wyrok *coram* Pinto z 14 kwietnia 1975 roku – stwierdził, że transseksualizm – ogólnie mówiąc – nie pozbawia zdolności intelektualno-wolitywnych⁴⁶¹. Oznaczałoby to, że choroba ta z zasady nie ma wpływu na zdolność wzbudzenia intencji koniecznej do ważnego przyjęcia święceń.

Zdania sformułowane przez Hubera na pierwszy rzut oka wydają się ze sobą sprzeczne. Jednakże – jeśli weźmie się pod uwagę całość jego wypowiedzi – można przypuszczać, że jego intencją było stwierdzenie, iż transseksualizm w ogólności nie jest przyczyną nieważnego przyjęcia święceń, ale u niektórych osób nim dotkniętych mogą zaistnieć zaburzenia uniemożliwiające wzbudzenie aktu woli właściwie ukierunkowanego na przedmiot intencji – koniecznego z kolei do ważnego otrzymania święceń.

Tezę Hubera częściowo potwierdza Małgorzata Urban. Według niej, we współczesnej psychologii można zaobserwować przekonanie, że transseksualizm – który jest zaliczany do zaburzeń identyfikacji płciowej – może być skutkiem posiadania płci psychicznej niezgodnej z płcią biologiczną bądź też wynikiem innej choroby o podłożu psychicznym⁴⁶².

Transseksualizm przeważnie wiązany jest przez kanonistów z nieprawidłowością do przyjęcia święceń, a nie zdatnością⁴⁶³. W takiej sytuacji mężczyzna biologiczny z pewnością zachowa zdatność do ważnego przyjęcia sakramentu święceń. Będzie jednak nieprawidłowym do ich przyjęcia z tytułu zapisanego w kan. 1041 n. 1 KPK 1983. Zgodnie z normą zapisaną w przywołanym kanonie, do przyjęcia święceń nieprawidłowymi są ci, którzy podlegają jakiegokolwiek formie amencji lub innej chorobie psychicznej, na skutek której – po zasięgnięciu opinii biegłych – są uważani za niezdolnych do właściwego wykonywania posługi.

Według Navarrete, mężczyzna po chirurgicznej zmianie płci nie zaciąga nieprawidłowości z tytułu zapisanego w kan. 1041 n. 5 KPK 1983, według którego do przyjęcia święceń nieprawidłowymi są ci, którzy poważnie i z rozmysłem zranili siebie lub inną osobę albo usiłowali odebrać sobie życie. Dzieje się tak dlatego, że mężczyzna poddający się chirurgicznemu zabiegowi zmiany płci cierpi na tak wielką dolegliwość psychiczną, że nie jest w stanie dokonać umyślnego przestępstwa – o którym jest mowa w kan. 1041 n. 5 KPK 1983⁴⁶⁴.

Problematyką chirurgicznej zmiany płci zajęła się Kongregacja Nauki Wiary. Owocem jej prac był dokument, który – jak podaje „National

⁴⁶¹ Tamże, s. 40-43.

⁴⁶² M. Urban, *dz. cyt.*, s. 719-728.

⁴⁶³ M. Pastuszko, *Sakrament święceń...*, s. 439-440.

⁴⁶⁴ U. Navarrete, *Transsexualismus et ordo...*, s. 120.

Catholic Reporter” i D’Souza – w 2000 roku został rozesłany *sub secretum* do przedstawicieli Stolicy Apostolskiej z wytycznymi dla biskupów, jak należy postępować w różnych – opisanych w nim – sytuacjach. Dokument Kongregacji ponownie wysłany został prawdopodobnie w 2002 roku⁴⁶⁵ – tym razem do przewodniczących episkopatów, gdy okazało się, że fakt jego istnienia nie jest znany jego adresatom⁴⁶⁶.

Podstawowym jego założeniem było stwierdzenie, że chirurgiczna zmiana płci jako zabieg powierzchowny i zewnętrzny nie zmienia „podmiotowości płciowej” człowieka⁴⁶⁷. Mężczyzna pozostaje mężczyzną, a kobieta kobietą. Według kongregacji, bezprawne jest zmienianie w parafialnych aktach metrykalnych informacji o płci osób ochrzczonych, a osoby dokonujące chirurgicznej korekty należy uznać za niezdolne do zawarcia małżeństwa, a także niezdolne⁴⁶⁸ [bądź nieodpowiednie w zależności od okoliczności – dopowiedzenie moje⁴⁶⁹] do kapłaństwa i życia zakonnego. Stolica Apostolska zabroniła wprowadzać zmiany w księgach parafialnych na podstawie dokumentów cywilnych informujących o fakcie chirurgicznej zmiany płci⁴⁷⁰.

Jak podaje National Catholic Reporter, w dokumencie Kongregacji Nauki Wiary zaznaczono, że z moralnego punktu widzenia procedura chirurgicznej zmiany płci jest godziwa w skrajnych przypadkach, jeśli z medycznego

⁴⁶⁵ Roman Szewczyk błędnie twierdził, że dokument był ponownie rozesłany w roku 2003. – R. Szewczyk, *Status prawny osoby „zmieniającej” płeć w dokumentach Unii Europejskiej i w nauczaniu Kościoła Katolickiego*, w: *Idea Gender jako wyzwanie dla teologii*, red. A. Jucewicz, M. Michinka, Olsztyn 2009, s. 214. Według Rüdiger Alhaus tekst pochodził z dn. 28.09.2002 r. i opatrzony był numerem: Prot. N. 442/54-15710 – R. Alhaus, *dz. cyt.*, kan. 1024.

⁴⁶⁶ J. Norton, *Vatican says ‘sex-change’ operation does not change person’s gender*, National Catholic Reporter 19.09.2011, na stronie: <https://www.ncronline.org/news/vatican-says-sex-change-operation-does-not-change-persons-gender> (stan z dn. 09.08.2017 r.); V. G. D’Souza, *Priest after the sex change surgery: male to female?*, Canon Law Society of Great Britain & Ireland Newsletter 172(2012) nr 12, s. 38. Według redaktora przywołany artykuł pochodzi z archiwum Catholic News Service i jest datowany na 14.01.2003 r.

⁴⁶⁷ Chodzi o to, że ontycznie (istotowo) osoba przed i po zmianie płci cały czas ma tą samą płeć. Wprowadzony na potrzeby pracy termin „podmiotowość płciowa” ma na celu ominięcie niejasnych pojęć typu: „kobieta genetycznie”, „kobieta biologicznie”.

⁴⁶⁸ Zapewne chodzi o przypadek zmiany płci z żeńskiej na męską, bo osoba cały czas jest traktowana przez Kościół jako kobieta.

⁴⁶⁹ Takie wyjaśnienie jest uzasadnione, jeśli weźmie się pod uwagę, że Kongregacja uznała za nieprawidłowych do przyjęcia święceń mężczyzn, którzy zdecydowali się zmienić płeć na żeńską. Nieprawidłowość nie jest związana ze zdatnością, czyli ważnością, ale z niegodziwością przyjęcia święceń. Czasami zmiana płci z męskiej na żeńską może wiązać się z zaburzeniem uniezdalniającym osobę do wzbudzenia intencji właściwie ukierunkowanej na przedmiot. Wtedy możemy mieć do czynienia z nieważnością otrzymania święceń.

⁴⁷⁰ J. Norton, *dz. cyt.*

punktu widzenia będzie leczyć wewnętrzny chaos fizyczny⁴⁷¹. Kongregacja rekomendowała, aby kapłani, którzy po przyjęciu święceń zostali transseksualistami, byli poddani leczeniu psychiatrycznemu i doradztwu duchowemu. Według dokumentu, mogą oni nadal wykonywać funkcje kapłańskie, jednakże prywatnie i tylko wtedy, gdy nie będzie wiązało się to z możliwością zaistnienia skandalu⁴⁷². Takie rozwiązanie jest zgodne z zasadą, że raz ważne przyjęte święcenia pozostają ważne niezależnie od przebiegu rozwoju osobowości duchownego, nawet mimo chirurgicznej zmiany fenotypicznych cech płciowych (por. KPK 1983, kan. 290)⁴⁷³. Urbano Navarrete zauważa, że w takiej sytuacji zgodnie z prawem kanonicznym nie ma możliwości przeniesienia duchownego do stanu świeckiego wbrew jego woli. W nadzwyczajnych sytuacjach kanonista dopuszcza taką możliwość na drodze pozakodeksowej⁴⁷⁴, jednakże sugeruje, że wystarczające jest wydanie zakazu publicznego sprawowania kultu⁴⁷⁵.

Wracając do przerwanej wątku: według National Catholic Reporter, Kongregacja Nauki Wiary w konkluzjach dokumentu miała stwierdzić, że mężczyzna, który poddał się zmianie płci na kobietę, jest nieodpowiedni do przyjęcia święceń z powodu niestabilności psychicznej⁴⁷⁶.

Do problematyki związanej ze zmianą płci Kongregacja Nauki Wiary powróciła w liście z dnia 14 września 2004 roku, o czym dowiadujemy się z pisma Nuncjusza Apostolskiego w Polsce z dnia 4 października 2004 roku⁴⁷⁷. Dykasteria zwracała uwagę proboszczom i pracownikom kurii biskupich na zasady dotyczące dokonywania adnotacji w księgach parafialnych. Ze wskazań kongregacji wynika, że na marginesie księgi ochrzczonych wolno

⁴⁷¹ O legalności dokonania chirurgicznej zmiany płci w polskim porządku prawnym – zob. P. Daniluk, *Stan wyższej konieczności jako okoliczność wyłączająca bezprawność „chirurgicznej zmiany płci”*, Państwo i Prawo 1(2008) r. 63 z. 1(743), s. 96-107.

⁴⁷² J. Norton, *dz. cyt.*

⁴⁷³ Udokumentowany medialnie przypadek zmiany płci przez duchownego miał miejsce w 1987 roku. – D. M. O’Grady, *Vatican ponders gender problem*, The Catholic Herald z dn. 2.10.1987, s. 1.

⁴⁷⁴ O przeniesieniu do stanu świeckiego na drodze pozakodeksowej Konsultor Stolicy Apostolskiej pisał w następujący sposób: „Nie jest też wykluczona taka możliwość, że papież, na drodze nadzwyczajnej, mając na względzie dobro powszechne, jak i dobro osoby cierpiącej, pozwoli – nawet bez prośby ze strony kapłana – na przejście do stanu świeckiego, dyspensując go od wszystkich zobowiązań stanu duchownego?”. – Cyt. U. Navarrete, *Transsexualismus et ordo...*, s. 120.

⁴⁷⁵ U. Navarrete, *Transsexualismus et ordo...*, s. 119-120.

⁴⁷⁶ J. Norton, *dz. cyt.*

⁴⁷⁷ Nuncjatura Apostolska w Polsce, *List do wszystkich Biskupów Diecezjalnych w Polsce*, 04.10.2004, N. 11.170/04 (Archiwum autora); Sekretariat Prymasa Polski, *List do Kancelerza Kurii Metropolitalnej Warszawskiej*, 07.10.2004 (Archiwum autora).

zamieszczać adnotację o decyzji sądowej i sygnaturze wyroku, dacie zmienionego dokumentu państwowego potwierdzającego tożsamość. Nie można natomiast w odpisach aktu chrztu (bierzmowania) dokonywać adnotacji o cywilnej zmianie płci. Podstawę do zmiany danych w księgach parafialnych daje jedynie decyzja Kurii Rzymskiej, podjęta *in casu* po zbadaniu wymaganej dokumentacji⁴⁷⁸.

Zarezerwowanie Stolicy Apostolskiej możliwości decydowania o dokonaniu zmiany w aktach metrykalnych wpisu o płci osoby, której dotyczy akt, wydaje się trafnym postanowieniem, gdyż do tego czasu część kanonistów wyrażała przekonanie, że decyzję taką może wydać sąd biskupi w procesie spornym⁴⁷⁹. Nie brakło też i takich, którzy twierdzili, że chirurgiczna zmiana płci przez transseksualistę, potwierdzona decyzją sądu rejonowego nakazującą dokonanie wpisu w akcie urodzenia USC, jest wystarczającym powodem do zmiany aktu chrztu przez proboszcza na podstawie rozstrzygnięcia ordynariusza miejsca⁴⁸⁰. Ze względu na skomplikowanie przypadków właściwsze jest rozpatrywanie tych spraw przez urzędników Kurii Rzymskiej.

3.6. Chirurgiczna antykoncepcja i inne zabiegi medyczne

Oprócz zmiany płci czasami mamy do czynienia z chirurgiczną antykoncepcją (chirurgicznym ubezpłodnieniem). Wskutek niej osoba nie zmienia płci, ale staje się bezpłodna. Temat chirurgicznej antykoncepcji zatem tylko pozornie związany jest z omówionym wcześniej zagadnieniem zmiany płci. W rzeczywistości nie ma z nim nic wspólnego.

Przy okazji rozważań związanych z zagadnieniem płci należałoby odnotować, że wazektomia nie może być rozpatrywana w kategorii niezdolności do przyjęcia sakramentu święceń, a jedynie w kontekście zaciągnięcia nieprawidłowości do ich przyjęcia⁴⁸¹. Wśród autorów pojawiały się nawet wątpliwości co do tego, czy zabieg polegający na przecięciu lub podwiązaniu nasieniowodów w celach antykoncepcyjnych powoduje w rzeczywistości nieprawidłowość, o której w 1041 n. 5 KPK 1983⁴⁸².

⁴⁷⁸ Nuncjatura Apostolska w Polsce, *dz. cyt.*

⁴⁷⁹ S. Fernández, *De corrigendis notationibus circa sexum in baptizatorum registis*, Panorami 1974, s. 79-93.

⁴⁸⁰ A. Dziega, *Co to jest transseksualizm*, Ius Matrimoniale, t. 3, Lublin 1992, s. 53.

⁴⁸¹ Cyt. J. Ki Khui, *The suitability of candidates for the priesthood in the light of canon 1025. Extractum ex dissertatione ad Doctoratum in Facultate Iuris Canonici*, Roma 1999, s. 70.

⁴⁸² J. A. Coriden, *Does a Vasectomy Constitute an Irregularity to the sacrament of Orders? Another answer to the question*, Canon Law Society Newsletter 9(2010) nr 163, 36-42; B. J. Dunn, *Does a Vasectomy Constitute an Irregularity to the sacrament of Orders? A Response to James A. Coriden's Critique*, Canon Law Society Newsletter 9(2010) nr 163, s. 43-48.

Mówiąc o sterylizacji, warto w tym miejscu przytoczyć kan. 1 Soboru Nicejskiego. Ojcowie soborowi uznali, że nie należy udzielać święceń tym, którzy będąc dobrego zdrowia, sami siebie celowo pozbawili męskości. Tych zaś, którzy zostali okaleczeni przez barbarzyńców lub swoich panów – a więc niedobrowolnie – można było dopuścić do stanu duchownego⁴⁸³. Podobna norma zawarta była w *Kanonach apostołskich*, gdzie niedobrowolne pozbawienie jąder nie stanowiło przeszkody do przyjęcia święceń biskupich⁴⁸⁴. Kanon 1 Soboru Nicejskiego został przywołany w *Dekrecie Gracjana*⁴⁸⁵. Gracjan napisał, że mężczyzna okaleczony z powodu choroby lub przez barbarzyńców, lub przez swego pana – a więc nie wskutek działania dobrowolnego – może zostać dopuszczony do święceń. Takie przypadki bowiem zasługują na łaskę.

Na zdatność do przyjęcia święceń nie wpływają też zabiegi medyczne (plastyka narządów płciowych) zmierzające do skorygowania płci po to, by „usprawnić” to, co w sposób naturalny nie wykształciło się prawidłowo. Zabiegi te, jeśli zostały przeprowadzone zgodnie z kryteriami etycznymi, nie wpływają również na nieprawidłowość do przyjęcia święceń⁴⁸⁶. Ich celem nie jest próba zmiany zdeterminowanej genetycznie płci, lecz jedynie skorygowanie pewnej dysfunkcji anatomicznej związanej z seksualnością jednostki⁴⁸⁷.

Konkludując rozważania dotyczące określenia płci człowieka, należy stwierdzić, że kobiety po zmianie płci nie mogą ważnie przyjąć święceń, ponieważ z punktu widzenia prawa kościelnego i antropologii chrześcijańskiej zmianie uległy jedynie cechy fenotypowe, a osoba po zmianie płci cały czas posiada tę samą „podmiotowość płciową”, co przed zmianą płci. Zaburzenia w rozwoju męskich narządów płciowych wewnętrznych i zewnętrznych – takie jak np. spodziectwo, wnętrstwo – lub też w budowie trzeciorzędowych cech płciowych, jak np. ginekomastia⁴⁸⁸, przy zdeterminowanej płci

⁴⁸³ Sobór Nicejski I, kan. 18..., s. 26-27.

⁴⁸⁴ *Konstytucje apostołskie*, VIII, 47, 21-23..., s. 277-277*.

⁴⁸⁵ *Qui partem cuiuslibet digiti sibi ipsi uolens abscidit, hunc ad clerum canones non admittunt. Cui uero casu aliquo contigerit, dum aut operi rustico curam inpendit, aut aliquid faciens se non sponte percutit, hos canones precipiunt et clericos fieri, et, si in clero reperti fuerint, non abici. In illis enim uoluntas est iudicata, quae sibi ausa fuerit ferrum inicere; in istis uero casus ueniam meruit.*

Gratian: Similiter intelligendum est de his, qui per languorem a medicis secantur, aut a barbaris absciduntur, aut a dominis castrantur. Unde in Niceno Concilio [c. 1.] legitur: – Cyt. Decretum Gratiani emendatum et notationibus illustratum..., Pars I, dist. LV, c. 6, kol. 383-384.

⁴⁸⁶ H. Stawniak, *Niemoc płciową jako przeszkoda do małżeństwa*, Warszawa 2000, s. 286-293.

⁴⁸⁷ G. Dzierżon, *Niezdolność do zawarcia...*, s. 174-175.

⁴⁸⁸ „Ginekomastia jest jednostronnym lub obustronnym powiększeniem gruczołów piersiowych u mężczyzny, wynikającym z zaburzenia równowagi między działaniem estrogenów

biologicznej nie mają wpływu na ważność sakramentu święceń. Zmiana płci z męskiej na żeńską czy też orchidektomia obustronna (usunięcie jąder) „same z siebie” nie wpływają również na ważność przyjmowanego sakramentu. Mogą być jedynie przyczyną zaciągnięcia nieprawidłowości do przyjęcia święceń.

Oprócz osób dotkniętych fizycznymi (anatomicznymi) anomaliami dotyczącymi płci istnieją również mężczyźni dotknięci wadami lub brakami seksualnymi, jak np. homoseksualiści, pedofile, transseksualiści⁴⁸⁹. Nie wpływają one jednak na ważność przyjmowanego sakramentu, gdyż mężczyzna pozostaje mężczyzną niezależnie od skłonności seksualnych. Wady lub braki te mogą jednak wpłynąć na godziwość udzielenia święceń w zależności od natury przypadku⁴⁹⁰.

W tym miejscu należy również wskazać na konieczność odpowiedniego udokumentowania zdatności kandydata ubiegającego się o przyjęcie do seminarium oraz udzielenie święceń pod kątem posiadania przez niego płci męskiej. Zgodnie z kan. 1051 n. 1 KPK 1983, ustawodawca domaga się, aby kandydat do święceń został zbadany pod względem fizycznym⁴⁹¹. Badanie to powinno być przeprowadzone podczas przyjęcia kandydata do seminarium

i androgenów na tkankę gruczołową sutka. Występuje szczególnie często w wieku dojrzewania i u starzejących się mężczyzn”. – Cyt. I. Czajka, W. Zgliczyński, *Gynecomastia – pathogenesis, diagnosis and treatment*, *Endokrynologia Polska* 56(2005) nr 3, s. 269.

⁴⁸⁹ Congregatio de Institutione Catholica, *Instructio circa criteria ad vocationes discernendas eorum qui inclinatur ad homosexualitatem, intuitu eorumdem admissionis ad Seminarium et ad Ordines Sacros*, 04.11.2005, AAS 97(2005), s. 1007-1013; Ioannes Paulus II, *Litterae apostolicae motu proprio datae “Sacramentorum Sanctitatis Tutela” quibus Normae de gravioribus delictis Congregationi pro Doctrina Fidei reservatis promulgantur*, 30.04.2001, AAS 93(2001), s. 737-739; Congregatio pro Doctrina Fidei, *Epistula a Congregatione pro Doctrina Fidei missa ad totius Catholicae Ecclesiae Episcopos aliosque Ordinarios et Hierarchas quorum interest: de delictis gravioribus eidem Congregationi pro Doctrina Fidei reservatis*, 18.05.2001, AAS 93(2001), s. 785-788; Congregation for the Doctrine of the Faith, *Letter to the bishops of the Catholic Church and to the Ordinaries and Hierarchs, regarding the modifications introduced in the Normae de gravioribus delictis*, 21.05.2010, w: http://www.vatican.va/resources/resources_lettera-modifiche_en.html (stan z dn. 07.11.2013 r.).

⁴⁹⁰ J. Ki Khui, *dz. cyt.*, s. 71; G. Ghirlanda, *Aspetti canonici dell'Istr. In continuità del 4 novembre 2005*, *Periodica* 95(2006) z. 3, s. 391-448; G. Versaldi, *Implicazioni psicologiche dell'istruzione In continuità del 4 novembre 2005*, *Periodica* 95(2006) z. 3, s. 449-464; Congregatio de Institutione Catholica, *Instructio circa criteria ad vocationes discernendas eorum qui inclinatur ad homosexualitatem, intuitu eorumdem admissionis ad Seminarium et ad Ordines Sacros*, 04.11.2005, AAS 97(2005), s. 1007-1013.

⁴⁹¹ KPK 1983, kan. 1051 n. 1: „Gdy chodzi o zbadanie przymiotów wymaganych od kandydata do święceń, należy zachować następujące przepisy: 1. konieczne jest zaświadczenie rektora seminarium lub domu formacji na temat przymiotów wymaganych do przyjęcia święceń, mianowicie o nieskażonej doktrynie kandydata, autentycznej pobożności, dobrych

oraz przed święceniami. Zaświadczenia potwierdzające wykonanie tych badań powinny znaleźć się w dokumentacji alumna⁴⁹². Biorąc pod uwagę fakt, że zdatnymi do przyjęcia święceń są jedynie mężczyźni, badanie nie powinno ograniczać się jedynie do zweryfikowania ogólnego stanu zdrowia, ale również powinno uwzględniać badanie płci. W przypadkach wątpliwych może okazać się konieczne przeprowadzenie konsultacji z lekarzem specjalistą z zakresu genetyki medycznej lub andrologii.

Aktualnie, zgodnie z polskim prawem, ewentualna zmiana płci potwierdzona jest też w *Odpisie zupełnym aktu urodzenia* poprzez zamieszczenie w rubryce „uwagi” wzmianki o zmianie danych osobowych – np. imienia z żeńskiego na męskie⁴⁹³. Dlatego wydaje się konieczne, aby ów dokument również został przedstawiony przez ubiegającego się o przyjęcie do seminarium, celem załączenia go do dokumentacji seminaryjnej alumna. *Odpisu zupełnego aktu urodzenia* należałoby szczególnie domagać się od kandydata do seminarium, gdyby ten przyjął chrzest już jako osoba dorosła – gdyż w takiej sytuacji świadectwo chrztu może nie być miarodajnym dokumentem w tej materii.

obyczajach i zdatności do wykonywania posługi; ponadto, po przeprowadzeniu odpowiedniego badania, zaświadczenie o stanie zdrowia fizycznego i psychicznego kandydata?”

⁴⁹² Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, *Pismo okólne do biskupów diecezjalnych i innych ordynariuszy mających władzę do dopuszczania do święceń w sprawie: badania zdatności kandydatów*, Prot. N. 589/97, 10.11.1997, Załącznik I.

⁴⁹³ W. Wenz, dz. cyt., s. 143-144.

Rozdział III

Intencja występująca u podmiotu święceń

Analizując elementy determinujące ważność sakramentu święceń pod kątem warunków, jakie muszą zostać spełnione przez przyjmującego sakrament, nie można poprzestać na czynnikach wynikających ze statusu osoby w Kościele. Należy również przyrzeć się jego zdolności „naturalnej” do czynności prawnej, obejmującej opartą na rozumie i woli zdolność do działań świadomych i wolnych (*persona capax actus humani*)¹.

Na tę zdolność wiele razy pośrednio zwracał uwagę ustawodawca. W kodeksach, obrzędach święceń i wskazaniach dykasterii często można natrafić na normy wskazujące, że podmiot święceń powinien w wolności przystępować do sakramentu, a sam obrzęd winno poprzedzać złożenie stosownej prośby.

Istnienie wielu norm – podkreślających konieczność występowania u podmiotu święceń odpowiedniej dyspozycji – nie szło jednak w parze z promulgacją ustaw kodeksowych bezpośrednio kładących nacisk na ukazanie związku braku świadomości i dobrowolności przyjęcia sakramentu święceń, czy też braku intencji przyjęcia święceń, z ważnością otrzymanego sakramentu. Związek ten wprost ukazywały jedynie „pozakodeksowe” dokumenty Stolicy Apostolskiej wydawane w ostatnich wiekach.

W odróżnieniu od obecnych czasów, kiedy podkreślona jest konieczność przyjmowania sakramentów przez osoby dorosłe aktem ludzkim, w dalekiej przeszłości zagadnienie intencji u osób przyjmujących sakramenty było niejednokrotnie pomijane. Intencję podmiotu uważano nawet za element nieistotny².

Celem rozdziału trzeciego jest ukazanie związku zachodzącego pomiędzy intencją przyjęcia święceń a ich ważnością. Mając na względzie taki przedmiot badań, wpieryw przybliżymy zostanie czytelnikowi samo pojęcie intencji. Następnie – opisując różne jej rodzaje, możliwe do wzbudzenia przez mężczyznę przystępującego do święceń – zbadamy, który z nich jest wystarczający do ważnego przyjęcia święceń. Przeanalizujemy, czy istnieje możliwość przyjęcia diakonatu, prezbiteratu i biskupstwa przez osoby nie-

¹ R. Sobański, *Czynności prawne*, w: *Komentarz do Kodeksu prawa kanonicznego*, red. J. Krukowski, R. Sobański, t. 1, Poznań 2003, s. 203.

² Z. Janczewski, *Ważność sprawowania sakramentów...*, s. 50-51.

posiadające używania rozumu bądź też posiadające je w stopniu ograniczonym. Rozważymy, czy czynniki oddziałujące zarówno z zewnątrz, jak i wewnątrz na sferę wolitywną lub poznawczą podmiotu święceń mają wpływ na ważność otrzymanego sakramentu.

Na zakończenie rozważań przybliżymy zasady pozwalające rozstrzygnąć, która z intencji jest „skuteczna”, gdy podmiot święceń wzbudził dwa akty woli – lub więcej – wzajemnie się wykluczające. Przeanalizujemy stanowisko Kościoła na temat symulowanego przyjęcia święceń.

Ponieważ w literaturze nie sposób znaleźć jednoznacznej odpowiedzi na pytanie, czy osoba posiadająca intencję przyjęcia święceń musi dokonać jej eksterioryzacji, aby sakrament mógł być ważnie udzielony, pochylimy się także nad tą kwestią.

1. Zagadnienia wstępne

Zagadnienia dotyczące intencji przyjmowania sakramentów we współczesnej literaturze kanonistycznej są dość rzadko poruszane. Częściej można spotkać je w pozycjach teologicznych i antropologicznych. W związku z tym, aby móc odpowiedzieć na pytanie o to, jaki jest związek braku intencji przyjęcia sakramentu u podmiotu święceń z ważnością otrzymanego sakramentu, konieczne jest zapoznanie się z wiedzą o sposobie formułowania intencji oraz różnych jej rodzajach.

1.1. Pojęcie intencji

Według współczesnej teologii moralnej, zanim osoba podejmie wolną decyzję nakierowaną na działanie, musi dokonać się wpieryw poznanie przedmiotu tegoż działania, a następnie jego pożądanie. Poznanie dokonuje się na poziomie zmysłów i umysłu. Umysł przenika swoim światłem poznanie zmysłowe, którego celem jest wytworzenie w umyśle intelektualnego obrazu poznanej przedmiotu działania.

W działaniu określanym przymiotnikiem „ludzki” (*actus humanus*) decydujące znaczenie ma wola. Jak zauważa Olejnik: człowiek działa, bo pragnie coś osiągnąć³. Wola działa inspirowana pragnieniem, ale przy świadomości przedmiotu tego pragnienia⁴.

Bezpośrednią przyczyną działania ludzkiego (*actus humanus*) jest decyzja woli, która powoduje, że to działanie jest dobrowolne. Tę decyzję – kierującą wolę ku określonej celowi – nazywamy intencją. Można więc w in-

³ Zob. S. Olejnik, *Teologia moralna fundamentalna*, Włocławek 1998, s. 168-185.

⁴ Cyt. tamże, s. 178.

tencji widzieć jeśli nie sam element sprawczy działania – jest nim bowiem wola, a ostatecznie osoba – to przynajmniej rodzaj inspiracji czynu⁵. Wola wprawdzie nie porządkuje, niemniej jednak dąży do czegoś według porządku ustanowionego przez rozum. Dlatego intencja jest czynnością woli, suponującą skierowanie rozumu, który podporządkowuje coś celowi⁶.

Definicję intencji podał św. Tomasz z Akwinu. Mówił, że jest ona aktem woli, przez który zdolności požądawcze osiągają cel przez zastosowanie środków (*Intentio nominat actum voluntatis praesupposita ordinatione rationis ordinantis aliquid in finem*). To jest taki cel, który zakładałby człowiek czyniący, gdyby faktycznie o nim pomyślał⁷.

Choć definicja ta nie do końca odpowiada rozumieniu jej w świetle dzisiejszej nauki – bo nie ma w niej miejsca na aktualny akt woli, a bardziej wskazuje na intencję interpretatywną (o której mowa będzie dalej) – to jednak w wystarczający sposób ukazuje problematykę związaną z rozważanym w tym rozdziale zagadnieniem.

Według Tomasza, wola może być w potrójnej relacji do celu:

1) bezwzględnej – tego rodzaju czynność nazywa się chceniem, czyli wolą, np. gdy chcemy bezwzględnie zdrowia lub czegoś podobnego,

2) gdy ów cel ujmujemy jako coś, w czym wola doznaje ukojenia, i w tym znaczeniu rozkoszowanie odnosi się do celu,

3) gdy cel ujmuje się jako kres czynności przyporządkowanej mu, i w tym znaczeniu intencja odnosi się do celu; nie dlatego bowiem mamy intencję, np. odzyskać zdrowie, że chcemy go, ale dlatego, że chcemy odzyskać je za pośrednictwem czegoś innego⁸.

Tomasz twierdził, że intencja jest czynnością woli, mającą za przedmiot cel osiągnąć za pomocą środków służących do jego zdobycia. Sponuje ona skierowanie rozumu ku podporządkowaniu czegoś celowi. Czynnością woli jest również wybór. Różni się tym od intencji, że jego przedmiotem nie jest cel, lecz środki przyporządkowane osiągnięciu celu⁹. Wzbudzenie intencji, zdaniem Tomasza, możliwe jest jeszcze przed wyborem środków mających na celu osiągnięcie zamierzonego celu (*Cuius signum est quod intentio finis*

⁵ Tamże, s. 178.

⁶ Cyt. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 9., *Cel ostateczny czyli szczęście oraz uczynki ludzkie, O uczynkach ludzkich*, I-II, q. 12, art. 1, ad. 3, przełożył i w objaśnienia zaopatrzył o. F. W. Bednarski, Londyn (brak roku wydania), s. 218.

⁷ Thomas Aquinatus, *Summa Theologica*, Part. I-II, q. 12, art. 1, ad. 1, s. 94, w: Thomas Aquinatus, *Opera omnia*, t. 6, Roma 1906; św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 9..., I-II, q. 12, art. 4, ad. 1, s. 223-224.

⁸ Cyt. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 9..., I-II, q. 12, art. 1, ad. 4, s. 218.

⁹ Tamże, I-II, q. 12, art. 1, ad. 3, s. 218.

esse potest, etiam nondum determinatis his quae sunt ad finem, quorum est electio)¹⁰.

Ponieważ wielu autorów – o czym będzie mowa dalej – przy ocenianiu wpływu intencji wzbudzonej przez podmiot święceń na ważność przyjętego sakramentu na zasadzie analogii odwołuje się do wniosków dotyczących ważności sakramentu chrztu ze względu na intencję podmiotu chrztu¹¹, warto w tym miejscu przywołać tezy św. Tomasza dotyczące pierwszego sakramentu inicjacji chrześcijańskiej.

Akwinata nauczał, że w sakramencie chrztu osoba przyjmuje charakter sakramentalny oraz skutek sakramentu. Dla ich otrzymania podmiot chrztu nie musi nic więcej robić, tylko usunąć przeszkody zawierające sprzeciw woli wobec przyjęcia sakramentu i jego skutków. Dlatego u dorosłych i tych, którzy osiągnęli używanie rozumu, mogących wzbudzić akt woli przeciwnej przyjęciu sakramentu, wymagane jest posiadanie intencji dla przyjęcia charakteru sakramentalnego oraz wiary dla przyjęcia skutków¹².

Do św. Tomasza nawiązali późniejsi kanoniści i dogmatycy. Uważali, że intencja u przyjmującego sakrament świadczy tylko o jego usposobieniu (dyspozycji)¹³ i potrzebna jest do owocności sakramentu, podczas gdy intencja szafarza wpływa na samą organizację sakramentu¹⁴.

Tomasz wskazywał również na relację zachodzącą między duszą a aktem woli. Według niego, podporządkowanie duszy sakramentowi dokonuje się właśnie przez wolę. Stąd też akt woli i związana z nim intencja przyczyniają się do podporządkowania człowieka sakramentowi. Wiara sprawia, że podporządkowanie to dokonuje się w taki sposób, w jaki powinno być dokonane. Wiara potrzebna jest tylko do otrzymania łaski sakramentu, intencja zaś – do otrzymania sakramentu¹⁵.

¹⁰ Tamże, I-II, q. 12, art. 4, ad. 3, s. 224.

¹¹ „Wszystko zaś to, co jest postanowione o intencji co do chrztu, pokuty, itd., tym bardziej ma znaczenie odnośnie sakramentu święceń, a to zwłaszcza dlatego, że ten sakrament nie jest konieczny do zbawienia, a niesie ze sobą poważniejsze zobowiązania”. – Cyt. S. Many, *dz. cyt.*, s. 593.

¹² Thomas Aquinatus, *Commentum in libros Sententiarum magistri Petri Lombardi*, lib. IV, dist. VI, q. 4, art. 2, ad. 3, w: *Sancti Thomae Aquinatis Opera omnia*, vol. 8, Parma 1858.

¹³ W tym przypadku – biorąc pod uwagę kontekst wypowiedzi Borowskiego – przez „dyspozycję – usposobienie” należy rozumieć usunięcie przeszkody zawierające sprzeciw woli wobec przyjęcia sakramentu i jego skutków. Natomiast przez „owocność” Borowski pojmuje zaistnienie (skuteczność) w konkretnym przypadku sakramentu, który jako taki ważnie jest sprawowany przez szafarza.

¹⁴ A. Borowski, *Warunkowe szafarstwo sakramentalne*, Włocławek 1936, s. 17.

¹⁵ Thomas Aquinatus, *Commentum in libros Sententiarum magistri Petri Lombardi...*, lib. IV, dist. VI, q. 1, art. 3, ad. 3.

Tomaszowa definicja intencji zasadniczo wpłynęła na pojmowanie jej w kolejnych latach. Bonawentura (ok. 1221-1274 r.) intencję określał w następujący sposób: *voluntas ratiocinata prout dirigitur in finem*. La Croix (1652-1714 r.) pisał o niej: *intentio est propositum seu voluntas efficax finis ut obtinendi per media*. Ferraris (zm. 1763 r.) określał ją tymi słowami: *intentio est actus voluntatis volentis aliquid facere vel fieri a se vel ab alio*¹⁶. Mathaeus Conte a Coronata uważał, że intencja jest aktem woli, którym za pomocą środków osiąga się cel, bądź pragnieniem skutecznie osiągniętym cel¹⁷. Michael Carragher twierdził, że o intencji można mówić, gdy – i o ile – „ktoś kieruje się na coś”, jako środek do osiągnięcia celu. Ostatni z wspomnianych autorów, wychodząc od definicji Tomaszowej, dodawał, że intencja jest aktem woli skierowanym na cel, zmierzającym do poznanego przedmiotu¹⁸.

Zanim przejdziemy do analizy związku intencji z ważnością przyjmowanego sakramentu święceń, należy jeszcze podkreślić, że „intencja” nie jest tożsama z „uwagą – skupieniem” (*attentio*). Człowiek może działać rozmyślnie także wtedy, gdy jego umysł jest rozkojarzony lub nieuważny¹⁹. Jak zauważają Cappello oraz Noldin, roztargnienie (*distractio*) przyjmującego sakrament – ani własnowolne, ani bezwolne – nie przesądza o nieważności sakramentów. Dzieje się tak, ponieważ podmiot w zdecydowanej większości przypadków, przyjmując sakrament, zachowuje się jedynie pasywnie. W zdecydowanej większości, bo np. przy sakramencie spowiedzi ważne są też akty penitenta. Oznacza to, że podmiot nie wykonuje aktu ludzkiego (*actum humanum*)²⁰. Cappello dodaje jednak, że skupienie na tyle jest konieczne u podmiotu sakramentu, na ile jego brak wyłączyłby działanie współistniejące z aktem ludzkim; taki akt ludzki w przyjęciu sakramentu, zdaniem przywołanego autora, jako taki jednak się nie zawiera. Dlatego też wystarczy w większości intencja habitualna. Roztargnienie może wpływać

¹⁶ Zob. L. V. Vanyo, *Requisites of Intention in the Reception of the Sacraments*, Washington 1965, s. 2-4.

¹⁷ M. Conte a Coronata, *Institutiones iuris canonici ad usum utriusque cleri et scholarum. De Sacramentis Tractatus canonicus*, vol. 1, *Praenotiones, De Baptismo, Confirmatione, Eucharystia, Poenitentia et Extrema Unctione*, Marietti, Torino 1951, s. 33-34 (Strony 33-36 tłumaczył Stanisław Skala).

¹⁸ M. Carragher, *Intention of the minister as Substantive Element of Baptism*, *Folia Canonica* 11(2008), s. 210-211.

¹⁹ J. Pohle, A. Preuss, *Dogmatic theology*, t. 8..., s. 175; H. Noldin, *Summa Theologiae moralis*, vol. 3..., s. 30.

²⁰ Uprzedzając nieco późniejsze rozważania, należy zauważyć, że przyjmowanie sakramentu w odróżnieniu od udzielania sakramentu nie jest aktem ludzkim. Natomiast wzbudzenie intencji przyjęcia sakramentu jest aktem ludzkim.

na godziwość przyjęcia sakramentu, z punktu widzenia teologii moralnej zaś może powodować działanie grzeszne²¹.

Wydaje się, że Cappello nie rozgraniczył pomiędzy momentem wzbudzenia intencji – kiedy osoba posiada intencję aktualną – a posiadaniem intencji w trakcie przyjmowania sakramentu, kiedy wystarczająca do ważności jest w większości intencja habitualna²². Podczas gdy przy drugim typie nie można mówić w ścisłym znaczeniu o działaniu ludzkim, to w przypadku momentu podejmowania aktu woli – w rzeczywistości mamy do czynienia z *actus humanus*. Według świętego Alfonsa, osoba działająca pod wpływem roztargnienia działa jeszcze *humano modo*²³.

1.2. Rodzaje intencji

Intencja wewnętrzna przyjęcia sakramentu przybiera różne formy. Może być ona opisywana ze względu na akt woli, przedmiot oraz skuteczność sakramentu.

Gdy analizujemy intencję pod kątem samego aktu woli, mówimy o intencji: aktualnej, wirtualnej, habitualnej, interpretatywnej (przypuszczalnej)²⁴.

Według Conte a Coronaty, przez intencję aktualną rozumie się taką intencję, która tu i teraz ujawnia się (*elicitur*), albo akt woli, poprzez który sprawca kieruje się ku temu, co czyni – działa dobrowolnie (*actus voluntatis quo agens, advertens ad ea que agit, volens agit*).

Intencja ta może być „refleksyjna” (*reflexa*) lub – jak twierdzą niektórzy – w „działaniu określonym” (*actu signato*), kiedy działający nie tylko chce i zwraca uwagę na to, co czyni (*quod agit*), ale także wyraźnym działaniem (słowem lub czynnością) tego, co czyni pragnie (*expresso actu ore vel mente illud vult*). Intencja może też być „po prostu aktualna” (*simpliciter actualis*), czyli „w działaniu sprawczym” (*actu exercito*) – gdy podmiot ma świadomość, wolę i chęć wykonania czynności (*opus ponit*). Dla zobrazowania można przywołać sytuację, gdy udzielający chrztu – zwracając swoje myśli i wolę na udzielenie chrztu – ma intencję aktualną w czynności sprawczej (*intentionem actualem in actu exercito*), czyli po prostu wypowiedzianą lub bezpośrednio skierowaną (*directe*) na udzielenie chrztu. Kto chrzci i pod-

²¹ F. M. Cappello, *Tractatus canonico-moralis de Sacramentis*, vol. 1. *De Sacramentis in genere, de Baptismo, Confirmatione et Eucharistia, Accedit Appendix De iure Orientalium*, Romae 1928, s. 60-61 (Tekst tej książki ze stron wskazanych w przypisach niniejszego opracowania tłumaczył Robert Sochań).

²² Rozgraniczenie takie przeprowadził Many. – S. Many, *dz. cyt.*, s. 598.

²³ A. Borowski, *dz. cyt.*, s. 16.

²⁴ A. Borowski, *dz. cyt.*, s. 15.

czas chrztu wyraźnym aktem woli chce udzielić chrztu, posiadając intencję aktualną refleksyjną, ten ma intencję aktualną w „działaniu sprawczym”²⁵.

Jak twierdził Jone, o przyjmowaniu sakramentów z intencją aktualną może być mowa, gdy osoba przystępuje do chrztu dobrowolnie z intencją pozytywną i jest świadoma, że go właśnie otrzymuje²⁶. Pohle uważał, że intencja aktualna jest wtedy, gdy działaniu (aktowi) towarzyszy pełna uwaga intelektu²⁷. Carragher podkreślał, że przy niej umysł jest skierowany do przedmiotu zamierzonego w czasie wykonywania działania²⁸.

Od intencji aktualnej należy odróżnić intencję wirtualną.

Intencja wirtualna to taka intencja, która na początku czynności (*initio operis*) refleksyjnie bądź bezpośrednio aktualnie (*directe actualiter*) wystąpiła, nie została odwołana i nie była też na nowo w rzeczywistości ujawniona (*non fuit de novo elicita*). Obecna była w działającym (*in agente*) poprzez oddziaływanie, aby ten czynność doprowadził do końca.

Dla zobrazowania tego rodzaju intencji Conte a Coronata opisuje przypadek kapłana, który udaje się do konfesjonau z intencją bezpośrednią aktualną (*directa actualis*) rozgrzeszania penitentów przystępujących do spowiedzi, a następnie z upływem czasu, zmęczony i roztargniony, udziela rozgrzeszenia. Ta intencja wyraźnie wpływa na nieuważnie udzielone rozgrzeszenie²⁹.

Inny przykład intencji wirtualnej podaje Jone. Według niego, osoba przyjmuje chrzest z intencją wirtualną, gdy udała się do chrzcielnicy, jednakże z powodu rozkojarzenia nie uświadamia sobie, co robi³⁰. Na marginesie należy zauważyć, że autor nie uwypuklił tego, że do chrzcielnicy osoba powinna udać się dobrowolnie.

Suarez twierdził, że intencja wirtualna występuje wtedy, gdy działanie zostaje zainicjowane przez intencję aktualną, później nie odwołaną – trwającą moralnie bądź fizycznie – i nadal swoją mocą oraz na sposób ludzki wpływa na skutki rozpoczętego działania (*sua virtute et humano modo infuit in effectum*). Ta poprzedzająca aktualna intencja pozostaje wirtualnie w sprawowaniu sakramentów – przez intencję aktualną zainicjowanych dla osią-

²⁵ M. Conte a Coronata, *Institutiones iuris canonici ad usum utriusque cleri et scholarum. De Sacramentis Tractatus canonicus*, vol. 1..., s. 34.

²⁶ H. Jone, *Moral Theology. Englished and adapted to the laws and customs of The United States of America by Urban Adelmanm*, Cork 1961, s. 3.

²⁷ J. Pohle, A. Preuss, *Dogmatic theology*, t. 8..., s. 175.

²⁸ M. Carragher, *dz. cyt.*, s. 211.

²⁹ M. Conte a Coronata, *Institutiones iuris canonici ad usum utriusque cleri et scholarum. De Sacramentis Tractatus canonicus*, vol. 1..., s. 34.

³⁰ H. Jone, *Moral Theology...*, s. 3.

gnięcia zamierzonego celu. Działania te są w pewnym sensie nieprzerwane. Prawdopodobne jest też, że z tym szeregiem zewnętrznych czynności stykają się nadal pewne umysłowe wyobrażenia albo intelekt czy delikatne akty woli – wywołane poprzedzającą aktualną intencją, kierującą nadal owym szeregiem czynności³¹.

Źródło swojej skuteczności intencja wirtualna ma we wcześniejszym akcie woli, który z kolei jest cały czas uwzględniany w kontynuowanym właśnie rezultacie ze względu na ten akt woli. Jeśli podmiot rozpocznie działanie z aktualną intencją, lecz jest rozkojarzony (nieuważny, rozproszony, zdenerwowany) podczas otrzymywania sakramentu – wtedy ma on intencję wirtualną³².

Carragher, pisząc o intencji wirtualnej, zauważał, że nie ma w niej obecnego skierowania do przedmiotu zamierzonego. Jednakże działanie jest wykonywane z intencją wirtualną ze względu na wcześniejszy akt woli, ciągle obecny jako przyczyna sprawcza. W tej sytuacji akt woli jest sprawcą efektu, mimo że umysł nie kieruje się do efektu³³.

Według Borowskiego, intencja wirtualna i aktualna wyrażają wpływ woli na dokonywaną czynność, chociaż sposób wywierania wspomnianego wpływu jest odmienny. Gdy osoba ma intencję aktualną, wszystko – a przynajmniej istota czynności – spełnia się w momencie postanowienia czynności. Towarzyszy temu bezpośrednia uwaga. Przy intencji wirtualnej postanowienie czynności zostaje dokonane wcześniej i trwa ono w jej trakcie, ale sprawca nie jest tego świadom. Drugi z typów intencji występuje często przy automatyzmie psychologicznym³⁴.

Jak już powiedziano wcześniej – analizując zagadnienie intencji pod kątem samego aktu woli – wyróżnia się również intencję habitualną, która niegdyś została uczyniona i choć nie była cofnięta (*intentio que aliquando posita fuit nec retractat*), to jednak w żaden sposób na działanie już nie wpływa (*in opus non fuit*) ani wpłynąć nie może. W intencji habitualnej mamy do czynienia z jej przerwaniem przez jakieś działanie zewnętrzne lub przerwę czasową, która zaistniała między wzbudzeniem intencji a wykonaniem czynności. Jako przykład można przytoczyć sytuację, gdy spowiednik miał intencję rozgrzeszania, jednakże zanim rozgrzeszył, upił się. W ten sposób upicie się przerwało jego akt woli. To samo powiedzieć można o śnie.

³¹ M. Conte a Coronata, *Institutiones iuris canonici ad usum utriusque cleri et scholarum. De Sacramentis Tractatus canonicus*, vol. 1..., s. 35.

³² J. Pohle, A. Preuss, *Dogmatic theology*, t. 8..., s. 175.

³³ M. Carragher, *dz. cyt.*, s. 210-211.

³⁴ A. Borowski, *dz. cyt.*, s. 16.

Intencja wirtualna w odróżnieniu od intencji habitualnej nie jest uważana za przerwana. Działania zewnętrzne zostały w tym przypadku związane z czynnością przynajmniej na samym początku, zanim intencja zdążyła zaniknąć³⁵.

Jak widać, intencja habitualna istniała początkowo jako aktualna. Z czasem jednak – choć intencja aktualna nigdy nie została odwołana – okazuje się, że nie ma już w działaniu pozytywnych jej śladów. Według Pohlego, kapłan cierpiący na lunatyzm, który sprawowałby sakrament we śnie, działałby z intencją habitualną³⁶. Przykład ten nie wydaje się jednak najwłaściwszy, nie ma w nim bowiem miejsca na wcześniej podjętą, uświadomioną decyzję odprawienia Mszy świętej, która przez sen została przerwana.

Chociaż intencja wewnętrzna (*intentio interna*) w intencji habitualnej wydaje się na skutek zamętu lub roztargnienia przerwana, i w rzeczywistości prawie tak jest, to jednak – ciągle jeszcze swoim własnym początkowym oddziaływaniem – istotnie wpływa na rozpoczętą czynność (*actione initiata*), jakby automatycznie, ale ciągle jednak na sposób ludzki³⁷.

Baranowski, pisząc o intencji habitualnej, stwierdził, że wcześniej istniała ona w formie wirtualnej, ale utraciła ona możliwość wpływania na czynność ze względu na długi upływ czasu albo stan psychiczny osoby, spowodowany różnymi przyczynami – np. hipnozą, pijaństwem, tępotą umysłową³⁸. Wydaje się jednak, że nie zawsze musiało być tak, że intencja, zanim została habitualną, musiała mieć formę wirtualną. Nie zawsze bowiem jest tak, że pomiędzy powzięciem decyzji i ewentualnym rozpoczęciem czynności przyczyna przerywająca wpływ woli na działanie (np. wypadek powodujący utratę przytomności) musi nastąpić w takim czasie, że intencja aktualna zdąży się „przekształcić” w wirtualną.

U Carraghera intencja habitualna oznaczała akt woli nigdy nie odwołany, który jednak nie wywołuje aktualnie żadnego skutku. Jako przykład autor podaje osobę pragnącą czynić to, co chce Kościół. Kiedy położy się ona spać, intencja ta nadal w niej trwa, ale nie przynosi żadnego skutku³⁹.

Uważa się, że upojenie alkoholowe w istocie zakłóca działanie ludzkie tak dalece, że intencja aktualna staje się intencją habitualną. Dzieje się tak również, gdy upojenie zostaje bezpośrednio zamierzone, aby pod jego wpływem

³⁵ M. Conte a Coronata, *Institutiones iuris canonici ad usum utriusque cleri et scholarum. De Sacramentis Tractatus canonicus*, vol. 1..., s. 34-35.

³⁶ J. Pohle, A. Preuss, *Dogmatic theology*, t. 8..., s. 176.

³⁷ M. Conte a Coronata, *Institutiones iuris canonici ad usum utriusque cleri et scholarum. De Sacramentis Tractatus canonicus*, vol. 1..., s. 34-35.

³⁸ A. Borowski, s. 16.

³⁹ M. Carragher, *dz. cyt.*, s. 211.

dokonać określonej czynności. W tym miejscu nie mówi się o upojeniu niezupełnym lub o osobie mającej pociąg do alkoholu. Podobnie do upojenia alkoholowego jest ze snem naturalnym albo sztucznie wywołanym⁴⁰.

Według Matthaeusa Conte a Coronaty, św. Tomasz niedostatecznie różnił intencję aktualną i habitualną. Przywołany autor twierdzi, że to Duns Szkot wprowadził między intencję aktualną a habitualną, jako stan pośredni, intencję wirtualną⁴¹.

Cappello i Regatillo uważali, że intencja habitualna może występować w dwóch formach – wyraźnej (*explicita*) i pośredniej (*implicita*).

Z intencją „habitualną wyraźną” (*habitualis explicita*) mamy styczność, jeśli wola zmierza do tego, co jasno i wyraźnie zawiera się w istocie aktu pojmowanego. Dla odmiany z *habitualis implicita* mamy do czynienia, gdy wola skierowana jest ku czemuś, co w jakikolwiek sposób zawiera się w istocie aktu bezpośrednio poznanego i pojmowanego, ale nie jest to jasno i wyraźnie pojmowane (*implicita, si id voluntas intedit quod aliquo modo continetur in obiecto explicito cognito et volito, quin tamen illud clare ac distincte apprehendatur*). Jako przykład podawana jest sytuacja, gdy promowany do subdiakonatu wyraźnie myśli o celibacie i chce go przyjąć – wtedy mowa jest o intencji *explicita*. Jeśli promowany nie myśli wyraźnie o celibacie, ale w sposób właściwy chce przyjąć święcenia wraz ze związanymi z nimi obowiązkami, wtedy ma intencję *implicita* przyjęcia celibatu – jako zawartego w tym, co jest bezpośrednio poznane i zamierzone⁴². Intencja pośrednia (*implicita*) jest intencją, która zawiera się w innej intencji, np. w intencji życia w taki sposób, jak chce tego Chrystus⁴³.

Czasami intencja habitualna pośrednia (*implicita*) może przeważać nad intencją aktualną. Przypadek taki zachodzi, gdy była ona silniejsza niż później podjęta intencja aktualna. Jako przykład można przywołać sytuację związaną z sakramentem namaszczenia chorych. Gdy osoba absolutnie chce otrzymać przed śmiercią „ostatni sakrament”, jednakże aktualnie nie chce go, ponieważ błędnie myśli, że jeszcze nie jest z nią „aż tak źle”, wtedy, jeśli zajdzie taka konieczność – np. gdy stan chorego pogorszy się na tyle,

⁴⁰ M. Conte a Coronata, *Institutiones iuris canonici ad usum utriusque cleri et scholarum. De Sacramentis Tractatus canonicus*, vol. 1..., s. 35.

⁴¹ Tamże, s. 35.

⁴² E. F. Regatillo, *Ius sacramentarium*, vol. 1, *De sacramentis in genere, de baptismo, confirmatione, ss. Eucharistia, poenitentia, extrema unctione*, Santander 1945, s. 10-11 (Tekst tej książki ze stron wskazanych w przypisach niniejszego opracowania tłumaczył anonimowy tłumacz).

⁴³ H. Jone, *Moral Theology...*, s. 319.

że sam nie może o namaszczenie poprosić – sakrament może być ważnie udzielony⁴⁴.

Jako ostatni rodzaj intencji – przy refleksji nad zagadnieniem intencji pod kątem samego aktu woli – wymieniona była intencja interpretatywna.

Intencja interpretatywna (*intentio interpretativa*), według Conte a Coronaty, to taka, która w istocie nigdy nie została wzbudzona (*quae numquam actualiter habita fuit*). Mogłby jednak posiadać ją ten, kto byłby w stanie o niej pomyśleć. Na przykład: u chrześcijanina pozbawionego nagle zmysłów, choć nie wzbudziłby intencji przed utratą przytomności, domniemywa się, że pragnie on przyjąć konieczne dla niego sakramenty.

Podobnie jak Conte a Coronata twierdzili: Piscetta, Gennaro, Prümmer, Pohle. Według nich, intencja interpretatywna mieści się w jakimś uczynku pośrednio, z tego właśnie uczynku bowiem domniemywa się, że osoba ma intencję. Na przykład: zamiar przyjęcia sakramentu przez nieprzytomnego zawiera się w intencji prowadzenia życia chrześcijańskiego, jaką miał on przed utratą przytomności⁴⁵. Wydaje się jednak, że w przywołanym przypadku wspomniani autorzy mylili intencję interpretatywną z intencją habitualną *implicite*.

Moderniści i inni wcześniejsi uczeni intencję interpretatywną pojmowali jednak inaczej. Według nich, intencja interpretatywna to taka, którą ktoś chce widzieć jako przyczynę, z której zakłada, że powstanie skutek. Na przykład ktoś przewiduje, że po upiciu się popełni zabójstwo⁴⁶.

Według Cappello, intencja interpretatywna mylona bywa z intencją habitualną pośrednią (*implicita*). Jak zauważa autor, między nimi jest jednak zasadnicza różnica. Podczas gdy pierwsza z nich nigdy nie została wyjawiona, ale mogłaby być wyjawiona, gdyby zamiar nastąpił (*numquam elicit fuit, sed solum elicetur, si cogitatio occurreret*), to druga z nich (habitualna) w rzeczywistości została kiedyś wyjawiona (*non habetur nisi reapse fuerit elicit*)⁴⁷. Intencja interpretatywna nie wywołuje skutków sakramentalnych, ponieważ jej po prostu nie ma⁴⁸.

Do tej pory wymieniono różne rodzaje intencji wyodrębniane ze względu na akt woli. Intencja – jak zostało to zasygnalizowane – jest również opisywana ze względu na przedmiot oraz skuteczność sakramentu.

⁴⁴ Tamże, s. 319.

⁴⁵ M. Conte a Coronata, *Institutiones iuris canonici ad usum utriusque cleri et scholarum. De Sacramentis Tractatus canonicus*, vol. 1..., s. 35-36.

⁴⁶ M. Conte a Coronata, *Institutiones iuris canonici ad usum utriusque cleri et scholarum. De Sacramentis Tractatus canonicus*, vol. 1..., s. 35-36.

⁴⁷ F. M. Cappello, *Tractatus canonico-moralis de Sacramentis*, vol. 1..., s. 62.

⁴⁸ E. F. Regatillo, *Ius sacramentarium*, vol. 1..., s. 24.

Ze względu na odniesienie do przedmiotu intencja może być: określona (*determinata*), nieokreślona (*indeterminata*), wyraźna (*explicita*), pośrednia – ewentualnie domyślna (*implicita*)⁴⁹.

Określona (*determinata*) jest aktem woli, który kieruje się do zdefiniowanego (określonego) celu – np. konsekrowanie hostii, którą kapłan ma w rękach. Nieokreślona intencja (*indeterminata*) jest aktem woli, który kieruje się do przedmiotu nieokreślonego i nieustalonego. Przykład nieokreślonej stanowi intencja konsekrowania pięciu hostii z wielu, które są w naczyniu, bez określenia, o które hostie chodzi – skutkuje, zdaniem Regatillo, nieważnością aktu. Intencja wyraźna (*explicita*) to akt woli zmierzający do rzeczy poznanej wyraźnie w sobie⁵⁰.

Ostatni z wymienionych rodzajów intencji – wyodrębnionych ze względu na odniesienie do celu – stanowi intencja pośrednia (*implicita*). Polega ona na tym, że podmiot ją posiadający zamierza jedną rzecz w innej. Na przykład w woli zakończenia życia po chrześcijańsku zawiera się wola przyjęcia namaszczenia⁵¹.

Borowski ze względu na cel rozpoznaje również intencję jasną (*clara*) oraz mglistą (*confusa*)⁵².

Ze względu na skuteczność sakramentu, bądź też sposób jej wzbudzenia, intencja może być bezwzględna lub warunkowa (*absoluta vel conditionata*). Podczas gdy pierwsza nie uzależnia skutku działania od ograniczeń lub zastrzeżeń, druga dla odmiany to czyni⁵³. Intencja, do której dołączony jest warunek co do przeszłości lub teraźniejszości, nie skutkuje automatycznie nieważnością sakramentu. Jeśli warunek naprawdę został spełniony, wtedy intencja naprawdę „zaistniała”. Jednakże dopóki nie zostanie poznane, czy warunek dołączony do intencji został spełniony, dopóty ważność sakramentu należy uznać za wątpliwą.

Inaczej sprawa ma się z intencją warunkową dotyczącą przyszłości. Ona czyni sakrament nieważnym. Intencja ta – jako uzależniona od warunku dotyczącego przyszłości – nie istnieje w momencie spełniania czynności sakramentalnej. Oczywistym pozostaje, że nie należy dołączać warunków do intencji nakierowanej na przyjęcie sakramentów, zwłaszcza wyciskających znamię sakramentalne – nawet gdy warunek dotyczy godziwego sprawowania sakramentu⁵⁴.

⁴⁹ Tamże, s. 11.

⁵⁰ Tamże.

⁵¹ Tamże.

⁵² A. Borowski, *dz. cyt.*, s. 17.

⁵³ Tamże, s. 18.

⁵⁴ E. F. Regatillo, *Ius sacramentarium*, vol. 1..., s. 11.

W tym miejscu warto wspomnieć, że Janczewski ze względu na deklarację woli (jej eksterioryzację) dzieli intencje na:

- wyraźną (*expressa*) – występuje wtedy, gdy jest społecznie receptywna. Może przybierać dwie formy: bezpośrednią (*explicita seu directa* – pozytywne znaki bezpośrednio wskazują na deklarację woli podmiotu) i pośrednią (*implicita seu indirecta* – gdy dopiero pośrednio ze znaków można wywnioskować o decyzji podmiotu);
- milczącą (*tacita*) – gdy procesu wolitywnego nie można zweryfikować w sferze zewnętrznej;
- domniemaną (*praesumpta*)⁵⁵.

Należy zwrócić uwagę, że nazewnictwo związane z eksterioryzacją intencji jest zbliżone do podziału intencji dokonanego ze względu na sam akt woli oraz ze względu na przedmiot intencji. Ta zbieżność terminologiczna może być przyczyną wielu nieporozumień. Dopiero z kontekstu wypowiedzi istnieje możliwość wywnioskowania, co miał autor na myśli, gdy pisał na przykład, że do przyjęcia sakramentu potrzebna jest intencja *explicita* – czy mówił o przedmiocie intencji wyraźnie zamierzonym, czy też o konieczności uzewnętrznienia aktu woli.

Poza wspomnianymi podziałami spotkać można jeszcze rozróżnienie intencji na *direct* i *indirect*⁵⁶.

Carragher, pisząc o intencji *direct*, określał tym terminem wolę chcącą przedmiotu, której nie towarzyszy ani szczegółowa analiza, ani nawet uświadomiona świadomość woli (czyli chodziłoby o intencję *non reflexa*)⁵⁷. Pohle uznawał, że intencję *direct* ma np. szafarz sakramentu, który uzmysławia sobie wielką wagę swojej czynności, jednakże nie jest świadomy jej charakteru i skutku. Według autora, jej przeciwieństwem jest intencja *reflex*⁵⁸, która występuje na przykład u kapłana chrzczącego dziecko, wyraźnie chcącego obmycia jego duszy z grzechu pierwородnego i udzielenia łaski nadprzyrodzonej⁵⁹. W intencji refleksyjnej jest świadomość pragnienia bądź analiza woli⁶⁰.

⁵⁵ Z. Janczewski, *Ważność sprawowania sakramentów...*, s. 52-53.

⁵⁶ Wyrazy angielskie podaję w pierwotnym brzmieniu, stąd małe różnice w stosunku do ich łacińskich odpowiedników.

⁵⁷ M. Carragher, *dz. cyt.*, s. 210-211.

⁵⁸ Wnioski z analizy poglądów Pohlega i Carragera na temat intencji refleksyjnej i nierefleksyjnej, pozwalają przypuszczać, że autorzy ci posługiwali się terminem „intencja refleksyjna” na oznaczenie tego samego, co miał na myśli Conte a Coronata, pisząc o „intencji refleksyjnej”. Intencji *reflex*, będącej przeciwieństwem intencji *direct* nie można utożsamiać z intencją *indirect*. – M. Conte a Coronata, *Institutiones iuris canonici ad usum utriusque cleri et scholarum. De Sacramentis Tractatus canonicus*, vol. 1..., s. 34; J. Pohle, A. Preuss, *Dogmatic theology*, t. 8..., s. 176; M. Carragher, *dz. cyt.*, s. 210-211.

⁵⁹ J. Pohle, A. Preuss, *Dogmatic theology*, t. 8..., s. 176.

⁶⁰ M. Carragher, *dz. cyt.*, s. 210-211.

Według Pohlego, intencję *direct* ma ten, kto po prostu sprawuje wszystko, czego wymaga Kościół w rytuałach⁶¹.

Odmianą intencji *direct* jest tzw. intencja *mere externa*. Może ona mieć miejsce wtedy, gdy zamierzony jest zewnętrzny ryt sakramentu przy braku wewnętrznej intencji czynienia tego. Termin wymyślił Ambroży Kartagiński dla zabezpieczenia obiektywizmu sakramentów. Uważał, że intencja sprawowania zewnętrznego obrzędu, nawet z wewnętrzną odmową czynienia tego, co Kościół czyni, wystarcza dla ważnego sprawowania sakramentu. Obecnie opinia Ambrożego ma niewielu zwolenników. Uważa się bowiem, że do ważności wymagana jest rzeczywista intencja wewnętrzna czynienia tego, co Chrystus ustanowił dla skuteczności sakramentu – innymi słowy intencja rzeczywistego ochrzczenia, rozgrzeszenia itp.⁶². Carragher, wyjaśniając sformułowanie „czynienie tego, co Kościół chce”, stwierdził, że oznacza ono zgodę podmiotu na to, co Kościół czyni w sakramentach⁶³.

Indirect towarzyszy temu, kto podejmuje jakieś działanie nie dla niego samego, lecz ze względu na jego przyczynę (*voluntarium in causa sive indirectum*). Dzieje się tak, kiedy ktoś pod wpływem alkoholu czyni coś, co zaplanował, będąc jeszcze trzeźwym. W chwili upojenia alkoholowego wykonuje coś, co wcześniej zaplanował, lecz nawet nie musi sobie uświadamiać, co tak naprawdę robi. Taka intencja nie jest wystarczająca u szafarza, chyba że chrztu i Eucharystii. Wystarczająca u szafarza jest intencja *direct*⁶⁴. Jone, opisując podział intencji na *directly* i *indirectly voluntary act* (*voluntarium in se vel in causa*), zwraca uwagę, że rozróżnienie zależne jest od tego, czy coś jest zamierzone ze względu na to coś samo w sobie, czy tylko jest dopuszczalne ze względu na nierozdzielny związek z jakąś czynnością lub ze względu na przeoczenie (śmierć płodu ze względu na ratunek matki). Akt podjęty *voluntarium in causa* nie jest przypisywany podmiotowi w przypadku dobrych skutków, ale w przypadku złych czasami tak⁶⁵.

1.3. *Recta intentio* i *debita intentio*

Zanim przejdziemy do analizy związku intencji przyjęcia święceń z ważnością otrzymanego sakramentu, konieczne jest uczynienie zastrzeżenia, że od intencji wymaganej do ważnego przyjęcia sakramentu święceń (*propositum, debita intentio*) należy odróżnić właściwą intencję (*recta intentio*),

⁶¹ J. Pohle, A. Preuss, *Dogmatic theology*, t. 8..., s. 176.

⁶² Tamże, s. 177.

⁶³ M. Carragher, *dz. cyt.*, s. 211.

⁶⁴ J. Pohle, A. Preuss, *Dogmatic theology*, t. 8..., s. 176-177.

⁶⁵ H. Jone, *Moral Theology...*, s. 4.

o której mowa w kan. 1029 KPK 1983⁶⁶ – wpływającą na godziwość przyjęcia święceń. Podczas gdy pierwsza z nich w dużym uproszczeniu sprowadza się do aktu woli skierowanego na przyjęcie święceń (*debita intentio*), druga (*recta intentio*) odpowiada na pytanie o motywy kierujące mężczyzną deklarującym wolę przyjęcia święceń⁶⁷. *Recta intentio* jako termin techniczny określa dojrzałą intencję związaną z ideałem biskupstwa, prezbiteratu, diakonatu – jaką powinien kierować się mężczyzna przyjmujący święcenia w Kościele katolickim⁶⁸. Bączkiewicz opisał ją w taki sposób: „Czysta intencja (*recta intentio*) nie jest jakimś uczuciowym upodobaniem w służbie Bożej, lecz świadoma wola przyjęcia święceń w tym celu, by pracować dla chwały Bożej i zbawienia bliźnich, gdyż takie są istotne cele i zadania kapłaństwa Chrystusowego. Intencja taka zrodzić się może tylko pod działaniem nadprzyrodzonej łaski Bożej. Kto z takiej intencji chce wstąpić do stanu duchownego, może powiedzieć, że Bóg go powołuje do swojej służby. Nie miałby dobrej intencji i powołania kapłańskiego⁶⁹, kto by chciał wstąpić do stanu duchownego z czysto ziemskich pobudek, np. dla zdobycia zaszczytów, powodzenia i poważania u ludzi, dla zapewnienia sobie materialnego utrzymania itd.”⁷⁰.

Dla zobrazowania, że skrajnie niewłaściwe motywy przyjęcia święceń (powodujące brak *recta intentio* u kandydata) nie muszą mieć związku z brakiem wystarczającej intencji do ważnego przyjęcia święceń, warto przywołać sprawę rozpatrywaną przez Rotę Rzymską w dniach 13 stycznia 1928 roku i 1 sierpnia 1928 roku. Dotyczyła ona młodego mężczyzny, który przyjął święcenia w wieku 22 lat. Przed wstąpieniem do seminarium oraz w trakcie formacji seminaryjnej był on zadurzony w pewnej młodej kobiecie. Ich

⁶⁶ KPK 1029, kan. 1029: „Do święceń należy dopuszczać jedynie tych, którzy – według roztropnej oceny własnego biskupa albo kompetentnego przełożonego wyższego – po rozważeniu wszystkich okoliczności, mają nieskażoną wiarę, kierują się prawidłową intencją, posiadają wymaganą wiedzę, cieszą się dobrą opinią, mają nienaganne obyczaje, wypróbowane cnoty, jak również inne przymioty fizyczne i psychiczne, odpowiadające przyjmowanemu święceniu”.

⁶⁷ R. Dermot, *Right intention in the sacrament of orders. A study of the term recta intentio in CIC 1029. Dissertation for the Doctorate in the Faculty of Canon Law of the Pontifical Gregorian University*, Rome 2010, s. 20, 105, 111, 265.

⁶⁸ R. Dermot, dz. cyt., s. 265; E. Dunne, *Canonical Fitness for The Religious Priesthood*, Mayfield 1952, s. 20-23; K. Stadler, *Psychological assessment of candidates to the Catholic priesthood. A comparison between bishops' and psychologists' views*, Sweden 2002, s. 26-53.

⁶⁹ O elementach prawnych powołania kapłańskiego można przeczytać w: F. G. Del Prete, *The juridical elements of a priestly vocation. A canonical analysis of the legislation of the Church from the seventeenth century to the present (Dissertatio ad lauream in Facultate Iuris Canonici apud Pontificiam Universitatem s. Thomae in Urbe)*, Romae 1992.

⁷⁰ Cyt. F. Bączkiewicz, J. Baron, W. Stawinoga, *Prawo kanoniczne. Podręcznik dla duchowieństwa*, t. 2, Opole 1958, s. 94.

relacja była bezmyślna, pozbawiona sensu. Dziewczyna – chcąc zostać dziewczyną – odmówiła chłopakowi ślubu, jednakże pragnęła kontynuować z nim relację, gdy zostanie księdzem. Wierząc, że ksiądz jest jak anioł i jest niezdolny do jakiegokolwiek nieczystego uczucia, postawiła chłopakowi warunek, że musi on przyjąć święcenia dla jej dobra.

Kiedy po święceniach wybuchł skandal, uczucie dziewczyny do mężczyzny wygasło. Wtedy duchowny, aby uzyskać zwolnienie z obowiązków święceń, zdecydował się na wniesienie sprawy do Stolicy Apostolskiej z tytułów: symulacji intencji, wykluczenia obowiązków święceń, zewnętrznej bojaźni. Jego pozew był dwukrotnie odrzucany przez Kongregację ds. Sakramentów. Ostatecznie – dzięki łasce udzielonej przez papieża – sprawa została przyjęta do rozpatrzenia przez Rotę Rzymską i była prowadzona z następujących tytułów: 1) że miał całkowity brak intencji (czysta symulacja), 2) że mimo iż posiadał intencję przyjęcia święceń, to wykluczał obowiązki związane ze święczeniami – w szczególności celibat, 3) że nawet jeśli się zgadzał, to czynił to z powodu poważnej bojaźni z zewnątrz wywołanej, co uprawnia go do bycia zwolnionym z ciężarów święceń zgodnie z kan. 214 KPK 1917.

Dnia 13 stycznia 1928 roku Rota Rzymska wydała decyzję. Dowiadujemy się z niej, że jeśli chodzi o tytuł pierwszy – że miała miejsce symulacja – to, zgodnie z powszechną opinią teologów (której nie podziela Gasparri, *De Ordinatione*, t. 1, n. 643), święcenia uznaje się za nieważne, gdy podmiot przyjmował je, symulując intencję. Dla ważnego przyjęcia święceń konieczne jest posiadanie rzeczywistej intencji, przynajmniej habitualnej. Fakt symulacji intencji musi zostać ostatecznie udowodniony. Nie jest wystarczającym dowodem samo oświadczenie strony. Oprócz oświadczenia strony należy wykazać, że istniała racjonalna przyczyna symulacji, a także przedstawić dowody okoliczności potwierdzających twierdzenie, że zgoda była symulowana.

Jak zaznaczono w uzasadnieniu wyroku, istnienie słabego lub niewłaściwego motywu przyjęcia święceń nie musi automatycznie wykluczać rzeczywistej intencji ich otrzymania. Nieodpowiednie i noszące znamiona winy zauroczenie, którego istnienie zostało udowodnione, nie musiało być przyczyną symulacji zgody na otrzymanie święceń. Przeciwnie – jak zauważono – mogło być motywem przyjęcia ważnych święceń z rzeczywistą intencją.

Biorąc pod uwagę zebrany materiał dowodowy, Trybunał Roty Rzymskiej doszedł do wniosku, że tytuł symulacji nie został udowodniony, a święcenia należy uznać za ważne przyjęte.

Odnosząc się do drugiego tytułu – że powód wykluczał przyjęcie obowiązków związanych ze święczeniami – trybunał zauważył, że według lepszej i bardziej powszechnej opinii (do której przychylają się sędziowie), obowią-

zek czystości – związane ze święceniami – wynika bezpośrednio ze ślubu⁷¹, który jest zawarty w przyjęciu święceń. Biorąc pod uwagę powyższą opinię, trybunał stwierdził, że mężczyźni przy święceniach zwykle podejmują obowiązki aktem woli. Jednakże w nadzwyczajnej sytuacji, gdy podmiot święceń wyklucza ten ślub pozytywnym aktem woli uczynionym w czasie ceremonii święceń, związany jest obowiązkiem nie na mocy ślubu, lecz prawa kościelnego. W konsekwencji intencja wykluczenia obowiązków związanych z przyjętymi święceniami jest bez znaczenia, nawet gdy zostanie udowodniony fakt wzbudzenia pozytywnego aktu woli skierowanego przeciw przyjmowaniu zobowiązań. Odnosząc się do rozpatrywanej sprawy, Trybunał Roty Rzymskiej uznał, że nie udowodniono tytułu wykluczenia przyjęcia obowiązków związanych ze święceniami.

Przy rozpatrywaniu tytułu trzeciego – przyjęcia święceń pod wpływem bojaźni – trybunał uznał, że gdyby w podmiocie święceń istniała rzeczywistość bojaźni, to byłaby ona wynikiem nie nacisku z zewnątrz, lecz jedynie refleksji mężczyzny na temat konsekwencji swoich czynów. A taka bojaźń nie jest wystarczająca do udzielenia łaski zwolnienia z obowiązków wynikających z przyjętych święceń.

Biorąc pod uwagę powyższe przesłanki, Trybunał Roty Rzymskiej wydał dnia 13 stycznia 1928 roku wyrok negatywny odnośnie do wszystkich trzech tytułów⁷². Po wniesieniu apelacji Trybunał Roty Rzymskiej dnia 1 sierpnia 1928 roku zatwierdził to rozstrzygnięcie⁷³.

Obydwa wyroki jednoznacznie dowodzą, że przyjęcie święceń ze względu na skrajnie niewłaściwe motywy (powodujące brak *recta intentio* u kandydata) nie musi oznaczać braku u podmiotu święceń wystarczającej intencji do ważnego ich przyjęcia.

2. Konieczność posiadania intencji przy przyjmowaniu sakramentów

Praktyka Kościoła oraz Rytuał Rzymski pozostawały w zgodzie z nauczaniem Tomasza i scholastyków, twierdzących, że istnieje pozytywna wola samego Jezusa, zgodnie z którą nie należy przymuszać nikogo do przyjmowania darów Bożych, oraz że sakramenty jako czynności religijnej pobożności mogą być sprawowane jedynie intencjonalnie i z wolną wolą⁷⁴.

⁷¹ Obecnie mówi się nie o ślubie, lecz o zobowiązaniu.

⁷² c. A. Jullien, 13.01.1928, SRRDec., vol. 20, 1928, s. 1-13.

⁷³ c. F. Parrillo, 01.08.1928, SRRDec., vol. 20, 1928, s. 347-355 (streszczenie w języku angielskim obydwu wyroków znajduje się w: CLD, vol. 2, s. 554-555)

⁷⁴ J. Pohle, A. Preuss, *Dogmatic theology*, t. 8..., s. 198.

Na konieczność posiadania właściwej intencji przez dorosłych, aby ważne przyjąć sakramenty, wskazywał Sobór Trydencki. Zgodnie z jego nauczaniem, usprawiedliwienie u dorosłych zawsze ma miejsce „przez wolne przyjęcie łaski i daru” (*per voluntariam susceptionem gratiae et donorum*). Ojcowie soborowi stwierdzali ponadto, że – jeśli chodzi o sakrament chrztu – ludzie przygotowują się do usprawiedliwienia wtedy także, gdy postanawiają go przyjąć⁷⁵. Z powyższego nasuwa się wniosek, że Bóg nie chce zbawić nikogo bez jego zgody, a środki zbawienne, jakie ofiaruje człowiekowi, może przyjąć tylko ten, kto ich chce. Za dobrowolnością przyjmowania sakramentów przemawia również fakt, że ich przyjmowanie jest wyrazem publicznego kultu religijnego, który można oddawać Bogu jedynie dobrowolnie.

Niniejsze argumenty stanowią rację teologiczną za koniecznością posiadania intencji przez podmiot sakramentów⁷⁶. Oczywiście, że z samej natury sakramentów nie sposób wykazać konieczności posiadania intencji przez przyjmujących je. Jej konieczność jest wynikiem woli Boga⁷⁷. Zatem – jak zauważają Wernz i Vidal oraz inni, o których będzie mowa dalej – dorośli ciesząc się używaniem rozumu, pozytywnie oraz całkowicie nie zgadzający się (*qui positive absoluteque dissentiunt*) na przyjęcie święceń, na mocy prawa Bożego są niezdolni do ważnego ich otrzymania. Nie ma w nich bowiem pozytywnej i nieodwołanej intencji, która na mocy prawa Bożego wymaga jest do ważnego przyjęcia sakramentu święceń⁷⁸.

Według Borowskiego, intencja przyjmującego sakrament świadczy tylko o jego usposobieniu (dyspozycji) potrzebnym do owocności sakramentu; natomiast intencja szafarza wpływa na samą organizację sakramentu⁷⁹. Biorąc pod uwagę kontekst wypowiedzi Borowskiego, należy uznać, że autor przez „dyspozycję – usposobienie” rozumie usunięcie przeszkody zawierające sprzeciw woli wobec przyjęcia sakramentu i jego skutków⁸⁰, a nie stan łaski uświęcającej u przystępującego do sakramentu. Podobnie wyrażenia „sakrament sprawowany nieowocnie” nie można rozumieć w znaczeniu „sakrament ważny, ale nieowocny”. Borowski więc innymi słowy mówi, że intencja szafarza wpływa na ważność sprawowanego sakramentu, intencja

⁷⁵ J. Pohle, A. Preuss, *Dogmatic theology*, t. 8..., s. 196; Sobór Trydencki, *Sesja 6*, Dekret o usprawiedliwieniu, cap. 5-7, 13.01.1547, DSP, t. 4, s. 292-295.

⁷⁶ M. Sieniatycki, *dz. cyt.*, s. 99.

⁷⁷ L. V. Vanyo, *dz. cyt.*, s. 37.

⁷⁸ F. X. Wernz, P. Vidal, *dz. cyt.*, s. 263.

⁷⁹ A. Borowski, *dz. cyt.*, s. 17.

⁸⁰ „Usposobienie podmiotu konieczne przed przyjęciem sakramentu, które jednak działa nie jako przyczyna, lecz raczej jako warunek pełnej skuteczności łaski Bożej”. – Cyt. M. Blaza, D. Kowalczyk, *dz. cyt.*, s. 259-260.

podmiotu zaś – na ważność jego przyjęcia. Oznacza to, że ważnie sprawowany przez szafarza sakrament w konkretnym przypadku może nie zaistnieć z powodu braku intencji po stronie podmiotu sakramentu. Za niemożliwością stawiania znaku równości pomiędzy intencją a manifestacją właściwej dyspozycji (dyspozycji w rozumieniu stanu łaski uświęcającej) przemawia fakt, że sakramenty można ważnie przyjąć, kierując się pozytywną intencją przy jednoczesnym braku dyspozycji (łaski uświęcającej).

Na pytanie: „czy u przyjmującego sakrament jest wymagane jakiegokolwiek działanie ludzkie?” odpowiedział w dość interesujący sposób Vanyo. Opierając się na tekście Vázquez (XVI-XVII w.), uznał, że w chwili przyjęcia sakramentu podmiot nie musi działać *in humanae modo*⁸¹. Inaczej – zdaniem autora – jest w chwili wzbudzenia intencji. Zważywszy, że intencja habitualna polega na wcześniejszym wzbudzeniu pragnienia przyjęcia sakramentu, samo wzbudzenie pragnienia musi – zdaniem Vanyo – dokonać się na sposób aktu ludzkiego. Osoba do tej decyzji nigdy później nie musi wracać, a wcześniej podjęty akt woli nie musi mieć aktualnego wpływu na sytuację, w której znajduje się podmiot sakramentu⁸². Autor zauważył również, że jak wzbudzenie intencji dokonuje się przez akt ludzki, tak samo i odwołanie intencji musi być aktem ludzkim⁸³.

Zdaniem Carraghera, ponieważ przyjęcie sakramentu przez dorosłego dokonuje się jako akt ludzki, podmiot musi wyrazić autentyczną zgodę na to, co czyni Kościół w sakramentach⁸⁴. W przeciwnym razie sakrament nie będzie oznaczał konkretnego praktycznego znaku, lecz jedynie spekulatywny znak woli Boga uratowania człowieka. Intencyjne współdziałanie podmiotu, który ma używanie rozumu, z szafarzem jest integralną częścią ceremonii. Inaczej – zauważa Carragher – sakramentowi będzie brak czegoś, co jest wymagane do jego doskonałości. W takim przypadku nie ma możliwości, aby sakrament sprawiał przyczynę. Osoba posiadająca używanie rozumu nie może być neutralna w przyjmowaniu sakramentu. Jest wolna i jest wezwana przez Boga, aby w wolności zaakceptowała łaskę jej ofiarowaną. Musi w sposób wolny poddać się czynnościom sakramentalnym. Jeśli nie ma wewnątrz-

⁸¹ (...) *attamen ut quis verum recipiat sacramentum non opus est, ad illud proxime, aut remote ex tali voluntate moveri, et accedere, ita, ut receptio illa Sacramenti ex ea voluntate, remote saltem deritur (...) sed sufficit, prius consensisse, neque unquam contradixisse, etiamsi postea ipsi nihil de Sacramento cogitanti, nec ex illa voluntate ullo modo ad Sacramentum accedenti Baptismus conferatur.* – Cyt. G. Vázquez, *Commentariorum ac Disputationum in Tertiam partem S. Thomae*, t. 1, q. LXIX, art. X, disput. CLVII, cap. II, n. 12-13, apud Andreám Sanchez de Ezpeleta 1611, kol. 691.

⁸² Cyt. L. V. Vanyo, *dz. cyt.*, s. 56.

⁸³ Cyt. tamże, s. 58.

⁸⁴ Jak wynika z uzasadnienia tezy, autor ów *actus humanus* wiązał ze wzbudzeniem i posiadaniem intencji przyjęcia sakramentu.

nej woli, to zewnętrzna akceptacja nie jest prawdziwym wyrazem dyspozycji wewnętrznej. W takiej sytuacji całkowity znak sakramentu jest nieprawdziwy. Sakrament nie jest przyjęty, gdyż został sprowadzany przez przyjmującego do nienaturalnego stanu. Wtedy znak sakramentalny wyraża i oznacza zbawczą wolę Boga – ale nie w konkretnym przypadku do podmiotu – gdy podmiot tylko zewnętrznie manifestuje wolę jego przyjęcia. Jeśli osoba niedysponowana do otrzymania łaski chce mimo wszystko przyjąć sakrament, to znak zewnętrznego podporządkowania czyni prawdziwy znak; sakrament jest naprawdę przyjęty i skutkuje niezależnie od stanu duszy⁸⁵.

Przy ocenie zależności ważności sakramentu od intencji osoby go przyjmującej trzeba również mieć na względzie fakt, że sprawowanie sakramentów wykracza poza płaszczyznę aktów eklezjalnych, liturgicznych oraz moralnych. Jak zauważa Janczewski, nosi ono pewne znamiona aktu prawnego, którego fundamentem jest *actus humanus*⁸⁶. Biorąc pod uwagę strukturę aktu sakramentalnego, nie można zapomnieć, iż poza tym, że jest aktem Chrystusa i Kościoła, to jednak jako akt prawny⁸⁷ jest też aktem osobistym, w którym wola podmiotu również ma znaczenie⁸⁸.

W tym miejscu należy uczynić dygresję i zastanowić się: czy przyjęcie sakramentu jest w rzeczywistości aktem prawnym? Uznanie przyjęcia sakramentu za akt prawny wiązałoby się z pewnymi konsekwencjami dotyczącymi samej intencji przyjęcia sakramentu. Jedną z nich byłaby konieczność eksterioryzacji aktu woli otrzymania sakramentu⁸⁹.

Przy rozstrzygnięciu, czy przyjęcie sakramentu można traktować jako akt jurydyczny, nie sposób odciąć się od tego, co w tej materii może nam powiedzieć teologia. Według niej pierwszorzędnym szafarzem sakramentów jest Chrystus, ponieważ sakramentalne czynności prawnie i moralnie należą do Niego. Ludzie jako szafarze sakramentów są zastępcami Chrystusa i w Jego imieniu działają. Sakramentalna czynność przez nich wykonywana jest nazywana zastępczą (*actio vicaria*)⁹⁰. Przez sakramentalny ryt prawidłowo wykonany udzielana jest łaska wszystkim tym, którzy mają (lub mieli) używanie

⁸⁵ M. Carragher, *dz. cyt.*, s. 211-212.

⁸⁶ Z. Janczewski, *Ważność sprawowania sakramentów...*, s. 51-53.

⁸⁷ Éric Besson mówi o strukturze aktu sakramentalnego pojmowanego jako akt prawny, a nie woli przyjęcia sakramentu pojmowanej jako akt prawny.

⁸⁸ É. Besson, *dz. cyt.*, s. 341.

⁸⁹ Konsekwencje te zostaną przedstawione w dalszej części niniejszego rozdziału.

⁹⁰ Prawdę tę wyraża norma zapisana w kan. 840 KPK 1983: „Sakramenty Nowego Testamentu, ustanowione przez Chrystusa i powierzone Kościołowi, jako czynności Chrystusa i Kościoła, są znakami oraz środkami, poprzez które wyraża się i wzmacnia wiara, oddawany jest Bogu kult i dokonuje się uświęcenie człowieka. Z tej to racji w najwyższym stopniu przyczyniają się do wprowadzenia, umocnienia i zmanifestowania kościelnej wspólnoty.

rozumu i nie stawiają przeszkody sakramentowi, ponieważ sakramenty są skuteczne *ex opere operato*⁹¹. W teologii katolickiej formuła *ex opere operato* jest wyraźnie nadrzędna w stosunku do formuły *ex opere operantis*. Formuła *ex opere operantis* pojmowana jest jako „usposobienie podmiotu konieczne przed przyjęciem sakramentu, które jednak działa nie jako przyczyna, lecz raczej jako warunek pełnej skuteczności łaski Bożej”⁹². Jak widać, nauka o skuteczności sakramentów *ex opere operato* neguje przyczynowość i zasługującą wartość czynu ludzkiego szafarza i osoby przyjmującej sakrament⁹³.

Nie zapominając o tym, co o przyjmowaniu sakramentów ma do powiedzenia teologia, przy badaniu kwestii sprawowania sakramentu „od strony podmiotu” nie można powiedzieć, że przyjmujący sakrament usuwa przeszkodę do przyjęcia sakramentu aktem ludzkim, który jednocześnie jest aktem jurydycznym. Inaczej sprawa przedstawia się, gdy na sprawowanie sakramentów będziemy patrzyli ze strony aktów dokonywanych przez szafarza drugorzędnego sakramentu. W tym drugim przypadku można powiedzieć, że sprawowanie sakramentów jest aktem prawnym.

Problem ten (różnicę w traktowaniu aktów podejmowanych przez szafarza i podmiot sakramentów) dostrzegli kanoniści. Mówiąc o przyjmującym sakramenty, zaznaczali, że akty przez niego podejmowane noszą tylko pewne znamiona aktu prawnego, którego fundamentem jest *actus humanus*, ale jednak aktem jurydycznym nie są⁹⁴. Inni przyjmowanie sakramentów zaliczali do faktów prawnych mieszanych (*factum iuridicum involuntarium vel voluntarium*), gdyż zamiar ich przyjęcia zależy zasadniczo, choć nie zawsze, od decyzji człowieka, lecz ich skutek jest zależny od rzeczywistości ponadnaturalnej⁹⁵. Spotkać się można również ze stwierdzeniem, że przyjęcie święceń w pewnym sensie jest działaniem prawnym (*negotium iuridicum*), ponieważ święcenia sponują akt woli podmiotu przyjęcia na siebie zobowiązań, jakimi objęci są duchowni. Jak dowodził Martin – propagujący tę ostatnią teorię – elementem wewnętrznym, który ze strony pasywnego podmiotu święceń konstytuuje sakrament, jest intencja lub wola otrzymania sakramentu, tzn. poddania się działaniom szafarza sakramentu. Podmiot sakramentu, mając wolę podporządkowania się działaniom szafarza,

Dlatego w ich sprawowaniu święci szafarze oraz pozostali wierni winni okazać najwyższy szacunek i należną pilność”.

⁹¹ W. Granat, *Sakramenty święte*. Część I. *Sakramenty w ogólności*, *Eucharystia*, Lublin 1961, s. 65, 115.

⁹² Cyt. M. Blaza, D. Kowalczyk, *dz. cyt.*, s. 259-260.

⁹³ Tamże, s. 258.

⁹⁴ Z. Janczewski, *Ważność sprawowania sakramentów...*, s. 51-53.

⁹⁵ G. Dzierżon, *Niezdolność do zawarcia...*, s. 30-32.

mimo wykluczenia przyjęcia na siebie obowiązków wynikających z przyjętych święceń – ponieważ ważnie przyjmuje święcenia – jest zobligowany do przestrzegania obowiązków spoczywających na duchownych⁹⁶. Ostatnia z opinii – że przyjęcie święceń jest działaniem prawnym (*negotium iuridicum*) – wydaje się trudna do obronienia. *Negotium iuridicum* jest bowiem aktem woli, w którym osoba pragnie osiągnąć skutek prawny zamierzony przez siebie. W tym przypadku modyfikacje sytuacji jurydycznych byłyby uzależnione od decyzji danego podmiotu, a w przypadku sakramentu święceń tak się jednak nie dzieje⁹⁷.

Uzasadnione wydaje się zatem przyjęcie opinii, że sprawowanie sakramentu⁹⁸ jest faktycznie aktem prawnym, ale ze względu na pasywność podmiotu nie bilateralnym, lecz unilateralnym⁹⁹.

3. Wystarczająca intencja do przyjęcia święceń

Wczesne oficjalne dokumenty Kościoła nie zawierały bezpośrednich informacji na temat intencji koniecznej do przyjęcia święceń. W tym kontekście zajmowały się chrztem, namaszczeniem, spowiedzią i Komunią – tymi sakramentami, które są konieczne do zbawienia osoby umierającej. Kwestia konieczności posiadania intencji przez przystępującego do święceń nie była podejmowana między innymi dlatego, że osoba umierająca niejednokrotnie nie była w stanie dotknąć kielicha i pateny, co do niedawna było uważane za akt konstytuujący materię święceń¹⁰⁰.

Celem niniejszego podrozdziału jest udzielenie odpowiedzi na pytanie: jaka jest intencja „minimalna” do ważnego przyjęcia sakramentu święceń?

3.1. Intencja pozytywna

Obecnie jest rzeczą pewną, że mężczyzna otrzymujący święcenia po osiągnięciu używania rozumu musi mieć intencję ich przyjęcia, aby sakrament

⁹⁶ Cyt. A. Gonzalez Martin, *La nulidad en la Sagrada Ordenación*, *Ius Canonicum* 23(1983) nr 46, s. 579-597 (tłumaczył anonimowy tłumacz).

⁹⁷ G. Dzierżon, *Niezdolność do zawarcia...*, s. 33-34.

⁹⁸ Z wyjątkiem sakramentu małżeństwa oraz pokuty i pojednania.

⁹⁹ Warto zwrócić uwagę, że niektórzy autorzy, mówiąc o nieważności święceń, odwołują się do teorii aktu prawnego tylko w kontekście działań i osoby szafarza, a nie podmiotu święceń. – J. J. Conn, *Valid sacraments in Roman Catholic Canon Law*, w: *The Formation and Ordination of Clergy in Anglican and Roman Catholic Canon Law. The Acts of the Sixth, Seventh and Eighth Colloquia of Anglican and Roman Catholic Canon Lawyers*, ed. N. Doe, Cardiff 2009, s. 39.

¹⁰⁰ Cyt. L. V. Vanyo, *dz. cyt.*, s. 53-54.

ten był ważny. Intencja – jak twierdzili Conte a Coronata i Many – to zgoda woli na obrzęd przepisany przez Kościół¹⁰¹.

Musi być pozytywna (*positiva*). Nie jest wystarczająca do ważnego przyjęcia święceń zgoda pasywna lub neutralna (*passive habet seu neutraliter*), ani skłonna, ani nieskłonna (*neque volens neque nolens*)¹⁰². Rzeczą oczywistą wydaje się, że autorzy, mówiąc o zgodzie na obrzęd, nie mieli na myśli zgody na zewnętrzne wykonanie obrzędu, lecz na „treść – skutki”, który on „niesie”. Jak zauważa bowiem Carragher, u dorosłego intencja przyjęcia sakramentu stanowi esencjonalny element sprawowania sakramentu¹⁰³.

Prawdę o niewystarczalności intencji neutralnej Sieniatycki wyraża w następujących słowach: „trzeba chcieć przyjąć sakrament, albo przynajmniej chcieć przyjąć to, co daje Kościół”¹⁰⁴.

Podobną opinię do zaprezentowanej wcześniej reprezentował Slater. Według niego, u dorosłych pozytywny akt wykluczenia przyjęcia sakramentu, neutralność umysłu – polegająca na braku sprzeciwu z jednej strony, a z drugiej na braku woli przyjęcia sakramentu – skutkuje nieważnością sakramentu¹⁰⁵.

Od przywołanych autorów w swoim nauczaniu nie odbiegał Noldin. Uważał, że nie jest wystarczające pozytywne nieodrzućcie sakramentu, ale wymagana jest pozytywna wola otrzymania sakramentu, zarówno szczerza, jak i prawdziwa (*positiva voluntas suscipiendi sacramentum*). Wolne przyjęcie sakramentu zawiera się również w intencji habitualnej. Wymóg ten pochodzi z ustanowienia Chrystusa¹⁰⁶.

Wiele uwagi konieczności wzbudzenia intencji przez dorosłego przyjmującego święcenia poświęcił Many. Swoje poglądy uzasadniał odwołaniem się do analogii istniejącej pomiędzy przyjęciem sakramentu chrztu a przyjęciem święceń. Nauczał, że intencja powinna być pozytywna. Rozumiał przez to, że przyjmujący święcenia zachowujący się biernie (*passive*) – jak niektórzy mówią: neutralnie (*neutraliter*), tzn. ani nie chcą, ani chcą – nie otrzymują ważnie sakramentu. W podmiocie święceń wymaga się intencji, czyli zgody na obrzęd Kościoła, a w tzw. woli neutralnej nie istnieje intencja ani zgoda na obrzęd Kościoła. Według Manyego teza ta jest potwierdzona przez

¹⁰¹ S. Many, *dz. cyt.*, s. 592; M. Conte a Coronata, *Institutiones iuris canonici ad usum utriusque cleri et scholarum. De Sacramentis Tractatus canonicus*, vol. 2..., s. 78.

¹⁰² M. Conte a Coronata, *Institutiones iuris canonici ad usum utriusque cleri et scholarum. De Sacramentis Tractatus canonicus*, vol. 2..., s. 78.

¹⁰³ M. Carragher, *dz. cyt.*, s. 211-212.

¹⁰⁴ Cyt. M. Sieniatycki, *dz. cyt.*, s. 98.

¹⁰⁵ T. Slater, *A manual of moral theology for English-speaking countries*, vol. 2, New York-Cincinnati, Chicago 1908, s. 42-43, 246.

¹⁰⁶ Cyt. H. Noldin, *Summa theologiae moralis*, vol. 3..., s. 31.

nauczanie papieskie¹⁰⁷. Innocenty III napisał: „Wtedy więc czynność chrztu udziela znamienia, kiedy nie natrafiają na zaporę sprzeciwiającej się woli” (*Tunc ergo characterem sacramentalis imprimit operatio, cum obicem voluntatis contrariae non invenit obsistentem*)¹⁰⁸. Many przez wolę sprzeciwiającą się przyjęciu sakramentu rozumiał nie tylko pozytywny akt woli sprzeciwiający się, ale również wolę neutralną w podmiocie święceń, która według niego jest rzeczywistym sprzeciwem wobec zgody. Pozytywna intencja musi być wewnętrzna (*interna*)¹⁰⁹. Jak zauważył Many, na konieczność posiadania intencji pozytywnej zwracali uwagę papieże.

Uczyńmy zatem dygresję historyczną i przywołajmy tutaj nauczanie papieża Benedykta XIV (zm. 1758 r.). W liście *Postremo mense*, zanim sformułował własną hipotezę na temat niewystarczalności intencji neutralnej do ważnego otrzymania święceń, wpraw odwołał się do różnych opinii głoszonych w tej materii przez licznych uczonych.

Jako pierwszy został przywołany przez Benedykta XIV kardynał Kajetan (XV-XVI w.), który w komentarzu do *Sumy teologicznej* św. Tomasza (Pars 3, q. 58, art. 7) stwierdził, że intencja wymagana jest do przyjęcia sakramentu chrztu nie sama z siebie (*per se*), ale akcydentalnie (*per accidens*). Zadaniem intencji jest usunięcie woli przeciwnej otrzymania sakramentu – jeśliby takowa intencja negatywna kiedykolwiek się pojawiła. Stąd Kajetan wnioskował, że osoba przystępująca do chrztu z wolą neutralną przyjmuje sakrament ważnie, nie ma bowiem w podmiocie woli przeciwnej, która musiałaby zostać usunięta nowym aktem woli¹¹⁰.

Benedykt XIV opinii Kajetana przeciwstawił poglądy następujących autoritetów: Domingo de Soto (XV-XVI w.), Franciscusa Silviusa (XVII w.), Gregorio de Valentia (XVI-XVII), Laurentiusa Brancatiusa de Laurea. De Soto jako jeden z pierwszych nie uznał poglądu Kajetana za prawdziwy. Z czasem do niego nawiązali kolejni komentatorzy, opowiadając się za niewystarczalnością intencji neutralnej do przyjęcia chrztu. Jak zauważył Benedykt XIV, Franciscus Silvius w komentarzu do *Sumy teologicznej* św. Tomasza (t. 4, pars 3, q. 68, art. 7) pisał, że pewne jest, iż osoba, która ani chce, ani nie chce – czyli ma wolę neutralną – w zasadzie nie ma intencji przyjęcia sakramentu (*Ex iam dictis certum est, non sufficere, quod quis neque sit vo-*

¹⁰⁷ S. Many, *dz. cyt.*, s. 595-596.

¹⁰⁸ Cyt. Innocentius III, Arelatensi Archiepiscopo, *Maiores Ecclesiae*, 1205 r., w: *Corpus Iuris Canonici*, Pars II. *Decretalium Collectiones*, Decretales Gregorii Papae IX, lib. III, tit. XLII, de baptismo et eius effectu, cap. III, Graz 1959, kol. 646.

¹⁰⁹ S. Many, *dz. cyt.*, s. 595-596.

¹¹⁰ Benedictus XIV, *Epistula Postremo mense*, n. 48, 28.02.1747, CIC Fontes, vol. 2, n. 377, s. 83-84 (tłumaczył Robert Sochań – numery 47-51).

lens, neque sit nolens, quia talis non habet intentionem recipiendi Sacramentum). Gregorio de Valentia w *Commentariorum theologorum tomi quatuor* (tom. 4, disp. 4, quaest. 3, punct. 2) pisał w podobnym tonie: „Jeśli ktoś jest całkowicie neutralny, to jest ani chce, ani nie chce przyjąć sakramentu, jeśli by był w taki sposób ochrzczony – zdaniem Kajetana – chrzest będzie ważnie udzielony. Lecz myli się Kajetan, co wieloma argumentami dowodzi de Soto” (*Quod si neuter prorsus aliquis esset, id est qui neque vellet, neque nollet suscipere, putavit Caietanus, si sic baptizaretur, fore Baptismum, validum, sed admodum false id putavit, ut multis argumentis probat Sotus*)¹¹¹.

Benedykt XIV odwołał się również do opinii kardynała Lauriego (*Commentaria in IV libros Sentiarium*, tom. 1, disp. 11, quaest. 2, n. 22 et seqq). Papież w *Postremo mense* pisał, iż Kajetan – dla uzasadnienia swojej tezy – niesłusznie próbował odwołać się do słów papieża Innocentego III z *Maiores Ecclesiae: Tunc ergo characterem sacramentalis imprimit operatio, cum obicem voluntatis contrariae non invenit obsistentem*.

Według słów Benedykta XIV, faktycznie – dokonując literalnej analizy – może wydawać się, że wystarcza do ważnego otrzymania chrztu, aby przyjmujący nie miał woli przeciwnej. Jednakże należy zwrócić uwagę na kontekst wypowiedzi papieża Innocentego. Zdanie, na które powoływał się Kajetan, padło w odpowiedzi na pytanie: czy możliwe jest udzielenie chrztu osobie chorej psychicznie, jeśli wcześniej się zgadzała, oraz w sytuacji, gdy wcześniej nie wyraziła żadnej zgody? Gdyby papież Innocenty nie uważał, że konieczna jest do ważnego przyjęcia chrztu intencja pozytywna, to od osoby chorej psychicznie nie wymagałby posiadania intencji habitualnej¹¹².

Na konieczność posiadania intencji pozytywnej przy przyjęciu święceń Benedykt XIV zwracał uwagę także w *De Sacrosancto Missae Sacrificio*. Biskup Rzymu zauważał, że teolodzy między sobą prowadzą dyskusje na temat tego, czy intencja neutralna jest wystarczająca do przyjęcia chrztu i święceń – „czy wystarczy, jeśli ktoś przyjmuje chrzest, lub święcenia, będąc obojętnym (*indifferens fuerit*), to jest nie mając woli ich otrzymania ani nieotrzymania?”. Papież napisał, że w tej kwestii wydaje się, że w praktyce została przyjęta opinia tych, którzy uważają, że akt święceń jest nieważny (*in casu videtur in praxi recepta opinio eorum, qui putant actum esse invalidum*). Najbardziej zaś pewne jest to, że nieważnie są przyjęte święcenia przez tych, którzy naprawdę byli przeciwni ich otrzymaniu (*certissimum autem illud remanet, ei, qui reipsa contradixerit, nullum characterem fuisse impressum, atumque totum invalidum esse*)¹¹³.

¹¹¹ Tamże, n. 48.

¹¹² Benedictus XIV, *Epistula Postremo mense...*, n. 48, s. 83-84.

¹¹³ Benedictus XIV, *De Sacrosancto Missae Sacrificio Libri Tres*, lib. III, cap. X, n. 12, w: Benedictus XIV, *Opera Omnia in Tomos XVII Distributa*, t. 8, Prati 1843, s. 181 (tłumaczył Robert Sochań).

Oprócz papieży i przywołanych przez biskupów Rzymu uczonych za niewystarczalnością intencji neutralnej wypowiedzieli się również inni autorzy, których poglądy także warto w tym miejscu przywołać.

Zwolennikiem opinii o konieczności wzbudzenia intencji pozytywnej był św. Tomasz z Akwinu. W *Sumie teologicznej* wskazywał na potrzebę wzbudzenia intencji tymi słowami: „I dlatego, jak zdaniem Augustyna po to, żeby umrzeć dla dawnego życia [w grzechu], wymagana jest – u człowieka mającego używanie rozumu (*in habente usum liberi arbitrii*) – wola bolejąca nad dawnym życiem, tak również wymagana jest wola żywiąca zamiar prowadzenia życia w nowości, czego początkiem jest przyjęcie chrztu. I dlatego ze strony chrzczonego wymagana jest wola, czyli intencja przyjęcia sakramentu” (*Et ideo ex parte baptizati requiritur voluntas, sive intentio, suscipiendi sacramentum*)¹¹⁴. O tym, że konieczna intencja musi być pozytywna – to jest taka, która pozwala usunąć wszelką przeszkodę w dyspozycyjności podmiotu przeciwstawiającą się łasce sakramentalnej – św. Tomasz przekonywał w *Komentarzu do Sentencji Piotra Lombarda* w następujący sposób: *et ideo ad hunc effectum percipiendum non sufficit quaelibet voluntas sacramentum recipiendi, sed requiritur voluntas talis a qua removeatur omnis indispositio contraria gratiae baptismali quia contraria non se compatiuntur; unde manente contraria dispositione, Baptismus ultimum suum effectum habere non possit*¹¹⁵. Opierając się na powyższych tekstach Akwinaty, Cappello doszedł do wniosku, że wola przeciwna przyjmowaniu sakramentów usunięta może być jedynie pozytywnym aktem woli. Niewystarczająca do ważnego przyjęcia sakramentu w takim przypadku okazuje się świadome lub nieświadome bycie pasywnym¹¹⁶.

W podobnym tonie wypowiedział się żyjący w XIV wieku Henricus Boich (Bohic) Lugdunensis. Uznał, że szafarz chrztu, zanim udzieli sakramentu osobie pozbawionej używania rozumu po wyjściu z dzieciństwa, potrzebuje wprawdzie jakiegoś znaku zewnętrznego intencji. Jeśli znak ten będzie obecny, chrzest jest ważnie otrzymany (*per certa signa vel alias qualitercunque de proposito baptizandi quia velit baptizari, et tunc si baptizetur, recipit characterem sacramenti*)¹¹⁷. Autor w ten sposób wydaje się negować nie tylko możliwość ważnego otrzymania sakramentu na podstawie posiadanej intencji

¹¹⁴ Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 27. *Sakramenty w ogóle. Chrzest, Bierzmowanie*, q. 68, art. 7, przełożył, objaśnił i skorygował o. P. Belch, Londyn 1984, s. 160-161.

¹¹⁵ Cyt. Thomas Aquinas, *Commentum in libros Sententiarum magistri Petri Lombardi...*, vol. 8, lib. IV, dist. VI, q. 4, art. 2, ad. 1.

¹¹⁶ F. M. Cappello, *Tractatus canonico-moralis de Sacramentis*, vol. 1..., s. 61.

¹¹⁷ Henricus Boich Lugdunensis, *In Quinque Decretalium Libros Commentaria*, dist. super tertio Decret., De baptismo, et eius effectu, n. 9, Venetiis 1576, s. 568.

neutralnej, ale również na podstawie pozytywnej intencji wewnętrznej, ale nieuzewnętrznionej. Jednakże biorąc pod uwagę kontekst wypowiedzi, wydaje się uzasadnione przyjęcie, że zamiarem Boicha było wykazanie konieczności posiadania intencji habitualnej do przyjęcia chrztu.

Według niektórych, przeciwnikiem wymogu wzbudzenia intencji pozytywnej miał być św. Alfons Liguori (zm. 1787 r.). Opinię tę uzasadniali jego stwierdzeniem, że z pewnością ten, kto nie wyraża zgody, również się nie sprzeciwia (*nempe quod non consentiat, neque dissentiat*)¹¹⁸. Jednakże wspomniany autor w innym miejscu wprost mówił o niewystarczalności intencji interpretatywnej i neutralnej do ważnego przyjęcia sakramentów u osób szalonych, pozbawionych używania rozumu, śpiących itp. Twierdził, że do ważności święceń – podobnie jak i chrztu – nie wystarcza u przyjmującego intencja interpretatywna (której nigdy nie było), ponieważ bez woli wyraźnej nie można nakładać obowiązku przestrzegania prawa i stanu życia (*Sacramentum autem baptismi, et ordinis invalide quidem confertur habentibus solam intentionem interpretativam, quia sine voluntate explicita nemo debet subire obligationem legum Ecclesiae, et status clericalis*)¹¹⁹. Liguori, pisząc „*voluntate explicita*”, miał na myśli prawdopodobnie – jak wynika z kontekstu wypowiedzi – nie przeciwieństwo intencji *implicita*, ale przeciwieństwo intencji interpretatywnej. Znaczyłoby to, że w tym momencie „*voluntate explicita*” bliższe było pozytywnemu aktowi woli. Na marginesie Liguori pisał, że do przyjęcia chrztu u pozbawionych używania rozumu wystarczająca jest intencja *implicita* zawarta w żalu za grzechy bądź skrusze.

W dziele świętego można znaleźć stwierdzenie, że większość autorów za błędną uważała opinię Cio, który twierdził, że do przyjęcia chrztu wystarcza intencja neutralna. Pogląd ten był, według Liguoriego, przeciwny opinii św. Tomasza oraz wypowiedziom Benedykta XIV. Liguori zauważał, że do przyjęcia chrztu i święceń wystarczająca jest intencja habitualna, ale ze względu na dyscyplinę Kościoła nie zwykło się udzielać chrztu dorosłym, którzy utracili używanie rozumu, gdy wcześniej nie mieli woli przyjęcia sakramentu (*Idque probatur ex universali Ecclesiae praxi, que non reiterat Sacramenta Baptismi, et Ordinis iis qui ea suscipiunt ex voluntate prius habita*). Ważne z punktu widzenia ewentualnej konieczności dokonania uzewnętrznienia aktu woli jest ostatnie z przytoczonych zdań. Według Liguoriego, konieczność eksterioryzacji intencji pochodzi z praktyki Kościoła, a nie natury sakramentu¹²⁰.

¹¹⁸ Alphonsius de Liguori, *Theologia moralis*, t. II, lib. VI, tract. I. De Sacramentis in genere, cap. III. De Suscipiente Sacramentum, Dubium I, n. 81, Bassani 1772, s. 97.

¹¹⁹ Tamże, n. 82, s. 97.

¹²⁰ Tamże, n. 81, s. 97.

Zwolennikiem wystarczalności neutralnej intencji do przyjęcia chrztu – jak już zostało to zauważone – był Kajetan (1469-1534). Ów autor tezę swoją opierał na wypowiedzi Innocentego III z dekretu *Maiores Ecclesiae*, o którym więcej będzie powiedziane w dalszej części opracowania – przy okazji analizy wpływu przymusu na ważność święceń. Kajetan uważał, że teoretycznie przyjęcie sakramentu umożliwia prosty brak intencji przeciwnej. W przypadku osoby nieprzytomnej – jego zdaniem – wystarczająca do ważności jest intencja prosta negatywna lub neutralna. W praktyce oznaczać by to miało, że sakrament chrztu jest ważnie przyjmowany, dopóki przyjmujący nie wyrazi sprzeciwu. Bez znaczenia jest zatem, czy podmiot miał wolę przyjęcia sakramentu¹²¹.

Trzeba zauważyć, że ten odosobniony pogląd Kajetana na temat wystarczalności intencji neutralnej został odrzucony przez wielu autorów¹²². Zdecydowana większość opowiada się za prawdziwością opinii, według której aby osoba mogła przyjąć łaskę usprawiedliwienia, musi wprawdzie posiadać pozytywną intencję przyjęcia sakramentu¹²³. Więcej na temat intencji pozytywnej wewnętrznej można będzie też przeczytać w podpunkcie dotyczącym symulowanego przyjęcia święceń, gdzie temat ten został również pośrednio podjęty.

3.2. Rodzaj minimalnej intencji

Po stwierdzeniu, że do ważnego przyjęcia sakramentu potrzebne jest wzbudzenie pozytywnym aktem woli decyzji o przyjęciu święceń, trzeba zastanowić się również nad tym, jaki rodzaj intencji jest wystarczający do ważnego otrzymania święceń.

Ze wszech miar najbardziej pożądaną formą intencji przy sprawowaniu i przyjmowaniu sakramentów jest intencja aktualna¹²⁴. Jak zauważył jednak św. Tomasz, nie jest możliwe utrzymywanie jej przez cały okres działania i czasami przybiera ona formę intencji wirtualnej¹²⁵.

O rodzaju intencji wymaganej do ważnego przyjęcia sakramentu decyduje natura przyjmowanego sakramentu¹²⁶. Określenie „minimalnej” intencji dla sakramentu święceń nie jest jednak wcale takie proste. Analiza licznych opinii na temat „minimalnej” intencji, koniecznej do ważnego przyjęcia

¹²¹ L. V. Vanyo, *dz. cyt.*, s. 47.

¹²² Tamże, s. 47.

¹²³ J. Pohle, A. Preuss, *Dogmatic theology*, t. 8..., s. 197.

¹²⁴ A. Borowski, *dz. cyt.*, s. 16.

¹²⁵ Cyt. Thomas Aquinatus, *Summa Theologica*, Part. III, q. 64, art. 8, ad. 3, w: Thomas Aquinatus, *Opera omnia*, t. 6..., s. 94.

¹²⁶ T. Slater, *dz. cyt.*, s. 42-43, 246.

święceń, pokazuje bowiem, że wśród autorów brak jest jednomyślności w szczegółach prezentowanych przez nich poglądów¹²⁷.

Fundamentalny dokument, pozwalający określić rodzaj minimalnej intencji wymaganej do ważnego przyjęcia sakramentów wyciskających charakter sakramentalny (a dokładnie mówiąc: sakramentu chrztu), stanowi dekret Innocentego III *Maiores Ecclesiae*. Papież stwierdza w nim jednoznacznie, że habitualna intencja wystarcza do ważności sakramentów¹²⁸. Problematyczna pozostaje jednak wypowiedź papieża, że ten, kto nigdy nie zgadzał się, ale zaprzeczał z całych swoich sił, nie otrzymuje ani łaski, ani charakteru sakramentalnego (*Ille vero, qui nunquam consentit, sed penitus contradicit, nec rem, nec characterem suscipit sacramenti*)¹²⁹. Może ona sugerować, że biskup Rzymu ostatecznie nie jest przeciwnikiem poglądu, że do ważnego przyjęcia sakramentu chrztu wystarcza intencja neutralna.

Żyjący w XVI-XVII wieku Ioannes de Lugo twierdził, że podczas gdy szafarz sakramentów w rzeczywistości działa w imieniu Kościoła i Chrystusa, aktem, który można określić jako działanie ludzkie, to – dla odmiany – od przyjmującego sakrament z zasady (z wyjątkiem spowiedzi i małżeństwa) nie są wymagane do ważności akty ludzkie. Przyjmujący nie jest bowiem przyczyną sprawczą sakramentu. Kiedy u udzielającego sakrament musi istnieć „minimum” intencja wirtualna, u przyjmującego do ważności wystarcza intencja habitualna – czyli wcześniej podjęta i nie odwołana (*in suscipiente autem sufficit intentio habitualis, id est, voluntas praeterita Sacramenti suscipiendi non revocata, etiamsi non sit causa ponendi Sacramenti; quia in ministro requiritur intentio, quae faciat illum operari nomine Christi...*)¹³⁰.

Również żyjący w XVII wieku Patritius Sporer, pisząc o intencji wymaganej do przyjęcia sakramentu ze strony podmiotu, stwierdził, że osoba przyjmująca sakrament nie jest przyczyną sprawczą sakramentu. W odróżnieniu od szafarza sakramentu jest ona stroną pasywną. Stąd do ważności sakramentu u przyjmującego nie wymaga się żadnej innej intencji niż ta, która stwarza dyspozycję do przyjęcia sakramentu oraz jego skutków. U osoby dorosłej dyspozycję tę tworzy akt woli uczyniony albo posiadany, ale nie odwołany. Nazywany jest on intencją habitualną (*si homo adultus sit volens*

¹²⁷ Uzupełnienie treści niniejszego podrozdziału może stanowić podrozdział poświęcony możliwości przyjmowania święceń przez mężczyzn pozbawionych używania rozumu.

¹²⁸ Cyt. L. V. Vanyo, *dz. cyt.*, s. 44.

¹²⁹ Innocentius III, Arelatensi Archiepiscopo, *Maiores Ecclesiae...*, kol. 646.

¹³⁰ Ioannes de Lugo, *Disputationes Scholasticae, et morales, de Sacramentis in genere, Venerabili Eucharistiae Sacramento, Sacro-sancto Missae Sacrifici*, Disput. IX, sect. VII, n. 132, Lugduni 1652, s. 177.

actu, vel habitu, ideoque etiam sufficiens est voluntas praeterita, et non revocata, suscipiendi tale Sacramentu, quae proprie dicitur intentio habitualis. E.g. voluit, vel petiit quis semel baptizari, confirmari, absolvi, inungi etc. [de Ordine suo loco] et hac voluntate nunquam revocata...). Sporer opinię tę uważał za powszechną¹³¹.

Prümmer (XVIII-XIX w.) rodzaj intencji koniecznej do ważnego przyjęcia sakramentów (z wyjątkiem Eucharystii) uzależnił, u osób dorosłych posiadających używanie rozumu, od przyjmowanego sakramentu. Twierdził, że z zasady wystarczająca jest intencja habitualna – posiadana i nie odwołana. Jednakże wśród sakramentów, do których przyjęcia wystarcza intencja habitualna *implicita*, nie wymieniał święceń¹³². Podobnie uczynił Vermeersch. Pisząc o wystarczalności intencji *implicite habitualis*, również pominął sakrament święceń. Na marginesie warto nadmienić, że Vermeersch uważał, że ze strony przyjmującego sakrament nie są wymagane akty ludzkie. Wymagana jest jedynie wola otrzymania sakramentu, która ma być pozytywną zgodą¹³³.

Cappello utrzymywał, że do ważnego przyjęcia sakramentu święceń u osoby dorosłej potrzebna jest przynajmniej intencja habitualna. Uzasadnienie konieczności wzbudzenia intencji przyjęcia sakramentu stanowi odwieczne postanowienie Boże, zgodnie z którym nie chce Bóg człowieka zbawiać wbrew jego woli. Konieczna jest zatem zgoda pozytywna (*consensus positivus*). Cappello swoją opinię argumentował rozważaniami św. Tomasza z Akwinu, zamieszczonymi w *Sumie teologicznej* i *Komentarzu do Sentencji Piotra Lombarda*, na temat konieczności posiadania intencji przez osoby, które osiągnęły używanie rozumu przed przyjęciem sakramentu chrztu świętego¹³⁴.

W rozważaniach, które prowadzi Cappello, dostrzec można, że autor zwraca uwagę na konieczność posiadania intencji przez osoby dorosłe. Jednakże z kontekstu jego wypowiedzi można dojść do wniosku, że miał on na myśli tych mężczyzn, którzy osiągnęli używanie rozumu i nie są już traktowani jako dzieci¹³⁵.

¹³¹ Cyt. Patritius Sporer, *Theologia moralis Sacramentalis in IV partes divisa*, Pars I, cap. II, sect. III. de intentione requisita, §2, n. 145, Salisburgi 1690, s. 28.

¹³² Dominicus M. Prümmer, *Manuale Theologiae moralis secundum Principia S. Thomae Aquinatis in usum scholarum*, t. III, tract. I, cap. VI, §1.5, Friburgi Brisgviae 1915, s. 70-71.

¹³³ A. Vermeersch, *Theologiae moralis*, t. III. *De personis, de sacramentis, de legibus Ecclesiae et censuris*, n. 185.2, Romae 1948, s. 181.

¹³⁴ F. M. Cappello, *Tractatus canonico-moralis de Sacramentis*, vol. 1..., s. 61.

¹³⁵ KPK 1917, kan. 88; F. M. Cappello, *Tractatus canonico-moralis de Sacramentis*, vol. 2, pars 3..., s. 313-314.

Według Cappella, wola przyjęcia święceń musi być prawdziwa. Nie jest konieczne, żeby była wyrażona w formie intencji wirtualnej ani aktualnej. Wystarczy, jeśli podmiot przyjmujący sakrament posiada intencję habitualną jego przyjęcia. Ponieważ Cappello rozróżnia intencję habitualną wyraźną (*explicita*) i pośrednią (*implicita*), stwierdza jednoznacznie, że do przyjęcia święceń intencja habitualna musi być *explicita*. Uzasadniał to tym, że przyjęcie nowego stanu, i wynikających z tego zobowiązań, nie zawiera się w woli chrześcijańskiego prowadzenia życia ani w innej ogólnej intencji. Konieczne jest bezpośrednie zamierzenie przyjęcia nowego stanu życia. Ponieważ w rozważaniach o intencji koniecznej do przyjęcia święceń odwoływano się w drodze analogii do wniosków dotyczących wymaganej u podmiotu intencji przy przyjęciu chrztu i bierzmowania, warto w tym miejscu zauważyć, że Cappello uważał, iż do przyjęcia chrztu i bierzmowania wystarczająca jest intencja habitualna *implicita*, a nie, jak przy przyjęciu święceń, intencja habitualna *explicita*¹³⁶.

Podobnie do Cappella wypowiadał się około pięćdziesięciu lat wcześniej Tomasz Slater. Jeśli chodzi o sakrament święceń, uważał, że u dorosłych wystarczająca jest intencja habitualna *express*¹³⁷. Niestety, Slater nie wprowadzał rozróżnienia na osoby dorosłe i te, które osiągnęły już używanie rozumu. Na uwagę zasługuje fakt, że wyraz *express* użyty przez Slatera może być odczytany w dwu różnych znaczeniach. Pierwsze sugeruje, że intencja habitualna powinna być wcześniej wyrażona, czyli powinien dokonać się proces eksteryzacji aktu woli. Drugie oznacza, że intencja ma być wyraźna, ukierunkowana jednoznacznie na przyjęcie święceń, a nie mieszcząca się pośrednio w akcie woli ukierunkowanym na przedmiot zawierający w sobie pośrednio przyjęcie święceń¹³⁸. Na to, że Slater miał na myśli to drugie znaczenie, wskazuje uzasadnienie autora zamieszczone tuż po przedstawieniu wniosku, że intencja habitualna *implicit*¹³⁹ (pośrednia) – zawarta w pragnieniu wypełnienia wszystkiego, co Chrystus nakazuje, lub prowadzeniu doskonałego życia – nie jest wystarczająca do przyjęcia święceń¹⁴⁰.

Również McHugh i Callan twierdzili, że do przyjęcia sakramentu święceń wystarczająca jest intencja habitualna, gdyż przyjmujący nie wpływa na udzielenie sakramentu. Wystarcza, ich zdaniem, że ma dobrą wolę zaakceptowania sakramentu. Do ważnego przyjęcia sakramentu święceń wystar-

¹³⁶ F. M. Cappello, *Tractatus canonico-moralis de Sacramentis*, vol. 1..., s. 61-63.

¹³⁷ T. Slater, *dz. cyt.*, s. 42-43, 246.

¹³⁸ J. Stanisławski, *Wielki słownik angielsko-polski, A-N*, Warszawa 1988, s. 285.

¹³⁹ Jak zaznaczono wcześniej, wyrazy angielskie podaję w pierwotnym brzmieniu, stąd małe różnice w stosunku do ich łacińskich odpowiedników.

¹⁴⁰ T. Slater, *dz. cyt.*, s. 43.

cza habitualna i wyraźna (*explicit*) intencja w sposób wolny sformułowana. Autorzy jako jedni z niewielu wprost stwierdzają, że ci, którzy proszą o udzielenie im święceń, ważnie przyjmą je nawet wtedy, gdy będą nieprzytomni¹⁴¹.

Niestety, z przedstawionej wypowiedzi trudno wyrobić sobie opinię, czy autorzy wymagali eksterioryzacji aktu woli, czy też, podając taki przykład, a nie inny, chcieli pokazać, że osoby nieprzytomne też mogą otrzymać święcenia ważnie, jeśli wyraźnie było to przedmiotem ich woli. Fakt, że autorzy zestawili święcenia z sakramentem małżeństwa, może sugerować, że chodziło im o konieczność eksterioryzacji, ponieważ w małżeństwie zewnętrznienie woli jest konieczne. Z drugiej strony, według autorów, przeciwieństwem intencji *explicit* była intencja *implicit* – pośrednia, obejmująca pośrednio przedmiot pożądaný przez akt woli – która była wystarczająca do ważnego przyjęcia sakramentów nienakładających specjalnych obowiązków (np. bierzmowanie). Zatem, prawdopodobnie mówiąc o intencji habitualnej *explicit*, McHugh i Callan nie mieli na myśli jej wcześniejszego uzewnętrznienia. Autorzy, opisując sytuację osób, które po wyjściu z dzieciństwa osiągnęły używanie rozumu, pisali: „Ktoś, kto prosił o chrzest, może zostać ważnie ochrzczony nawet wtedy, gdy majaczył. Ten, kto prosi o święcenia, może być wyświęcony nawet gdy będzie nieprzytomny. Ta intencja wyraźna (*explicit*) potrzebna jest przy sakramentach, które niosą obowiązki: chrzest, święcenia i małżeństwo. Wyjątek zachodzi przy niebezpieczeństwie śmierci i chrzcie. Jeśli jednak nie będzie pewności, to chrzest później trzeba powtórzyć”¹⁴².

Ciekawe uzasadnienie minimalnej intencji, jaką musi mieć podmiot sakramentu do ważnego jego przyjęcia, przedstawił Connell (pierwsza połowa XX w.). Uważał, że do przyjęcia sakramentu – w przeciwieństwie do sprawowania sakramentu – wystarcza intencja habitualna, czyli taka, która jest wystarczająca do zaakceptowania faktu otrzymania daru. Dzieje się tak dlatego, że sakramenty są darem (*res recipienda*) od Boga. Do otrzymania daru wystarcza intencja raz uczyniona i nie odwołana, nawet gdy nie ma ona dalszego wpływu na akt akceptacji¹⁴³.

Według Pohlego, nie wszyscy teolodzy opowiadali się za wystarczalnością intencji habitualnej do ważnego przyjęcia sakramentów. Część wymagała od kandydatów do święceń intencji wirtualnej. Twierdzili, że tak uciążliwe obowiązki, jak celibat i odmawianie brewiarza, domagają się dojrzałej rozważki i głębokiej samoświadomości¹⁴⁴. Niestety, Pohle nie wymienił zwolenników tej tezy. W tym miejscu należy zwrócić uwagę, że pogląd ten nie

¹⁴¹ J. A. McHugh, C. J. Callan, *Moral theology. A complete Course*, New York 1930, s. 640, 722.

¹⁴² Cyt. tamże, s. 640, 722.

¹⁴³ L. V. Vanyo, *dz. cyt.*, s. 56.

¹⁴⁴ J. Pohle, A. Preuss, *Dogmatic theology*, t. 8..., s. 199.

wytrzymuje argumentacji jego przeciwników. Zobowiązania – np. do celibatu¹⁴⁵, odmawiania liturgii godzin – nie należą bowiem do istoty święceń. Nie są też ze święceniami nierozdzielnie związane. Stąd też intencja przyjęcia święceń bez podejmowania zobowiązań z nich wynikających zdaje się nie mieć wpływu na ważność przyjmowanych święceń¹⁴⁶.

Jednym ze zwolenników opinii o niewystarczalności intencji habitualnej do przyjęcia święceń był Hunter. Uważał, że ci, którzy osiągnęli już używanie rozumu, do ważnego przyjęcia święceń muszą mieć intencję aktualną lub wirtualną – czyli taką, która nadal wpływa na nich. Autor dodawał, że nie jest konieczne po stronie przyjmującego sakrament rozpoznawanie sakramentalnego charakteru sprawowanego obrzędu. Z wypowiedzi Huntera wysuwa się na pierwszy rzut oka wniosek, że nie dopuszczał on do ważnego przyjęcia święceń posiadania intencji habitualnej. Co ciekawe, autor, mówiąc o przyjęciu sakramentów przez osoby, które osiągnęły używanie rozumu, ale je później z jakichś powodów utraciły, stwierdził, że mogą one ważne otrzymać chrzest, jeśli wcześniej go pragnęły. W tym miejscu nic nie wspominał jednak o święceniach udzielonych takim osobom¹⁴⁷.

Sieniatycki – opierając się na Tomasz z Akwinu – stwierdził, że zadaniem intencji posiadanej przez przyjmujących sakramenty nie jest sprawowanie sakramentu, ale usunięcie przeszkody sakramentu, którą jest wola sprzeciwiająca się otrzymaniu sakramentu. Dlatego też wystarczająca do przyjęcia wszystkich sakramentów jest intencja habitualna. Wyjątek stanowi sakrament małżeństwa i sakrament spowiedzi – w zakresie aktów penitenta¹⁴⁸.

Jone, pisząc o wystarczalnej intencji do przyjęcia sakramentów, zaznaczał, że choć do ważnego ich przyjęcia z zasady wystarcza intencja habitualna pośrednia (*implicit* – to jest taka, która mieści się w innej intencji) – ze względu na przyczynę ich przyjęcia, to jednak ze względu na naturę niektórych sakramentów okazuje się ona niewystarczająca. W przypadku sakramentu święceń, zdaniem autora, aby święcenia były z pewnością ważne, wymagana jest przynajmniej intencja habitualna wyraźna (*explicit*). Uzasadnieniem tego jest fakt, że intencję przyjęcia nowego stanu i nowych obowiązków trudno

¹⁴⁵ S. Kasprzak, *Celibat wymogiem do święceń według obowiązującego prawa kościelnego*, Roczniki Nauk Prawnych 13(2003) z. 2, s. 214; H. Stawniak, *Celibat diakonów i prezbiterów w dyscyplinie Kościoła łacińskiego*, w: *Kapłaństwo posługi*, red. A. Skorupa, A. Słowikowska, Lublin 2012, s. 35.

¹⁴⁶ F. M. Cappello, *Tractatus canonico-moralis de Sacramentis*, vol. 2, pars 3..., s. 315.

¹⁴⁷ S. J. Hunter, *Outlines of Dogmatic Theology*, vol. III. *Manuals of Catholic Theology*, London 1909, s. 202-203.

¹⁴⁸ Cyt. M. Sieniatycki, *dz. cyt.*, s. 98.

jest zawrzeć w innym akcie woli¹⁴⁹. Kontekst wypowiedzi Jone sugeruje, że nie miał on na myśli potrzeby eksterioryzacji intencji. W podobny sposób do Jone wypowiadał się Merkelbach. Zdaniem ostatniego, intencja habitualna pośrednia nie jest wystarczająca do przyjęcia święceń, gdyż osoba je otrzymująca wraz z urzędem przyjmuje nowy stan¹⁵⁰.

Zbieżnie do Jone czy Merkelbacha – jak zauważa Vanyo – wypowiadało się wielu autorów. Według nich, podmiot święceń nie tylko przyjmuje na siebie obowiązki nowe, ale również zmienia swój status w Kościele. Wyświęcony nie tylko jest członkiem Kościoła, ale również jest członkiem jego hierarchii. Na jego duszy wyciskane jest znamię, którego nie można porzucić. W związku z tym do ważnego przyjęcia sakramentu nie jest wystarczające posiadanie intencji pośredniej (*implicit*), jak to ma miejsce przy namaszczeniu albo chrzcie. Wymagana jest intencja wyraźna (*explicit*)¹⁵¹.

Vanyo argumentację tezy o niewystarczalności intencji pośredniej opierał na tekście Claudia La Croix (XVII-XVIII w.), który z kolei negował wystarczalność intencji interpretatywnej (*Ad Ordinem, non sufficit interpretativa, cum enim Ordo fit immutatio totius status, afferatque gravia onera illi, qui adultus suscipit, neque sit necessarius ad salutem, ex eo, quod aliquis volitione generali velit sibi media ad salutem, non ideo vult Ordinem, uti cum communi...*). Jednakże jeśli weźmie się pod uwagę sam tekst La Croix, dostrzec można, że ów autor, mówiąc o niewystarczalności intencji interpretatywnej, miał na myśli faktycznie intencję kwalifikowaną dzisiaj przez kanonistów jako intencję pośrednią *implicita*, gdzie przedmiot pożądanego zawiera się w jakimś innym przedmiocie. Z drugiej strony nie można pominąć faktu, że La Croix odróżniał intencje: formalną (aktualną), wirtualną, habitualną, interpretatywną, *explicita, implicita, directa, indirecta*. Warto także zauważyć, że La Croix w swoim traktacie przytoczył pogląd tych, którzy wierzyli, że intencja pośrednia *implicite* (a dokładnie w rozumieniu dzisiejszym *indirect* – gdy działanie podejmowane jest nie dla niego samego, ale ze względu na przyczynę) jest wystarczająca do przyjęcia prezbiteratu. Jako przykład podawał sytuację, gdy ważnie otrzymuje prezbiterat ten, kto chce otrzymać parafię. W pragnieniu otrzymania parafii bowiem ma zawierać się pragnienie przyjęcia prezbiteratu w ciągu roku¹⁵².

¹⁴⁹ H. Jone, *Moral Theology...*, s. 319, 451.

¹⁵⁰ B. H. Merkelbach, *Summa theologiae moralis ad mentem D. Thomae et ad normam iuris novi: Quam in usum scholarum*, t. III. *De sacramentis*, Brugis 1954, s. 87, 718.

¹⁵¹ L. V. Vanyo, *dz. cyt.*, s. 86-87.

¹⁵² Cyt. C. La Croix, *Theologia moralis*, t. II, lib. VI, pars I, cap. III, q. 33, §3.6, n. 166, 173, Coloniae 1757, s. 100-101.

Kolejny autor – Regatillo – za minimalną do ważnego przyjęcia święceń uważał intencję pozytywną habitualną wyraźną (*habitualis explicite*), ponieważ osoba przyjmuje na siebie nowy stan i obowiązki¹⁵³.

Bączkowicz twierdził, że do przyjęcia święceń u dorosłego wystarczająca jest pozytywna intencja habitualna. Za niewystarczającą natomiast uważał zewnętrzną zgodę na dokonanie obrzędu. Według niego, brak intencji pozytywnej (czyli neutralność) oraz pozytywna intencja sprzeciwiająca się otrzymaniu święceń stanowią ze strony podmiotu święceń przeszkodę do ważnego otrzymania sakramentu¹⁵⁴. Bączkowicz nie rozróżniał, czy ma być to intencja *explicite* czy *implicite*. Podobnie jak Bączkowicz uważał Grzywacz¹⁵⁵.

Janczewski, uzasadniając wystarczalność intencji habitualnej do przyjęcia święceń u osoby, która osiągnęła używanie rozumu, wskazywał, że wymóg ten wynika z natury sakramentu¹⁵⁶. Opinia ta jest zgodna z wyrokiem Roty Rzymskiej z dnia 9 sierpnia 1922 roku. Dykasteria – uzasadniając swoje rozstrzygnięcie dotyczące ważności święceń – stwierdziła, biorąc pod uwagę naturę sakramentu święceń, że dorosły zdolny do używania rozumu, aby móc ważne otrzymać święcenia, musi mieć przynajmniej intencję habitualną ich przyjęcia (*adultus sit et sui compos et baptizatus – quia baptismus est ianua omnium sacramentorum (c. 1 et 2 de prsb. Non baptiz.) requiritur, ut intentionem habeat recipiendi Ordinem, saltem habitualem (c. 3 item quaer. De bapt.); h. e. quam aliquando mente conceperit, nec postea retractavit, licet actu neque virtute hic et nunc adsit (Gasparri, de sacr. Ord. I, 627). Nec, scilicet, intentio virtualis, nec actualis requiritur in Ordinem recipientur quod attinet ad validitatem...*)¹⁵⁷. W uzasadnieniu wyroku odwoływano się do analogii istniejącej pomiędzy intencją wymaganą do przyjęcia święceń i chrztu¹⁵⁸. Zauważono również, że domniemywa się, iż habitualna intencja przyjęcia święceń trwa tak długo w podmiocie, który prezentuje się do przyjęcia sakramentu święceń, dopóki nie ma ewidentnych dowodów, że osoba była poddana bojaźni lub przymusowi¹⁵⁹.

¹⁵³ E. F. Regatillo, *Ius sacramentarium*, vol. 2..., s. 41; E. F. Regatillo, *Ius sacramentarium*, vol. 1..., s. 23.

¹⁵⁴ F. Bączkowicz, J. Baron, W. Stawinoga, *Prawo kanoniczne. Podręcznik dla duchowieństwa*, t. 2..., s. 91.

¹⁵⁵ Cyt. J. Grzywacz, *O sakramentach świętych (Chrzest, Bierzmowanie, Eucharystia, Pokuta, Sakrament Chorych, Kapłaństwo)*, Warszawa 1968, s. 119-120.

¹⁵⁶ Z. Janczewski, *Ważność sprawowania sakramentów...*, s. 56.

¹⁵⁷ Cyt. c. I. Prior, 09.08.1922, n. 2, SRRDec., vol. 14, 1922, s. 265.

¹⁵⁸ Do podobnej analogii odwołano się w uzasadnieniu wyroku: c. A. Jullien, *dz. cyt.*, s. 1-13.

¹⁵⁹ c. I. Prior, *dz. cyt.*, s. 265.

Warto w tym miejscu zauważyć, że do dziś wśród autorów zdarzają się tacy, którzy nadal sądzą, że do ważnego otrzymania święceń nie wystarcza intencja habitualna. Jednym z nich jest Incitti¹⁶⁰.

Analizując problem intencji wymaganej do przyjęcia święceń, warto postawić sobie pytanie, czy ważne są święcenia przyjęte bez intencji przyjmowania święceń wyższych – np. diakonatu bez intencji przyjęcia prezbiteratu. Temat ten pośrednio został poruszony między innymi już przez św. Alfonsa. Nie pytał on co prawda o ważność przyjętych w ten sposób święceń niższego stopnia, ale o grzeszność takiego działania. Z analizy jego argumentacji można wysnuć wniosek, że święcenia przyjęte bez intencji przyjmowania w przyszłości święceń wyższego stopnia – są ważne. Mimo że zgodnie z prawem osoba przyjmująca święcenia niższego stopnia winna szykować się do przyjęcia kolejnych święceń, to jednak święcenia same w sobie udzielane są nie w celu przyjęcia święceń kolejnego stopnia, lecz w celu wykonywania posługi właściwej dla przyjętych święceń¹⁶¹.

4. Używanie rozumu a konieczność posiadania intencji

Skoro zostały przybliżone poglądy na temat minimalnej intencji wymaganej do ważnego przyjęcia święceń, warto w tym miejscu zastanowić się nad tym, czy musi ją posiadać każdy otrzymujący święcenia. Innymi słowy, w niniejszym podrozdziale postaramy się odpowiedzieć na pytanie: Czy święcenia mogą ważne otrzymać ci, którzy na skutek wieku lub innych przyczyn nie osiągnęli używania rozumu; albo je osiągnęli, ale z różnych przyczyn aktualnie go nie posiadają? W opisanych okolicznościach nie są bowiem zdolni do działania świadomego.

Odpowiedź na tak postawione pytanie wymaga analizy wielu sytuacji. Między innymi należy dokonać rozróżnienia pomiędzy osobami, które: 1) nie osiągnęły wcale używania rozumu z powodu wieku lub innej przyczyny – np. choroby lub urazu; 2) osiągnęły częściowe używanie rozumu (np. z powodu niedorozwoju, upośledzenia); 3) osiągnęły pełne używanie rozumu i utraciły tę zdolność zupełnie trwale (np. z powodu urazu lub choroby) lub nietrwale (np. z powodu odurzenia lub snu); 4) osiągnęły pełne używa-

¹⁶⁰ G. Incitti, *Il sacramento dell'Ordine nel Codice di Diritto Canonico. Il ministero dalla formazione all'esercizio*, Città del Vaticano 2013, s. 161-162.

¹⁶¹ Alphonsius de Ligorio, *Theologia moralis*, t. II..., lib. VI, tract. V, cap. II. De De sacramento ordine, Dubium II, n. 785-786, s. 265.

nie rozumu i następnie utraciły tę zdolność częściowo trwale (np. z powodu wypadku) lub okresowo (z powodu upicia się)¹⁶².

4.1. Dzieci i osoby nieposiadające używania rozumu od urodzenia

W opracowaniu zagadnienia, jak ma się używanie rozumu do konieczności posiadania intencji wymaganej do ważnego przyjęcia święceń, pomocne okazuje się prześledzenie dokumentów kościelnych i opinii uczonych na temat możliwości przyjęcia święceń przez dzieci i chorych psychicznie. Zanim to jednak uczynimy, nieodzowne jest przybliżenie czytelnikowi, jak ustawodawca dzisiaj pojmuje termin „dziecko” i u kogo domniemywa on posiadanie używania rozumu.

Obowiązujące prawo Kościoła łacińskiego zawiera normę, zapisaną w kan. 97§2 KPK 1983, stanowiącą, że: „małoletni, przed ukończeniem siódmego roku życia, nazywany jest dzieckiem i uważany za nieposiadającego używania rozumu. Po skończonym siódmym roku życia domniemywa się, że posiada używanie rozumu” (*Minor, ante plenum septennium, dicitur infans et censetur non sui compos, expleto autem septennio, usum rationis habere praesumitur*). W kan. 99 KPK 1983 prawodawca promulgował ponadto normę o następującej treści: „Ktokolwiek na stałe nie posiada używania rozumu, uznany jest za nieodpowiedzialnego i przyrównany dzieciom” (*Quicumque usu rationis habitu caret, censetur non sui compos et infantibus assimilatur*).

Kan. 88§3 kodeksu Pio-Benedyktyńskiego zawierał w tym zakresie podobne rozwiązania prawne: „Niedojrzały przed ukończeniem lat siedmiu nazywa się dzieckiem, chłopcem, lub malcem i uchodzi za pozbawionego używania rozumu; po ukończeniu natomiast lat siedmiu, uważa się, że posiada używanie rozumu. Do dzieci upodabniają się pozbawieni na stałe używania rozumu” (*Impubes, ante plenum septennium, dicitur infans seu puer vel parvulus et censetur non sui compos; expleto autem septennio, usum rationis habere praesumitur. Infanti assimilantur quotquot usu rationis sunt habitu destituti*).

Kodeks kanonów Kościołów wschodnich, podobnie jak kodeksy Kościoła łacińskiego z 1917 roku i 1983 roku, zawiera definicję terminu „dziecko”

¹⁶² O wpływie chorób i urazów na zdolności wzbudzenia aktu woli zob.: A. Gołębiowska, *Encefalopatia jako przyczyna nieważności małżeństwa w świetle wyroków trybunałów kościelnych*, *Roczniki Nauk Prawnych* 23(2013) nr 2, s. 73-92; K. Graczyk, *Wpływ urazów mózgu na kanoniczną zdolność osoby do zawarcia małżeństwa*, *Roczniki Nauk Prawnych* 11(2001) z. 2, s. 106-118; K. Graczyk, *Wpływ chorób neurologicznych na rozeznanie oceniające*, w: *Plenitudo legis dilectio. Księga pamiątkowa dedykowana prof. dr hab. Bronisławowi W. Zurbertowi OFM z okazji 65. rocznicy urodzin*, red. A. Dębiński, E. Szczot, Lublin 2000, s. 341-354; S. Paździor, *Przyczyny psychiczne niezdolności osoby do zawarcia małżeństwa w świetle kan. 1095 n. 3*, Lublin 2009, s. 201-233.

(por. KKKW, kan. 909§2-3). Jest ona taka sama jak zapisana w kan. 97§2 KPK 1983.

Na uwagę zasługuje fakt, że prawodawca w kanonach kodeksu z 1983 roku poświęconych sakramentowi chrztu zamieścił przepis stanowiący, że z dzieckiem zostali zrównani, jeśli chodzi o chrzest, ci, którzy nie są świadomi swojego działania (*Infanti assimilatur, etiam ad baptismum quod attinet, qui non est sui compos* – can. 852§2 CIC 1983). Kodeks z 1917 roku zawierał analogiczną, choć nie identyczną normę (por. KPK 1917, kan. 745§2 n. 1). Zgodnie z nią, jeśli dotyczyło to chrztu, za dziecko lub niemowlę – stosownie do kan. 88§3 KPK 1917 – uważano tych, którzy nie osiągnęli używania rozumu, albo tych, którzy nie mieli używania rozumu od dzieciństwa, niezależnie od ich wieku (n. 1: *Parvulorum seu infantium nomine veniunt, ad normam can. 88§3, qui nondum rationis usum adepti sunt, eisdemque accensentur amentes ab infantia, in quavis aetate constituti*). Za dorosłych natomiast uznano tych, którzy ukończyli siódmy rok życia i mają używanie rozumu (n. 2: *Adulti autem censentur, qui rationis usu fruuntur; idque satis est ut suo quisque animi motu baptismum petat et ad illum admittatur*). Do normy zapisanej w kan. 852§2 KPK 1983 nie można się jednak odwoływać przy określeniu podmiotu sakramentu święceń. Kanon ten – jak i analogiczny do niego kan. 745§2 n. 1 KPK 1917 – zawiera prawo specjalne chrzcielne i nie może być aplikowany na zasadzie analogii do sakramentu święceń.

Biorąc pod uwagę powyższe argumenty, okazuje się, że określenie, czy ktoś jest dzieckiem – jeśli chodzi o podmiot sakramentu święceń – możliwe jest jedynie na podstawie norm ogólnych *Kodeksu prawa kanonicznego* z 1983 roku, zapisanych w kan. 97§2 i 99. Skutkuje to jednak tym, że podczas gdy prawo kodeksu Pio-Benedyktyńskiego nie nastroczało trudności interpretacyjnych co do tego, że za dziecko należało uznać tych, którzy od dzieciństwa nie posiadają używania rozumu, normy kodeksu Jana Pawła II okazują się w tej materii nieoczywiste¹⁶³. Pomocne we właściwym zrozumieniu ich sensu i – co za tym idzie – ich aplikacji do prawa o sakramencie święceń okazać się mogą: cel, okoliczności ustawy, myśl prawodawcy (por. KPK 1983, kan. 17) oraz niewątpliwie powszechna i stała opinia uczonych, o której mowa w dalszej części opracowania (por. KPK 1983, kan. 19).

Po tym wstępie wróćmy do głównego wątku.

Jak już wcześniej zasygnalizowano, zagadnienie możliwości udzielania święceń dzieciom bardzo ściśle związane jest z możliwością udzielania święceń tym, którzy nie osiągnęli używania rozumu. Niejednokrotnie argumen-

¹⁶³ Więcej o trudności interpretacyjnej kan. 97, 99 i 852 KPK 1983 można przeczytać w: T. Jakubiak, *Intencja przyjęcia chrztu u dorosłego*, *Annales Canonici* 9(2013), s. 95-103.

tacja dotycząca obydwu kwestii przenika się wzajemnie do tego stopnia, że trudno ją rozgraniczyć.

Jednym z pierwszych dokumentów, dotyczącym przekazywania dzieci do urzędów duchownych przez rodziców, jest kan. 1 II Synodu w Toledo z 531 roku. Czytamy w nim, że „(...) tych, których wola rodziców od pierwszych lat dzieciństwa przeznaczyła do funkcji duchownych (*a primis infantiae annis clericatus officio manciparit*), postanowiliśmy, że należy przestrzegać tego: żeby wkrótce zostali ostrzyżeni lub przekazani do służby wybranych w budynku kościelnym pod okiem biskupa”. Zgodnie z decyzją ojców synodalnych, po ukończeniu przez nich osiemnastu lat należało rozeznac ich wolę odnośnie do życia w małżeństwie. Gdy zaakceptowali wcześniej nałożony na nich obowiązek życia we wstrzemięźliwości, mogli od dwudziestego roku życia podjąć posługę subdiakona. Gdyby okazało się, że pytani zdecydowali się na życie w małżeństwie, wtedy nie można zabraniać im realizować podjętej decyzji. Jeśli jednak później zdecydowaliby się na życie we wstrzemięźliwości w podeszłym wieku, synod zalecał im, aby aspirowali do poświęconych stopni kościelnych (*ad sacratos gradus aspirant*)¹⁶⁴.

O włączeniu do duchowieństwa dzieci pisał Grzegorz IX w *Dekretalach*. Zamieścił w nich przepis stanowiący, że jeśli mężczyźni – przed osiągnięciem wymaganego wieku – udzielono tonsury bez zgody rodziców, mógł on w ciągu roku złożyć zażalenie na takie działanie. Jeśli tego by nie uczynił, wtedy stawał się duchownym na stałe¹⁶⁵.

Za możliwością przyjmowania święceń przez nieposiadających używania rozumu opowiadał się święty Tomasz z Akwinu. W toku analizy zagadnienia przeprowadził on rozróżnienie pomiędzy władzami wlanymi i naturalnymi a władzami nabytymi. Podczas gdy pierwsze z wymienionych władz są wcześniejsze od swych aktów, drugie (nabyte) są wynikiem aktów. Autor *Sumy teologicznej* doszedł do wniosku, że brak jakiegoś rodzaju rzeczywistości późniejszej nie usuwa rzeczywistości wcześniejszej. Stąd też „wszystkie sakramenty, których natura nie wymaga aktu ze strony podmiotu i przez które udzielana jest władza duchowa, mogą być przyjęte przez dzieci oraz przez osoby nie posiadające używania rozumu” (*ideo omnia sacramenta in quibus non requiritur actus suscipientis de necessitate sacramenti, sed potestas aliqua spiritualis divinitus datur, possunt pueri suscipere, et alii qui usu rationis carent*).

Według Akwinaty, święcenia niższe mogą być im udzielane bez grzechu. Wyższe nie powinny być im udzielane, ponieważ wymagają one używania

¹⁶⁴ Synod w Toledo II, kan. 1, 17.05.531, SeCL, t. 8, s. 141-142*.

¹⁶⁵ Gregorius IX, *De regularibus et monachis*, w: *Corpus Iuris Canonici*, Pars II. *Decretalium Collectiones*, *Decretalium Collectiones*, *Decretales Gregorii Papae IX*, lib. III, tit. XXXI, *Ex concilio Maguntio*, c. 2, Graz 1959, kol. 569-570.

rozumu u przyjmującego; zarówno ze względu na szacunek dla sakramentu, jak i złączony z nim ślub czystości i funkcje, będące bezpośrednim przedmiotem święceń.

Mimo że Tomasz pisał, iż święcenia wyższe nie powinny być udzielane osobom nieposiadającym używania rozumu, to jednak uznawał za ważne przyjęte przez nie święcenia niższego stopnia niż biskupstwo¹⁶⁶. W komentarzu do *Sentencji* Piotra Lombarda Akwinata uznał, że konieczność posiadania używania rozumu przez przystępującego do święceń episkopatu wynika z konieczności przepisu (*de necessitate praecepti*), a nie z konieczności nieodłącznej związanej ze znakiem sakramentalnym (*de necessitate sacramenti*). Tomasz odrzucał opinie tych, którzy uważali, że zakaz wyświęcania na biskupów dzieci nie jest uzasadniony ani racją, ani autorytetem władzy (*Commentaria in IV libros Sentiarium*, dist. 25, q. 2, a.1, qa 1-2). Bonawentura (ok. 1221-1274 r.), komentując ten sam fragment *Sentencji*, doszedł do przekonania, że wymóg posiadania używania rozumu przez przystępującego do episkopatu jest wynikiem konieczności sakramentu (*de necessitate sacramenti*)¹⁶⁷.

Kolejny autor, który badał możliwość udzielania święceń dzieciom, to Duns Szkot (1266-1308 r.). Przedstawiając różnego rodzaju argumenty, wśród argumentów za możliwością udzielania święceń dzieciom wymienił teologiczne i dyscyplinarne. Zauważył, że chłopcy nie są przeszkodzeni do przyjęcia sakramentu święceń. Skoro mogą oni przyjmować inne sakramenty wyciskające znamię sakramentalne, jak chrzest i bierzmowanie, mogą też otrzymać święcenia, które również wyciskają znamię sakramentalne. Stwierdził, że dzieci, którym udzielono niższych święceń przed uzyskaniem wieku rozeznania, nie są ponownie święcone, chyba że zostały im udzielone święcenia *per saltum*.

Szkot w swoim dziele zamieścił także tezy innych autorytetów na temat rozważanej kwestii. Wśród nich znalazły się następujące: 1) chłopcy poniżej wieku rozeznania nie są pobożnie święceni, gdyż nie są w stanie z pobożnością przyjąć sakramentu, 2) chłopcy posiadający zdolność rozeznania przyjmują godziwie święcenia niższe, a wyższe dopiero po osiągnięciu przepisanego prawem wieku, 3) w obydwu wymienionych wcześniej przypadkach święcenia są udzielane ważnie, na przeszkodzie nie stoi brak używania rozumu.

Odpowiadając na postawione przez siebie wątpliwości, Duns Szkot uznał, że chłopcy są wykluczeni z możliwości przyjęcia święceń, ponieważ nie są w stanie przyjąć ich w sposób właściwy – czyli w sposób pobożny. Niemoż-

¹⁶⁶ Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 31, *Supplementum...*, q. 39, art. 2, s. 121-123; Thomas Aquinas, *Summa Theologica, Supplementum Tertiae Partis...*, q. 39, art. 1-2, s. 73.

¹⁶⁷ M. Slusser, *The ordination of male infants*, *Theological Studies* 57(1996), s. 318-319.

liwość przyjęcia przez nich święceń wynika także z przepisów kościelnych, ściśle precyzujących wiek, w którym podmiot może godziwie otrzymać święcenia. Nawet gdy przepisy nie określają wieku wymaganego do przyjęcia sakramentu święceń (*sacramentum Ordinis*), to nie należy udzielać ich przed osiągnięciem wieku rozeznania; taki wymóg znajduje się w każdym rozporządzeniu kościelnym. Jeśli chodzi o pozostałe święcenia (ale nie święte święcenia), nie ma w przepisach kościelnych przeciwskazania co do udzielenia ich dzieciom poniżej wieku rozeznania. Dzieci są wykluczone z możliwości przyjęcia święceń ze względu na ślub czystości złączony ze święceniami¹⁶⁸, który to z kolei wymaga po stronie przyjmującego działania z użyciem rozumu i zdolności poznania przyjętych ślubów – o czym jest mowa przy pierwszej tonsurze. Dziecko poniżej wieku rozeznania tych zdolności nie posiada.

Co się tyczy niemożliwości przyjęcia święceń z konieczności faktu, młody wiek nie wyklucza osoby z możliwości przyjęcia święceń. Jeśli chłopiec faktycznie przyjmie święcenia, otrzymuje je naprawdę i nie musi być ponownie święcony. Powodem tego jest to, że w odniesieniu do sakramentów, które są niepowtarzalne, wszelkie warunki dotyczące właściwego usposobienia podmiotu święceń nie są z konieczności wymagane po stronie podmiotu sakramentu, tak jak przy spowiedzi. Wymagane jest jedynie niestawianie przeszkody sakramentowi. Dowodem na to jest to, że osoba może otrzymać stopień, charakter lub władzę święceń, zanim wykona czynność święceń, tak samo jak w przypadku charakteru chrztu i bierzmowania. Święcenia należą do tych sakramentów, które nie są powtarzane, dlatego od podmiotu święceń wymaga się jedynie, aby nie działał przeciw sakramentowi. Młody człowiek nie może być dysponowany przeciw święceniom, ponieważ nie posiada używania rozumu ani nie ma rozeznania woli¹⁶⁹.

Kończąc swój wywód na temat możliwości przyjmowania święceń przez młodzieńców, Szkot stwierdził, że w starożytności wiek wymagany do przyjęcia święceń według przepisów kościelnych był wyższy niż obecnie. Te-

¹⁶⁸ Obecnie mówi się o zobowiązaniu celibatu.

¹⁶⁹ *Tertio modo, scilicet necessitate facti, dico quod aetas puerilis non excludit susceptionem cuiuscumque Ordinis sacri, quin si talis aliquem Ordinem de facto recipiat, vere suscipit, et non est alias reordinandus. Et huius ratio est, quia respectu cuiuscumque sacramenti non iterabilis non requiritur ex parte suscipientis necessario aliqua dispositio praecedens dispositionem sacramenti, sicut est in poenitentia, sed tantum non fictio, vel non positio obicis actualis. Cuius probatio est, quia aliquis potest suscipere gradus, vel characterem, vel potestatem Ordinis, antequam exequatur actum illius Ordinis, et sic de characterem Baptismi, vel Confirmationis: sed Ordo, vel ordinatio est huiusmodi sacramentum non iterabile; ergo solummodo ex parte suscipientis Ordinem requiritur non fictio, contrarie: parvulus recipiens Ordinem non est fictus contrarie, quia non habet usum rationis, nec deliberationem voluntatis; ergo etc.* – Cyt. Johannes Duns Scotus, *Opera omnia*, t. 11.2, lib. IV, dist. 25, q. 2, Hildesheim 1969, s. 784.

raz – zauważa Szkot – ludzie są skłonni do złego szybciej niż kiedyś, dlatego też dobrze jest zapobiec temu i kształtować ich od młodości, tak aby mogli otrzymać święcenia godnie¹⁷⁰.

Papież Bonifacy VIII (zm. 1303 r.) również zwracał uwagę na konieczność wolnego wyboru stanu życia. W *Liber sextus decretalium* zamieścił zakaz udzielania pierwszej tonsury dzieciom, aż do momentu, kiedy w sposób wolny wejdą one do zakonu. W innym przypadku – jak stwierdza Bonifacy – takie święcenia są nieprawidłowe, a ci, którzy postąpią wbrew przepisom, zostaną ukarani suspensą¹⁷¹.

Na temat ważności udzielenia święceń dzieciom wypowiedział się w 1745 roku papież Benedykt XIV w *Eo quamvis tempore*. Powołując się na zgodne opinie teologów i kanonistów, stwierdził, że udzielenie święceń zarówno niższych, jak i wyższych dziecku – przez biskupa działającego na podstawie posiadanej przez niego władzy – jest ważne, ale niegodziwe (*non solum Minores sed etiam Sacros Ordines Infanti conferri; concodi Theologorum, et Canonistarum suffragio definitum est, validam, sed illicitam conseri Ordinationem*). Papież zauważył, że nielicznych przeciwnych opinii w tej materii nie podzielała również Stolica Apostolska. Według Benedykta XIV, pewne również pozostaje, że choć święcenia przyjęte przez dzieci są ważne, to jednak nie wiążą one ich obowiązkiem zachowania czystości ani innymi zobowiązaniami – nakładanymi na przyjmujących święcenia. Dzieje się tak dlatego, że wybór stanu zależy od wolnej woli (*electio status a libera cuiusque pendeat voluntate*) i osoba zobowiązana jest do przestrzegania ślubów składanych przez siebie, a nie przez kogoś innego¹⁷².

Papież uznał za nieaktualną dyscyplinę Kościoła, która na promowanych do prezbiteratu lub episkopatu siłą (*per vim Promotos ad Sacerdotium, et Episcopatum*) nakładała ciężar obowiązków związanych z udzielonym stopniem święceń – nie uwzględniając ich sprzeciwów wobec przyjętego w ten sposób stanu. Jak zauważył biskup Rzymu, do XII wieku istniała w Kościele praktyka oddawania przez rodziców dzieci do klasztorów do Boskiej służby, ale dzięki decyzjom Klemensa III¹⁷³, Celestyna III¹⁷⁴ i Soboru Trydenckiego-

¹⁷⁰ Johannes Duns Scotus, *Opera omnia*, t. 11.2, lib. IV, dist. 25, q. 2, Hildesheim 1969, s. 783-784.

¹⁷¹ Bonifacius VIII, *Liber sextus decretalium*, lib. I, tit. IX, cap. IV, Venetiis 1595, kol. 146-147.

¹⁷² Benedictus XIV, *Eo quamvis tempore*, 04.05.1745, §20, w: *Benedicti Papae XIV Bullarium. T. 1. in quo continentur constitutiones, epistolae, aliaque edita ab initio pontificatus usque ad annum MDCCXLVI*. vol. 3, Mechliniensis 1826, s. 138-139 (tłumaczył Robert Sochań).

¹⁷³ Clemens III, *Quam virum*, w: *Corpus Iuris Canonici*, Pars II. *Decretalium Collectiones*, Decretales Gregorii Papae IX, lib. III, tit. XLII, de regularibus, c. 12, Graz 1959, kol. 572.

¹⁷⁴ Coelestinus, *Quam simus*, w: *Corpus Iuris Canonici*, Pars II. *Decretalium Collectiones*, Decretales Gregorii Papae IX, lib. III, tit. XLII, de regularibus, c. 14, Graz 1959, kol. 573.

go¹⁷⁵ została ona zniesiona, jako przeciwna prawu natury i wolnej woli człowieka (*contra quam naturae, et liberi arbitrii iura clamare videbantur*)¹⁷⁶.

W tym miejscu należy zauważyć, zanim temat zostanie podjęty dalej, że przywołane przez Benedykta XIV dokumenty regulowały jedynie możliwość składania profesji, przyjmowania habitu oraz sposób rozeznania woli u młodocianych kandydatów do przyjęcia zobowiązania. Przykładowo: według orzeczenia Soboru Trydenckiego, profesja uczyniona przed ukończeniem szesnastego roku miała być uważana za niewiążącą i niewywierającą skutków prawnych. Norm tych jednak nie można aplikować na zasadzie analogii do kwestii przyjmowania święceń przez dzieci.

W dokumencie *Eo quamvis tempore* przytoczona została opinia części uznanych teologów, głosząca, że dzieci, którym udzielono święceń, jeśli osiągną rozeznanie (*ubi sui compotes iam fuerint*) – powinny zostać zapytane, czy mają intencję pozostania w stanie duchownym. Jeśli w sposób pewny i po namyśle publicznie wyrażą zgodę, są zobowiązane do przestrzegania ślubów czystości. W przeciwnym razie mogą przejść do stanu świeckiego, będąc pozbawionymi prawa do wykonywania władzy święceń¹⁷⁷.

Dokument papieski zawiera również poglądy kanonistów na temat udzielania święceń tym, którzy osiągnęli już używanie rozumu, ale jeszcze nie są dojrzałymi (*Ordinis suscepti post usum rationis, sed ante pubertatem*). Zgodnie z nimi, obowiązek odmawiania brewiarza wynikający z przyjętych święceń wiąże wyświęconego wtedy, gdy święcenia są zaakceptowane wyraźnie (*expresse ratam*) albo milcząco (*tacite*) przez jakiś zewnętrzny znak – np. ponieważ wyświęcony usługiwał, wypełniając przyjętą władzę święceń, wypełniał obowiązek odmawiania modlitw w takim samym wymiarze jak inni duchowni albo dobrowolnie przyjął kolejny stopień święceń. Tak długo, aż święcenia nie zostaną zaakceptowane (*ratihabitatio*) – osoba nie tylko nie jest związana obowiązkiem odmawiania liturgii godzin, ale też ma zakaz wykonywania władzy przyjętych święceń, aż do czasu, kiedy z niedojrzałości przejdzie do wieku wymaganego prawem kościelnym, aby móc godziwie otrzymać święcenia (*quamdiu Ordinatus in aetate impuberi attingat alteram aetatem a sacris Canonibus Promovendis rite praestitutam*)¹⁷⁸.

Po przedstawieniu ogólnych zasad teologicznych dotyczących ważności udzielonych święceń dzieciom w Kościele zachodnim Benedykt XIV zajął się również rozstrzygnięciem wątpliwości, czy małżeństwo zawierane przez dia-

¹⁷⁵ Sobór Trydencki, *Sesja 25*, Dekret w sprawie zakonników i zakonnic, cap. 15, 17, 03.12.1563, DSP, t. 4, s. 799-801.

¹⁷⁶ Benedictus XIV, *Eo quamvis tempore...*, §21, s. 139.

¹⁷⁷ Tamże, §22, s. 139.

¹⁷⁸ Tamże, §23, s. 139-140.

konów obrządku koptyjskiego – którzy byli święceni jako dzieci – jest ważne oraz czy zobowiązani są oni do odmawiania liturgii godzin. Rozstrzygając wątpliwość, biskup Rzymu stwierdził, że i u Koptów, i w Kościele wschodnim święcenia diakonatu udzielane są dzieciom ważnie. Następnie doszedł do wniosku, że jak w Kościele zachodnim do odmawiania brewiarza nie są zobligowani chłopcy i niedojrzali do przyjęcia święceń, jeśli po osiągnięciu wieku wyraźnie lub milcząco uznają swoje święcenia za ważne, tak samo – na podstawie zasady równości – należy traktować diakonów obrządku koptyjskiego wyświęconych w młodym wieku (*in tenera aetate*)¹⁷⁹. To uznanie święceń za ważne, a właściwie mówiąc zatwierdzenie lub zaakceptowanie, należało, zgodnie z decyzją papieża, dokonywać w wieku szesnastu lat. W tym wieku bowiem za Benedykta XIV dozwolone było składanie uroczystych profesji zakonnych¹⁸⁰. Conte a Coronata, powołując się na Cappella, uznał, że po zmianie prawa w 1917 roku zatwierdzenia tego można dokonać po osiągnięciu dwudziestu jeden lat (por. KPK 1917, kan. 573)¹⁸¹. W obecnie obowiązującym prawie w Kościele łacińskim granica dwudziestu jeden lat wydaje się nadal aktualna, kan. 658 n. 1 KPK 1983 stanowi bowiem: „do ważności profesji wieczystej wymaga się ukończenia przynajmniej dwudziestego pierwszego roku życia”.

W rozważaniach na temat możliwości przyjmowania święceń przez dzieci nie może zabraknąć również autorów dwudziestowiecznych. Do nich należał chociażby Sylvester Joseph Hunter, który w podręczniku teologii dogmatycznej jednoznacznie wyraził opinię, że dziecko lub idiota (osoba, która nie ma ani kiedykolwiek nie miała użycia rozumu) może ważnie otrzymać sakrament święceń, choć będzie to ciężko niegodziwe. Gdyby się tak stało, to w przyszłości – po osiągnięciu wieku szesnastu lat – będzie mogło zaakceptować to, co zostało uczynione, i wykonywać święcenia, przy jednoczesnym zobowiązaniu do celibatu i odmawiania liturgii godzin – tak jak inni kapłani. Mężczyzna wyświęcony przed osiągnięciem używania rozumu, gdy osiągnie szesnasty rok życia, ma też możliwość zrzeczenia się wykonywania władzy święceń. W takim razie wyświęcony będzie wolny od obowiązków wynikających z ich przyjęcia. Inaczej rzecz się przedstawia – zdaniem autora – z tymi, którzy osiągnęli już używanie rozumu. Oni nie otrzymują ważnie sakramentów do czasu, kiedy będą mieli bądź aktualną intencję stania się podmiotem świętych obrzędów, bądź przynajmniej taką intencję, która

¹⁷⁹ Tamże, §24-26, s. 140-141.

¹⁸⁰ Tamże, §28, s. 141-142.

¹⁸¹ M. Conte a Coronata, *Institutiones iuris canonici ad usum utriusque cleri et scholarum. De Sacramentis Tractatus canonicus*, vol. 2..., s. 71; F. M. Cappello, *Tractatus canonico-moralis de Sacramentis*, vol. 2, pars 3..., s. 317.

nadal wpływa na nich i jest nazywana wirtualną¹⁸². Jak już wcześniej powiedziano, przeważająca liczba autorów za minimalną do przyjęcia święceń uznawała intencję habitualną *explicite*.

Slater – pisząc o podmiocie sakramentów – stwierdzał: u dzieci i tych, którzy nie osiągnęli używania rozumu, oraz imbecyli nie jest wymagana ani specjalna dyspozycja, ani intencja, aby mogli przyjąć większość sakramentów. Kościół nie wymaga od nich tego, czego nie są w stanie uczynić¹⁸³. Podobnie uważali McHugh i Callan. Ich zdaniem, dzieci nie muszą mieć dyspozycji do przyjęcia sakramentów, ponieważ nie posiadają używania rozumu¹⁸⁴.

Pohle – opierając się na wypowiedzi św. Augustyna o udzielaniu sakramentu chrztu dzieciom – doszedł do wniosku, że przy przyjmowaniu sakramentów inne warunki muszą spełniać ci, którzy są zdolni do wzbudzenia intencji, oraz ci, którzy nie mogą tego uczynić¹⁸⁵. Augustyn nauczał bowiem, że przy udzielaniu sakramentu chrztu dzieciom wpiery jest wyciskany charakter sakramentalny, a następnie – kiedy dziecko wchodzi w wiek rozeznania – dopiero sakrament rodzi owoce¹⁸⁶. W związku z tym dziecko można ochrzcić także wtedy, kiedy nie jest ono w stanie odpowiadać za siebie. Augustyn, powołując się na Ewangelię, stwierdził, że każdy, kto może sam odpowiadać, powinien podejmować decyzję za siebie¹⁸⁷. Podążając tokiem rozumowania Pohlego, można wysunąć wniosek, że dziecko do ważnego przyjęcia święceń nie musi posiadać jakiegokolwiek intencji, tak jak to ma miejsce w przypadku przyjmowania chrztu.

Prümmer głosił pogląd, że dzieci oraz osoby trwale szalone (*perpetuo amentibus*), aby otrzymać święcenia, nie muszą mieć żadnej intencji. Fakt, że nie udziela się święceń dzieciom, wynika – zdaniem autora – z takiej, a nie innej dyscypliny Kościoła¹⁸⁸.

Wernz i Vidal zdatność do ważnego otrzymania święceń osób trwale nieposiadających używania rozumu od urodzenia widzieli w ich niemożliwości sformułowania sprzeciwu wobec przyjęcia sakramentu. Według tych auto-

¹⁸² S. J. Hunter, *dz. cyt.*, s. 202.

¹⁸³ T. Slater, *dz. cyt.*, s. 41-42.

¹⁸⁴ J. A. McHugh, C. J. Callan, *dz. cyt.*, s. 639.

¹⁸⁵ J. Pohle, A. Preuss, *Dogmatic theology*, t. 8..., s. 197.

¹⁸⁶ Według Zaborowskiego, Augustyn, odróżniając sakrament od skutku sakramentu oraz ważność i nieowocność sakramentu, położył podstawy pod późniejsze rozróżnienie łaski sakramentalnej i charakteru sakramentalnego oraz pod pojęcie *obex* (przeszkoda dla sakramentu). – M. Zaborowski, *Sakramenty święte w aspekcie prawno-historycznym*, Prawo Kanoniczne 55(2012) nr 2, s. 38.

¹⁸⁷ Augustinus Hipponensis, *De baptismo. Contra Donatistas Libri septem*, lib. IV, cap. XXIV, PL, t. 43, kol. 174-176.

¹⁸⁸ Cyt. Dominicus M. Prümmer, *dz. cyt.*, t. III, tract. I, cap. VI, §1.4, s. 70.

rów, obok dzieci i mężczyzn trwale nieposiadających używania rozumu (*perpetuo amentes*) zdawnymi do przyjęcia święceń – bez konieczności posiadania intencji – byli również głuchoniemi i zarazem ślepi, którzy od urodzenia pozbawieni są możliwości wzbudzenia intencji. Dodanie tych ostatnich zapewne związane było z tym, że mężczyźni ci nie mogli poznawać i dokonywać osądu, co jest konieczne do sformułowania aktu woli. Zdawność do przyjęcia święceń osób trwale nieposiadających używania rozumu, bez konieczności wzbudzenia intencji – zdaniem Wernza i Vidala – pochodzi z prawa Bożego. Oczywiście jest, że udzielanie im święceń byłoby niegodziwe¹⁸⁹.

Warto w tym miejscu zwrócić uwagę, że autorzy ci – przy okazji analizy warunków, jakie muszą zostać spełnione przez przyjmującego chrzest – zaznaczyli, iż osoby, które od urodzenia nie posiadają używania rozumu, są zdawne do ważnego przyjęcia chrztu tak samo jak dzieci, ponieważ „nie mogą nic dodać od siebie” – czyli nie są zdolne do wzbudzenia intencji przyjęcia sakramentu. Według Wernza i Vidala, od dorosłych, którzy osiągnęli używanie rozumu (czyli zgodnie z prawem po ukończeniu siódmego roku życia) wymaga się do ważnego przyjęcia chrztu posiadania intencji habitualnej¹⁹⁰.

Conte a Coronata w swoim podręczniku pisał, że nigdzie nie zostało dowiedzione, że dzieci są niezdatne do przyjęcia święceń z powodu braku intencji. Wręcz przeciwnie – zauważał autor – pewne jest, że mogą one ważne, acz niegodziwie przystąpić do święceń. Bezsporne jest też, że święcenia w ten sposób udzielone nie wiążą dzieci obowiązkami wynikającymi z przyjętych święceń, chyba że po dojściu do używania rozumu i osiągnięciu dwudziestu jeden lat zaakceptowałyby one fakt święceń i przyjęły obowiązki z nimi związane. Ta sama zasada dotyczy tych, którzy przyjęli święcenia, mając używanie rozumu, ale nie będąc jeszcze dojrzałymi¹⁹¹. Nie sposób w tym miejscu nie zaznaczyć, że według Cappella osiągnięcie dojrzałości (zapewne seksualnej, bo w wieku dwunastu-czternastu lat) przez mężczyznę niepełnoletniego, nie zmieniało nic w kwestii zdawności mężczyzny do podjęcia przez niego zobowiązań wynikających z przyjęcia święceń¹⁹².

Conte a Coronata z sytuacją dzieci zrównywał sytuację mężczyzn chorych psychicznie trwale, niedorozwiniętych, upośledzonych (ale tylko na stałe nieposiadających używania rozumu). Stwierdził, że do ważnego przyjęcia

¹⁸⁹ F. X. Wernz, P. Vidal, *dz. cyt.*, s. 262.

¹⁹⁰ Tamże, s. 37.

¹⁹¹ M. Conte a Coronata, *Institutiones iuris canonici ad usum utriusque cleri et scholarum. De Sacramentis Tractatus canonicus*, vol. 2..., s. 71.

¹⁹² F. M. Cappello, *Tractatus canonico-moralis de Sacramentis*, vol. 2, pars 3..., s. 317.

święceń nie muszą oni posiadać jakiegokolwiek intencji¹⁹³. Niestety, z kontekstu jego wypowiedzi nie wynika, czy mówiąc o osobach trwale nieposiadających używania rozumu, miał on na myśli te, które nigdy nie osiągnęły używania rozumu, czy też te osoby, u których po osiągnięciu używaniu rozumu nastąpiło całkowite i na stałe ustanie tej zdolności.

Cappello – pisząc o ważności przyjmowanych sakramentów – stwierdził, że dzieci nie muszą posiadać intencji otrzymania sakramentu, aby był on ważnie przez nie przyjęty. Ponieważ nie doszły do używania rozumu i nie były w stanie wzbudzić w sobie aktu woli, utrzymuje się, że to Chrystus i Kościół w takim przypadku uzupełniają ich brakującą intencję¹⁹⁴. W innym miejscu swoich rozważań poświęconych intencji koniecznej do ważnego przyjęcia święceń ten sam autor nie wspomina już nic o uzupełnieniu braku intencji u mężczyzn trwale pozbawionych używania rozumu. Stwierdza jedynie, że nie muszą oni posiadać intencji. Dodaje jednak, że nie ma w przypadku tych mężczyzn znaczenia to, że nigdy nie osiągnęli używania rozumu. To bowiem jest wyłącznie przypadłościowe. Przy udzielaniu święceń bowiem należy uwzględniać jedynie to, co jest istotowe w podmiocie (*Id enim non nisi per accidens est; porro quod est per se, non autem per accidens, considerandum*)¹⁹⁵.

Na marginesie warto w tym miejscu zauważyć, że jednym z pierwszych, który zabrał głos na temat „uzupełnienia intencji”, a właściwie odpowiadania w imieniu dzieci, był św. Augustyn, gdy zastanawiał się nad skutkami chrztu udzielonego poza Kościołem tym, którzy w swoim imieniu nie są zdolni do odpowiadania. Biskup z Hippony zauważył, że sakrament udzielony przez heretyków jest niewątpliwie użyteczny dla nich, bo to inni za nich udzielają odpowiedzi. Gdyby natomiast kto inny odpowiadał za tych, którzy mogą sami za siebie odpowiadać, to nie byłoby to to samo (*Ideo cum alii pro eis respondent, ut impleatur erga eos celebratio Sacramenti, valet utique ad eorum consecrationem, quia ipsi respondere non possunt. At si pro eo qui respondere potest alius respondeat, non itidem valet*)¹⁹⁶. Z kontekstu wypowiedzi Augustyna wynika, że nie miał on na myśli *sensu stricto* uzupełnienia intencji, lecz przyjęcie zobowiązań podjętych na chrzcie, które skutkowałyby życiem w herezji.

O uzupełnieniu intencji pisał Noldin. Tak jak Cappello twierdził, że uzupełnienie dokonuje się przez Chrystusa i Kościół¹⁹⁷.

¹⁹³ M. Conte a Coronata, *Institutiones iuris canonici ad usum utriusque cleri et scholarum. De Sacramentis Tractatus canonicus*, vol. 2..., s. 72.

¹⁹⁴ F. M. Cappello, *Tractatus canonico-moralis de Sacramentis*, vol. 1..., s. 61.

¹⁹⁵ F. M. Cappello, *Tractatus canonico-moralis de Sacramentis*, vol. 2, pars 3..., s. 314.

¹⁹⁶ Augustinus Hipponensis, *De baptismo...*, lib. IV, cap. XXIV, kol. 174-176.

¹⁹⁷ H. Noldin, *Summa theologiae moralis*, vol. 3..., s. 31.

Ciekawy pogląd na ten temat reprezentował Regatillo. Uważał, że uzupełnienie braku intencji dokonuje się przez wolę szafarza, który działa w imieniu Chrystusa i Kościoła. Dzieje się tak dlatego, że sakramenty są udzielane na sposób dobrodziejstwa¹⁹⁸.

Wracając do poglądów Cappella, należy zauważyć, że autor ów nieco inny pogląd niż wcześniej przywołany zaprezentował w książce bezpośrednio poświęconej święceniom. Twierdził, że u dziecka, jako osoby niezdolnej do wyrażenia aktu woli, nie jest wymagana żadna intencja do przyjęcia święceń prezbiteratu (ale i zapewne święceń niższego stopnia). Wynika to z samej natury święceń. Osoby stale chore umysłowo (*perpetuo amentes*) do ważnego przyjęcia sakramentu święceń nie muszą posiadać jakiegokolwiek intencji ich przyjęcia. Dzieje się tak dlatego, że nigdy nie doszły do używania rozumu i nie były w stanie wzbudzić w sobie aktu woli. Zdaniem autora, podobnie należy rozstrzygać ich zdatność do święceń, jak zdatność dzieci (*infantes*). W tym przypadku wystarczająca jest wola szafarza¹⁹⁹. Przy określeniu, czy osoba trwale obłąkana, bądź też całkowicie pozbawiona używania rozumu, jest po powrocie do zdrowia związana obowiązkami wynikającymi z przyjętych święceń, należy stosować te same reguły oceny, co w przypadku przyjęcia święceń przez dzieci²⁰⁰.

Co się tyczy możliwości przyjęcia święceń biskupich przez dziecko (*infante*) – chociaż wśród autorów nie było w tej kwestii wcześniej zgodności – Cappello zaprezentował pogląd, powołując się na opinię powszechnie przez wszystkich uznaną, że dzieci również otrzymują ważne święcenia episkopatu²⁰¹. Zdatość dzieci do ważnego przyjęcia święceń wynika zdaniem uczonego z prawa Bożego²⁰².

Według Sylwiusa Romanusa, mężczyzn, którzy od dzieciństwa trwale nie posiadają używania rozumu – jeśli chodzi o ich zdatość do przyjęcia święceń – należy traktować tak samo jak dzieci. Ponieważ nie są (i nigdy nie byli) zdolni do wyrażenia aktu woli, przyjmują święcenia zawsze ważne – podobnie jak chrzest i bierzmowanie²⁰³.

Noldin zauważa, że dziecko jest zdadne do otrzymania tych sakramentów, które nie wymagają spełnienia warunków niemożliwych do wypełnienia przez nieposiadających używania rozumu. Sakramentem, który nie wymaga dokonania żadnego aktu przez przyjmującego, są święcenia i dlatego

¹⁹⁸ E. F. Regatillo, *Ius sacramentarium*, vol. 1..., s. 23.

¹⁹⁹ F. M. Cappello, *Tractatus canonico-moralis de Sacramentis*, vol. 1..., s. 61.

²⁰⁰ F. M. Cappello, *Tractatus canonico-moralis de Sacramentis*, vol. 2, pars 3..., s. 314.

²⁰¹ Tamże, s. 313-314.

²⁰² F. M. Cappello, *Summa Iuris...*, s. 432.

²⁰³ Sylvius Romanus, *dz. cyt.*, s. 326-327.

dziecko jest zdadne do ich przyjęcia²⁰⁴. Noldin możliwość przyjęcia chrztu, bierzmowania, Eucharystii oraz święceń przez dzieci uzasadniał wolą samego Chrystusa, który ustanowił sakramenty. Wolę tę poznaliśmy z przekazu Tradycji Kościoła²⁰⁵.

Pighin – komentując kan. 1024 KPK 1983 – zauważył, że poza warunkami dotyczącymi ważności święceń, które muszą być spełnione przez podmiot, takimi jak bycie mężczyzną i bycie ochrzczonym, ustawodawca nie zamieścił żadnej wzmianki, że osoba musi skończyć określony prawem wiek po to, aby używała rozumu albo osiągnęła dojrzałość potrzebną do procesu rozeznania. Jak zauważa komentator, święcenia udzielają charakteru sakramentalnego *ex opere operato* bez działania podmiotu, chyba że osoba posiadająca władzę umysłową sformułuje wolę przeciwną ich otrzymaniu. W takiej sytuacji zostałyby bowiem otrzymane nieważnie²⁰⁶.

Argumentów pośrednich za możliwością przyjęcia święceń przez dzieci dostarcza również teologia, badając skuteczność chrztu im udzielanego. Teologowie zauważali, że dzieci mogą stać się dziedzicami łaski Bożej, tak samo jak odziedziczyły bezwolnie skutki grzechu pierworodnego po pierwszych rodzicach. Ponieważ chrzest sprawuje łaskę *ex opere operato* w tych, którzy nie stawiają przeszkody łasce, zatem i dziecko, które nie jest w stanie postawić przeszkody, może otrzymać sakrament chrztu²⁰⁷. Mimo że przywołana wypowiedź dotyczy bezpośrednio sakramentu chrztu, może być również na zasadzie analogii aplikowana do święceń; zważywszy, że sami papieże – jak zostało i będzie to jeszcze ukazane – niejednokrotnie tak czynili.

W badaniach nad zdadnością do święceń mężczyzn trwale nieposiadających używania rozumu uczeni poświęcają osobno uwagę święceniom episkopatu. Podczas gdy wyjaśnienie problemu zdadności wspomnianych osób do przyjęcia święceń niższego stopnia niż episkopat nie nastroczało im trudności, inaczej rzecz się prezentowała przy rozważaniach poświęconych pełni kapłaństwa.

Jednym z uczonych, którzy zajęli się tym problemem, był św. Tomasz z Akwinu. Uważał on, że choć dzieci i mężczyźni nieposiadający używania rozumu mogą ważnie przyjmować święcenia, to jednak wyjątek stanowią święcenia biskupie. Ich udzielenie, według Akwinaty, „suponuje dokonanie aktu ze strony tego, któremu powierza się troskę pasterską”. Dlatego też natura konsekracji biskupiej wymaga od podmiotu święceń używania rozumu²⁰⁸.

²⁰⁴ H. Noldin, *Summa theologiae moralis*, vol. 3..., s. 399.

²⁰⁵ Cyt. Tamże, s. 31, 399.

²⁰⁶ B. F. Pighin, *Diritto sacramentale...*, s. 196.

²⁰⁷ M. Sieniatycki, *dz. cyt.*, s. 126.

²⁰⁸ Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 31, *Supplementum...*, q. 39, art. 2, s. 121-123; Thomas Aquinas, *Summa Theologica, Supplementum Tertiae Partis...*, q. 39, art. 1, s. 73.

Z poglądem tym polemizował Cappello. Według niego, bezpodstawne jest twierdzenie, że w konsekracji biskupiej dokonuje się nadanie troski pasterskiej. Konsekracja udziela jedynie koniecznej władzy pasterskiej do realizacji troski. Na dowód tego Cappello powoływał się na tomistów – między innymi na Billuarta, który w biskupstwie widział wyciśnięcie charakteru (czyli władzę) oraz troskę pasterską o dusze i zaślubiony Kościół. Podczas gdy wyciśnięcie charakteru nie wymagało zgody, to wymagana była ona u podmiotu przy podjęciu troski o Kościół (*Verum duo distinguenda sunt in Episcopo, scilicet extensio characteris seu potestas, et cura pastoralis animarum atque Ecclesiae quacum init matrimonium spirituale. Ad hoc secundum requiritur consensus, non ad primum*)²⁰⁹. Zatem, w myśl tomistów (Paladanus, Dominicus Soto, Gonet), ważne były święcenia biskupie przyjmowane przez chłopców i osoby nieposiadające używania rozumu²¹⁰. Możliwość ważnego przyjęcia przez dzieci święceń biskupich wynika z natury święceń²¹¹.

W ważnym przyjęciu święceń biskupich przez dzieci nie dostrzegał przeszkód również Regatillo. W swoim podręczniku pisał, że zgodnie z powszechnym nauczaniem, niemowlęta oraz mężczyźni z nimi zrównani zdolni są do przyjęcia święceń nawet episkopatu. Nie ma żadnych argumentów temu przeciwnych. Takie jest powszechne nauczanie²¹². Autor ten uważał również, że: „Podczas gdy zdolność dzieci do przyjęcia chrztu oparta była na wierze Kościoła i potwierdzona została w artykule wiary, możliwość udzielenia bierzmowania oparta była na starożytnej praktyce, to zdolność dzieci do otrzymania święceń ma jedynie walor pewności opartej na nauczaniu Kościoła”²¹³.

O wieku wymaganym do przyjęcia święceń wielokrotnie wypowiadał się prawodawca kościelny.

W obecnie obowiązującym ustawodawstwie Kościoła łacińskiego zapisana została norma w kan. 1031 stanowiąca, że do prezbiteratu można do-

²⁰⁹ Carolus Renatus Billuart, *Summa S. Thomae Hodiernis Academicarum Moribus Accommodata, Sive Cursus Theologiae: Iuxta mentem &, in quantum licuit, iuxta ordinem & litteram D. Thomae in sua Summa, insertis pro re nata Digressionibus in Historiam Ecclesiasticam. Ad Usum Scholarum Thomisticarum, Pars III, Tom XIX. Tractatus de Extrema-Unctione, Ordine et Matrimonio*, Dissert. III, art. III, §1. Quinam sint capaces Ordinationis?, Wirceburgi 1758, s. 137.

²¹⁰ F. M. Cappello, *Tractatus canonico-moralis de Sacramentis*, vol. 2, pars 3..., s. 314.

²¹¹ Cyt. F. M. Cappello, *Summa Iuris...*, s. 432.

²¹² E. F. Regatillo, *Theologiae Moralis Summa*, vol. 3. *Theologia moralis specialis: De sacramentis. De delictis et poenis*, Matriti 1954, s. 513 (Tekst tej książki ze stron wskazanych w przypisach niniejszego opracowania tłumaczył tłumacz nieznanym); E. F. Regatillo, *Ius sacramentarium*, vol. 2..., s. 41.

²¹³ E. F. Regatillo, *Ius sacramentarium*, vol. 1..., s. 23.

puścić tylko tych, którzy ukończyli dwudziesty piąty rok życia. Jeśli chodzi o święcenia diakonatu, to ustawodawca rozróżnił kandydatów do diakonatu stałego i tzw. przejściowego. Pierwszym można udzielić święceń dopiero po ukończeniu przynajmniej dwudziestego piątego roku życia, drugim zaś – po ukończeniu dwudziestego trzeciego roku życia. W kodeksie Pio-Benedyktyńskim promulgowana była norma domagająca się od święconych na diakonów przejściowych i prezbiterów wieku niższego o jeden rok niż przepisany przez ustawodawcę w KPK 1983 (por. KPK 1917, kan. 975). W kan. 1031§3 KPK 1983 Konferencje Episkopatu zostały przez najwyższego ustawodawcę upoważnione do wydawania zarządzeń, na mocy których może być wymagany wyższy wiek do prezbiteratu i diakonatu stałego.

Zgodnie z wolą papieża, dyspensa ponad rok od wieku wymaganego do święceń diakonatu i prezbiteratu została zarezerwowana Stolicy Apostolskiej (por. KPK 1983, kan. 1031§3). Jak zauważa Robert Geisinger, udzielenie święceń młodszym mężczyznom bez wymaganej prawem dyspensy nie wpływa na ważność, lecz jedynie na godziwość²¹⁴. Na uwagę zasługuje fakt, że w *Kodeksie kanonów Kościołów wschodnich* zamieszczona została norma potwierdzająca, że przyjęcie święceń w wieku przepisany prawem jest warunkiem do godziwego ich otrzymania (por. KKKW, kan. 758§1 n. 3). Według prawa obowiązującego przed promulgacją kodeksu w 1983 roku, ci, którzy przyjęli święcenia przed kanonicznym wiekiem, byli suspendowani od przyjętego święcenia (por. KPK 1917, kan. 2374), co wskazuje jednoznacznie na ważność przyjętego przez nich sakramentu.

Jeśli chodzi o udzielenie święceń biskupich, obecnie ustawodawca wymaga od przystępujących do nich mężczyzn ukończenia trzydziestu pięciu lat życia (por. KPK 1983, kan. 378§1 n. 3; KKKW, kan. 180 n. 4). W kodeksie Pio-Benedyktyńskim wymagane było skończenie trzydziestu lat (por. KPK 1917, kan. 331§1 n. 2). W odróżnieniu od wcześniej przywołanego kan. 975 KPK 1917 ustawodawca w kan. 331 KPK 1917 nie zamieścił wzmianki, że warunki w nim wyszczególnione dotyczą godziwości przyjęcia święceń. Biorąc pod uwagę Tradycję Kościoła, należy przyjąć, że warunek ukończenia trzydziestu pięciu lat przez biskupa nie dotyczy ważności. Za taką opinią przemawia również fakt, że ustawodawca w kan. 331 KPK 1917 wymienił w jednakowy sposób kilka warunków, wśród których znajdują się niewątpliwie i takie, które nie wpływają na ważność święceń biskupich.

Kończąc rozważania dotyczące możliwości przyjmowania święceń przez dzieci, należy zauważyć, że współcześnie pojawiają się autorzy negujący

²¹⁴ R. J. Geisinger, *Orders*, w: *New Commentary on the Code of Canon Law*, ed. J. P. Beal, J. A. Coriden, T. J. Green, New York 2000, s. 1209; KPK 1917, kan. 974§1.

możliwość ważnego udzielania święceń osobom, które nie osiągnęły używania rozumu. Do nich należy między innymi Slusser. Uważał, że skoro uzasadnieniem niemożliwości udzielania święceń kobietom jest brak woli Chrystusa, to również nic nie wskazuje, jakoby wolą Chrystusa było dopuszczanie dzieci do święceń. Autor twierdził, że ustalenie granicy wieku wymaganego do ważnego przyjęcia święceń Chrystus pozostawił Kościołowi, z czego powinien On skorzystać, odpowiednio redagując przepisy bez mocy retroaktywnej²¹⁵.

4.2. Nieposiadający używania rozumu po wyjściu z dzieciństwa

Powodów, przez które osoba może nie posiadać używania rozumu (na stałe, okresowo bądź chwilowo), jest wiele. Mogą być one niezależne i zależne od osoby dotkniętej tą „przypadłością”. Do pierwszej grupy przyczyn można zaliczyć chociażby: choroby umysłowe, urazy mechaniczne mózgu lub inne choroby pośrednio wpływające na zdolności wolitywne człowieka (np. wywołujące wysoką gorączkę). Do drugiej grupy przyporządkować możemy między innymi odurzenie różnego rodzaju środkami (np. alkoholem lub narkotykami²¹⁶). W kanonistyce – o czym będzie mowa dalej – do osób pozbawionych chwilowo używania rozumu przyrównywani są śpiący.

Problemem udzielania sakramentów osobom, które na skutek choroby utraciły używanie rozumu, zajął się papież Innocenty III w liście *Maiores Ecclesiae* do arcybiskupa w Arles (1201 r.). Mimo że w dokumencie tym papież bezpośrednio odnosił się do możliwości przyjmowania przez wspomniane osoby jedynie sakramentu chrztu, jest on jednak istotny dla naszych rozważań, ponieważ stał się punktem wyjścia licznych refleksji poświęconych możliwości przyjmowania sakramentów w ogólności przez osoby pozbawione używania rozumu.

W *Maiores Ecclesiae* biskup Rzymu uznał, że: „śpiący i obłąkani, jeśli przed zaśnięciem lub utratą rozumu trwali w uporze, nie przyjmują znamienia sakramentalnego, choćby byli polani wodą, bo należy przypuścić, że trwają w poprzednim postanowieniu. Co innego zaś, jeśli przedtem byli katechumenami i mieli wolę przyjęcia chrztu; takowych zwykł Kościół chrzcić, jeśli zachodzi ważna potrzeba. Wtedy więc czynność chrztu udziela znamienia, kiedy nie natrafia na zaporę sprzeciwiającej się woli” (*Dormientes autem et amentes, si, prius quam amentiam incurrerent aut dormirent, in contradic-*

²¹⁵ M. Slusser, *dz. cyt.*, s. 319-321.

²¹⁶ O wpływie narkomanii na osobowość i przeprowadzanie procesów myślowych zob.: S. Paździor, *Wpływ narkomanii na poważny brak rozeznania oceniającego*, *Roczniki Nauk Prawnych* 12(2002) z. 2, s. 158-167.

*tione persisterent: quia in eis intelligitur contradictionis propositum perdurare, etsi fuerint sic immersi, characterem non suscipiunt sacramenti. Secus autem, si prius catechumeni exstitissent, et habuissent propositum baptizandi; unde tales in necessitatis articulo consuevit Ecclesia baptizare. Tunc ergo characterem sacramentalis imprimit operatio, cum obicem voluntatis contrariae non invenit obsistentem)*²¹⁷.

Papież wyraził stanowisko, że należy uznać za istniejącą i zdolną do wywoływania skutków (jeśli chodzi o sakrament chrztu) intencję, którą osoba wzbudziła przed utratą używania rozumu. Jeśli wzbudziła intencję przeciwną przyjęciu chrztu, intencja ta skutkowałą nieważnym sprawowaniem sakramentu. Natomiast gdy miała wolę przyjęcia chrztu przed utratą świadomości, wola ta – jako trwająca nadal w osobie – pozwalała na ważne udzielenie sakramentu.

Niestety, na podstawie tej wypowiedzi biskupa Rzymu trudno jest powiedzieć, jakie było stanowisko Innocentego III na temat ważności chrztu udzielonego osobom, które przed utratą używania rozumu nie wzbudziły żadnej intencji – ani za, ani przeciw, czyli były neutralne. Stwierdzenie papieża: „wtedy więc czynność chrztu udziela znamienia, kiedy nie natrafiają na zapórę sprzeciwiającej się woli” – można odczytać jako uznanie za nieważnie udzielone chrzty, które były sprawowane mimo „wykluczenia pozytywnym aktem woli” przyjęcia sakramentu chrztu, czyli mimo intencji negatywnej. To pozwalałoby sądzić, że zdaniem papieża, wystarczająca do ważnego przyjęcia sakramentu jest intencja neutralna. Nie można zapominać również i o tym, że nauka o konieczności intencji pozytywnej kształtowała się dopiero od czasów Tomasza z Akwinu; oparta była na opinii św. Augustyna.

Warto w tym miejscu zauważyć, że Vanyo, komentując wypowiedź papieża Innocentego, stwierdził, że zasadę przedstawioną przez biskupa Rzymu w *Maiores Ecclesiae* można stosować także do osób, które miewają przeblęski świadomości²¹⁸.

Św. Tomasz w *Sumie teologicznej*, udzielając odpowiedzi na pytanie, czy można udzielić chrztu osobie chorej umysłowo, stwierdził, że należy postępować z nią adekwatnie do stanu jej choroby i tego, czy miała ona wcześniej bądź miewa (jako przeblęski świadomości) używanie rozumu. Według Akwinaty, tych, którzy nie mieli nigdy używania rozumu, należy traktować tak samo jak dzieci, czyli nie trzeba od nich wymagać przed udzieleniem chrztu posiadania jakiegokolwiek intencji. Jeśli ktoś popadł w chorobę, będąc wcześniej przy zdrowych zmysłach, można udzielić mu sakramentu

²¹⁷ Cyt. Innocentius III, Arelatensi Archiepiscopo, *Maiores Ecclesiae...*, kol. 646.

²¹⁸ Cyt. L. V. Vanyo, *dz. cyt.*, s. 54.

chrztu, gdy będąc świadomym, okazywał wolę przyjęcia sakramentu (*si tunc apparuit in eis voluntas suscipiendi Baptismum*). W takiej sytuacji sprzeciw wyrażany po utracie zmysłów nie ma znaczenia i nie wpływa na wcześniej wzbudzoną pozytywną intencję. Według Tomasza, po utracie zmysłów nie można udzielać chrztu, gdy wcześniej osoba – będąc przy zdrowych zmysłach – w żaden sposób nie okazywała chęci jego przyjęcia (*si nulla voluntas suscipiendi Baptismum in eis apparuit dum sanae mentis essent*).

Co się tyczy osób z przeblaskami świadomości (*lucida intervalla*), autor *Sumy teologicznej* stwierdza: „Są i tacy, którzy wprawdzie od urodzenia cierpią na tę chorobę, mają jednak jakieś okresy świadomości i w nich mogą należycie używać rozumu. I gdy w takim okresie wyrażają chęć przyjęcia chrztu, można go im udzielić, nawet gdy znowu wpadną w chorobę umysłową. A powinno się im go udzielić w takim stanie, gdy grozi niebezpieczeństwo śmierci. Gdy zaś nie zagraża, lepiej poczekać na chwilę, w której będą przy zdrowych zmysłach, by ten sakrament pobożniej przyjęli. Jeżeli natomiast w okresie świadomości nie okazują chęci przyjęcia chrztu, nie wolno ich chrzcić, gdy wróci im choroba umysłowa (*Si autem tempore lucidi intervalli non appareat in eis voluntas Baptismum suscipiendi, baptizari non debent in amentia constituti*)”²¹⁹.

W swoim wywodzie św. Tomasz zauważył, że choroba umysłowa nie musi automatycznie wykluczać posiadania używania rozumu. Jeśli chorzy na umyśle są w stanie myśleć o swoim zbawieniu oraz pojmują moc sakramentu (*in tantum tamen ratione utuntur quod possunt de sua salute cogitare, et intelligere sacramenti virtutem*), należy traktować ich przy sprawowaniu sakramentów tak samo, jak osoby całkowicie zdrowe na umyśle.

Według autora *Sumy teologicznej*, powodem, dla którego osoby pozbawione używania rozumu nie mogą być przyrównywane do zwierząt poprzez pozbawienie ich łaski sakramentalnej, jest fakt, że u ludzi pozbawienie używania rozumu zachodzi akcydentalnie (*per accidens*)²²⁰.

Żyjący w tym samym okresie co św. Tomasz z Akwinu kardynał Henricus a Segusio Hostienses również wyrażał pogląd, że „charakter sakramentalny” nie może być udzielony, gdy przyjmujący przed utratą świadomości miał przeciwną intencję (*Sin autem erat in voluntate contraria, scilicet non baptizandi, nullus character imprimitur*). Taką opinię przedstawił w rozdziale poświęconym sakramentowi chrztu świętego²²¹. Autor *Summa Aurea* uwa-

²¹⁹ Warto zauważyć, że obecnie za osoby pozbawione używania rozumu niektórzy uważają tych, którzy przechodzą okres remisji choroby. – R. Sobański, *Pozycja kanoniczna...*, s. 168.

²²⁰ Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 27..., q. 68, art. 7, s. 160-161.

²²¹ Henricus a Segusio Hostienses, *Summa Aurea*, lib. III, Rubrica 42. De Baptism, et eius effectu, n. 10-13, Colonia 1612, kol. 1057.

żał także, że domniemywa się, iż wola raz uczyniona i wyrażona trwa nadal (*Voluntas semel habita et expressa, semper praesumitur durare*)²²². Tak sformułowane zdanie, podobnie jak u Innocentego III, mogłoby sugerować, że u osób, które utraciły używanie rozumu, wystarczająca do przyjęcia chrztu jest habitualna intencja neutralna, ponieważ charakteru sakramentalnego nie otrzymuje ten, kto miał intencję przeciwną otrzymania sakramentu.

W *Rytuale Rzymskim* papieża Pawła V, we wprowadzeniu do obrzędu chrztu dorosłych, zamieszczona została norma potwierdzająca konieczność posiadania intencji przynajmniej habitualnej przez osoby, które zdążyły osiągnąć używanie rozumu. Zgodnie z nią, obłąkani i szaleni (*amentes et furiosi*) nie powinni być chrzczeni, jeśli nie byli takimi od urodzenia albo nie byli takimi przed osiągnięciem używania rozumu. Gdyby jednak nigdy nie osiągnęli używania rozumu, należało ich ochrzcić, tak samo jak dzieci. W przypadku kiedy u wspomnianych osób były przebłyśki świadomości, mogły zostać ochrzczone – jeśli miały używanie rozumu i same tego chciały. Szaleńców i obłąkanych, którzy zdążyli osiągnąć używanie rozumu, można było ochrzcić w przypadku zagrożenia życia, jeśli wcześniej okazywali pragnienie przyjęcia chrztu. Osoby w letargu lub w napadzie szału (*lethargo aut phrenesi*) mogły również zostać ochrzczone w przypadku zagrożenia życia, jeśli miały wcześniej pragnienie przyjęcia chrztu²²³.

Wprost o możliwości przyjęcia sakramentu święceń przez osoby, które utraciły świadomość, wypowiadał się Patricus Sporer w *Theologia moralis Sacramentalis in IV partes divisa*. Uważał, że osoba posiadająca intencję habitualną w sytuacji utraty świadomości jest nie tylko ważnie i godziwie chrzczona czy bierzmowana, ale również i święcona (...*incidit in phraenesin, lethargum, apoplexiam, usu rationis ac sensuum destitutus, ratione intentionis habitualis adhuc perseverantis, valide et licite baptizatur, confirmatur, absolvi-tur, inungitur, et cessante periculo irreverentiae positivae, etiam sacro Viatico participatur. An etiam valide et licite ordinetur, videbitur suo loco*)²²⁴.

Sylvester Joseph Hunter (pocz. XX w.) ważność sakramentu święceń przyjmowanego przez idiotów uzależniał od tego, czy osiągnęli oni kiedykolwiek używanie rozumu. Według niego, idioci, którzy nie mają ani kiedykolwiek nie mieli użycia rozumu, mogą ważnie otrzymać sakrament święceń, tak samo jak dzieci. Działanie takie będzie jednak ciężko niegodziwe. Jeśli jednak mężczyzna osiągnął używanie rozumu, do ważnego przyjęcia

²²² Cyt. Henricus a Segusio Hostienses, *dz. cyt.*, lib. III, Rubrica 42. De Baptism, et eius effectu, n. 10, kol. 1057.

²²³ *Rituale Romanum Pauli V Pontificis Maximi, De Baptismo Adultorum*, Parisiis 1757, s. 37.

²²⁴ Cyt. Patritius Sporer, *dz. cyt.*, Pars I, cap. II, sect. III. de intentione requisita, §2, n. 145, s. 28.

sakramentu konieczne jest posiadanie przynajmniej takiej intencji, która nadal wpływa na jego działanie – intencji wirtualnej. Podążając tym tokiem rozumowania, nasuwa się wniosek, że ci, którzy osiągnęli użycie rozumu i je utracili w takim zakresie, że nie są w stanie mieć intencji wirtualnej, nie mogą ważne przyjąć święceń, nawet gdyby wcześniej wzbudzieli wolę ich przyjęcia i jej później nie odwołali. Na uwagę zasługuje fakt, że Hunter w analogicznej sytuacji dopuszczał możliwość udzielenia sakramentu chrztu²²⁵.

Jeśli chodzi o osoby, które nie są trwale obłąkane (*perpetuo amentes*) – czyli te, które po osiągnięciu używania rozumu popadły w obłąd – istotne jest, czy wcześniej zdążyły wzbudzić intencję wystarczającą do ważnego przyjęcia sakramentu święceń. Jeśli mają intencję „habitualną bezpośrednią”, są zdadne do ważnego przyjęcia święceń. W przeciwnym razie święcenia zostaną udzielone nieważnie²²⁶.

Conte a Coronata uważał, jeśli chodzi o dorosłych, którzy czasowo nie posiadali używania rozumu – np. z powodu choroby psychicznej (ale nie stałej) – i nigdy nie mieli intencji przyjęcia święceń, że ich święcenia są nieważnie przyjęte. Powodem tego był brak koniecznej intencji u dorosłego, który nie utracił na stałe używania rozumu. Według niego, u tych osób wystarczająca była do ważnego przyjęcia święceń intencja habitualna. Z osobami, które nie utraciły na stałe używania rozumu, Conte a Coronata zrównywał śpiących i pijanych²²⁷.

Sylvius Romanus nauczał, że od mężczyzn, którzy po osiągnięciu używania rozumu popadli w amencję i są pozbawieni używania rozumu, dla ważności przyjętych święceń wymaga się posiadania intencji habitualnej. Podobnie, zdaniem autora, należy traktować śpiących i pijanych²²⁸.

Pomiędzy pełnym używaniem rozumu a jego zupełnym pozbawieniem jest wiele stanów pośrednich, zakwalifikowanych jako jednostki chorobowe – np. niedorozwinięci, słabo rozwinięci, idioci (*fatui, semifatui, idiotae*). W takim przypadku (aby rozstrzygnąć, czy osoby te – po osiągnięciu wieku, kiedy domniemywa się u nich używanie rozumu – do ważnego przyjęcia święceń muszą wzbudzić intencję) każdorazowo konieczne jest poznanie, jaki posiadają i posiadały one stopień rozeznania. Bez wiedzy, czy mężczyzna osiągnął kiedykolwiek używanie rozumu, równe lub większe niż osoba, która skończyła siedem lat²²⁹, nie jest możliwe rozstrzygnięcie, czy należy

²²⁵ S. J. Hunter, *dz. cyt.*, s. 202.

²²⁶ F. M. Cappello, *Tractatus canonico-moralis de Sacramentis*, vol. 2, pars 3..., s. 314.

²²⁷ M. Conte a Coronata, *Institutiones iuris canonici ad usum utriusque cleri et scholarum. De Sacramentis Tractatus canonicus*, vol. 2..., s. 72.

²²⁸ Sylvius Romanus, s. 326-327.

²²⁹ Sformułowanie „zdolność używania rozumu na poziomie osoby, która ukończyła siedem lat” związane jest z domniemaniem zapisanym w kan. 97§2 KPK 1983. Celem jego użycia

uznać go za pozbawionego używania rozumu w zupełności, tak samo jak trwale obłąkanych, czy też nie.

Jeśli zakwalifikowani zostaną jako nieposiadający aktualnie używania rozumu, ważne będzie rozstrzygnięcie, w którym momencie życia wydarzyło się coś, co pozbawiło ich używania rozumu. Czy takimi stali się przed osiągnięciem używania rozumu czy też po nim. W pierwszym przypadku traktowani będą analogicznie do trwale obłąkanych i nie muszą posiadać intencji przyjęcia święceń; w drugim – do nietrwale obłąkanych i wtedy muszą posiadać minimalną intencję wymaganą do ważnego przyjęcia święceń.

Jeśli się okaże, że niedorozwinięci, słabo rozwinięci, idioci po przeprowadzeniu oceny używania rozumu posiadają (lub kiedykolwiek posiadali) zdolność używania rozumu, minimum taką jak ma osoba, która ukończyła siódmy rok²³⁰ – wtedy mężczyźni ci muszą mieć intencję wymaganą do przyjęcia święceń. Nie jest istotne – w przeciwieństwie do tego, co głosi Cappello – czy utrata niecałkowita zdolności używania rozumu nastąpiła po osiągnięciu doskonałego używania rozumu (*post usum rationis perfecte consecutum*), czy też nie. Gdyby tak miało być, jak postuluje Cappello, wtedy osoby, u których w wyniku jakiegoś czynnika wewnętrznego lub zewnętrznego nie doszło do ukształtowania się zupełnego używania rozumu, a jedynie nastąpiło ukształtowanie się częściowego używania rozumu (ale na poziomie wyższym niż osoba, która ukończyła siedem lat), nie musiałyby wzbudzić intencji do przyjęcia święceń. A przecież, jak zauważa sam autor, u tych osób – u których jest tylko niezupełne używanie rozumu – istnieje możliwość wzbudzenia intencji²³¹.

Ciekawych wskazówek pomocnych w rozeznaniu sytuacji prawnej osób upośledzonych umysłowo mniej lub bardziej – ale nie całkowicie (np. *fatuis* – głupich, *semifatuis* – półgłówków, niedołącznych, *idiotis* – idiotów, *monomaniacis* – mających myśli maniakalne) – dostarczył Sylvius Romanus. Mówiąc o tej grupie mężczyzn, autor stwierdził, że w związku z tym, że w konkretnym przypadku trudno jest ocenić stan chorego²³², to mężczyznę

jest pokazanie, że mężczyzna po osiągnięciu pewnego „minimum” używania rozumu musi wzbudzić intencję przyjęcia święceń. Intencja przyjęcia święceń wymagana jest od podmiotu, który osiągnął „minimum” używania rozumu (jak ów człowiek, który skończył siedem lat), a nie „pełni” używania rozumu (jak np. osoba dorosła). Oznacza to, że jeśli biegły po badaniu mężczyzny stwierdzi, że jego użycie rozumu było na poziomie osoby, która ukończyła siedem lat, wtedy – zgodnie z domniemaniem zapisanym w przywołanym kanonie – do ważności święceń wymaga się od podmiotu sakramentu wzbudzenia intencji jego przyjęcia.

²³⁰ Patrz przypis wcześniejszy.

²³¹ F. M. Cappello, *Tractatus canonico-moralis de Sacramentis*, vol. 2, pars 3..., s. 314.

²³² Wydaje się, że chodziło autorowi nie o stan chorego, ale o jego zdolność do wzbudzenia intencji.

przed święceniami należy uznać za niezdatnego; jeśli zaś przyjął już święcenia, to wtedy przyjmujemy jego zdolność (tzn. ważność święceń), dopóki nie zostanie dowiedzione inaczej²³³. Niestety, z wypowiedzi nie wynika jasno, co tak naprawdę miał na myśli Sylvius Romanus. Czy chciał powiedzieć, że osoby z brakami umysłowymi należy przed święceniami traktować jako niezdatne do wzbudzenia aktu woli przyjęcia święceń, a po święceniach jako zdolne? Czy też, że osoby te należy uznać za niezdatne, a właściwie nieprawidłowe do przyjęcia święceń, po święceniach zaś za niezwiązane nieprawidłowością? Czy też: że święcenia cieszą się domniemaniem ważności, póki nic innego nie zostanie udowodnione? Wydaje się, że na dwa ostatnie pytania można odpowiedzieć pozytywnie.

Kończąc tę część rozważań, warto przywołać jeszcze opinię Eduarda Fernandez Regatillo. Autor ten uważał, że choć niepozbawionym całkowicie używania rozumu (*semiamentes*) można udzielać sakramentu chrztu, nawet poza niebezpieczeństwem śmierci i bez pouczenia, to jednak – jeśli chodzi o sakrament święceń – dotkniętych brakami umysłowymi należy uznać za nieprawidłowych do bycia wyświęconymi nawet po odzyskaniu zdrowia²³⁴. Taka praktyka jest wyrazem szacunku dla godności stanu duchownego oraz wynikiem ryzyka potencjalnego nawrotu choroby. W związku z tym nie ma w Kościele zwyczaju udzielania dyspensy od nieprawidłowości tym, którzy cierpią na prawdziwy obłąd²³⁵.

4.3. Nieprawidłowość do przyjęcia święceń według kan. 1041 n. 1 KPK 1983

W kodeksie promulgowanym w 1983 roku zamieszczona została w kan. 1041 n. 1 norma, zgodnie z którą nieprawidłowymi do przyjęcia święceń są ci mężczyźni, którzy podlegają jakiegokolwiek formie amencji lub innej chorobie psychicznej, na skutek której – po zasięgnięciu opinii biegłych – są uważani za niezdatnych do właściwego wykonywania posługi (*Ad recipiendos ordines sunt irregulares: n. 1 qui aliqua forma laborat amentiae aliusve psychicae infirmitatis, qua, consultis peritis, inhabilis iudicatur ad ministerium rite implendum*). Ci, którzy otrzymali święcenia mimo faktu, że byli związani ową nieprawidłowością do przyjęcia święceń, zostali – zgodnie z decyzją ustawodawcy – uznani za nieprawidłowych do wykonywania przyjętych święceń (por. KPK 1983, kan. 1044§1 n. 1). Władzę dyspenso-

²³³ Sylvius Romanus, *dz. cyt.*, s. 327.

²³⁴ E. F. Regatillo, *Ius sacramentarium*, vol. 1..., s. 24.

²³⁵ E. F. Regatillo, *Ius sacramentarium*, vol. 2..., s. 70.

wania od wspomnianych nieprawidłowości otrzymali ordynariusze (por. KPK 1983, kan. 1047). W nagłych przypadkach tajnych, gdy nie ma możliwości udania się do ordynariusza i jednocześnie zagraża niebezpieczeństwo poważnej szkody lub zniesławienia, związany nieprawidłowością niepozwalającą wykonywać święceń może je wykonywać (por. KPK 1983, kan. 1048).

Przywołane normy nie stanowiły *novum* w stosunku do kodeksu Pio-Benedyktyńskiego. Również i w nim były promulgowane analogiczne normy (por. KPK 1917, kan. 984 n. 3, 990). W kan. 984 n. 3 KPK 1917 zapisane zostało, że nieprawidłowymi do przyjęcia święceń są: epileptycy²³⁶, umyślowo chorzy, opętani przez demona – którzy takimi są albo takimi byli (kan. 984 n. 3 KPK 1917: *Sunt irregulares ex defectu: n. 3 Qui epileptici vel amentes vel a daemone possessi sunt vel fuerunt*).

Kodeks kanonów Kościołów wschodnich – podobnie jak obowiązujący w Kościele łacińskim kodeks z 1983 roku – stanowi, że przeszkodzeni do przyjęcia święceń są ci, którzy cierpią na amencję w jakiegokolwiek formie lub inną chorobę psychiczną, na skutek której, po zasięgnięciu opinii biegłych, są uważani za niezdatnych do właściwego wykonywania posług (CCEO, can. 762§1 n. 1: *A suscipiendis ordinibus sacris est impeditus: n. 1 qui aliqua forma laborat amentiae aliusve infirmitatis psychicae, qua consultis peritis inhabilis iudicatur ad ministerium rite implendum*).

We wszystkich przywołanych kodeksach zaznaczone zostało w sposób wyraźny, że przyjęcie święceń przez osobę związaną nieprawidłowością (i przeszkodą) skutkuje jedynie niegodziwością ich przyjęcia (por. KPK 1917, kan. 968§1; KPK 1983, kan. 1025§1; KKKW, kan. 758§2). Ponadto w przypadkach nagłych, zgodnie z decyzją prawodawcy wyrażoną w kan. 1048 KPK 1983, jak już powiedziano wcześniej, zezwolone zostało mężczyznom związanym nieprawidłowościami do wykonywania święceń – którzy przyjęli święcenia bez stosownej dyspensy, będąc związanymi nieprawidłowościami do ich przyjmowania – wykonywanie władzy święceń.

Ponieważ przywołane normy prawne stanowią jednoznaczny dowód na to, że przyjęcie święceń przez podlegających jakiegokolwiek formie amencji lub innej chorobie psychicznej nie skutkuje nieważnością przyjętego sakramentu, przyjrzyjmy się, jak jest interpretowany kan. 1041§1 n. 1 KPK 1983.

Wśród autorów dostrzec można różne podejście do przywołanej normy. Byli tacy, którzy uważali, że mowa w niej tylko o niepozbawionych używania rozumu całkowicie, jak również i tacy, którzy sądzili, że dotyczy ona także tych, którzy całkowicie zostali pozbawieni używania rozumu.

²³⁶ Zob. S. Paździor, *Wpływ padaczki na poważny brak rozeznania oceniającego*, *Roczniki Nauk Prawnych* 13(2003) z. 2, s. 83-99.

Do pierwszych z nich należał Geisinger. Twierdził, że charakter amencji oraz innych zaburzeń psychicznych, o których mowa w niniejszym kanonie – postrzegany w kontekście nieprawidłowości do przyjęcia święceń – najwyraźniej jest dostrzegalny w jego skutkach, powodujących niezdolność podmiotu święceń do właściwego wypełniania ministerialnej posługi. Według autora, ustawodawca w kan. 1041§1 n. 1 KPK 1983 nie stwierdza wyraźnie, że mężczyzna dotknięty zaburzeniami psychicznymi jest „automatycznie” niezdolny do wypełniania świętej posługi, lecz oznajmia jedynie, że mężczyzna dotknięty chorobą może zostać za takiego uznany. Stąd – zdaniem Geisingera – podmiot święceń dotknięty nieprawidłowością nie może być pozbawiony używania rozumu albo cierpieć na irracjonalne psychozy – „automatycznie” uniezdalniające go do wypełniania posługi. Oznacza to tym samym, że przykładowo mężczyzna cierpiący na paranoidalne psychozy powodujące urojenia nie jest objęty regulacją rozważanej normy, bo ustawodawca, mówiąc o chorych psychicznie – którzy po zasięgnięciu opinii biegłego mogą być uznani za niezdolnych do wypełniania święceń – nie miał na myśli tak poważnych zaburzeń, jak wspomniane paranoidalne psychozy powodujące urojenia.

Według Geisingera, za przeszkodzonego do wypełniania posługi nie należy uznawać także mężczyzny dotkniętego zaburzeniem poważnie ograniczającym zdolność do właściwego wypełniania posługi (jak np. depresją), gdy istnieje pewność co do możliwości jego wyleczenia i prawidłowego wypełniania posługi w przyszłości²³⁷.

Opinia Geisingera wydaje się nie do końca słuszna. Jak zauważa Gilbert, amencja – o której jest mowa w obecnie obowiązującym prawie – była przyczyną przeszkody do przyjęcia święceń we wcześniejszym prawodawstwie. Stąd termin ten należy rozumieć tak samo, jak przed 1983 rokiem był interpretowany – tzn. jako habitualne osłabienie używania rozumu²³⁸. Inni autorzy, również opisując znaczenie słowa *amentia* – poprzez odwołanie do prawa obowiązującego przed kodeksem z 1983 roku – termin ten rozumieci jako habitualne pozbawienie używania rozumu²³⁹. Pomiędzy „osłabieniem” a „pozbawieniem” używania rozumu zachodzi poważna różnica. „Pozbawienie” dotyczy „całości”.

Według Ujháziego, terminy *amentia* i „choroba psychiczna” – użyte w kan. 1041 KPK 1983 – nie oznaczają konkretnej choroby, ale mają ogólne

²³⁷ R. J. Geisinger, *Orders...*, s. 1215.

²³⁸ E. J. Gilbert, *dz. cyt.*, s. 729.

²³⁹ G. Shechy, R. Brown, D. Kelly, A. McGrath, *The Canon Law. Letter & Spirit. A practical guide to the code of Canon Law, London 1985*, s. 563; W. H. Woestman, *The Sacrament of Orders and the Clerical of State. A Commentary on the Code of Canon Law, Ottawa 2001*, s. 67.

znaczenie. Opisują wiele różnych konkretnych chorób. W *Kodeksie prawa kanonicznego* z 1917 roku pod wyrażeniem *amentia habitualis* krył się brak używania rozumu, przy jednoczesnej możliwości wystąpienia przeblysków świadomości. Do określenia pewnego rodzaju niedoskonałego funkcjonowania rozumu lub woli, a nie ich całkowitego braku, bardziej służyły – zdaniem autora – takie wyrażenia, jak: *mentis debilitatis* (por. KPK 1917, kan. 2201) i *minus firmae mentis* (por. KPK 1917, kan. 1650). W czasie prac nad reformą *Kodeksu prawa kanonicznego* wśród konsultorów pojawił się zamiar zdefiniowania terminu „zaburzenia psychiczne”, jednakże ostatecznie od niego odstąpiono.

Według Ujháziego, w kodeksie z 1983 roku użyty w kan. 1041 i 1044 termin *amentia* jest stosowany w ogólnym znaczeniu jako jakies zaburzenie psychiczne, które może pojawić się w czasie formacji seminaryjnej lub po przyjęciu święceń. Autor przywołuje również możliwe znaczenia terminu *amentia* – jakie opisał Pinto w swoim wyroku (por. *Coram Pinto*, 04.02.1975) – gdzie *amentia* oznacza: 1) osobę, która nie osiągnęła używania rozumu, 2) osobę, u której poważnie zaburzone jest użycie rozumu (anomalie w ocenie rzeczywistości, np. przy psychozach), 3) osobę, która ma habitualne użycie rozumu, ale jakoś jest w tym przeszkadzona²⁴⁰.

Zdaniem wielu autorów, przez „inne zaburzenia psychiczne”, o których mowa w kan. 1041§1 n. 1 KPK 1983, należy rozumieć zaburzenia osobowe²⁴¹, które są obecne w literaturze dotyczącej procesów o stwierdzenie nieważności małżeństwa²⁴². Według Woestmana, są to między innymi: choroby psychiczne (np. schizofrenia, paranoja), poważne neurozy i zaburzenia lękowe, choroby obsesyjno-kompulsywne²⁴³, zaburzenia nastroju (np. depresje)²⁴⁴, maniakalno-depresyjne zaburzenia, różnego rodzaju choroby o podłożu organicznym (np. choroba Alzheimera, borelioza, choroba Huntingtona). Trybunał Sygnatury Apostolskiej, zezwalając na szeroką interpretację wyrażenia *psychicae infirmitatis, qua, consultis peritis, inhabilis iudicatur ad ministerium rite implendum*, uznał za związanych nieprawidłowością również

²⁴⁰ L. I. Ujházi, *Psychological Suitability in Relation to Holy Orders*, Budapest 2007, s. 89-91.

²⁴¹ E. J. Gilbert, *dz. cyt.*, s. 729; G. Shechy, R. Brown, D. Kelly, A. McGrath, *dz. cyt.*, s. 563.

²⁴² J. M. González del Valle, *Irregularities and Other Impediments*, w: ECCCL, t. III/1, s. 986.

²⁴³ Zob. S. Świączny, *Nerwica natręctw a kanoniczny konsens małżeński*, *Annales Canonici* 7(2011), s. 250-253; S. Paździor, *Osobowość psychoneurotyczna w relacji do poważnego braku rozeznania oceniającego*, *Roczniki Nauk Prawnych* 16(2004) nr 2, s. 121-128.

²⁴⁴ Więcej o depresjach zob.: G. Leszczyński, *Zaburzenia depresyjne jako przyczyna niezdolności konsensualnej do zawarcia małżeństwa*, *Łódzkie Studia Teologiczne* 22(2013), s. 115-119.

tych, którzy mają skłonności pedofilskie oraz inne seksualne zaburzenia²⁴⁵. Zdaniem Woestmana, nie jest to zgodne z normą zapisaną w kan. 6§2 i 18 KPK 1983, ponieważ *ministerium rite implendum* oznacza właściwe sprawowanie sakramentów²⁴⁶.

Pastuszko przez amencję rozumie: brak rozumu, chorobę umysłową, obłąd, obłąkanie, szaleństwo, pomieszanie zmysłów, chorobę rozumu i woli. *Amentes* – umysłowo chorzy – to ci, którzy ciągle (habitualnie) cierpią na brak rozumu. *Lucidum intervallum* – przebłyśki świadomości – nie oznaczają, że osoba jest wtedy umysłowo zdrowa. Zaburzenia czynności rozumu odbijają się na przejawach woli.

Inne choroby, o których jest mowa w kan. 1041§1 n. 1 KPK 1983 – różne od amencji – to: choroba niedorozwoju (*oligophrenii*), schizofrenia (*dementia precox*), obłąkanie (paranoja).

Oligofrenicy to osoby upośledzone umysłowo, które nigdy nie osiągną pełnego używania rozumu. Są cztery stopnie tej choroby: lekki (osoby mają używanie rozumu na poziomie 7-12 lat, a zatem są zdolne według prawa do wzbudzenia intencji), umiarkowany i znaczny (określany słowem *imbecillitas*) oraz głęboki (*idiotismus*).

Według Pastuszki, osoby z zaburzeniami osobowości nie są związane nieprawidłowością. Chociaż, jak wcześniej wskazano, Trybunał Sygnatury Apostolskiej również i te osoby uznaje za nieprawidłowe do przyjęcia święceń.

Autor twierdzi, że przedmiotowa norma ma swoje podstawy w prawie Bożym i osobom dotkniętym tą nieprawidłowością nie udziela się dyspensy²⁴⁷.

Bączkowicz, komentując znaczenie terminu *amentia* użytego w kan. 984 n. 3 kodeksu Pio-Benedyktyńskiego – powołując się na Conte a Coronatę – uznał, że pod nim najprawdopodobniej kryją się wszelkie postacie chorób, które przez lekarzy nazywane są psychozami – pod warunkiem, że na stałe pozbawiają używania rozumu. Są to między innymi: schizofrenia, obłąkanie, psychoza maniakalno-depresyjna, psychopatia, psychozy powstałe na skutek urazów lub zatruc mózgu, idiotyzm, głuptactwo, matoleństwo²⁴⁸.

²⁴⁵ Supremo Tribunale della Segnatura Apostolica, *Sentenza definitiva*, Prot. n. 32737/92 CA, 04.03.1996, (con nota di Davide Cito), *Ius Ecclesiae. Rivista Internazionale di Diritto Canonico* 9(1997) nr 2, s. 595-599.

²⁴⁶ W. H. Woestman, *The Sacrament of Orders...*, s. 67.

²⁴⁷ M. Pastuszko, *Sakrament święceń...*, s. 438.

²⁴⁸ F. Bączkowicz, J. Baron, W. Stawinoga, *Prawo kanoniczne. Podręcznik dla duchowieństwa*, t. 2..., s. 110. Więcej o psychozach zob.: G. Leszczyński, *Schizofrenia jako przyczyna nieważności małżeństwa*, *Prawo Kanoniczne* 59(2016) nr 3, s. 73-85; G. Leszczyński, *Psychoza maniakalno-depresyjna jako przyczyna niezdolności konsensualnej do zawarcia małżeństwa* (*kan. 1095, n. 1-3 KPK*), Łódź 2009, s. 9-83.

Według Krukowskiego, nieprawidłowość ma miejsce zarówno wtedy, gdy osoba dotknięta jest zaburzeniami w chwili przyjmowania święceń, jak i przed ich przyjęciem²⁴⁹. Z opinią tą nie zgadzał się Valle. Twierdził, że obecnie obowiązujące prawo, w odróżnieniu od prawa ogłoszonego w kodeksie Pio-Benedyktyńskim, dotyczy jedynie amencji lub innych zaburzeń psychicznych, którymi podmiot święceń dotknięty jest w chwili przyjmowania święceń²⁵⁰.

Wśród uczonych znaleźć można nielicznych, którzy głosili, że omawiana norma dotyczy ważnego, a nie tylko godziwego przyjmowania sakramentu święceń. Wśród nich był Rüdiger Althaus, który uważał, że zaistnienie opisanej w kanonie nieprawidłowości u przyjmującego sakrament może być podstawą zaskarżenia ważności przyjętych święceń do kompetentnej dykasterii Stolicy Apostolskiej – jak przewidział to ustawodawca w kan. 1708-1712 KPK 1983. Rozpisując się na temat niemożliwości wypełnienia obowiązków i jej wpływu na nieważność małżeństwa, autor doszedł do wniosku, że święcenia przyjęte w podobnych okolicznościach również są udzielane nieważnie²⁵¹.

Z poglądem tym nie zgodził się Valle. Sądził, że do takich wniosków nie można dojść na podstawie analizy normy zapisanej w kan. 1041 n. 1 KPK 1983. Według niego, nie wzmiankuje ona o niczym innym, jak tylko o nieprawidłowości osób do przyjęcia święceń. Ponadto Valle – wykazując niesłuszność poglądów Lüdickego – stwierdził, że z niemożliwości wypełnienia przyjętych obowiązków (*ad impossibilia nemo tenetur*) nie można na zasadzie analogii do małżeństwa orzekać nieważności sakramentu święceń. Potwierdza to kan. 214 KPK 1917, zawierający kanoniczną tradycję, w którym dokonano rozróżnienia między przyjęciem święceń i przyjęciem obowiązków z nich wynikających. Podsumowując swoją opinię, Valle stwierdził, że intencja przyjęcia sakramentu – wymagana do ważnego przyjmowania święceń przez tych, którzy osiągnęli używanie rozumu – może istnieć w kandydacie do święceń cierpiącym na obłąd w chwili przyjęcia sakramentu²⁵². Oznacza to, że obłąd „sam z siebie” nie znosi zdolności do przyjęcia święceń, chyba że determinuje wolę.

Woestman w komentarzu do kan. 1041§1 n. 1 KPK 1983 uznał za oczywiste, że mężczyzna habitualnie pozbawiony używania rozumu, niezdolny

²⁴⁹ J. Krukowski, *Święcenia*, w: W. Góralski, E. Górecki, J. Krukowski, J. Krzywdą, P. Majer, B. Zubert, *Komentarz do Kodeksu prawa kanonicznego. Księga IV. Uświęcające zadanie Kościoła*, t. III.2, Poznań 2011, s. 238.

²⁵⁰ Cyt. J. M. González del Valle, *dz. cyt.*, s. 985.

²⁵¹ R. Althaus, *dz. cyt.*, kan. 1040, 1041.

²⁵² J. M. González del Valle, *dz. cyt.*, s. 983.

do dokonania aktu ludzkiego, ważnie otrzymuje święcenia, jeśli tylko wcześniej, przed popadnięciem w obłąd, wzbudził intencję ich przyjęcia²⁵³.

Jeśli chodzi o osoby niecałkowicie pozbawione używania rozumu, również i one ważnie przyjmują święcenia, jeśli tylko mają konieczną intencję. Istnieje jednak ryzyko, że upośledzenie może wpłynąć na procesy decyzyjne i poznawcze w taki sposób, że wzbudzenie aktu woli przyjęcia święceń nie będzie mogło być uznane za *actus humanus*, np. z powodu błędu dotyczącego przedmiotu (celu) aktu woli.

Na to, że defekty w psychice wywołane chorobami psychicznymi nie muszą automatycznie skutkować nieważnością przyjętych święceń, wskazuje chociażby list okólny Kongregacji ds. Sakramentów do ordynariuszy miejsca z dnia 27 grudnia 1955 roku – dotyczący rozeznania zdatności kandydatów do święceń. Dykasteria, mówiąc o kandydatach dotkniętych chorobami umysłowymi – takimi jak np. schizofrenia lub paranoja – sugerowała skierowanie ich na badania do biegłego psychiatry, aby ten zdecydował, czy są oni odpowiedni do niesienia wraz z godnością stanu duchownego ciężarów związanych ze święceniami²⁵⁴. Gdyby choroba psychiczna „automatycznie” wiązała się z uznaniem kandydata nią dotkniętego za niezdatnego do ważnego przyjęcia święceń, nie byłoby potrzeby dokonywania konsultacji u biegłego, czy chory będzie mógł wypełnić obowiązki stanu duchownego. Wystarczyłaby jedynie diagnoza choroby, po której natychmiast alumn byłby wydalany z seminarium.

4.4. Osoby znajdujące się we śnie lub pod wpływem alkoholu

Podjmując rozważania na temat osób nieposiadających używania rozumu, warto poświęcić uwagę również możliwości przyjęcia sakramentów przez osoby odurzone różnymi środkami, a także śpiące. W przypadku pierwszych – odurzonych – zachodzi bliska analogia do osób pozbawionych używania rozumu na skutek choroby umysłowej, które okresowo mają przebliski świadomości. Różnica zachodzi jedynie w przyczynie, która jest powodem tego stanu. W przypadku osób śpiących, trudno im w momencie snu przypisywać możliwość działań świadomych. Również i one mogą zostać w trakcie rozważań poświęconych przyjmowaniu sakramentów – prowadzonych ze względu na podmiot święceń – przyrównane do pijanych oraz chorych umysłowo posiadających przebliski świadomości. Takiej

²⁵³ W. H. Woestman, *The Sacrament of Orders...*, s. 66-67.

²⁵⁴ Sacra Congregatio de Sacramentis, *Circular letter to the Most Excellent Local Ordinaries in which is emphasized the examination of candidates which is to be made before they are promoted to Orders*, n. I, 10, Prot. N. 5374/55, 27.12.1955, CLD, vol. 4, s. 312.

analogii dopatrywał się papież Innocenty III²⁵⁵ oraz chociażby św. Tomasz z Akwinu²⁵⁶.

Alfons Maria Liguori twierdził, że do przyjęcia chrztu i święceń wystarcza intencja habitualna. Jeśli chodzi o chrzest – zdaniem autora – na podstawie dyscypliny Kościoła, nie zwykło się go udzielać tym dorosłym, którzy utracili używanie rozumu, jeśli wcześniej nie wyrazili woli przyjęcia sakramentu. Bazując na tej ogólnej zasadzie, Liguori doszedł do wniosku, że ważne są święcenia i chrzest udzielone śpiącym, pijanym lub pozbawionym używania rozumu, którzy wcześniej mieli wzbudzoną intencję ich przyjęcia. Opinia ta była powszechnie podzielana z małymi wyjątkami. Przykładowo przeciwstawiał się jej Roncaglia, który – zdaniem Liguoriego – sądził, że nie można domniemywać, iż osoba z utratą świadomości chciałaby w takim stanie rzeczywiście otrzymać sakrament.

Liguori wywód swój opierał na wypowiedziach Innocentego IV i Benedykta XIV²⁵⁷.

Poglądy św. Alfonsa okazały się nie do przyjęcia również dla Gaudego (1860-1910). Jak zauważa Vanyo, Gaude w wydaniu dzieła Alfonsa Marii Liguoriego zmodyfikował jego wypowiedź w taki sposób, aby wykazać, że nie można domniemywać intencji habitualnej u pijanych i śpiących, tak samo jak u osób, które z powodu utraty świadomości lub choroby mają ograniczone funkcjonowanie zmysłów. W myśl zmian wprowadzonych przez Gaudego, w przypadku pijanych i śpiących należało wręcz domniemywać, że osoba chciałaby przyjąć sakrament w takich warunkach, w jakich Kościół zwykł był go udzielać, a nie w stanie snu lub odurzenia²⁵⁸.

Roncaglia i Gaude nie byli odosobnieni w swoich poglądach. Podobnie do nich sądził Billuart (1685-1757), żyjący nieco przed Alfonsem Liguorim. W *Tractatus de Sacramentis in Communi* również on doszedł do wniosku, że posiadanie intencji habitualnej – ani wyraźnie, ani pośrednio skierowanej na przyjęcie sakramentów – w sytuacji utraty świadomości, poza przypadkiem konieczności lub zagrożenia życia, nie jest wystarczające do ważnego przyjęcia sakramentu – chyba że osoba przed utratą używania rozumu

²⁵⁵ *Dormientes autem et amentes, si, prius quam amentiam incurrerent aut dormirent...* (pełen tekst był przywołany nieco wcześniej) – cyt. Innocentius III, Arelatensi Archiepiscopo, *Maiores Ecclesiae...*, kol. 646.

²⁵⁶ „Śpiącym nie należy udzielać chrztu, chyba gdy grozi niebezpieczeństwo śmierci. Ale i w tym wypadku wolno go im udzielić tylko wtedy, gdy przedtem okazywali chęć jego przyjęcia, a więc tak, jak wyżej powiedziano o umysłowo chorych”. – Cyt. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 27..., q. 68, art. 7, s. 160-161.

²⁵⁷ Cyt. Alphonsius de Liguorio, *Theologia moralis*, t. II..., lib. VI, tract. I. De Sacramentis in genere, cap. III. De Suscipiente Sacramentum, Dubium I, n. 81, s. 97.

²⁵⁸ L. V. Vanyo, *dz. cyt.*, s. 89-91.

wzbudziłaby wprost intencję otrzymania święceń w takich warunkach²⁵⁹. Pogląd ten autor wyraził tak: „Poza tym dla wyjaśnienia obu wniosków należy zauważyć, że habitualna intencja – czy to wyrażona wprost (*explicita*), czy też pośrednio (*implicita*) – przyjęcia sakramentu nie wystarczy, by w każdym przypadku i w każdym sposobie był on przyjmowany, lecz tylko wtedy i w taki sposób, kiedy i jak chrześcijańskim zwyczajem i w sposób uzasadniony (*christiano more et rationabiliter*) może i powinien być udzielany i przyjmowany, to jest w przypadku konieczności (*necessitas*), w niebezpieczeństwie śmierci (*in periculo mortis*), w stałym braku władz umysłowych (*in amentia perpetua*) lub nawet poza przypadkiem konieczności, lecz z zachowaniem uwagi i świadomości (*cum advertentia et cognitio*). Przyczyna jest taka, że uważa się, iż człowiek, na mocy swojej pierwszej intencji (*primae intentionis*) – czy to wyrażonej wprost (*explicita*), czy też pośrednio (*implicita*) – roztropnie chce przyjmować sakramenty tylko wtedy, jeśli jest to w czasie, według rytu i sposobu, w jakim zwykło się ich udzielać chrześcijanom (*nisi tempore, ritu et modo quo conferrī solent Christianis*)”²⁶⁰.

Billuart odniósł się również wprost do ważności sakramentów przyjmowanych przez osoby pijane lub znajdujące się we śnie. Zastanawiał się nad tym, jak należy ocenić ważność sakramentu przyjętego przez osobę, która wyraźnie (*expresse*) nie zamierza przyjąć sakramentu w stanie upojenia alkoholowego lub we śnie, ale jednak spodziewa się, że może zostać ochrzczona, bierzmowana, wyświęcona... we śnie lub w stanie upojenia alkoholowego i rzeczywiście, będąc pijana lub śpiąca, otrzymuje sakrament. Stwierdził, że w takim przypadku sakrament jest nieważnie (*invalidē*) udzielony²⁶¹. Uzasadnieniem opinii jest to, że *intentio indirecta in causa* nie jest uważana za taką, która rozciąga się na to, co następuje akcydentalnie do czynnika w sposób wolny ustanowionego (*ad causam libere positam*), gdyż z taką intencją niebezpośrednią może współistnieć intencja przeciwna (*contraria*)²⁶². Wyjątkiem jest sytuacja, kiedy osoba jest zobowiązana wystrzegać się tego, co ma nastąpić akcydentalnie w stosunku do dobrowolnie podjętego czynnika. Jako przykład Billuart podaje sytuację, gdy uczciwa ko-

²⁵⁹ Carolus Renatus Billuart, *Summa S. Thomae Hodiernis Academicarum Moribus Accommodata, Sive Cursus Theologiae: Iuxta mentem &, in quantum licuit, iuxta ordinem & litteram D. Thomae in sua Summa, insertis pro re nata Digressionibus in Historiam Ecclesiasticam. Ad Usum Scholarum Thomisticarum, Pars III, Tom XVI. Tractatus de Sacramentis in Communi, et Baptismo*, Dissert. VI, art. 1, Wirceburgi 1758, s. 347-352 (tłumaczył Robert Sochań).

²⁶⁰ Cyt. Tamże, Dissert. VI, art. 1, s. 351.

²⁶¹ Tamże, Dissert. VI, art. 1, s. 352.

²⁶² W tym przypadku intencja upicia się lub położenia się spać może współistnieć z intencją nieprzyjmowania święceń w takim stanie.

bieta udająca się ze słusznej przyczyny w miejsce publiczne w skromnym odzieniu – gdyż spodziewa się, że z tego powodu ktoś zgrzeszy – nie jest uważana za taką, która w jakikolwiek sposób chce tego grzechu, lecz przeciwnie, uważana jest za taką, która nie chce. Ale jest uważana za taką, która chce tego grzechu, jeśli z powodu jakichś okoliczności byłaby zobowiązana zapobiec temu grzechowi u bliźniego.

Zdaniem autora, w rozważanym przypadku należy uznać, że ów człowiek – który dobrowolnie upija się lub idzie spać, wiedząc, że może w takim stanie mieć udzielony sakrament – wystarczająco chce grzechu nieuszanowania (*irreverentia*) w przyjmowaniu sakramentu, ponieważ jest zobowiązany grzechowi temu zapobiec. Nie jest jednak uważany za takiego, który w sposób wystarczający chce sakramentu, ponieważ nie jest zobowiązany mu zapobiec, lecz raczej jest zobowiązany go przyjmując, wprowadzić nie w takim stanie, lecz należycie przygotowany (*bene dispositus*). Można i to dodać – mówi Billuart, że mógłby taki człowiek mieć intencję zupełnie przeciwną przyjęciu sakramentu²⁶³.

Autor *Tractatus de Sacramentis in Communi* puentuje swój wywód w następujący sposób: „Dlatego, choćby ktoś przed miesiącem albo kilkoma dniami (choćby przez kilka dni) miał intencję bezpośrednią czy pośrednią (*habuisset intentionem sive explicitam, sive implicitam*) przyjęcia chrztu, bierzmowania, święceń itd., nie przyjąłby ważnie w stanie nietrzeźwości, snu, przejściowej niepoczytalności, niewiedzy itd. (*valide non susciperet in ebrietate, somno, amentia transitoria, ignorantia*²⁶⁴), chyba żeby jego intencja rozciągała się wyraźnie na te przypadki – wówczas bowiem przyjąłby ważnie, lecz niegodziwie (*nisi forte eius intentio expresse se extendisset ad hos casus, tunc enim valide sed illicite susciperet*)²⁶⁵.”

Lehmkuhl (1834-1918) nie był tak zdecydowany jak Billuart. Autor ten przyjęcie sakramentów w sytuacji utraty świadomości poza zagrożeniem życia uznawał za wątpliwe, gdy osoba przed utratą świadomości nie miała intencji przyjęcia sakramentu w stanie utraty świadomości (*Theologia moralis*, vol. II, n. 48)²⁶⁶.

Według Cappella, osoby, które „okresowo” (nawet na krótko) utraciły zdolność używania rozumu, np. z powodu snu lub odurzenia (alkoholem, narkotykami albo środkami farmakologicznymi), mogą ważnie przyjmując sa-

²⁶³ Carolus Renatus Billuart, *dz. cyt.*, Dissert. VI, art. 1, s. 352.

²⁶⁴ Biorąc pod uwagę kontekst wypowiedzi, należy uznać, że przez ignorancję w tym przypadku autor miał na myśli brak wiedzy osoby, że w danym momencie faktycznie przyjmuje sakrament.

²⁶⁵ Carolus Renatus Billuart, *dz. cyt.*, Dissert. VI, art. 1, s. 351-352.

²⁶⁶ L. V. Vanyo, *dz. cyt.*, s. 67.

krament święceń, jeśli posiadają intencję habitualną. Mówiąc o odurzeniu, warto zwrócić uwagę, że może być ono zupełne i niezupełne. W ostatnim przypadku, gdy – jak mówił św. Tomasz o chorych umysłowo – są w stanie myśleć o swoim zbawieniu oraz pojmują moc sakramentu, odurzenie nie neguje zdolności wzbudzenia aktualnej czy też wirtualnej intencji dotyczącej przyjęcia święceń²⁶⁷.

Sylvius Romanus osoby śpiące i pijane zrównywał w prawie z pozbawionymi używania rozumu po wyjściu z dzieciństwa²⁶⁸.

Podsumowując część rozważań poświęconych możliwości przyjęcia święceń pod wpływem odurzenia lub we śnie, należy stwierdzić, że większość autorów nie miała wątpliwości co do ważności sakramentów przyjętych w takich okolicznościach²⁶⁹. Sam św. Alfons wymienia wśród nich między innymi: De Lugo, Salmanticensesa, La Croix, Gobata, Benedykta XIV, a poglądy ich uznaje za powszechne i prawdopodobne²⁷⁰. Powód, dla którego osoba znalazła się w stanie utraty świadomości, jest akcydentalny. Nie powinien wpływać na intencję, która jest wymagana do ważnego przyjęcia sakramentu. Zatem taka sama intencja powinna być wystarczająca do ważnego przyjęcia sakramentu w nieświadomości wywołanej chorobą, jak i np. środkami odurzającymi²⁷¹. Nieważnie byłby jednak przyjęty sakrament, gdyby w podmiocie sakramentu były wzbudzone dwie przeciwstawne sobie intencje – przyjęcia sakramentu (w ogólności) oraz nieprzyjmowania sakramentów w takim stanie (w szczególności).

5. Czynniki znoszące lub ograniczające wolne i świadome działanie

Po stronie mężczyzny, u którego procesy myślowe „habitualnie” przebiegają w sposób poprawny, mogą zaistnieć czynniki oddziałujące różnorodnie na jego działania. Zakres ich wpływu jest niezwykle szeroki. Mogą polegać chociażby na: 1) przymuszeniu niechętnego do podjęcia czynności, 2) wpływie na proces poznawczy czy decyzyjny, stanowiący element aktu woliowego – ukierunkowujący podmiot na określony cel. Wspomniane czynniki mogą być pochodzenia zewnętrznego i wewnętrznego w stosunku do przy-

²⁶⁷ F. M. Cappello, *Tractatus canonico-moralis de Sacramentis*, vol. 2, pars 3..., s. 315.

²⁶⁸ Sylvius Romanus, *dz. cyt.*, s. 326-327.

²⁶⁹ Cyt. L. V. Vanyo, *dz. cyt.*, s. 89-91.

²⁷⁰ Cyt. Alphonsius de Ligorio, *Theologia moralis*, t. II..., lib. VI, tract. I. De Sacramentis in genere, cap. III. De Suscipiente Sacramentum, Dubium I, n. 81, s. 97.

²⁷¹ Cyt. L. V. Vanyo, *dz. cyt.*, s. 92.

mującego sakrament. Konieczne jest zatem przeanalizowanie ich wpływu na ważność otrzymanych święceń.

5.1. Przymus (*vis*)

Przymuszenie (*coactio*) podmiotu święceń może być dwojakiego rodzaju²⁷².

Może być wywierane z zewnątrz na osobę, tak, że nie jest ona w stanie w żaden sposób się mu oprzeć. Określane jest terminem przymus (*vis*)²⁷³, do którego w doktrynie dodawano przymiotniki: „absolutny”, „fizyczny”, „wprost”²⁷⁴.

Przymuszenie (*coactio*) może być również stanem umysłu i woli, powodującym poważną obawę przed złem zagrażającym zastraszanej osobie lub jej bliskim. Takie przymuszenie określane jest terminem *vis moralis*²⁷⁵ lub *coactus moralis, vis conditionalis, vis compulsiva, vis impulsiva, vis causativa*²⁷⁶. Przymus moralny u osoby go doznającej wywołuje zwykle bojaźń (*metus*). Jest ona wstrząsem umysłu pod wpływem niebezpieczeństwa zagrażającego bezpośrednio lub w niedalekiej przyszłości²⁷⁷. Bojaźni nie należy mylić ze strachem (*timor*)²⁷⁸.

Jak zauważa Dzierżon, w doktrynie klasycznej pojęcie *vis* odnoszono do kategorii przymusu fizycznego (*vis physica*), natomiast termin *metus* – do przymusu moralnego. Współcześnie jednak wielu autorów nie do końca zgadza się z tą linią podziału²⁷⁹.

Po uściśleniu terminów, zanim przejdziemy do analizy wpływu przymusu i bojaźni na ważność udzielonych święceń, warto zwrócić uwagę, że w dyskusji o udzielaniu święceń osobom przymuszonym niektórzy autorzy przywołują różne wypadki z dziejów Kościoła, kiedy to święcenia były udzielane wbrew woli uzewnętrznionej przez otrzymującego święcenia – po uprzednim zastosowaniu wobec ordynowanego przymusu fizycznego (*vim physici-*

²⁷² Zagadnienie symulacji jest bardzo ściśle związane z przymusem, który to niejednokrotnie jest przyczyną konfliktu intencji wewnętrznej i jej manifestacji. Wielu zagadnienia te omawia razem. Dla przejrzystości pracy i ze względu na mogący zaistnieć w podmiocie konflikt intencji (stanowiący osobne zagadnienie), słuszniejsze wydaje się omówienie przymusu i symulacji osobno. Przy zgłębianiu materiału dotyczącego przymusu pomocne będzie zapoznanie się z materiałem przedstawioną w podpunkcie dotyczącym symulacji.

²⁷³ R. Sobański, *Czynności prawne...*, s. 205.

²⁷⁴ H. Pree, *On Juridical Acts and Liability in Canon Law*, *The Jurist* 56(1998) nr 1, s. 56.

²⁷⁵ R. Sobański, *Czynności prawne...*, s. 205.

²⁷⁶ Cyt. H. Pree, *On Juridical Acts...*, s. 70-71.

²⁷⁷ Cyt. G. Dzierżon, *Niezdolność do zawarcia...*, s. 251.

²⁷⁸ Cyt. H. Pree, *On Juridical Acts...*, s. 70-71.

²⁷⁹ Cyt. G. Dzierżon, *Niezdolność do zawarcia...*, s. 251.

cam)²⁸⁰ lub pod wpływem nacisku psychicznego, a nawet fizycznego: wywiezranego na mężczyzn celem uzyskania ich zgody na udzielenie im święceń²⁸¹.

Wśród święceń przyjętych w takich okolicznościach wymieniana jest konsekracja biskupia Pauliniana, dokonana przez św. Epifaniasza w IV wieku. Z tekstu, jaki zostawił sam szafarz święceń, wynika, że Pauliniana na rozkaz Epifaniasza pochwycono²⁸² i zatkano mu usta, by przypadkiem nie poprzysiągł obecnych w imię Chrystusa, by go uwolniono. W taki sposób udzielono mu wprawdzie święceń diakonatu²⁸³.

Drugi przypadek opisuje Bassianus w połowie V wieku. Także i on twierdził, że nie zgadzał się na swoją konsekrację. Był w jej trakcie chłostany przez trzy godziny tak, że – jak sam pisze – Ewangelia i ołtarz napełniły się krwią²⁸⁴.

O udzielaniu święceń biskupich przy zastosowaniu środków przymusu pisał również św. Augustyn w liście do Donatana. Stwierdził, że choć poządanie urzędu biskupiego jest dobrą rzeczą, to jednak wielu jest takich, którzy są przetrzymywani, zamykani, trzymani pod strażą po to, by skłonić ich do przyjęcia święceń i by pojawiła się w nich wola podjęcia tego dobrego dzieła. Dzieje się tak dlatego, że tych, których się kocha, można – zdaniem Augustyna – przymusić do odstąpienia od zła, ale również do czynienia dobra²⁸⁵.

Dwudziestowieczni autorzy, znając ogólną zasadę – do ważności święceń domagającą się od podmiotu sakramentu, który osiągnął używanie rozumu, wzbudzenia wolnej intencji (*liberam intentionem*) przyjęcia święceń – starali się wytłumaczyć i pogodzić przywołaną praktykę udzielania święceń przy zastosowaniu środków przymusu ze współczesną dyscypliną Kościoła. Uznawali, że wyznaczeni do święceń faktycznie początkowo sprzeciwiali się ich przyjęciu, jednakże pod wpływem zastosowanych środków przymusu zmieniali decyzję. Dopatrując się woli Bożej w woli biskupa konsekratora i Ludu Bożego, przyjmujący święcenia wyrażać mieli ostatecznie pełną zgodę²⁸⁶. Za zmianą decyzji, o której piszą współcześni autorzy, mógł przemawiać fakt, że w późniejszym czasie biskupi ci wypełniali przyjęte wraz ze święceniami obowiązki, nie uchylając się od nich.

²⁸⁰ M. Conte a Coronata, *Institutiones iuris canonici ad usum utriusque cleri et scholarum. De Sacramentis Tractatus canonicus*, vol. 2..., s. 78.

²⁸¹ Cyt. L. V. Vanyo, s. 108.

²⁸² Paulinian został pochwycony przez diakonów.

²⁸³ Epiphanius, *Acta Bollandiana*, cap. III, n. 19, w: *Epiphanius Episcopus Constantiae, Opera*, ed. G. Dindorfius, vol. IV, pars I, Lipsiae 1869, s. XLIII-XLIV.

²⁸⁴ *Chalcedonensis Concilii. Actio undecima*, Mansi, t. 7, kol. 278.

²⁸⁵ Augustinus Hipponensis, *Epistula 173 ad Donatum*, n. 2, PL, t. 33, kol. 754.

²⁸⁶ M. Conte a Coronata, *Institutiones iuris canonici ad usum utriusque cleri et scholarum. De Sacramentis Tractatus canonicus*, vol. 2..., s. 79.

Z zakwalifikowaniem przymusu jako godziwego sposobu działania wcześniejsi autorzy nie mieli trudności. Kiedyś nie istniało bowiem – jak to ma miejsce dzisiaj – prawo zakazujące komukolwiek przymuszać zdatnych mężczyzn do przyjęcia święceń²⁸⁷.

Na dowód tego, że w Kościele nie udzielano święceń z wywieraniem przymusu – we właściwym tego słowa znaczeniu – skierowanym przeciwko podmiotowi święceń, przywoływano teksty uwypuklające wielką pokorę wyświęcanych. Podkreślano w nich konieczność przymuszenia do przyjęcia święceń niektórych – odznaczających się dużą pokorą – mężczyzn w odróżnieniu od tych, którzy byli niegodni ich przyjęcia, a sami domagali się święceń.

Pisał o tym chociażby Orygenes: „Do kierowania społecznością kościelną namawiamy ludzi posiadających wrodzone zdolności retoryczne i prawość charakteru; nie powierzamy kierownictwa nad nami ludziom żądnym władzy, natomiast tych, którzy w swej pokorze wzbraniają się przyjąć na siebie (*in se facile recipere nolunt*) obowiązki opieki nad Kościołem Bożym, przymuszamy nawet do tego. Oni nawet pod przymusem rzetelnie kierują nami z nakazu Wielkiego Króla, który w naszym przekonaniu jest Synem Bożym – Bogiem Słowem (*Itaque qui nobis sapienter praesunt, id illi coacti faciunt, coacti, inquam, a magno illo Rege...*). A jeśli przełożeni Kościoła – mianowani albo siłą powołani – dobrze kierują ojczyzną przez Boga ustanowioną, to znaczy Kościołem, kierują nią wedle przykazań Bożych, nie gwałcąc przy tym ustalonych praw ludzkich”²⁸⁸.

Analizując przywołany tekst Orygenesesa, dostrzec można, że autor nie precyzował w nim, o jakiego rodzaju przymus chodzi. Z drugiej strony, podkreślał, że przymus stosowano w sytuacji, kiedy po stronie święconego występował opór wywołany zbyt wielką jego pokorą. Umieszczenie niniejszego tekstu przez Orygenesesa obok informacji, że chrześcijanie w ogóle nie chcą przyjmować publicznych urzędów – po to, by „zachować siebie dla konieczniejszej służby Kościołowi Bożemu” – z zaznaczeniem, że powinni te urzędy przyjmować, gdyż są one konieczne, ukazuje nam, że w Kościele pierwotnym wśród wiernych panowało niezrozumienie znaczenia i roli urzędów publicznych.

W tym samym okresie co Orygenes św. Cyprian w liście do Antoniusza mówił o Korneliuszu, że nie prosił się on o episkopat, ani też go nie chciał, w odróżnieniu do pysznych i aroganckich (*Tum deinde episcopatum ipsum, nec voluit...*). Piastował natomiast urząd z większym spokojem i łagodnością

²⁸⁷ Tamże, s. 79.

²⁸⁸ Cyt. Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, księga 8, n. 75, tłum. S. Kalinkowski, Warszawa 1977, s. 389; Orygenes, *Contra Celsum*, lib. VIII, n. 75B, PG, t. 11, kol. 1629-1630.

niż inni. Z wrodzoną pokorą cierpiał przymus, przyjmując święcenia biskupie (*non, ut quidam, vim fecit ut episcopus fieret; sed ipse vim passus est ut episcopatum coactus exciperet*)²⁸⁹.

W odróżnieniu od tekstu Orygenesu u Cypriana użyty na określenie przymusu wyraz *vis* może oznaczać przymus fizyczny. Jednakże biorąc pod uwagę fakt, że tekst powstał w okresie, gdy terminologia jeszcze nie była jednoznaczna, oraz że Cyprian broni wyboru Korneliusza na urząd biskupi, można przyjąć, iż użyte w przywołanym opisie terminy nie oznaczają w rzeczywistości przymusu fizycznego, lecz służą podkreśleniu wielkiej pokory Korneliusza i jego samoświadomości co do swojej niegodności wobec wyboru jego osoby na urząd biskupa.

W podobnym tonie – jak Cyprian o Korneliuszu – wypowiedzieli się Bazyl i Hieronim. Pierwszy wspominał, że wyraził zgodę na święcenia ze względu na przymus, jaki wywierał na niego biskup²⁹⁰. Drugi pisał, że był zły na wuja (biskupa), że nałożył na niego – mimo jego niechęci – w młodym wieku wielki ciężar kapłaństwa²⁹¹.

Czy zatem słusznie uważają współcześni autorzy, ukształtowani w duchu kodeksów prawa kanonicznego z XX wieku, że w historii Kościoła nie miało miejsca udzielanie święceń wbrew woli wyświęcanego i przy zastosowaniu środków przymusu? Że zawsze, kiedy był zastosowany przymus, szafarz udzielał święceń dopiero wtedy, gdy mający przyjąć święcenia zmienił zdanie? Że kiedy jest mowa o święceniach udzielonych pod przymusem, bez wzmianki o wzbudzeniu koniecznej intencji, zawsze chodziło o bojaźń (*metus*), a nie przymus rozumiany w technicznym tego słowa znaczeniu (*vis*)?

Przytoczone wcześniej teksty pokazują, że odpowiedź nie wydaje się wcale taka oczywista, jak chcą to widzieć współcześni autorzy.

Przyjrzyjmy się zatem oficjalnym tekstom dotyczącym poruszanych wątpliwości oraz opiniom uczonych. W odróżnieniu od tekstów zawierających elementy o charakterze biograficznym, trudno dopatrywać się w nich użycia słów na wyrost tylko po to, by wykazać czyjaś pokorę i zdatność do święceń. Oczywiście jest, że nie we wszystkich wcześniej przytoczonych tekstach można widzieć użycie słów na wyrost. Przecież takie działania, jak: związanie, zakneblowanie, przetrzymywanie pod kluczem, bicie aż do pojawienia się krwi, jednoznacznie pokazują, że mamy do czynienia z przymusem (*vis*), a nie z przesadą literacką.

Przeanalizujmy zatem owe teksty.

²⁸⁹ Cyprianus, *Epistola LII ad Antonianum*, w: Sanctus Cyprianus, *Opera*, Parisiis 1842, s. 141.

²⁹⁰ *Chalcedonensis Concilii. Actio undecima...*, kol. 278.

²⁹¹ Hieronimus, *Epistola XL ad Heliodorum*, n. 10, PL, t. 22, kol. 595.

Na początku IV wieku w czasie Synodu w Kartaginie przyjęto prawo, które choć nie wspominało nic o przymusie, to jednak uznawało za godziwe wywieranie nacisku na duchownych ze względu na potrzeby Kościoła po to, by ci przyjmowali święcenia wyższego stopnia. Zgodnie z nim, duchowni lub diakoni, którzy nie okazują swoim biskupom posłuszeństwa w sytuacji gdy hierarchowie ci chcieliby ze względu na potrzeby Kościoła promować duchownych do wyższej godności, powinni zaprzestać spełniania funkcji, z której nie chcieli ustąpić²⁹².

W noweli z dnia 11 marca 460 roku cesarz Majorian ustanowił prawo zakazujące przymuszania do przyjęcia święceń. Uznał święcenia w ten sposób udzielone za nieważne, a wykraczającym przeciwko rozporządzeniu zagroził surowymi karami. Poszkodowani zostali upoważnieni do dochodzenia swoich praw przed trybunałami. Jak zauważa Egeh, dokument cesarski zawierał najstarsze znane prawo dotyczące święceń udzielonych pod przymusem²⁹³.

Zmarły pod koniec V wieku papież Gelazjusz I w liście do biskupa Wiktora (z roku 492-496) przypominał adresatowi listu – narzekającemu na brak chętnych do przyjęcia święceń diakonatu i prezbiteratu – aby nie udzielał święceń tym duchownym, którzy nie chcą ich przyjmować. Takie działanie sprzeciwiałoby się, zdaniem biskupa Rzymu, łagodności kościelnej²⁹⁴.

W czasie III Synodu Orleańskiego w dniu 7 maja 538 roku ustalono karę ekskomuniki dla duchownych, którzy po dobrowolnym i bez wyrażenia sprzeciwu (*quia volentes absque ulla reclamatione*) przyjęciu święceń wstąpili w związek małżeński. W kanonie zawierającym sankcję karną znalazła się dodatkowo informacja, że ci, którzy wbrew woli i mimo swojego sprzeciwu zostali ordynowani (*quod si invitus vel reclamans fuerit ordinatus*), mają być zwolnieni z urzędu bez odsuwania ich od Komunii. Zgodnie z postanowieniem ojców synodalnych, biskup, który udzielił święceń wbrew woli i mimo sprzeciwu święconego, miał zostać poddany rocznej pokucie bez możliwości odprawiania Mszy świętej²⁹⁵.

W 591 roku papież Grzegorz Wielki w piśmie do biskupa Natalisa stwierdził, że niesprawiedliwe jest zmuszanie kogokolwiek wbrew jego woli

²⁹² Synod Kartagiński, kan. 31, 25-30.05.419..., s. 268-269*.

²⁹³ Do takich wniosków doszedł Benedict N. Egeh w doktoracie napisanym na Università della Santa Croce, opierając się na spostrzeżeniach Jeana Gaudemeta, L. Orifla, Yves'a Congara. Niestety, autor niniejszej pracy, nie mogąc dotrzeć do oryginału tekstu noweli cesarza Majoriana z dnia 11 marca 460 roku, nie jest w stanie stwierdzić, czy w dokumencie tym była mowa faktycznie o nieważności święceń, czy o niegodziwości. – B. N. Egeh, *The Freedom of Candidates for the Priesthood*, Romae 2002, s. 40.

²⁹⁴ Gelasius, *ad Victori episcopo*, 492-496 r., w: *Decretum Gratiani emendatum et notationibus illustratum...*, Pars I, dist. LXXIV, c. 9, kol. 477-478.

²⁹⁵ Synod Orleański III, c. 7, 07.05.538, SeCL, t. 8, s. 231-231*.

do przyjęcia święceń wyższego stopnia niż te (*nemo crescere compellatur inuitus*), które aktualnie posiada. W takim przypadku duchowny sprzeciwiający się woli biskupa nie powinien być pozbawiony zajmowanego urzędu bez słusznej przyczyny, gdyż byłoby to niesprawiedliwe²⁹⁶. Papież do tego tematu wrócił jeszcze rok później w liście do biskupa Antoniana²⁹⁷.

Na uwagę zasługuje fakt, że Gracjan w *dictum* umiejscowionym po tekstach Grzegorza Wielkiego, znajdujących się w dist. 74, zwrócił uwagę na konieczność rozróżnienia, czy wola biskupa – chcącego udzielić święcenia wyższego stopnia – uwarunkowana jest koniecznością Kościoła, czy też jest ona zła. Jeśli biskupem kierowała zła wola, należy postępować zgodnie ze wskazaniami papieża Grzegorza. Jeśli potrzebami Kościoła, wtedy, według Gracjana, w mocy pozostają przepisy Synodu Kartagińskiego z 419 roku (por. kan. 31)²⁹⁸. Co ciekawe, w przypadku udzielenia święceń przez biskupa z motywów niewłaściwych, gdy wyświęcony nie chce święceń przyjętych wykonywać, Gracjan zdaje się dopuszczać zredukowanie duchownego do stopnia święceń, które wcześniej wykonywał. Taki wniosek można wysunąć ze względu na umiejscowienie owego *dictum* Gracjana po liście papieża Grzegorza do biskupa Jana i treści w nim zawartej²⁹⁹.

Papież Grzegorz IX (zm. 1241 r.) uznał, że nikogo nie wolno dopuszczać do obrzędu tonsury, jeśli nie ma wolnej woli jej przyjęcia (*Nullus tondeatur, nisi in ... spontanea voluntate*). Norma była zaczerpnięta z dokumentów Synodu w Moguncji z 813 roku (por. kan. 23). Opatrzona została w *Dekretalach* komentarzem, że nie może zostać dopuszczony do stanu zakonnego ten, kto nie ma właściwej woli³⁰⁰. Pastuszko, komentując ją, zauważył, że wcześniej domagano się jedynie dobrowolności od tych, którzy mieli przyjąć święcenia diakonatu, prezbiteratu i episkopatu³⁰¹.

Grzegorz IX w *Dekretalach* zamieścił również przepis stanowiący, że mężczyzna – po osiągnięciu wymaganego wieku – przymuszony do przyjęcia tonsury ma prawo złożyć zażalenie w ciągu roku. Norma ta zawierała wzmiankę, że takie zażalenie do kompetentnej władzy mogli złożyć również rodzice mężczyzny³⁰².

²⁹⁶ Gregorius Magnus, *ad Natali episcopo*, 591 r., w: *Decretum Gratiani emendatum et notationibus illustratum...*, Pars I, dist. LXXIV, c. 2, kol. 471-472.

²⁹⁷ Gregorius Magnus, *ad Antoniano*, 592 r., w: *Decretum Gratiani emendatum et notationibus illustratum...*, Pars I, dist. LXXIV, c. 8, kol. 475-476.

²⁹⁸ Gratianus, *Dictum post Pars. I, dist. LXXIX, can. VI*, w: *Decretum Gratiani emendatum et notationibus illustratum...*, Pars I, dist. LXXIV, c. 9, kol. 473-474.

²⁹⁹ Gregorius Magnus, *ad Joanni Episcopo Siracusano*, 603 r., w: *Decretum Gratiani emendatum et notationibus illustratum...*, Pars I, dist. LXXIV, c. 6, kol. 473-474.

³⁰⁰ Gregorius IX, *De regularibus et monachis...*, c. 1, kol. 569.

³⁰¹ M. Pastuszko, *Sakrament święceń...*, s. 242.

³⁰² Gregorius IX, *De regularibus et monachis...*, c. 2, kol. 569-570.

Niezwykle ważny z punktu widzenia skutków wpływu przymusu na intencję podmiotu święceń jest dokument papieża Innocentego III rozpoczynający się od słów *Maiores Ecclesiae*. Uznając, że nauczanie biskupa Rzymu dotyczące ważności chrztu ma zastosowanie również przy ocenie ważności święceń, można pokusić się o sformułowanie hipotezy, że święcenia przyjęte pod wpływem przymusu – zdaniem papieża Innocentego III – w pewnych okolicznościach mogą być również uznawane za ważne. Literalna analiza tekstu papieskiego pozwala bowiem sądzić, że papież uważał, iż charakter sakramentalny otrzymują zarówno ci, którzy dla uniknięcia szkody – nakłaniani gwałtem, pogroźkami i siłą – przyjmują sakrament, jak i ci, którzy symulują jego przyjęcie. Zdaniem papieża, symulujący otrzymuje wyciśnięte znamię chrześcijańskie, ponieważ – chociaż nie ma w takich okolicznościach absolutnej woli przyjęcia sakramentu – posiada jednak wolę warunkową (*conditionaliter*)³⁰³.

Innocenty III swoją opinię uzasadniał kanonem 57 IV Synodu w Toledo. Mowa w nim była o Żydach ochrzczonych siłą za czasów księcia Sisebuti w roku 612 i 616. Dokument synodalny stanowił, że nie należy wiary szerzyć za pomocą siły, jednakże osoby, które już w ten sposób otrzymały łaskę sakramentów, mogą być przymuszane do wyznawania wiary³⁰⁴.

Kończąc swoją wypowiedź – po przywołaniu kan. 57 Synodu w Toledo z 633 roku – papież stwierdził, że ten, kto nigdy nie zgodził się na przyjęcie sakramentu, ale całkowicie odmawia, nie otrzymuje ani łaski sakramentu, ani jego charakteru, ponieważ odmówić wprost znaczy więcej niż zgodzić się trochę. Innocenty pisał także: nie popełnia przestępstwa ten, kto głęboko sprzeciwia się i protestuje, będąc zmuszanym do palenia kadzidła bożkom.

Oznaczałoby to tym samym, że – zgodnie z wolą biskupa Rzymu wyrażoną w *Maiores Ecclesiae* – za nieważnie przyjęte należy uznać jedynie te sakramenty, podczas których sprawowania podmiot wprost i zdecydowanie wyrażał swój sprzeciw. Taką interpretację dokumentu potwierdzałoby inne

³⁰³ *Propter quod inter invitum et invitum, coactum et coactum, alii non absurde distinguunt, quod is qui terroribus atque suppliciis violenter attrahitur, et ne detrimentum incurrat, baptis- mi suscipit sacramentum, talis quidem, sicut et is, qui ficte ad baptismum accedit, characterem suscipit Christianitatis impressum, et ipse tanquam conditionaliter volens, licet absolute non velit, cogendus est ad observantiam fidei Christianae.* – Cyt. Innocentius III, Arelatensi Archi- episcopo, *Maiores Ecclesiae...*, kol. 646.

³⁰⁴ *Qui autem iam pridem ad christianitatem venire coacti sunt, (sicut factum est temporibus religiosissimi principis Sisebuti), quia iam constat eos sacramentis divinis adsociatos et bap- tismi gratiam suscepisse et chrismate unctos esse et corporis Domini et sanguinis extitisse partici- pes, oportet ut fidem etiam quam vi vel necessitate susceperunt tenere cogantur, ne nomen Domini blasphemetur, et fidem quam susceperunt vilis ac contemptibilis habeatur.* – Cyt. *Decretum Gratiani emendatum et notationibus illustratum...*, Pars I, dist. XLV, c. V, kol. 287-288.

zdanie papieża Innocentego, w którym stwierdził, że sprzeczne jest z religią chrześcijańską, aby osoby zawsze niechętne i całkowicie przeciwstawiające się były zmuszane do otrzymania i zachowania chrześcijaństwa (*Verum id est religioni Christiane contrarium, ut semper invitus et penitus contradicens ad recipiendam et servandam Christianitatem aliquis compellatur*)³⁰⁵.

Ponieważ tekst papieża Innocentego III, na który powołują się biskupi Rzymu i liczni uczeni – jak zostało to pokazane na podstawie literalnej analizy jego treści – nie jest wcale taki oczywisty, konieczne okazuje się przeanalizowanie, co na jego temat mieli do powiedzenia komentatorzy.

Vanyo, analizując dekret *Maiores Ecclesiae* wydany przeciw zwolennikom Pierre'a de Bruys i innym sekciarzom, doszedł do wniosku, że papież Innocenty zdecydowanie podkreślał konieczność posiadania właściwej intencji przy przyjmowaniu sakramentów³⁰⁶. Biskup Rzymu mówił, że ten, kto nigdy nie zgadzał się, ale zaprzeczał z całych swoich sił, nie otrzymuje ani łaski, ani charakteru sakramentalnego (*Ille vero, qui nunquam consentit, sed penitus contradicit, nec rem nec characterem suscipit sacramenti*)³⁰⁷.

Jak zauważa Elliott, według papieża ci, którzy wyrazili wolę przyjęcia sakramentu pod wpływem moralnego lub fizycznego nacisku – wywartego przez strach lub karę – by uniknąć dalszego wywierania na nich przymusu lub wywoływania bojaźni, otrzymują ważnie charakter sakramentalny tak jak ci, którzy udawali przystąpienie do sakramentu. Tak samo jest z tymi, którzy mają wolę warunkową, chociaż nie absolutną. Według Innocentego III, wspomniane osoby powinny być zobligowane do wypełniania obowiązków wynikających z przyjętego sakramentu³⁰⁸ (*Is, qui terroribus atque suppliciis violenter attrahitur, et ne detrimentum incurrat baptismi suscipit sacramentum, talis (sicut et is qui fecte ad baptismum accedit) characterem suscipit Christianitatis impressum; et ipse tamquam conditionaliter volens, licet absolute non velit, cogendus est ad observantiam fidei Christianae*)³⁰⁹.

Jak zauważył cytowany już Vanyo, z lektury papieskiego dokumentu można dostrzec, że biskup Rzymu wprowadził rozróżnienie między różnymi stopniami nacisku i przymusu na wolę człowieka (*propter quod inter invitum*

³⁰⁵ Innocentius III, Arelatensi Archiepiscopo, *Maiores Ecclesiae...*, kol. 646.

³⁰⁶ O tym tekście będzie też mowa przy okazji zagadnienia wpływu bojaźni (*metus*) na ważność przyjętych święceń.

³⁰⁷ Cyt. L. V. Vanyo, *dz. cyt.*, s. 44; Innocentius III, Arelatensi Archiepiscopo, *Maiores Ecclesiae...*, kol. 646.

³⁰⁸ C. Elliott, *Delineation of Roman Catholicism, drawn from the authentic and acknowledged standards of Church of Rome*, vol. 1, New York 1841, s. 208-209; L. V. Vanyo, *dz. cyt.*, s. 44, 111.

³⁰⁹ Cyt. Innocentius III, Arelatensi Archiepiscopo, *Maiores Ecclesiae...*, kol. 646.

et invitum, coactum et coactum, alii non absurde distinguunt). Wprowadził także pojęcie zgody warunkowej (*conditionaliter volens*). Zgodą warunkową było wyrażenie woli przyjęcia sakramentu po to, aby uniknąć dalszych uciążliwości, a nawet i terroru. Tak długo jak osoba miała ową wolę warunkową, choć złączoną z elementami braku woli, wystarczała ona do ważności sakramentu. Jak zauważa autor, chociaż całkowita wola (*absolute volens*) była pożądana u przyjmującego sakrament, nie była ona istotowym elementem aktów przez niego podejmowanych³¹⁰.

Skąd u Innocentego III pojawiło się rozróżnienie wielu stopni przymusu i nacisku? Vanyo twierdził, że papież opierał się na nauce św. Augustyna o grzechu i wolnej woli człowieka³¹¹. W *Sprostowaniach* św. Augustyn podjął rozważania na temat wpływu przymusu na wolę poprzez ukazanie związku przymusu z grzechem³¹². Biskup z Hippony napisał między innymi: „Jakkolwiek i to, co słusznie nazywa się grzechem niedobrowolnym – ponieważ zostało dokonane pod przymusem albo z nieświadomości (dosłownie: ignorancji) – nie może być spełnione zupełnie bezwolnie. Ten, kto grzeszy nieświadomie, grzeszy z własnej woli, gdyż czyni to, czego nie należy, uważa, że tak trzeba czynić”³¹³ (*Quamvis et illa quae non immerito non voluntaria peccata dicuntur, quia vel a nescientibus vel a coactis perpetrantur, non omnimodo possunt sine voluntate committi: quoniam et ille qui peccat ignorans, voluntate utique facit...*)³¹⁴.

Bardziej obszerną analizę tego zagadnienia u św. Augustyna – jak zauważa Langholm – można znaleźć w komentarzu do Księgi Rodzaju. Biskup z Hippony, wychodząc od zagadnienia pokuty za grzech popełniony niedobrowolnie (*peccata nolentium*), przechodzi do zagadnienia przymusu i grzechu³¹⁵. Augustyn na początku swojego wywodu starał się sprecyzować, w jaki sposób grzechy niedobrowolne są popełniane. „Czy chodzi o takie, jakie popełnia się, nie wiedząc (*quae a nescientibus committuntur*), czy też można słusznie powiedzieć, że ktoś nie chce grzeszyć, a został zmuszony do wykonywania czegoś złego? Zwykło się bowiem mówić, że i to robi się dobrowolnie (*an etiam possit recte dici peccatum esse nolentis, quod facere compellitur: nam et hoc contra voluntatem facere dici solet*)”. Dalej Augustyn zauważa, że

³¹⁰ Cyt. L. V. Vanyo, *dz. cyt.*, s. 44, 111-112.

³¹¹ Tamże, s. 112.

³¹² O. Langholm, *The Legacy of Scholasticism in Economic Thought. Antecedents of Choice and Power*, New York 1998, s. 45.

³¹³ Augustyn, *Sprostowania*, Księga 1, Rozdz. 12.5, w: *O nauce chrześcijańskiej, Sprostowania. Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy*, Tom XXII, s. 211.

³¹⁴ Augustinus Hipponensis, *Retractionum Libri Duo*, lib. I, cap. XII n. 5, PL, t. 32, kol. 604.

³¹⁵ O. Langholm, *dz. cyt.*, s. 45.

osoba w drugim przypadku ma wolę spełnienia czegoś ze względu na cel. „Jak kiedy nie chce krzywoprzysięgać, ale postępuje tak, kiedy chce żyć, jeśli ktoś grozi mu śmiercią, jeżeli czegoś takiego nie zrobi. Zatem, chce zrobić, bo chce żyć. Nie chce więc fałszywie przysięgać dla samego przysięgania, ale żeby dzięki temu przeżyć (*Vult ergo facere, quia vult vivere: et ideo non per seipsum appetendo ut falsum iuret, sed ut falsum iurando vivat*)”³¹⁶. Konkludując swój wywód, Augustyn dochodzi do stwierdzenia, że w takim przypadku osoba przymuszona nie popełnia grzechu niedobrowolnego, za który nie trzeba zadośćuczynić. Dzieje się tak dlatego, że osoba być może samego grzechu nie chce, ale jednak czyni go „ze względu na coś innego, czego chce grzeszący”. Według Augustyna, w takiej sytuacji przymuszony „nie chce samego grzechu dla samego grzechu, ale ze względu na to, co przez to się osiąga”. Zatem nie możemy w takim przypadku mówić o braku dobrowolności u osoby w ten sposób działającej. Grzechami niedobrowolnymi są jedynie te, które popełnione są w niewiedzy (*Haec si ita se habent, non sunt peccata nolentium, nisi nescentium; quae discernuntur a peccatis volentium*)³¹⁶. Niższy tekst Augustyna zamieszczony został w *Dekrecie Gracjana*³¹⁷.

O przymusie i wolności Augustyn wypowiedział się również w *Opus imperfectum contra Iulianum*. W tekście tym można znaleźć następującą myśl: „Jeśli ktoś jest przymuszony, znaczy to, że tego nie chce; i nie ma większego absurdu, niż powiedzieć o kimś, że nie chcąc, chce jakiegoś dobra” (*Si enim cogitur, non vult: et quid absurdius, quam ut dicatur nolens velle quod bonum est*)³¹⁸. Zdaniem Salija, biskup Hippony z całą stanowczością twierdził, że wolność jest przeciwieństwem przymusu³¹⁹.

Biorąc pod uwagę powyższe argumenty, możemy skłonić się do wniosków Vanya, który stwierdził, że dla Innocentego III wywieranie nacisku nie jest automatycznie tożsame z wykluczeniem wolnej woli i odpowiedzialności za działanie. Jeśli wywieranie nacisku jest takiej natury, że osoba może w sposób wolny zgodzić się na przyjęcie, sakrament może zostać przyjęty w sposób wolny³²⁰.

³¹⁶ Augustyn, *Problemy Heptatechu*, Księga IV, rodz. 24, w: *Pisma Starożytnych Pisarzy*, tł. J. Sulowski, wstęp i opr. E. Stanula, t. 46, Warszawa 1990, s. 263-264; Augustinus Hipponensis, *In Heptateuchum Locutionum Libri Septem*, lib. IV, cap. XXIV, PL, t. 34, kol. 727-728.

³¹⁷ *Decretum Gratiani emendatum et notationibus illustratum...*, Pars II., Causa XV, q. I., c. I, kol. 1971-1974.

³¹⁸ Cyt. Augustinus Hipponensis, *Contra secundam Juliani Responsionem imperfectum opus, sex libros complectens*, lib. I, n. 101, PL, t. 45, kol. 1117; J. Salij, *Wolność w refleksji św. Augustyna*, *Poznańskie Studia Teologiczne* 29(2015), s. 221.

³¹⁹ J. Salij, *dz. cyt.*, s. 221.

³²⁰ L. V. Vanyo, *dz. cyt.*, s. 112.

Nieco odmienną od Vanya interpretację dekretu *Maiores Ecclesiae* przedstawił Conte a Coronata. Analizując wypowiedzi papieża Innocentego III, stwierdził, że przymus, skierowany na osobę mającą przystąpić do sakramentu, może współistnieć z intencją wewnętrzną, konieczną ze strony podmiotu do ważnego przyjęcia sakramentu. Dzieje się tak dlatego, że można dwojako interpretować zwrot „podmiot przymuszony”. Z jednej strony, osoba przymuszona fizycznie (*vis physica*) opiera się wewnętrznym aktem woli i nie zgadza się w żaden sposób na przyjęcie sakramentu – wtedy sakrament udzielony jest nieważnie. Z drugiej strony, osoba przymuszona ciężką bojaźnią (*metus gravis*) zgadza się, jednakże nie całkowicie i nie sama z siebie – wtedy otrzymuje ważnie sakrament, gdyż, mimo że nie chce go akcydentalnie, to jednak w sensie absolutnym się na niego zgadza³²¹.

Późniejsi komentatorzy nauczania papieża Innocentego III nie mieli wątpliwości co do konieczności posiadania intencji przez podmiot sakramentu chrztu. Koncentrowali się jedynie na kwestii jej rodzaju³²².

Na marginesie warto zauważyć, że sam Innocenty III w dekrecie *Maiores Ecclesiae* dostrzegał, że niektórzy autorzy byli zdania, iż nie ma konieczności posiadania intencji przy przyjmowaniu sakramentów chrztu i święceń oraz innych, które przynoszą efekt same z siebie. Na poparcie tej tezy – jak stwierdza papież – jej zwolennicy odwoływali się do powszechnej wiedzy, że obłąkani, osoby w śpiączce i niechętni, nawet ci, którzy pozytywnie wykluczają sakrament, otrzymują charakter sakramentalny bez łaski sakramentu (*Sunt autem nonnulli, qui dicunt, quod sacramenta, quae per se sortiuntur effectum, ut baptismus et ordo ceteraque similia, non solum dormientibus et amentibus, sed invitis etiam et contradicentibus, etsi non quantum ad rem, quantum tamen ad characterem conferuntur, cum non solum parvuli qui non consentiunt, sed et ficti, qui quamvis non ore, corde tamen dissentiunt, recipiant sacramentum*)³²³. Ten przytoczony przez papieża punkt widzenia został z czasem w *Dekretalach* zaopatrzone glosą, że chrzest nie wymaga intencji chrzczonego, lecz udzielającego chrztu³²⁴. Wśród tych, którzy – jak pisał papież – uważali, że do ważności chrztu wymagana jest jedynie intencja szafarza sakramentu, niezależnie od tego, jaka będzie intencja chrzczonego lub tego, kto przedstawia do chrztu, był Huguccio³²⁵.

³²¹ M. Conte a Coronata, *Institutiones iuris canonici ad usum utriusque cleri et scholarum. De Sacramentis Tractatus canonicus*, vol. 2..., s. 81.

³²² Cyt. L. V. Vanyo, *dz. cyt.*, s. 44.

³²³ Cyt. Innocentius III, Arelatensis Archiepiscopo, *Maiores Ecclesiae...*, kol. 646.

³²⁴ Cyt. L. V. Vanyo, *dz. cyt.*, s. 42, 109.

³²⁵ *Secundum Huguccio requiritur quod baptizans intendat baptizare, alias nihil agitur, sed non requiritur intentio offerentium vel baptizatorum.* – Cyt. Henricus a Segusio Hostienses,

Po zapoznaniu się z opiniami autorów na temat interpretacji dekretu *Maiores Ecclesiae* przyjrzyjmy się, co na temat skutków przymusu wywieranego na podmiot sakramentów mieli do powiedzenia późniejsi papieże oraz uczeni.

W podobnym tonie do Innocentego III – na temat skutków przymusu skierowanego przeciw otrzymującemu sakrament – wypowiedział się papież Bonifacy VIII (zm. 1303 r.). W dekrecie o heretykach napisał, że chrześcijan, którzy odpadli od wiary bądź powrócili do Judaizmu – nawet jeśli byli ochrzczeni jako dzieci lub z powodu bojaźni przed śmiercią (ale nie bojaźni absolutnej ani nie po prostu wymuszonej) – należy traktować tak samo jak heretyków (*Contra Christianos, qui ad ritum transierint vel redierint Iudaeorum, etiam si huiusmodi redeuntes, dum erant infantes, aut mortis metu, non tamen absolute aut praecise coacti, baptizati fuerunt, erit tanquam contra haereticos, si fuerint de hoc confessi, aut per Christianos, seu Iudaeos conuicti...*)³²⁶.

W dokumencie Bonifacego VIII dostrzec można rozróżnienie pomiędzy bojaźnią (*metus*) a przymusem (*absolute coactus*) – rozumianym dziś bardziej jako *vis*. Wykluczając odpowiedzialność za odstępstwo od wiary osób wprost i absolutnie przymuszonych do przyjęcia chrztu, biskup Rzymu zdaje się uważać ich chrzest za nierodzący skutków – choć wprost o tym w tekście nie ma mowy.

W późniejszym czasie nie mniejszy przepis został zaopatrzony głosem zawierającą przykłady obrazujące różnice zachodzące pomiędzy dwoma typami przymusu (*coactio*), skutkującymi ważnością bądź nieważnością przyjętego sakramentu. Wraz z rozwojem nauki zaczęto bowiem zwracać uwagę na naturę i obiektywny charakter przymusu i jego wpływ na intencję przyjmującego sakrament. W duchu nauczania papieża Innocentego III rozróżniano przymus całkowity (*coactio absoluta*) – całkowicie pozbawiający wolnej woli, na skutek czego sakramenty były przyjmowane nieważnie z powodu braku właściwej intencji, oraz przymus warunkowy (*coactio conditionalis*) – niewykluczający istnienia wolnej woli i intencji w podmiocie przyjmującym sakrament³²⁷. Autor glosy jako przykład *coactio absoluta* przedstawił sytuację, w której ktoś zostaje przemocą przyniesiony do wody i następnie zanurzony przy jednoczesnym wypowiedzeniu formuły chrzcielnej. Taka osoba nie otrzymuje jednak sakramentu chrztu (*Si quis baptizatus coacte quia per violentiam fuit portatus supra fontes et fuit immersus cum prolatione verborum, (...) talis non recepit sacramentum baptismi*).

Summa Aurea, lib. III, Rubrica 42. De Baptism, et eius effectu, n. 16, Colonia 1612, kol. 1059.

³²⁶ Bonifacius VIII, *Liber sextus decretalium*, lib. V, tit. II, cap. XIII, Venetiis 1595, kol. 1419-1420.

³²⁷ L. V. Vanyo, *dz. cyt.*, s. 112-113.

Drugi przykład dotyczy *coactio conditionalis*. Według autora glosy, z *coactio conditionalis* mamy do czynienia wtedy, gdy osoba na przykład wyraża zgodę na przyjęcie sakramentu chrztu z obawy przed śmiercią lub katuszami. W takiej sytuacji, mimo przymusu, sakrament chrztu jest ważnie udzielony (*Si coactio esset conditionalis, puta propter metum mortis, vel cruciatus corporis consensit, ut baptizaretur, tunc enim licet fuerit coactus, tamen recipit sacramentum baptismi*)³²⁸. Podobne zdanie na temat skutków *coactio conditionalis* i *absoluta* wyraził Hostiensis³²⁹.

Warto w tym miejscu zauważyć, że Panormitanus – opisując wpływ przymusu na działania – posługiwał się zwrotami *vis praecisa* i *vis conditionalis*³³⁰. Pierwszy z nich znosił wolę i odpowiadał *coactio absoluta*³³¹. Bierną postawę osoby działającej pod wpływem *vis praecisa* Panormitanus określił następującymi słowami: *quod autem sit ex vi praecisa non imputatur, quia potius dicitur, quis pati quam agere, quia nulla voluntas reperitur in agente*³³².

Po zapoznaniu się z opinią Innocentego III i Bonifacego VIII na temat związku przymusu, jakiemu poddawany jest podmiot chrztu, z ważnością otrzymanego sakramentu – trzeba zauważyć, że niektórzy uczeni Kościoła ortodoksyjnego reprezentowali jeszcze bardziej rygorystyczne poglądy niż przywołani papieże. Wśród nich był chociażby Antonio de Ferraris, żyjący w XV wieku. Twierdził on, że do ważności chrztu wystarczająca jest jakakolwiek wolna wola, nawet złączona z brakiem wolności, wymuszona w jakikolwiek sposób przez bojaźń lub przymus, bądź wzbudzona dla celów obłudnych albo niecznych, np. dla przychylności księcia czy zysków (*Immo sufficit ad valide recipiendum baptismum quilibet consensus voluntarius, licet cum involuntario mixtus sit, videlicet vi aut metu quocunque extortus, seu praestitus ob perversum finem, v.g., propter flagitium patrandum, propter principis favorem, vel lucrum temporale consequendum...*)³³³.

O tym, że w Kościele istniała kiedyś praktyka udzielania święceń pod przymusem i wbrew intencji przyjmującego, pisał Benedykt XIV w instrukcji *Eo quamvis tempore* z 1745 roku. Według niego, wyszła już z ży-

³²⁸ Cyt. Glossa ad Bonifacius VIII, *Liber sextus decretalium. Una cum Clementinis et Extrau-gantibus, earumque Glossis testitutus*, lib. V, tit. II, cap. XIII, Venetiis 1584, kol. 633.

³²⁹ Henricus Hostienses, *Summa Aurea...*, lib. III, Rubrica 42. De Baptism, et eius effectu, n. 11, kol. 1057.

³³⁰ L. V. Vanyo, *dz. cyt.*, s. 112-114.

³³¹ Panormitanus, *Commentaria Super Secunda Parte Primi Decretalium Libri*, t. II, cap. IV-V, Venetiis 1617, s. 159.

³³² Cyt. Panormitanus, *dz. cyt.*, cap. V, n. 1, s. 159.

³³³ Cyt. C. Elliott, *dz. cyt.*, s. 208-209.

cia dyscyplina, która na mężczyzn przymuszonych lub siłą promowanych do prezbiteratu i episkopatu (*disciplina, que coacte, aut per vim Promotos ad Sacerdotium, et Episcopatum*) nakładała ciężar obowiązków związanych z udzielonym stopniem święceń i nie uwzględniała ich jakichkolwiek sprzeciwów przeciw przymusowi (*contra vim illatam*) oraz manifestacji wstrętu wewnętrznego przed przyjętym święceniem (*declaratione animi a suscepto Ordine abhorrentis*). Według biskupa Rzymu, prawo to sprzeciwiało się naturze i wolności³³⁴.

Analizując niniejszy fragment instrukcji papieża Benedykta, należy zwrócić uwagę, że posługiwał się on w nim wyrażeniem *per vim* – odpowiadającym dzisiejszemu przymusowi. Na marginesie warto zwrócić uwagę, że Cappello fragment ten rozważał w punkcie poświęconym bojaźni i jej wpływowi na ważność przyjętych święceń³³⁵. Biorąc pod uwagę jednak, że w innym tekście: *De synodo dioeciesana* papież Benedykt XIV posługiwał się terminem *metus* – rozumianym jako bojaźń (o czym będzie mowa dalej)³³⁶, a w paragrafie 21 instrukcji *Eo quamvis* wyrażenie *per vim* odróżnił od *coacte*, wydaje się, że *per vim* oznacza przymus (*vis*) różny od bojaźni (*metus*). Umieszczenie niniejszego fragmentu przez Benedykta pomiędzy paragrafami dotyczącymi udzielania święceń dzieciom nie musi wcale przesądzać, że dotyczy on jedynie bojaźni i nie traktuje o przymusie.

Zakończenie paragrafu dwudziestego, stanowiące, że „prawo to wydawało się przeciwne naturze i wolności”, również nie jest wcale takie oczywiste. Umieszczenie tego tekstu w jednym zdaniu z opisem praktyki przeznaczania przez rodziców dzieci do stanu duchownego i nakładania na nie bez ich woli ciężkich obowiązków może sugerować, że nakładanie obowiązków, a nie udzielanie święceń pod wpływem siły (o czym jest mowa na początku paragrafu 21) jest przeciwne wolności i naturze. Warto zwrócić uwagę, że w paragrafie 20 przywołanej instrukcji mowa była również o wyborze stanu życia, który zależy od wolnej woli każdego (*cum electio status a libera cuiusque pendeat voluntate*), ale nie w kontekście udzielenia święceń, lecz przyjęcia obowiązków, a w szczególności celibatu. Papież, podsumowując rozważania, twierdził, że śluby należy składać w swoim, a nie cudzym imieniu (*Altissimo nostra, non autem aliena, vota reddere teneamur*)³³⁷. Nie pisał zaś wprost o przyjmowaniu święceń.

³³⁴ Benedictus XIV, *Eo quamvis tempore...*, §21, s. 139.

³³⁵ F. M. Cappello, *Tractatus canonico-moralis de Sacramentis*, vol. 2, pars 3..., s. 320.

³³⁶ Benedictus XIV, *De synodo dioeciesana. Libri Tredecim*, t. II, lib. XII, cap. IV, n. II, Romae 1586, s. 99.

³³⁷ Benedictus XIV, *Eo quamvis tempore...*, §20-21, s. 139.

Uznanie tej interpretacji za słuszną – z czym nie był w stanie pogodzić się Cappello – oznaczałoby, że zgodnie z dyscypliną obowiązującą za papieża Benedykta XIV, święcenia przyjmowane pod wpływem przymusu i bojaźni, nawet mimo jakichkolwiek wyrazów sprzeciwu wobec przymusu oraz w postawie manifestacji wstrętu wewnętrznego do przyjmowanego święcenia, należałoby uznać za ważne, ale nie nakładające żadnych obowiązków na wyświęconego.

Wśród autorów piszących w pierwszej połowie XX wieku również można spotkać się z rozbieżnymi stanowiskami w kwestii ważności święceń przyjętych pod przymusem. Podczas gdy jedni twierdzili, że święcenia należy uznać za nieważne, gdy mężczyzna przymuszony zewnętrznie ich przyjęciu się przeciwstawiał, inni uważali, że nieważne są święcenia przyjęte wyłącznie z zewnętrzną intencją, przy neutralnej intencji wewnętrznej.

Według Conte a Coronaty, bezsprzecznie nieważne są święcenia mężczyzny, który pozytywnie i absolutnie (*positive et absolute*) opierał się i odmawiał przyjęcia święceń przymuszony *vi physica*³³⁸. Cappello był zdania, że tak długo, jak podmiot rozmyślnie przeciwstawia się przyjęciu sakramentu, sakrament nie może być ważnie mu udzielony³³⁹.

W nieco innym duchu wypowiedali się McHugh i Callan; gdy Conte a Coronata i Cappello uznawali za nieważne święcenia przyjęte pod przymusem przez mężczyznę pozytywnie przeciwstawiającego się sakramentowi, autorzy ci twierdzili, że osoba dorosła przymuszona do przyjęcia sakramentu nieważnie go przyjmuje, jeśli wewnątrznie nie wyrażała zgody na sakrament. Bez znaczenia jest, czy wyrażała ona zgodę zewnętrzną³⁴⁰. W myśl opinii McHugh i Callana, niewystarczająca do ważnego przyjęcia sakramentu przez podmiot działający pod przymusem jest intencja neutralna wewnętrzna.

W rozważaniach nad wpływem przymusu na ważność otrzymanych święceń nie może zabraknąć również analizy kan. 125§1 KPK 1983. Ustawodawca przepisał w nim, że czynność prawną dokonaną na skutek wywartego na osobę zewnętrznego przymusu, któremu nie mogła się ona w żaden sposób oprzeć, należy uważać za niedokonaną.

Choć norma bezpośrednio dotyczy aktów prawnych, a przyjęcie sakramentu nie jest aktem prawnym *sensu stricto*, to jednak – ponieważ norma zawiera prawo naturalne, zgodnie z którym za *actus humanus* nie można uznać czynności dokonanej w sposób niedobrowolny – można i ją

³³⁸ M. Conte a Coronata, *Institutiones iuris canonici ad usum utriusque cleri et scholarum. De Sacramentis Tractatus canonicus*, vol. 2..., s. 72.

³³⁹ F. M. Cappello, *Tractatus canonico-moralis de Sacramentis*, vol. 1..., s. 61.

³⁴⁰ J. A. McHugh, C. J. Callan, *dz. cyt.*, s. 639.

aplikować na zasadzie analogii do przyjmowania święceń pod wpływem przymusu³⁴¹. Znaczyłyby to, że mężczyzna podejmujący decyzję przyjęcia święceń pod wpływem przymusu tak naprawdę nie wzbudza intencji ich przyjęcia i tym samym „nie dokonuje przyjęcia święceń” – czyli przyjmuje je nieważnie.

Na normę prawną zapisaną w kan. 125§1 KPK 1983 powołał się Chiappetta podczas analizy skutków przyjęcia święceń pod wpływem przymusu. Autor zauważył ponadto, że w takiej sytuacji święcenia są nieważne, a kompetentna władza kościelna zobowiązana jest do orzeczenia nieważności otrzymanych w ten sposób święceń. Domniemywa się bowiem, że podmiot święceń na przymus odpowiada wewnętrznym sprzeciwem woli³⁴². Chiappetta, analizując kan. 125 KPK 1983, stwierdził, że obecnie jako przymus fizyczny może być traktowane użycie środków chemicznych w celu skłonienia osoby do dokonania aktu³⁴³.

Na kan. 125§1 KPK 1983 – przy analizie wpływu przymusu na ważność przyjętych święceń – powoływał się również Rüdiger Alhaus. Jednak czyniąc to – jako jeden z niewielu – wykazywał związek przymusu z niemożliwością sformułowania *actus humanus*. Pisał: *Das Erfordernis der Freiheit bedeutet konkret, daß der Kandidat: frei sein muß von unwiderstehlichem Zwang (125§1), aufgrund dessen er keinen „actus humanus” setzen könnte*. Niemożliwość sformułowania *actus humanus* przez podmiot święceń przy ich przyjmowaniu skutkuje z kolei nieważnością sakramentu, co – jak zauważa autor – musi zostać ustalone w drodze procesu kanonicznego w myśl kan. 1708-1712 KPK 1983³⁴⁴.

Kończąc część pracy poświęconą przymusowi, należy zauważyć, że udowodnienie całkowitego braku wymaganej intencji do przyjęcia święceń albo obecności intencji stanowczo przeciwnej otrzymaniu święceń jest niezwykle trudne, a wręcz niemożliwe. Dlatego Stolica Apostolska w przypadkach związanych z brakiem lub ograniczeniem wolności przy przyjmowaniu święceń skłania się do udzielenia dyspensy od obowiązków wynikających z przyjętego sakramentu, a nie do orzekania nieważności sakramentu³⁴⁵. Po ogłoszeniu kodeksu w 1983 roku sprawy o stwierdzenie nieważności sakramentu święceń z jakiegokolwiek przyczyny były bardzo rzadko rozpatry-

³⁴¹ R. Sobański, *Czynności prawne...*, s. 205.

³⁴² L. Chiappetta, *Il Codice di diritto canonico. Commento giuridico-pastorale*, t. 2..., s. 235-236.

³⁴³ Cyt. L. Chiappetta, *Il Codice di diritto canonico. Commento giuridico-pastorale*, t. 1, Bologna 2011, s. 161.

³⁴⁴ R. Alhaus, *dz. cyt.*, kan. 1026.

³⁴⁵ S. Many, *dz. cyt.*, s. 603.

wane w Stolicy Apostolskiej. W niektórych latach nie było ani jednej, czasami jedna lub dwie. Dla porównania: współcześnie w jednym roku niekiedy jest rozpatrywanych około pięciuset spraw o udzielenie dyspensy od obowiązku zachowania celibatu³⁴⁶.

Zdaniem Geisingera, motywów, dla których Kościół tak niechętnie bada nieważność sakramentów święceń, należy upatrywać w prawie wspólnoty do ochrony ważności czynności liturgicznych sprawowanych przez duchownego, u którego domniemywa się posiadanie ważnych święceń. Stwierdzenie nieważności święceń nie dotyczy bowiem duchownego jako takiego, ale hierarchicznego stopnia święceń w ogólności. Świecenia cieszą się tak mocnym domniemaniem ważności, ponieważ są widoczne i publiczne. Ministerialnemu kapłaństwu, ustanowionemu przez samego Chrystusa, został przypisany tak wysoki cel, że jego nieważność musi być prawie – choć nie absolutnie – niekwestionowalna³⁴⁷.

5.2. Bojaźń (*metus*)

Kolejnym czynnikiem po przymusie, mogącym oddziaływać na wolę podmiotu święceń, jest bojaźń³⁴⁸. Może być ona wywołana wprost (*directe*) lub pośrednio (*indirecte*). Z pośrednią mamy do czynienia, gdy ktoś przyjmuje święcenia po to, by się uwolnić od bojaźni³⁴⁹.

Bojaźń ciężka sprawiedliwa lub niesprawiedliwa, wewnętrzna bądź zewnętrzna (*metu autem quovis gravi, sive iusto sive iniusto intercisece aut ab extrinseco*) nie ma wpływu na ważność przyjętych święceń. Dzieje się tak dlatego, że z natury rzeczy nie pozbawia ona przyjmującego sakrament woli ani intencji koniecznej do ważnego przyjęcia święceń. Skutkuje jedynie

³⁴⁶ L. Navarro, *La nuove regule servandea per le cause di nullità della sacra ordinazione*, *Ius Ecclesiae* 15(2003) nr 1, s. 315.

³⁴⁷ R. J. Geisinger, *On the Requirement of Sufficient Maturity for Candidates to the Presbyterate (c. 1031§1), with a Consideration of Canonical Maturity and Matrimonial Jurisprudence (1989-1990)*, Roma 1999, s. 203-204.

³⁴⁸ Aby lepiej zobrazować istotę przymusu (*vis*) i jego wpływ na święcenia, konieczne – zdaniem autora – było odwołanie się do niektórych informacji na temat bojaźni (*metus*). Takie zestawienie pozwala lepiej zrozumieć pierwszy z wymienionych sposobów nacisku na podmiot święceń. W związku z tym część informacji dotycząca bojaźni zawarta została w podrozdziale dotyczącym przymusu. Jednakże, dla przejrzystości pracy i ze względu na różne skutki wpływu bojaźni i przymusu na akty ludzkie, słuszniejsze wydaje się omówienie wspomnianych zagadnień osobno. Przy zgłębianiu treści przedstawionych w niniejszym podpunkcie konieczne może okazać się zapoznanie z materią przedstawioną w podpunkcie poświęconym przymusowi.

³⁴⁹ F. M. Cappello, *Tractatus canonico-moralis de Sacramentis*, vol. 2, pars 3..., s. 318-319.

zmniejszeniem woli i w pewien sposób osłabia intencję³⁵⁰. Oznacza to, że bojaźń *per se* nie usuwa woli, lecz jedynie ją ogranicza³⁵¹.

Według autorów, dotychczas nieznana jest żadna norma, ani prawa naturalnego ani prawa stanowionego, która wskazywałaby na nieważność święceń przyjętych pod wpływem bojaźni³⁵².

Tematyka bojaźni była wielokrotnie podejmowana przez Stolicę Apostolską w kontekście przyjmowania sakramentu święceń. Jedna z istotniejszych i najstarszych zarazem wypowiedzi, wprost rozstrzygająca ważność święceń przyjmowanych pod wpływem bojaźni, została sformułowana przez papieża Benedykta XIV w *De synodo dioeciesana*. Biskup Rzymu, pisząc o wiedzy jemu współczesnych na temat ciężkiej prawdziwej bojaźni i jej związku z ważnością przyjętych święceń, stwierdził, że święcenia przyjęte pod jej wpływem uważa się za ważne i wyciskające charakter sakramentalny (*si quis gravi veroque metu coactus, ad Ordinationem accedat, et Ordines suscipiat, valida quidem habeatur illius Ordinatio, et character Ordinis ipsius animae impressus*). Są one jedynie niegodziwe (*illicita*). Zdaniem biskupa Rzymu, mężczyzna przystępujący pod wpływem ciężkiej bojaźni do święceń nie jest związany obowiązkiem życia w celibacie³⁵³.

Nauczanie papieża Benedykta XIV odzwierciedlało ówczesną praktykę Kurii Rzymskiej, którą obrazują chociażby decyzje Roty Rzymskiej z dnia 15 stycznia 1574 roku i 22 marca 1574 roku. Dykasteria, rozpatrując ważność święceń przyjętych *ex capite metus gravis*, uznała za konieczne skierowanie prośby do papieża o to, by ten udzielił wyświęconemu dyspensy od obowiązków wynikających z przyjętych święceń. Mimo istnienia ciężkiej bojaźni nie zdecydowano się na orzeczenie nieważności święceń, potwierdzając tym samym, że święcenia pod jej wpływem przyjęte są ważne. Dyspensa, według sędziów, była właściwsza również ze względu na trudności dostarczenia dowodów koniecznych do stwierdzenia nieważności przyjętego sakramentu.

Rozstrzygnięcie dykasterii bazowało na trzech zasadach: 1) obowiązek celibatu ze swej natury wymaga podjęcia go wolnym aktem woli, stąd przymuszenie (*coactione*) wpływa na nieważność przyjętego zobowiązania. Wolność wynika z natury ślubów, a nie przepisu, 2) pomiędzy celibatem a ślubami (zakonnymi) zachodzi analogia, stąd bojaźń (*metus*) powoduje nieważne

³⁵⁰ M. Conte a Coronata, *Institutiones iuris canonici ad usum utriusque cleri et scholarum. De Sacramentis Tractatus canonicus*, vol. 2..., s. 76.

³⁵¹ F. M. Cappello, *Tractatus canonico-moralis de Sacramentis*, vol. 2, pars 3..., s. 317.

³⁵² M. Conte a Coronata, *Institutiones iuris canonici ad usum utriusque cleri et scholarum. De Sacramentis Tractatus canonicus*, vol. 2..., s. 76; P. Gasparri, *Tractatus canonicus de sacra ordinatione*, vol. 1, Parisiis-Lugduni 1893, s. 421-422.

³⁵³ Benedictus XIV, *De synodo dioeciesana...*, t. II, lib. XII, cap. IV, n. II, s. 99.

przyjęcie zobowiązania, 3) obowiązek celibatu nie stanowi esencjonalnego ani substancjalnego wymiaru święceń, lecz akcydentalny z ustanowienia kościelnego – zatem można nieważnie przyjąć zobowiązania wynikające z ważnie przyjętych święceń.

Opisana decyzja Roty Rzymskiej wpłynęła na późniejszą praktykę Stolicy Apostolskiej w rozstrzyganiu spraw dotyczących udzielania dyspensy od obowiązków wynikłych z przyjętych święceń oraz nieważności przyjętych święceń. W przypadku trudności z dostarczeniem dowodów w trakcie procesu, przy jednoczesnym wyraźnym istnieniu przymusu podczas przyjmowania święceń, Stolica Apostolska przychyliła się do udzielania dyspensy *ad cautelam* od zachowania obowiązków wynikłych z przyjętych święceń³⁵⁴.

Ponieważ Kuria Rzymska odróżniała ważność przyjęcia święceń (pojmowanych jako sakrament) od ważności obowiązków wynikających z otrzymanych święceń (pojmowanych jako akt prawny), w wyrokach przez nią wydawanych można było dostrzec rozróżnienie pomiędzy stopniami i rodzajami przymuszenia; w zależności od ich wpływu na ważność przyjętych święceń lub powagi związanych z nimi obowiązków. Przykłady tego podziału odnaleźć możemy chociażby w sentencjach Roty Rzymskiej, gdzie różniano pomiędzy *coactionem seu vim absolutam, seu praecisam, quae tollit voluntarium* – przymusem absolutnym, który znosi dobrowolność – oraz *coactionem causativam, seu conditionalem, quae voluntarium non omnino tollit, sed minuit* – „przymuszeniem” przyczynowym lub warunkowym, które nie znosi całkowicie dobrowolności³⁵⁵. Podczas gdy pierwszy z rodzajów „przymuszenia” skutkował nieważnością przyjętych święceń, drugi wpływał na nieważność obowiązków związanych z ważnie przyjętymi święczeniami³⁵⁶. Prawdę tę odzwierciedlają dwa wyroki Roty Rzymskiej z 1928 roku³⁵⁷.

³⁵⁴ B. N. Ejeh, *dz. cyt.*, s. 171-172; J. M. de Lahidalga Aguirre, *El trasfondo histórico-jurisprudencial del canon 1026*, Scriptorium Victoriense 35(1988) n. 1-2, s. 60-64.

³⁵⁵ c. I. Prior, 09.08.1922, n. 3, SRRDec., vol. 14, 1922, s. 266; c. I. Florczak, 16.04.1928, n. 2, SRRDec., vol. 20, 1928, s. 128-129.

³⁵⁶ B. N. Ejeh, *dz. cyt.*, s. 174.

³⁵⁷ *Attamen, si ipse legitime probare potest, se per vim causativam, seu conditionalem, ad sacros Ordines promotum fuisse, non obstante valore suae Ordinationis, non censetur adstrictus Ordinum oneribus, praesertim continentiae lege: haec enim onera libertatem ac spontaneitatem in Ordines suscipiente supponunt.* – Cyt. c. I. Florczak, *dz. cyt.*, n. 2, s. 128. *Invalida est igitur sacra Ordinatio ob coactionem absolutam, ut eveniret in eo qui vim extrinsecam cui resisti non posset, aut ligaminibus teneretur (cfr. Can. 103, §1). Valida autem, sed illicita, est Ordinatio sacra recepta ob metum causativum seu conditionalem, nempe si ad effugiendum malum, quis vult accipere Ordines, nam coacta voluntas est. Verum si quis sacram Ordinationem recepit ob metum gravem, ab extrinseco, cadentem nempe, ut aiunt, in constantem virum, per hanc Ordinationem*

Skoro mowa o uzasadnieniach wyroków, to warto w tym miejscu również wspomnieć, że czasami zamieszczana była w nich informacja o możliwości tzw. „oczyszczenia z bojaźni” (*purgatio metus*)³⁵⁸, co najwyższy prawodawca dopuszczał wprost w normie zapisanej w kan. 214§1 KPK 1917. Zgodnie z nią, duchowny, który przyjął święcenia pod wpływem ciężkiej bojaźni, uwalniany był od skutków przyjęcia święceń pod jej wpływem, jeśli później, po ustaniu lęku – przynajmniej milcząco, spełniając czynności płynące ze święceń – zgodził się na poddanie obowiązkowi wynikłym z otrzymanych święceń³⁵⁹.

Wracając do głównego wątku, nie sposób nie zauważyć, że przyczyn przymuszenia, jakiemu może zostać poddany podmiot święceń, jest wiele. Pisała o tym Stolica Apostolska. Jednym z dokumentów przybliżających ten fakt jest instrukcja dla ordynariuszy *Quam ingens Ecclesiae*, wydana przez Kongregację ds. Sakramentów dnia 27 grudnia 1930 roku i zatwierdzona przez papieża Piusa XI dnia 26 grudnia 1930 roku. Dotyczyła skrutyniów, jakie powinny być przeprowadzone wśród kleryków w seminariach przed święceniami.

W dokumencie tym zamieszczona została informacja o przyczynach zewnętrznych i wewnętrznych, na jakie powołują się niejednokrotnie ci, którzy twierdzą, że nie posiadali prawdziwej woli przyjęcia święceń. Jak wynika z lektury dokumentów zebranych przy procesach o stwierdzenie nieważności święceń oraz nieważności zobowiązań wynikłych z ich przyjęcia, wśród przyczyn zewnętrznych – zdaniem Stolicy Apostolskiej – dostrzec można ciężką bojaźń, absolutną lub relatywną – taką jak np. szacunkowa bojaźń (*metus gravis, sive absolutus sive relativus, uti est metus reverentialis*). W przypadku przyczyn, które mogą wpłynąć wewnętrznie lub intymnie na brak prawdziwej woli otrzymania święceń lub przyjęcia zobowiązań, pojawiały się między innymi wola prowadzenia życia kapłańskiego, dla: łatwego uzyskania zaszczytów lub przywilejów duchownych albo pozycji społecznej, łatwego zarobku, ucieczki od prac fizycznych³⁶⁰.

Dokument ten – jak już powiedziano – stanowi cenne źródło informacji na temat powodów, które mogą wpłynąć na osłabienie intencji przyjęcia święceń lub na jej brak. Niestety, nie rozgranicza przyczyn wpływających

nationis collationem non subiicitur promotus obligationi servandae castitatis nec aliis oneribus ab Ecclesia impositis... – Cyt. c. A. Jullien, *dz. cyt.*, n. 5, s. 4.

³⁵⁸ c. A. Jullien, *dz. cyt.*, n. 5, s. 5.

³⁵⁹ c. I. Florczak, *dz. cyt.*, n. 2, s. 128-129; B. N. Ejeh, *dz. cyt.*, s. 175.

³⁶⁰ Sacra Congregatio de Sacramentis, Instructio ad Rmos locorum ordinarios de scrutinio alumnorum peragendo antequam ad ordines promoveantur *Quam ingens Ecclesiae*, §1, n. 4, 27.12.1930, AAS 23(1931), s. 121-122.

na intencję przyjęcia święceń pomiędzy skutkującymi nieważnym przyjęciem święceń oraz nieskutecznym podjęciem zobowiązań wynikłych z przyjętych święceń. Warto w tym miejscu wspomnieć, że – według niektórych autorów – przyjęcie święceń z motywów chęci ucieczki przed biedą nie było traktowane jako przystąpienie do sakramentu pod wpływem bojaźni³⁶¹.

Interesujących informacji na temat związku ważności święceń i braku intencji występującej po stronie podmiotu sakramentu dostarczają *Regulae servandae in processibus super nullitate sacrae ordinationis vel onerum sacris ordinibus inhaerentium*, wydane przez Kongregację ds. Dyscypliny Sakramentów dnia 9 czerwca 1931 roku. W dokumencie tym było zapisane, że sędzia powinien prowadzić postępowanie w sprawie domniemanej nieważności święceń lub podjętych obowiązków zgodnie z zasadami w nim opisanymi. Zakres dochodzenia winien zawierać wszystko to, co może udowodnić nieważność z powodu: braku intencji, przymusu, bojaźni, innego defektu zgody (*Inquisitio versari debet circa omnia, quae eadem nullitatem ob intentionis defectum vel coactionem aut metum aut aliud consensus vitium probant, vel huius modi accusationi contradicunt*)³⁶².

Na zakończenie *Regulae servandae in processibus...* dykasteria zamieściła uwagę, że strona procesowa ma naturalne prawo przedstawienia dowodów, pozwalających udowodnić jej istnienie: braku intencji, przymusu lub innego defektu wpływającego na zgodę przyjęcia święceń, aby mogła zostać zwolniona z obowiązków przyjętych wraz ze święceniami (*etenim actori ipso naturali iure competit, argumentis, quae proferre potest assertum ab eo intentionis defectum aut illatam coactionem aliudve vitium consensum afficiens in susceptis sacris ordinibus probare, ut ab oneribus hisce adnexis solvatur*)³⁶³.

Analiza zasad procesowych ukazuje, że – podobnie jak w dokumencie z dnia 27 grudnia 1930 roku – również tym razem Stolica Apostolska nie rozgraniczyła pomiędzy przyczynami powodującymi nieważność przyjęcia święceń oraz nieważność przyjęcia obowiązków. Uwaga kończąca dokument także nie pozwala określić, czy uwolnienie od obowiązków przyjętych przez podmiot sakramentu, dotknięty wadami intencji, dokonuje się na skutek udzielenia dyspensy, czy też w drodze stwierdzenia nieważności święceń.

Dwadzieścia pięć lat od wydania instrukcji *Quam ingens Ecclesiae* Kongregacja ds. Sakramentów ponownie wymieniła niektóre z przyczyn, z po-

³⁶¹ H. Jone, *Moral Theology...*, s. 452; F. M. Cappello, *Tractatus canonico-moralis de Sacramentis*, vol. 2, pars 3..., s. 318-319.

³⁶² Sacra Congregatio de Sacramentis, *Regulae servandae in processibus super nullitate sacrae ordinationis vel onerum sacris ordinibus inhaerentium a Sacra Congregatione de Disciplina Sacramentorum editae*, cap. V, n. 12, 09.06.1931, AAS 23(1931), s. 460.

³⁶³ Tamże, *Adnotanda*, s. 492.

wodu których duchowni często ubiegają się o stwierdzenie nieważności święceń bądź dyspensę od obowiązków związanych z przyjętymi święceniemi. W liście okólnym do ordynariuszy miejsca z dnia 27 grudnia 1955 roku – na temat badania zdatności kandydatów do święceń – dykasteria wiele uwagi zwróciła na bojaźń, jakiej byli poddawani uczniowie w czasie formacji. Jej przyczyną mógł być nadmierny wpływ rodziców lub bliskich krewnych, czasami połączony z poważnymi groźbami kierowanymi pod adresem kandydata do święceń. Zdarzały się przypadki, że sami moderatorzy seminarium wywoływali u uczniów lęk, tłumacząc im, że po odejściu z seminarium zostaną oni odrzuceni przez wszystkich i nie będą mieli środków do życia – tym bardziej że nie mają żadnego zawodu. Jak zauważyła Kongregacja ds. Sakramentów, występowały także sytuacje zastraszania uczniów – chcących zrezygnować z formacji seminarialnej – karą piekła i wiecznym potępieniem. Niestety, również i tym razem dykasteria nie dokonała rozróżnienia pomiędzy powodami nieważnego przyjęcia święceń i powodami nieważnego przyjęcia obowiązków związanych z ważnym przyjęciem święceń³⁶⁴.

Stolica Apostolska, rozpatrując sprawy o stwierdzenie nieważności przyjęcia obowiązków związanych z otrzymanymi święceniemi z tytułu ciężkiej bojaźni wywołanej z zewnątrz, zwracała uwagę na psychikę kandydata do święceń oraz motyw zaistnienia owej bojaźni. Przykładowo Trybunał Roty Rzymskiej uznał za niewystarczającą przyczynę ciężkiej bojaźni wywołanej z zewnątrz nieustanne nalegania matki alumna, aby ten kontynuował naukę w seminarium po to, aby poprawić swoje zachowanie oraz by nie zostały utracone bezpowrotnie pieniądze wydane na dotychczasową jego formację. Nie bez znaczenia dla sędziów był też fakt, że przyjmujący święcenia miał dwadzieścia siedem lat i nie był człowiekiem bojaźliwym³⁶⁵. Orzeczenia wydawane przez Stolicę Apostolską w sprawach z tytułu przyjęcia święceń pod wpływem bojaźni dowodzą, że były one rozpatrywane pod kątem nieważnego przyjęcia obowiązków, a nie nieważnego przyjęcia święceń.

Po zapoznaniu się z dokumentami Kurii Rzymskiej dotyczącymi skutków wpływu bojaźni na ważność otrzymanych święceń przyjrzyjmy się, co w tym temacie ustalił najwyższy prawodawca, promulgując kodeksy dla Kościoła łacińskiego.

Zarówno *Kodeks prawa kanonicznego* z 1917 roku, jak i kodeks z 1983 roku zawierają normę zakazującą przymuszania kogokolwiek do przyjęcia święceń³⁶⁶.

³⁶⁴ Sacra Congregatio de Sacramentis, *Circular letter to the Most Excellent...*, n. I d-e; II, 5, s. 307, 310-311.

³⁶⁵ c. I. Prior, *dz. cyt.*, n. 7-14, s. 268-272; c. I. Florczak, *dz. cyt.*, n. 3-8, s. 129-136.

³⁶⁶ Ścisłe mówiąc, w kan. 971 KPK 1917 zapisana została norma zawierająca szerszy zakaz niż ta z kan. 1026 KPK 1983. Podczas gdy ustawodawca w kodeksie z 1983 roku zakazywał

Obecnie dla ustawodawcy każdy motyw i sposób takiego działania jest całkowicie bezprawny (*nefas est*)³⁶⁷. Jak zapisano w kan. 1026 KPK 1983: „wyświęcić można tylko tego, kto cieszy się należyłą wolnością”³⁶⁸. W kodeksie z 1917 roku przewidziana została również kara ekskomuniki za nakłanianie mężczyzn do przyjęcia stanu duchownego (por. KPK 1917, kan. 2352)³⁶⁹.

Należy zauważyć, że wcześniejsze prawo dopuszczało sytuacje, kiedy biskup mógł mężczyznom zdatnym do przyjęcia święceń wydawać polecenie przystąpienia do nich. Motywem takiego działania – jak zauważał Benedykt XIV – mogła być konieczność bądź wielka potrzeba Kościoła³⁷⁰. Temat ten podjęli również kanoniści, rozważając przypadek mężczyzn przyjmujących urząd lub beneficjum kościelne – z którymi wiązał się obowiązek przyjęcia święceń – i jednocześnie niewyrażających chęci przystąpienia do wymaganych prawem święceń. Autorzy zauważyli, że choć po promulgacji kodeksu Pio-Benedyktyńskiego zakazane zostało przymuszanie kogokolwiek do przyjęcia święceń bez względu na przyczynę, to przyjęcie urzędu lub beneficjum, o którym była mowa, pociągało za sobą obowiązek otrzymania święceń i tym samym dawało biskupowi prawo do wpływania na decyzję beneficjenta³⁷¹. Znaczyłoby to tym samym, że biskup mógł, zgodnie z prawem, „obligować beneficjenta” do wypełnienia przyjętego zobowiązania.

Inaczej tę kwestię rozstrzyga ustawodawca w normie zapisanej w kan. 1026 KPK 1983. Zgodnie z nią, wywoływanie bojaźni u kandydata do święceń niegodziwe pozostaje niezależnie od jej przyczyny – tzn. bez względu na to, czy jest ona sprawiedliwa, czy też niesprawiedliwa.

Rozważając kwestię ważności święceń przyjmowanych pod wpływem bojaźni, nie sposób nie odwołać się do kodeksowych norm ogólnych. W jednej

przymuszać do przyjęcia święceń, to w kodeksie z 1917 roku ogłoszony został zakaz przymuszania do stanu duchownego. Zgodnie z kan. 108§1 i 949 KPK 1917 mężczyzna został duchownym przez przyjęcie tonsury, a ta nie była święceniem. – W. Góralski, *Wymogi Kościoła wobec kandydatów do święceń w świetle zmodyfikowanego projektu nowego prawa*, Studia Płockie 11(1983), s. 213-214.

³⁶⁷ KPK 1983, kan. 1026.

³⁶⁸ Pighin, komentując kan. 1026 KPK 1983, zauważył, że termin „należyta wolność” (*debita liberate*) oznacza większą wolność niż ta wymagana do ważnego i godziwego przyjęcia sakramentu święceń danego stopnia. Aby uzmysłowić sobie znaczenie tego pojęcia, należy włączyć do niego szerokie spektrum dyspozycji psychicznych i moralnych, koniecznych do wolnego i odpowiedzialnego wypełniania obowiązków stanu duchownego i sprawowania świętej posługi. – B. F. Pighin, *Diritto sacramentale...*, s. 207-208.

³⁶⁹ F. M. Cappello, *Tractatus canonico-moralis de Sacramentis*, vol. 2, pars 3..., s. 318.

³⁷⁰ Benedictus XIV, *De synodo dioecesana...*, t. II, lib. XII, cap. IV, n. VII, s. 136.

³⁷¹ M. Conte a Coronata, *Institutiones iuris canonici ad usum utriusque cleri et scholarum. De Sacramentis Tractatus canonicus*, vol. 2..., s. 76-77.

z nich – zapisanej w kan. 125 KPK 1983 – ustawodawca regulował skutki prawne wpływu ciężkiej niesprawiedliwej bojaźni na akt prawny dokonany pod jej wpływem. Mimo że przyjęcie święceń nie jest aktem prawnym (*actus iuridicus*), to jednak norma zapisana w kan. 125 KPK 1983 w pewnym zakresie ma również zastosowanie do przyjęcia sakramentów. Dzieje się tak dlatego, że zarówno do dokonania aktu prawnego, jak i do przyjęcia sakramentu – przez tego, kto osiągnął używanie rozumu – wymagany jest *actus humanus*³⁷².

Na normę zapisaną w kan. 125 KPK 1983 i analogicznym kanonie 103 – promulgowanym w kodeksie z 1917 roku – chętnie powoływali się kanoniści, mówiąc o skutkach wpływu różnych czynników na akt woli wzbudzony przez podmiot sakramentu. Przykładowo Regatillo, pisząc o wpływie ciężkiej bojaźni i podstępny (*dolo non substanciali*) na przyjęcie święceń, odwoływał się bezpośrednio do kan. 103§2 KPK 1917, stwierdzając, że święcenia są udzielone ważnie. A przecież kanon ten dotyczył aktów prawnych³⁷³.

W kan. 125§2 KPK 1983 ustawodawca zapisał również możliwość zaistnienia wyjątków od ogólnej zasady. Zgodnie z nimi, bojaźń może w określonych okolicznościach stać się przyczyną nieważnego dokonywania aktów prawnych. Przywołana norma stanowi: „Akt dokonany pod wpływem ciężkiej, niesprawiedliwej bojaźni albo na skutek podstępny jest ważny, chyba że prawo inaczej zastrzeżę” (por. KPK 1917, kan. 103). W przypadku sakramentu święceń prawo szczegółowe nie zawierało wyjątku od tej ogólnej zasady. Wyjątek taki znalazł się w prawie szczegółowym dotyczącym wady zgody małżeńskiej oraz w prawie regulującym ważność złożenia profesji zakonnej. W kan. 1103 KPK 1983 zapisano: „Nieważne jest małżeństwo zawarte (...) pod wpływem ciężkiej bojaźni z zewnątrz, choćby nieumyślnie wywołanej, od której, ażeby się uwolnić, zmuszony jest ktoś wybrać małżeństwo”. W tym przypadku dla ustawodawcy bez znaczenia było, czy bojaźń była sprawiedliwa, czy też niesprawiedliwa. W kan. 1087§1 KPK 1917 nieważność małżeństwa powodowała jedynie bojaźń niesprawiedliwa. Z całą pewnością norma prawa małżeńskiego na zasadzie analogii nie wolno aplikować do prawa o sakramencie święceń, ponieważ święcenia nie rządzą się prawem kontraktu małżeńskiego ani nie są aktem jurydycznym, tak jak aktem jurydycznym jest zawarcie małżeństwa³⁷⁴.

³⁷² G. Dzierżon, *Aplikacja kategorii aktu prawnego w kanonicznym prawie małżeńskim*, *Ius Matrimoniale* 6/11/2000, s. 14-15; V. De Paolis, *Latto giuridico*, *Periodica* 90(2001) z. 2, s. 186-187.

³⁷³ E. F. Regatillo, *Theologiae Moralis Summa*, vol. 3..., s. 514; E. F. Regatillo, *Ius sacramentarium*, vol. 2..., s. 42.

³⁷⁴ Sylvius Romanus, *dz. cyt.*, s. 327.

Jeśli chodzi o ważność profesji zakonnej składanej pod wpływem bojaźni, to ustawodawca w kan. 656 n. 4 i 658 KPK 1983 uznał za nieważną profesję złożoną pod wpływem ciężkiej bojaźni (*metus gravis*). Analogiczna norma znalazła się również w kan. 572§1 n. 4 KPK 1917.

Powołanie się przy rozważaniach poświęconych skutkom bojaźni skierowanej przeciwko podmiotowi święceń na normy prawa małżeńskiego i zakonnego oraz zasady ogólne zapisane w kan. 125 KPK 1983 wynika zapewne z tego, że przyjęcie święceń, zawarcie małżeństwa oraz złożenie ślubów zakonnych dokonuje się na podstawie aktu ludzkiego, na który jednakowo oddziałuje bojaźń³⁷⁵. Skutki wpływu bojaźni w opisanych przypadkach nie muszą być – i nie są – takie same. W niektórych z opisanych sytuacji mamy bowiem do czynienia nie tylko z aktem ludzkim, ale również z aktem jurydycznym, gdzie ustawodawca może promulgować normę uniezdalniającą osobę do dokonania aktu, jeśli podejmowany byłby on pod wpływem bojaźni. Ponadto, najwyższy prawodawca kościelny ma władzę określania tego, co jest wymagane do ważności sprawowania sakramentów (por. KPK 1983, kan. 841). Stąd, jeśli chodzi o sakramenty, ciężka bojaźń (*metus gravis*) – ponieważ nie znosi wolności – nie powoduje nieważności przyjmowania sakramentów. Wśród sakramentów wyjątek stanowi jedynie sakrament małżeństwa³⁷⁶.

W tym miejscu warto uczynić dygresję i przywołać różne skrajne opinie na temat ewentualnych analogii zachodzących między wpływem bojaźni na ważność przyjęcia święceń a wpływem bojaźni na ważność małżeństwa. Wśród autorów nie brakło takich, którzy uważali, że nieważność małżeństwa zawartego pod wpływem bojaźni wynika z samego prawa naturalnego³⁷⁷. To prawo naturalne domaga się nieograniczonej bojaźnią woli u osoby zobowiązującej się do zachowania jedności i nierozzerwalności węzła oraz wypełniania obowiązków małżeńskich. Według wspomnianych autorów, obowiązki związane z przyjęciem święceń są poważniejsze niż te, które przypisane są do małżeństwa. Zatem również i sakrament święceń przyjęty pod wpływem bojaźni – analogicznie do małżeństwa – musi być uznany za nieważny z samego prawa naturalnego.

Jak zauważa trafnie Cappello – w rozumowaniu tym kryje się poważny błąd. Podczas gdy specjalne obowiązki małżeńskie są nierozdzielnie związane z samą naturą i istotą małżeństwa – „wynikają” z kontraktu małżeńskiego (por. KPK 1983, kan. 1101§1, 1134, 1135, 1151), to zobowiązania

³⁷⁵ H. Jone, *Moral Theology...*, s. 8-9.

³⁷⁶ F. M. Cappello, *Tractatus canonico-moralis de Sacramentis*, vol. 1..., s. 61.

³⁷⁷ Zob. K. Lüdicke, *Przymus i bojaźń w kan. 1087 KPK z 1917 r. i w kan. 1103 z 1983 r.*, *Ius Matrimoniale* 1/6-7/1996, s. 29-43.

wynikające z przyjętych święceń są z nimi związane jedynie dodatkowo, i to na mocy prawa stanowionego. Obowiązki nałożone na duchownych mogą zostać od samych święceń oddzielone³⁷⁸. Pokazuje to chociażby: 1) prawo Kościoła katolickiego regulujące wymagania wobec kandydatów do stałego diakonatu, 2) dyscyplina Kościołów katolickich wschodnich dotycząca celibatu, 3) zasady regulujące przyjęcie duchownych Kościoła anglikańskiego do wspólnoty Kościoła katolickiego. W każdym z przypadków istnieje możliwość udzielenia święceń diakonatu – w ostatnich dwóch prezbiteratu – żonatym mężczyznom³⁷⁹. Co się tyczy obowiązku modlitwy liturgią godzin przez duchownych, zmniejszenie wymiaru godzin liturgicznych, które zobowiązani są odmawiać stali diakoni, ukazuje, że modlitwa brewiarzowa nie należy również do istoty święceń³⁸⁰. Liczne przypadki przeniesienia duchownych do stanu świeckiego dowodzą, że ważność święceń jest niezależna od ważności aktu, w którym duchowny zobowiązywał się do podjęcia obowiązków związanych z przyjmowanymi święczeniami³⁸¹. Według Cappella, prawda ta miała odzwierciedlenie w kan. 214§1 KPK 1917, zgodnie z którym duchownych wyświęconych pod wpływem ciężkiej bojaźni (*qui metu gravi coactus ordinem sacrum recepit*), jeśli nie zaakceptowali swoich święceń, należało wyrokiem sądu przenieść do stanu świeckiego, bez nakładania na nich obowiązków wynikających z przyjętych święceń³⁸².

Trzeba w tym miejscu nadmienić, że niektórzy teolodzy z analizy normy zapisanej w kan. 214 KPK 1917 wyciągali błędne wnioski. Myląc przenie-

³⁷⁸ F. M. Cappello, *Tractatus canonico-moralis de Sacramentis*, vol. 2, pars 3..., s. 318.

³⁷⁹ KPK 1983, kan. 236, 277, 1031§2; KKKW, kan. 374, 758§3; Benedictus XVI, *Constitutiones apostolicae Anglicanorum coetibus* Qua Personales Ordinarius pro Anglicanis conduntur qui plenam communionem cum Catholica Ecclesia ineunt, n.VI§2, 04.11.2009, AAS 101(2009), s. 988; L. Adamowicz, *Duchowni celibatariusze i duchowni żonaci – dwa konteksty posługiwania w Kościele katolickim*, *Roczniki Nauk Prawnych* 25(2015) nr 3, s. 87-114; A. Tanasiychuk, *Pontificia praecepta de clero uxoratum Orientali i fakultatywność celibatu w katolickich Kościołach wschodnich*, *Roczniki Nauk Prawnych* 25(2015) nr 3, s. 139-156; R. M. T. Cholij, *The lex contentiae and the Impediment of Orders*, *Studia Canonica* 21(1987) nr 2, s. 391-418; K. Dullak, *Niektóre prawa i obowiązki duchownych w świetle Kodeksu prawa kanonicznego z 1983 roku i prawa partykularnego*, w: *Ty jesteś kapłanem na wieki*, red. Z. Kropiewski, A. Offmański, Szczecin 2006, s. 197; K. Dullak, *Sakrament święceń w ustawodawstwie synodalnym w Polsce w latach 1983-2000*, *Studia Koszalińsko-Kołońskie* 6(2001), s. 191.

³⁸⁰ KPK 1983, kan. 276§2 n. 3; Konferencja Episkopatu Polski, *Wytyczne dotyczące formacji, życia i posługi diakonów stałych w Polsce*, n. 91, 21-22.10.2003, *Wiadomości Urzędowe Diecezji Opolskiej* 3(2010), r. LXV, s. 88.

³⁸¹ F. M. Cappello, *Tractatus canonico-moralis de Sacramentis*, vol. 2, pars 3..., s. 318.

³⁸² Tamże, s. 320.

sienie do stanu świeckiego z nieważnością święceń, twierdzili, że przyjęcie święceń pod wpływem wielkiej bojaźni skutkuje ich nieważnością³⁸³.

Interesujące spostrzeżenia na temat konsekwencji wpływu bojaźni na ważność sakramentów święceń oraz małżeństwa przedstawili Smith i Geisinger. Stwierdzili, że przy próbie szukania analogii między prawem małżeńskim a prawem regulującym przyjmowanie święceń nie wolno zapominać o różnicach zachodzących między tymi dwoma sakramentami. Autorzy wymienili ich jedenaście:

1) Przy zawarciu małżeństwa małżonkowie jednocześnie są szafarzami oraz przyjmującymi łaskę sakramentalną. Inaczej rzecz przedstawia się przy święceniach. W tym przypadku podmiot święceń jest wyłącznie przyjmującym łaskę sakramentu, a nie jego szafarzem.

2) Sakrament małżeństwa jest „powtarzalny”. W przypadku śmierci małżonka lub rozwiązania małżeństwa można zawrzeć nowy związek. Święcenia natomiast otrzymuje się raz na całe życie, podobnie jak inne sakramenty, w których jest wyciskane znamię sakramentalne.

3) Różnica między małżeństwem a święczeniami dotyczy daru sakramentalnego. W małżeństwie to strony udzielają go sobie wzajemnie i zarazem od siebie otrzymują, natomiast przy święceniach wyświęcony otrzymuje „czysty” dar Boży, który upodabnia obdarowanego do Chrystusa i daje mu udział w *ministerium ecclesiasticum*. Święcenia wyciskają znamię sakramentalne.

4) Zawierając małżeństwo, strony nie zmieniają swojego stanu. Przez przyjęcie święceń mężczyzna staje się duchownym.

5) Aby małżeństwo zostało ważnie zawarte, każda ze stron musi mieć intencję wirtualną jego zawarcia. Święcenia można ważnie przyjąć z intencją habitualną.

6) Przed przyjęciem święceń mężczyzna musi dać dowody swojej zdatności. W przypadku przyszłych małżonków domniemywa się osiągnięcie minimalnej zdatności.

7) Do przyjęcia święceń i małżeństwa należy się odpowiednio przygotować. Przygotowanie to jest jednak różne w swojej naturze.

8) Sakrament małżeństwa zawrzeć może każdy, komu prawo tego nie zabrania i kto jest właściwie dysponowany. W przypadku sakramentu święceń kandydat ponadto musi uchodzić – według roztropnej oceny własnego biskupa albo kompetentnego przełożonego wyższego – za przydatnego do wypełniania posługi.

9) Kolejna rozbieżność dotyczy skutków przeszkód do przyjęcia sakramentu. W przypadku istnienia przeszkody małżeńskiej – od której nie zo-

³⁸³ M. Sieniatycki, *dz. cyt.*, s. 374.

stała udzielona dyspensa – wyrażenie zgody małżeńskiej nie skutkuje zawarciem małżeństwa. Inaczej sprawa przedstawia się przy święceniach. Ich przyjęcie mimo istnienia przeszkody nie wpływa na nieważność otrzymanego sakramentu, lecz na niegodziwość.

10) Brak wymaganej dojrzałości do zawarcia małżeństwa jest podstawą do zaskarżenia ważności zawartego związku. Brak dojrzałości kandydata do święceń jest jedynie podstawą do wniesienia prośby o przeniesienie do stanu świeckiego i udzielenie dyspensy od celibatu.

11) Zgodą małżeńską rządzi prawo naturalne. Dlatego też, mimo posługiwania się w normach prawa podobnymi sformułowaniami (ważność, nieważność) dla opisanego rzeczywistości sakramentu, nie wolno szukać analogii pomiędzy skutkami „braków” w intencji u przyjmującego święcenia a skutkami niezdolności do wyrażenia zgody małżeńskiej³⁸⁴.

Powyższe różnice, zdaniem Smitha, powodują, że szukanie analogii między małżeństwem i święceniemi – jeśli chodzi o ważność sakramentu przyjętego pod wpływem bojaźni wywołanej u przyjmującego sakrament – jest bezzasadne.

Jak zauważa autor, strony, wyrażając zgodę małżeńską, formułują akt woli, na mocy którego wzajemnie się sobie oddają i akceptują otrzymany dar. W ten sposób chcą realizować cele małżeństwa. Wymaga to określonej zdadności każdej ze stron oraz wypełniania przez nie podjętych obowiązków małżeńskich. Biorąc pod uwagę powyższe zdania, Smith zauważa, że zgoda małżeńska jest formułowana między równymi stronami, od których wymagane jest posiadanie zdolności rozeznania istotnych praw i obowiązków wzajemnie sobie oddawanych i przyjmowanych. To jest właśnie przyczyna, dlaczego małżeństwo jest uznawane za nieważne w przypadku braku zdadności strony do rozeznania praw i obowiązków wzajemnie przyjmowanych i udzielanych.

Inaczej rzecz się przedstawia w przypadku zgody na przyjęcie święceń. Zgoda ta jest zupełnie innej „kategorii” niż konsens małżeński. W tym przypadku nie ma wzajemnej relacji równych stron jak przy małżeństwie. Jest wyłącznie darmo przez Boga dany dar, w sposób wolny przyjmowany przez otrzymującego.

Po drugie – jak zauważa Smith – ważne przyjęcie sakramentu święceń nie zależy od osobistej zdadności lub jakości podmiotu (podobnie jak w przypadku chrztu i bierzmowania). Mówiąc o intencji podmiotu święceń, wymaganej do ważności sakramentu, autor stwierdził, że nauka na ten temat

³⁸⁴ P. Smith, *Lack of Due Discretion and Suitability for Ordination*, *Studia Canonica* 21(1987) nr 1, s. 136-137; R. J. Geisinger, *On the Requirement...*, s. 40-53.

w obecnej chwili nie została nawet zdefiniowana jako dogmat³⁸⁵. Smith nie uwzględnił jednak nauczania Soboru Trydenckiego na temat konieczności posiadania przez dorosłych właściwej intencji do ważnego przyjęcia sakramentów. Zgodnie z dokumentami soborowymi, usprawiedliwienie posiadających używanie rozumu zawsze ma miejsce „przez wolne przyjęcie łaski i daru” (*per voluntariam susceptionem gratiae et donorum*)³⁸⁶.

Wracając do przerwane go wątku, warto zauważyć, że Smith – uzasadniając swoją opinię na temat zależności ważności sakramentu święceń od osobistej zdadności lub jakości podmiotu – przytoczył opinię Schillebeeckxa. Według niej, minimalnym wymogiem dla ważności sakramentu po stronie podmiotu jest jego rzeczywiste pragnienie tego, by obrzęd kościelny był sprawowany nad nim, co oznacza, że podmiot przynajmniej akceptuje „skierowanie” obrzędu na swoją osobę. Nie jest konieczne dla ważności sakramentu, aby podmiot pragnął daru aktualnej łaski i w ten sposób z wiarą i miłością włączał się w sakrament jemu udzielany. Jako minimum wystarcza, aby przyjmujący święcenia chciał, by obrzęd był sprawowany nad nim, wiedząc – przynajmniej ogólnie – że jest to obrzęd kościelny.

Trzeci argument związany jest z faktem, że święcenia wyciskają na przyjmującym charakter sakramentalny niezależnie od osobistej zdadności lub ludzkiej doskonałości. Niezdolność do realizacji obowiązków związanych z przyjętym święceniem lub niegodność podmiotu nie wpływają na ważność święceń podobnie jak w przypadku chrztu i bierzmowania. Sakrament święceń przyjęty w takim stanie będzie ważny, choć być może nieowocny dla podmiotu. Nie będzie miało to jednak wpływu na skutki dla wspólnoty kościelnej, których przyczyną może być wyświęcony duchowny³⁸⁷.

Podobną tezę do tezy Smitha głosił Rüdiger Alhaus. W komentarzu do kan. 1026 KPK 1983 twierdził, że intencja przyjęcia święceń, przy której wzbudzeniu podmiot nie miał dostatecznej wolności bądź nie posiadał dostatecznej wiedzy o znaczeniu święceń i wynikających stąd obowiązkach, nie wpływa na ważność sakramentu święceń. Ponieważ kandydat przyjmuje w ten sposób coś, czego nie chciał ani nie wiedział, może bez uszczerbku dla ważności święceń zostać zwolniony z obowiązków wraz z nimi nałożonych³⁸⁸.

Po przyjrzeniu się argumentom dowodzącym, że nie wolno na zasadzie analogii rozstrzygać kwestii ważności święceń przyjętych przez mężczyznę znajdującego się pod wpływem bojaźni oraz ważności małżeństwa zawarte-

³⁸⁵ P. Smith, *dz. cyt.*, s. 136-137.

³⁸⁶ J. Pohle, A. Preuss, *Dogmatic theology*, t. 8..., s. 196; Sobór Trydencki, *Sesja 6*, Dekret o usprawiedliwieniu, cap. 5-7..., s. 292-295.

³⁸⁷ P. Smith, *dz. cyt.*, s. 137-138.

³⁸⁸ R. Alhaus, *dz. cyt.*, kan. 1026.

go przez stronę również będącą pod wpływem bojaźni, powróćmy do głównego wątku: do rozważań dotyczących skutków przyjęcia święceń pod wpływem bojaźni.

Oprócz przytoczonych wcześniej opinii, trzeba odnotować, że w literaturze pojawiają się również tezy głoszące nieważność święceń przyjętych nie tylko pod wpływem przymusu, ale również w niektórych przypadkach pod wpływem ciężkiej bojaźni³⁸⁹, której nie można było się oprzeć i która mogła doprowadzić do wykluczenia woli przyjęcia święceń³⁹⁰.

Jednym z autorów głoszących ten pogląd jest Luigi Chiappetta. W komentarzu do kan. 1026 zauważył, że wolność osoby do przyjęcia święceń, lub ich nieprzyjmowania, wynika z prawa Bożego. Bezbożnością jest zmuszanie kogokolwiek do przyjęcia święceń, jak również odwołanie kanonicznie zdalnych od nich. Mówiąc o skutkach wpływu ciężkiej bojaźni na ważność przyjętych pod jej wpływem święceń, autor zauważa, że są możliwe dwie hipotezy.

Po pierwsze – bojaźń może przyczynić się do tego, że mężczyzna przystąpi do święceń bez wymaganej intencji. W takiej sytuacji święcenia będą przyjęte nieważnie, ponieważ intencja u dorosłego jest elementem substancjalnym dla ważnego otrzymania sakramentów.

Według Chiappetty, jest jeszcze jedna możliwość; może się zdarzyć, że – mimo poważnej bojaźni – podmiot będzie miał intencję przyjęcia święceń. Wtedy będą one ważne przyjęte. W takiej sytuacji, dla ważnych powodów wyświęcony będzie mógł poprosić kompetentną władzę o udzielenie dyspensy od wypełniania obowiązków przyjętych wraz ze święceniami oraz przeniesienie do stanu świeckiego. Warte podkreślenia jest to, że – mimo iż przyjęcie święceń nie jest aktem prawnym bilateralnym, lecz jedynie unilateralnym – Chiappetta, tłumacząc prawdziwość drugiej hipotezy, odwoływał się do normy prawnej dotyczącej aktów prawnych zapisanej w kan. 125§2 KPK 1983³⁹¹.

Wśród polskich autorów wyrażających opinię, że ciężka bojaźń oraz brak wystarczającego rozeznania oceniającego są jednymi z przyczyn, dla których Stolica Apostolska udziela dyspensy od celibatu³⁹² – a zatem same z siebie nie

³⁸⁹ A. G. Miziński, *dz. cyt.*, s. 172; M. Stokłosa, *Utrata przynależności do stanu duchownego na podstawie specjalnych uprawnień przyznanych Kongregacji ds. Duchowieństwa*, *Prawo Kanoniczne* 54(2011) nr 1-2, s. 47.

³⁹⁰ J. San José Prisco, *Nuevas normas sobre la nulidad de la ordenación sacerdotal. Texto y comentario*, *Revista Española de Derecho Canónico* 60(2003) s. 132.

³⁹¹ L. Chiappetta, *Il Codice di diritto canonico. Commento giuridico-pastorale*, t. 2..., s. 235-236.

³⁹² O dyspensie od obowiązku celibatu zob. P. Skonieczny, *L'evoluzione della dispensa dal celibato ecclesiastico: alla ricerca dei suoi modelli giuridici*, *Angelicum* 89(2012) nr 1, s. 201-222.

powodują nieważnego przyjęcia święceń – jest Wiesław Kiwior³⁹³. Opinię tę wyrażają również tacy autorzy, jak: Regatillo³⁹⁴, Wernz i Vidal czy Conte a Coronata. Ostatni z przywołanych pisał, że osoby przymuszone warunkowo (*vis conditionalis*) są ważne wyświęcone, ale nie ciąży na nich obowiązki wynikające z przyjętych święceń³⁹⁵. Wernz i Vidal podobnie sądzili, że bojaźń z natury rzeczy osłabia wolę, ale jej nie znosi. Według nich, nie istnieje żadne prawo Boskie ani naturalne, ani pozytywne, które w takiej sytuacji czyniłoby święcenia nieważnymi. Podkreślali, że Kościół nie ma prawa dawać takiego wymogu³⁹⁶.

5.3. Podstęp

Po przybliżeniu skutków wpływu bojaźni na ważność przyjętych święceń należy również skierować uwagę na ważność święceń otrzymanych pod wpływem podstępu. Zgodnie z decyzją ustawodawcy wyrażoną w kan. 125§2 KPK 1983, akt prawny dokonany pod wpływem podstępu jest tak samo ważny jak czynność dokonana pod wpływem bojaźni.

Podstęp (*dolus*) polega na rozmyślnym działaniu lub zachowaniu zmierzającym do wprowadzenia kogoś w błąd³⁹⁷, względnie utrzymania go w błędzie po to, by tę osobę skłonić do dokonania czynności. Nie musi polegać on na oszustwie, czyli nie musi łączyć się z zamiarem wyrządzenia szkody. Istotne jest to, aby podstęp był przyczyną czynności, która bez niego nie została dokonana³⁹⁸. Jak zauważa Dzierżon, według doktryny, sprawca podstępu w sferze intencjonalnej zakłada wprowadzenie kogoś w błąd.

Wśród kanonistów (choć nie wszyscy podzielają tę teorię) wypracowano rozróżnienie pomiędzy podstępem substancjalnym i podstępem akcydentalnym. W pierwszym przypadku podstęp determinujący wolę dotyczy elementów konstytutywnych aktu prawnego, w drugim przypadku odnosi się do elementów nieistotnych. Tylko podstęp akcydentalny nie narusza wolności w sferze decyzyjnej osoby dokonującej aktu prawnego³⁹⁹.

³⁹³ Cyt. W. Kiwior, *Dyspensa od celibatu prezbiterów i diakonów*, Prawo Kanoniczne 54(2011) nr 3-4, s. 123.

³⁹⁴ E. F. Regatillo, *Theologiae Moralis Summa*, vol. 3..., s. 514; E. F. Regatillo, *Ius sacramentarium*, vol. 2..., s. 42.

³⁹⁵ M. Conte a Coronata, *Institutiones iuris canonici ad usum utriusque cleri et scholarum. De Sacramentis Tractatus canonicus*, vol. 2..., s. 72.

³⁹⁶ F. X. Wernz, P. Vidal, *dz. cyt.*, s. 264.

³⁹⁷ O wpływie błędu na ważność święceń będzie mowa w kolejnym podpunkcie pracy.

³⁹⁸ R. Sobański, *Czynności prawne...*, s. 205; P. Majer, *Podstępne wprowadzenie w błąd (kan. 1098) jako wada zgody małżeńskiej*, Prawo Kanoniczne 41(1998), nr 1-2, s. 116; M. Si-tarz, *Słownik prawa kanonicznego*, Warszawa 2004, kol. 129-130.

³⁹⁹ G. Dzierżon, *Niezdolność do zawarcia...*, s. 234.

Zaproponowane rozróżnienie wydaje się słuszne. Gdyby faktycznie mężczyzna przyjmujący święcenia został wprowadzony w błąd co do istoty *actus humanus* – jakim jest wzbudzenie aktu woli nakierowanego na przyjęcie sakramentu, np. co do przedmiotu jego aktu woli – mielibyśmy do czynienia w rzeczywistości z błędem dotyczącym istoty aktu, skutkującym nieważnością przyjęcia święceń. Oznaczałoby to tym samym, że podstęp substancjalny wpływa na nieważność przyjęcia sakramentu święceń.

Kończąc tę część rozważań, należy stwierdzić, że oczywiste jest, iż w przypadku przyjęcia święceń pod wpływem bojaźni i podstępu akcydentalnego nie można ich unieważnić, jak może mieć to miejsce w niektórych przypadkach przy czynnościach prawnych (por. KPK 1983, kan. 125§2, 290, 845§1).

5.4. Ignorancja lub błąd

Jak już wcześniej ukazano – przymus (*vis physica, absoluta, compulsiva*) i bojaźń (*metus*) wpływają negatywnie na działanie woli w sposób bezpośredni. Powodują całkowite wykluczenie wolnego działania (*vis*) lub też zmniejszają wolność (*metus*) w sposób proporcjonalny do intensywności ich oddziaływania na proces formowania aktu ludzkiego (*actus humanus*)⁴⁰⁰. Czynnikiem tym w literaturze przedmiotu oraz dokumentach Stolicy Apostolskiej na temat sakramentu święceń poświęcono wiele uwagi.

Poza czynnikami bezpośrednio wpływającymi na wolę człowieka są też i takie, które oddziałują na wolę pośrednio, poprzez wypaczenie intencji osoby, na skutek dostarczenia jej „wadliwych” informacji, na podstawie których kształtuje ona proces decyzyjny. Należą do nich: ignorancja (*ignorantia* – brak wiedzy, jaką należałoby posiadać) i błąd (*error* – fałszywy sąd o rzeczywistości)⁴⁰¹. Prawna wartość aktu podjętego pod ich wpływem zależy od rodzaju i intensywności przywołanych czynników⁴⁰².

O wartości aktów prawnych dokonanych pod wpływem ignorancji i błędu wypowiedział się ustawodawca w kan. 126 KPK 1983. Zamieścił w nim normę, zgodnie z którą takie akty uznaje się za nieważne wtedy, gdy dokonane były one pod wpływem ignorancji lub błędu dotyczącego samej istoty aktu. *Ratio legis* tego przepisu stanowi fakt, że esencjalnymi lub konstytutywnymi elementami aktu prawnego są: akt woli (akt musi być podjęty z wiedzą

⁴⁰⁰ B. N. Ejeh, *dz. cyt.*, s. 151.

⁴⁰¹ Zob. R. Sobański, *Czynności prawne...*, s. 205-206; P. Majer, *Wpływ błędu na ważność zgody małżeńskiej. Próba syntezy na podstawie analizy relacji między intelektem a wolą nupturienta*, w: *Plenitudo legis dilectio. Księga pamiątkowa dedykowana prof. dr. hab. Bronisławowi W. Zubertowi OFM z okazji 65. rocznicy urodzin*, red. A. Dębiński, E. Szczot, Lublin 2000, s. 440-443.

⁴⁰² B. N. Ejeh, *dz. cyt.*, s. 151.

i intencją) i przedmiot – cel⁴⁰³ (*obiectum – causa*, podmiot czynności pragnie go osiągnąć – podmiot kieruje się określonym zamiarem, co stanowi rację bezpośrednią podjęcia aktu)⁴⁰⁴.

Chociaż przyjęcie sakramentu nie jest aktem prawnym, wydaje się, że przywołana norma ma jednak zastosowanie również do przyjmowania sakramentów (w ograniczonym zakresie) – o czym będzie mowa dalej. Dzieje się tak dlatego, że ignorancja i błąd – dotyczące samej istoty aktu lub czynności – powodują nieważność aktu prawnego dlatego, że akt prawny pod ich wpływem dokonany nie może zostać uznany za świadomy i tym samym za akt ludzki, którym z kolei (aktem ludzkim) w zwykłych warunkach musi być przyjęcie sakramentów przez posiadającego używanie rozumu⁴⁰⁵.

W normie zapisanej w kan. 126 KPK 1983 dostrzec można wyraźne odniesienie do prawa naturalnego⁴⁰⁶. Ten sam akt woli podejmowany przy *actus humanus* i *actus iuridicus* zakłada istnienie pewnej formułującej go wiedzy⁴⁰⁷. W procesie formacyjnym aktu ludzkiego istnieje konieczność interwencji intelektu, polegającej na dostarczeniu woli odpowiedniego podłoża poznawczego, koniecznego do wzbudzenia intencji. Podmiot aktu nie może mówić, że chce przedmiotu, jeśli go nie pozna, w myśl zasady *nihil volitum nisi praecognitum*⁴⁰⁸. Poznanie rodzi pragnienie, które jest wewnętrznym aktem woli, „w którym działający rzeczywiście, pozytywnie oraz w sposób wolny, pragnie przedmiotu, który uprzednio poznał intelektem. Stąd też idzie o akt zamierzony, właściwy osobie racjonalnej. Wola zatem staje się przyczyną sprawczą aktu ludzkiego”⁴⁰⁹.

Jak zauważa Dzierżon, aby można było mówić o przedmiocie aktu prawnego⁴¹⁰, muszą być spełnione wymogi co do przedmiotu materialnego (*obiectum materiale seu corpus rei* – chodzi tutaj o istotę rzeczy), jak również wymogi co do przedmiotu formalnego (*obiectum formale*, w sensie

⁴⁰³ Rozważania kanonistów na temat istotnego elementu aktu prawnego, jakim jest cel aktu (*causa*), powinny zostać poddane bardziej wnikliwej analizie co do możliwości aplikowania ich do zasad kierujących przyjmowaniem sakramentów. – G. Dzierżon, *Niezdolność do zawarcia...*, s. 46-47.

⁴⁰⁴ M. Thériault, *Juridical Acts*, w: ECCCL, t. I, s. 806; G. Dzierżon, *Niezdolność do zawarcia...*, s. 43.

⁴⁰⁵ M. Thériault, *dz. cyt.*, s. 807.

⁴⁰⁶ G. Moscariello, *Error qui versetur circa id quod substantiam actus constituit (can. 126)*. *Studio storico-guridico*, Roma 2001, s. 181 (tłumaczył ks. Marcin Wolczko).

⁴⁰⁷ R. Sobański, *Czynności prawne...*, s. 206.

⁴⁰⁸ G. Dzierżon, *Niezdolność do zawarcia...*, s. 39, 226.

⁴⁰⁹ Cyt. tamże, s. 39-40.

⁴¹⁰ Autor prowadził rozważania na temat aktu prawnego, jednakże w naszym przypadku mają one zastosowanie również do aktu ludzkiego.

właściwym chodzi o *obiectum formale quod* – to, co w pierwszym rzędzie sprawa, że rzecz jest taka, jaka jest). Na przedmiot materialny składają się: *identitas rei concreta* (dana rzecz nie może być inna od zamierzonej przez podmiot) – np. podmiot myli lektorat z diakonatem; *elementa rei specifica* (chodzi o przymioty specyfikujące rzecz) – np. podmiot nie odróżnia prezbiteratu od episkopatu⁴¹¹, *elementa rei individua* (te wydają się nieistotne w rozważanym przypadku)⁴¹².

Fakt, że błąd i ignorancja dotyczące istoty aktu powodują nieważność przyjęcia sakramentu święceń, można potwierdzić chociażby poprzez odwołanie się do pisma Kongregacji Nauki Wiary z dnia 6 kwietnia 1966 roku. Dokument ten pośrednio dowodził nieważność przyjętego chrztu świętego przez osobę dorosłą, z powodu błędu dotyczącego samej istoty czynności – czyli dotyczącego skutków sakramentu i samej istoty przyjmowanego sakramentu⁴¹³. Choć opisany przypadek dotyczył sakramentu chrztu, wnioski, jakie się nasuwają z lektury dotyczącego go dokumentu Stolicy Apostolskiej, można odnieść również do sakramentu święceń, ponieważ – jak już wcześniej pokazano – sami papieże wielokrotnie tak czynili. Biskupi Rzymu oraz uczeni, rozstrzygając związek braku intencji przyjęcia święceń z ich ważnością, sami wielokrotnie odwoływali się do dokumentów dotyczących chrztu.

Przywołane pismo dykasterii z 1966 roku zawierało decyzję papieża w sprawie niejakiego H.B.C. – nieochrzczonego mężczyzny, ożenionego dnia 13 maja 1943 roku z B.C.J. – ochrzczonej protestantką. Z powodu trudności mieszkaniowych zmuszony był on mieszkać ze swoją teściową, która uważała się za osobę religijną. Kobieta była przeciwna małżeństwu, ponieważ H.B.C. był nieochrzczonej. Od momentu, kiedy młodzi zaczęli mieszkać z matką, rozpoczęła ona nękanie mężczyzny, gdyż ten nie był ochrzczonej. Jej nastawienie powodowało wielkie napięcie w domu. H.B.C., chcąc uwolnić się od nękania, w drodze z pracy zatrzymał się w kościele protestanckim – do którego należała jego teściowa – i poprosił pastora, aby ten go ochrzcił. Mężczyzna nie miał religijnego pouczenia ani w dzieciństwie, ani w wieku dorastania, ani przed małżeństwem. Mimo to pastor, bez pouczenia, wziął go do baptysterium i udzielił mu chrztu. Mężczyzna żył z kobietą do 1960 roku. Wtedy to wystąpił o przywilej wiary z powodu bycia przymuszonym do przyjęcia chrztu. Twierdził, że nie posiadał wiedzy na temat skutków chrztu z wyjątkiem tego, że jest on udzielany po to, aby dać imię dziecku.

⁴¹¹ Gdy mówimy o święceniach.

⁴¹² G. Dzierżon, *Niezdolność do zawarcia...*, s. 43-47.

⁴¹³ Zob. T. Jakubiak, *Warunki wymagane do ważności i godziwości chrztu ze strony przyjmującego sakrament według aktualnie obowiązującego prawa w Kościele rzymskokatolickim*, *Studia Redemptorystowskie* 11(2013), s. 392-393.

Papież dnia 9 marca 1966 roku udzielił łaski rozwiązania wspomnianego małżeństwa *in favorem fidei*, uznając tym samym za wystarczające dowody przemawiające za nieważnością chrztu mężczyzny⁴¹⁴.

Zastosowanie łaski dowodzi, że H.B.C. został uznany za osobę nieochrzczonej⁴¹⁵. Powodem tego, jak wynika z opisu przypadku przedstawionego kongregacji, nie był zapewne przymus *vis*, który skutkowałby nieważnym przyjęciem sakramentu. Trudno bowiem „nękanie”, któremu mężczyzna był poddawany ze strony teściowej, potraktować jako wywieranie przymusu. Ważne natomiast okazuje się stwierdzenie, że mężczyzna nie miał żadnego przygotowania religijnego, a przyjęcie chrztu utożsamiał z nadaniem imienia. W takiej sytuacji nieważność przyjętego chrztu była spowodowana tym, że H.B.C., prosząc o udzielenie chrztu, nie wzbudził w sobie aktu woli noszącego cechy *actus humanus* z powodu ignorancji dotyczącej *identitas rei concreta*. W myśl wcześniej przywołanej zasady – ten, kto nie poznał, ten nie chce – H.B.C. nie miał intencji wymaganej do ważnego przyjęcia chrztu.

Z przeanalizowanej decyzji Stolicy Apostolskiej nasuwa się jednoznaczny wniosek, że istnieje możliwość nieważnego przyjęcia sakramentów z powodu braku intencji, a dokładnie mówiąc – błędu i ignorancji dotyczących istoty przedmiotu intencji (a w zasadzie przedmiotu aktu woli).

Na marginesie warto wspomnieć, że o przyjmowaniu sakramentów pod wpływem ignorancji wypowiadał się pośrednio autor *Tractatus de Sacramentis in Communi*. Uważał, że: „choćby ktoś przed miesiącem albo kilkoma dniami (choćby przez kilka dni) miał intencję czy to bezpośrednią, czy to pośrednią (*habuisset intentionem sive explicitam, sive implicitam*) przyjęcia chrztu, bierzmowania, święceń itd., to jednak nie przyjąłby ich ważnie w stanie nietrzeźwości, snu, przejściowej niepoczytalności, niewiedzy itd. (*valide non susciperet in ebrietate, somno, amentia transitoria, ignorantia*), chyba żeby jego intencja rozciągała się wyraźnie na te przypadki – wówczas bowiem przyjąłby ważnie, lecz niegodziwie (*nisi forte eius intentio expresse se extendisset ad hos casus, tunc enim valide sed illicito susciperet*)⁴¹⁶. Z kontekstu wypowiedzi można pokusić się o stwierdzenie, że przez ignorancję –

⁴¹⁴ Sacred Congregation of the Council, *Privilege of Faith Case Involving Invalid Baptism*, Prot. N. 12/1964/M, 06.04.1966, CLD, vol. 7, s. 770-771.

⁴¹⁵ Więcej na temat rozwiązania małżeństwa *in favorem fidei* zob.: B. Nowakowski, *Rozwiązanie małżeństwa in favorem fidei. Źródła, ewolucja, aktualne normy*, Poznań 2013.

⁴¹⁶ Carolus Renatus Billuart, *Summa S. Thomae Hodiernis Academicarum Moribus Accommodata, Sive Cursus Theologiae: iuxta mentem & in quantum licuit, iuxta ordinem & litteram D. Thomae in sua Summa, insertis pro re nata Digressionibus in Historiam Ecclesiasticam. Ad Usus Scholarum Thomisticarum, Pars III, Tom XVI...*, Dissert. VI, art. 1, s. 351-352.

w opisanym przypadku – ów autor rozumiał brak należytej wiedzy osoby używającej rozumu, że przez „jakieś działania” (obrzęd liturgiczny), które aktualnie postrzega, właśnie otrzymuje sakrament święceń. Według autora tekstu, mężczyzna posiadający intencję przyjęcia święceń (wystarczającą do ważnego przyjęcia święceń), kiedy nie jest świadomy z powodu braku wiedzy, że otrzymuje święcenia, nieważnie je przyjmuje – chyba że jego intencja wcześniej wzbudzona obejmowałaby wprost i taką sytuację. Autor ten nie miał jednak naśladowców. Bardziej uzasadnione byłoby przyjęcie, że w opisanym przypadku nie chodzi tak naprawdę o brak wiedzy, że osoba aktualnie przyjmuje święcenia, ale o ignorancję dotyczącą przedmiotu aktu. Przecież jeśli ktoś nie ma wiedzy, na czym polega i jak wygląda udzielanie święceń, prawdopodobnie nie wie też, czym są święcenia.

Noldin na temat wpływu ignorancji na ważność przyjęcia sakramentów pisał: „Jeśli ktoś w ignorancji, czym jest sakrament, pozwolił sobie udzielić któryś czysto materialnie, otrzymuje go nieważnie”⁴¹⁷.

Kończąc rozważania, należy zauważyć, że wzbudzenie intencji przyjęcia święceń pod wpływem ignorancji lub błędu dotyczącego samej istoty aktu (istoty przyjęcia święceń) współcześnie należy do czysto hipotetycznej rzeczywistości. W obecnie istniejącym procesie formacji przyszłych kapłanów jest ono po prostu nierealne. Troskliwe przestrzeganie zasad selekcji, przygotowania i dopuszczania do święceń kandydatów praktycznie uniemożliwia przyjęcie święceń przez kandydatów z intencją wzbudzoną pod wpływem ignorancji lub błędu dotyczącego istoty aktu⁴¹⁸.

Przyjrzyjmy się chociażby ostatniemu z dokumentów Kongregacji ds. Duchowieństwa poświęconemu formacji seminarnej⁴¹⁹. Jak stanowi norma zapisana w n. 79 *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis*, proces formacyjny ukierunkowany jest na niesienie pomocy kandydatowi do święceń we właściwym rozeznaniu powołania. Natomiast w n. 92 tego dokumentu czytamy, że osoby odpowiedzialne za formację winny przeciwdziałać wkradaniu się do formacji błędów, które mogą przyczynić się do ukształtowania w kandydacie niewłaściwego postrzegania kapłaństwa.

Biorąc pod uwagę powyższe zdania, współcześnie można sformułować opinię, że błąd lub ignorancja może partykularnie dotyczyć jedynie przyjmowanych obowiązków, a one – o czym była mowa wcześniej – nie są sub-

⁴¹⁷ H. Noldin, *Summa theologiae moralis*, vol. 3..., s. 32.

⁴¹⁸ G. P. Degiorgi, *Le condizioni soggettive per la valida ordinazione*, *Revista Universitas Canonica*, vol. 32, n. 48, enero-diciembre 2015, s. 144; B. N. Egeh, *dz. cyt.*, s. 160.

⁴¹⁹ Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis*, *Dar powołania do kapłaństwa*, 08.12.2016, Watykan 2016.

stancjalnym elementem przyjętych święceń. W takim przypadku święcenia zostają przyjęte ważnie⁴²⁰.

Oczywiste jest, że w przypadku przyjęcia święceń pod wpływem ignorancji lub błędu niedotyczącego samej istoty aktu (*actus humanus*) nie można ich unieważnić, jak na to zezwala ustawodawca w przypadku czynności prawnych (por. KPK 1983, kan. 126, 290, 845§1).

5.5. Inne czynniki wpływające na sformułowanie aktu woli

Oprócz przymusu, bojaźni, podstępny, ignorancji i błędu w podmiocie formułującym akt ludzki mogą istnieć czynniki psychologiczne, które mają także wpływ na zdadność osoby do rozumnego i dyskrejonalnego osądzania poznanej rzeczywistości. Czynnikiemami tymi są defekty natury psychologicznej lub psychiatrycznej. Ich związek ze wzbudzaną intencją jest zależny od stopnia wpływu danego defektu na wolę człowieka oraz od odpowiedzialności związanej z podejmowanym działaniem⁴²¹. Z zasady czynniki te „same z siebie” nie powodują nieważności przyjętych święceń, chyba że przyczyniłyby się w jakiś sposób do wzbudzenia intencji przyjęcia święceń pod wpływem błędu lub ignorancji dotyczących istoty aktu (istoty przyjęcia święceń).

W literaturze przedmiotu spotkać się można jednak z odmiennymi opiniami. Niektórzy z autorów, badając ważność święceń przyjętych przez osoby dotknięte defektem natury psychologicznej lub psychiatrycznej, odwołują się do tez wypracowanych przez jurysprudence w materii dotyczącej nieważności związków małżeńskich, twierdząc jednocześnie, że mężczyzna dotknięty różnymi zaburzeniami natury psychicznej przyjmuje *per se* nieważnie święcenia⁴²². Szukanie tak daleko idących analogii między małżeństwem i święceniami jest jednak niewłaściwe.

Zanim zostanie uzasadnione, dlaczego nie powinno się argumentować wywodów na temat ważności święceń poprzez odwołanie się do prawa małżeńskiego, należy przypomnieć sobie zasady wyrażone przez ustawodawcę w kan. 10 i 18 KPK 1983. Zgodnie z nimi: „Jedynie te ustawy należy uznać za unieważniające lub uniezdalniające, które wyraźnie postanawiają, że akt jest nieważny, albo osoba niezdolna” (KPK 1983, kan. 10) oraz „Ustawy, które (...) ograniczają swobodne wykonywanie uprawnień (...) podlegają ścisłej interpretacji” (KPK 1983, kan. 18).

Dopatrujący się podobieństw pomiędzy nieważnością małżeństwa i święceń nie powinni zapominać, że chociaż prawo regulujące sakrament

⁴²⁰ B. N. Ejeh, *dz. cyt.*, s. 160.

⁴²¹ B. N. Ejeh, *dz. cyt.*, s. 151, 160-170.

⁴²² Tamże, s. 151, 161.

święceń zna nieprawidłowości i przeszkody do ich przyjęcia, a prawo małżeńskie zna przeszkody i wady zgody do ważnego zawarcia małżeństwa, to skutek przyjęcia sakramentów przez osoby nimi „dotknięte” jest diametralnie różny. Podczas gdy przyjęcie święceń przez osobę dotkniętą przeszkodą lub nieprawidłowością nie powoduje ich nieważności, a jedynie niegodziwe przyjęcie⁴²³, to zawarcie małżeństwa z przeszkodą lub wadą zgody skutkuje jego nieważnością⁴²⁴.

Zgodnie z naturą sakramentu święceń, od osób trwale pozbawionych używania rozumu do ważnego przyjęcia święceń nie jest wymagane posiadanie jakiegokolwiek intencji, a od nietrwale pozbawionych używania rozumu wymagane jest posiadanie intencji habitualnej. Według normy zapisanej w kodeksie, amencja (całkowite pozbawienie używania rozumu – czyli „większy i bardziej radykalny defekt” niż niewystarczające używanie rozumu, o którym jest mowa w kan. 1095 n. 1 KPK 1983, dotyczącym wad zgody)⁴²⁵ u przyjmującego święcenia stanowi jedynie nieprawidłowość do przyjęcia święceń, która powoduje niegodziwe, ale ważne ich przyjęcie⁴²⁶. Dla odmiany, brak wystarczającego używania rozumu u strony zawierającej małżeństwo skutkuje nieważnością zawartego małżeństwa z powodu wady zgody⁴²⁷.

Oprócz trwałego pozbawienia używania rozumu, jak już to zostało zasygnalizowane, osoba może cierpieć jeszcze na inne zaburzenia natury psychicznej – skutkujące upośledzeniem rozumnego i dyskrecjonalnego osądzania poznanej rzeczywistości. Zdatości tych osób do sakramentów zostały poświęcone między innymi normy zapisane w kan. 1041 n. 1 KPK 1983 i 1095 n. 2-3 KPK 1983. Zgodnie z wolą ustawodawcy promulgowaną w kan. 1041 n. 1 KPK 1983, do przyjęcia święceń nieprawidłowymi są ci, którzy podlegają chorobie psychicznej, na skutek której – po zasięgnięciu opinii biegłych – są uważani za niezdolnych do właściwego wykonywania posługi. Prawo małżeńskie – będące prawem specjalnym w stosunku do prawa regulującego święcenia – w kan. 1095 KPK stanowi natomiast: „Niezdolni do zawarcia małżeństwa są ci, którzy: n. 2 – mają poważny brak

⁴²³ KPK 1983, kan. 1044§1 n. 1, 1044§2 n. 1; R. J. Kaslyn, *The Sacrament of Order: Irregularities and Impediments – an overview*, *The Jurist* 62(2002), s. 183; R. J. Geisinger, *Orders...*, s. 1214.

⁴²⁴ KPK 1983, kan. 1073.

⁴²⁵ J. P. Beal, *To Good to be True? A Response to Professor Woestman on the Interpretation of Canons 1041, 1° and 1044§2, 2°*, *Monitor Ecclesiasticus* 121(1996), s. 440.

⁴²⁶ KPK 1983, kan. 1041 n. 1: „Do przyjęcia święceń nieprawidłowymi są: 1) kto podlega jakiegokolwiek formie amencji lub innej chorobie psychicznej, na skutek której – po zasięgnięciu opinii biegłych – jest uważany za niezdolnego do właściwego wykonywania posługi”.

⁴²⁷ KPK 1983, kan. 1095 n. 1: „Niezdolni do zawarcia małżeństwa są ci, którzy: 1) są pozbawieni wystarczającego używania rozumu”.

rozeznania oceniającego co do istotnych praw i obowiązków małżeńskich wzajemnie przekazywanych i przyjmowanych; n. 3 – z przyczyn natury psychicznej nie są zdolni podjąć istotnych obowiązków małżeńskich”⁴²⁸.

Ze względu na przyczyny psychologiczno-psychiatryczne uniemożliwiające przeprowadzenie „niezaburzonego” procesu intelektualno-wolitywnego w realizacji praw i istotnych obowiązków małżeńskich oraz właściwego wykonywania posługi kapłańskiej, niektórzy również i w tym przypadku doszukują się istnienia analogii pomiędzy normami zapisanymi w kan. 1095 n. 2-3 KPK 1983 i normą zapisaną w kan. 1041 n. 1 KPK 1983, twierdząc, że święcenia przyjęte przez mężczyzn dotkniętych tego typu defektami również są przyjęte nieważnie. Takie postępowanie również jest nieuzasadnione. Nie można bowiem zapomnieć, że w tym drugim przypadku święcenia przyjęte przez osobę mającą poważny brak rozeznania oceniającego co do obowiązków wynikających z otrzymanych święceń są przyjęte ważnie – jeśli tylko posiadała ona habitualną intencję ich otrzymania. Podobnie rzecz się ma z przyjęciem święceń przez mężczyznę, który z powodu natury psychicznej jest niezdolny do wypełnienia obowiązków kapłańskich. Zastrzec jednak trzeba, że w obydwu przypadkach zaburzenia te nie powinny wpływać na procesy intelektualno-wolitywne wyświęcanego w taki sposób, że przyjąłby on sakrament pod wpływem błędu lub ignorancji dotyczącej istoty aktu.

Konkludując rozważania, należy stwierdzić, że chociaż kanony 1095 i 1041 n. 1 KPK 1983 dotyczą psychologicznej niedojrzałości osoby mającej zawrzeć małżeństwo i niedojrzałości mężczyzny przystępującego do święceń, to jednak skutki przyjęcia sakramentu przez osoby cierpiące na tego typu zaburzenia są skrajnie różne⁴²⁹. W pierwszym przypadku ustawodawca – ze względu na ochronę naturalnego prawa współmałżonków – potwierdza radykalną niezdatność osoby do zawarcia małżeństwa. W drugim przypadku stara się ochronić wspólnotę przed niewłaściwym, chociaż ważnym, wypełnianiem posługi (czyli obowiązków związanych z przyjętym święceniem) przez osobę dotkniętą zaburzeniem psychologicznym i przepisuje, że taka osoba jest nieprawidłowa do przyjęcia święceń⁴³⁰. Uznanie święceń za ważnie przyjęte nie przekreśla istnienia podstawy prawnej do wniesienia

⁴²⁸ Więcej na ten temat zob.: P. Majer, *Rozeznanie oceniające*, Prawo Kanoniczne 54(2011) nr 1-2, s. 403-424.

⁴²⁹ Zdaniem Roberta Geisingera, nie ma czegoś takiego jak „kanoniczna dojrzałość” istniejąca jako jednostkowe pojęcie. Autor sądzi, że mówiąc o dojrzałości, należy brać pod uwagę jej kanoniczne implikacje, np. dojrzałość do święceń, dojrzałość do małżeństwa, psychiczną dojrzałość, ludzką dojrzałość. – R. J. Geisinger, *Presbyteral maturity and matrimonial maturity*, *Periodica* 89(2000) z. 3, s. 374.

⁴³⁰ B. N. Ejeh, *dz. cyt.*, s. 167; R. J. Geisinger, *On the Requirement...*, s. 203-204.

prośby do Stolicy Apostolskiej o udzielenie dyspensy od celibatu i przeniesienie do stanu świeckiego⁴³¹. Warto również zauważyć, że częstą przyczyną stanowiącą uzasadnienie prośby o dyspensę od celibatu, a nie procesów o stwierdzenie nieważności święceń, jest niedojrzałość afektywna oraz psychoseksualna powodująca duże trudności w wypełnianiu obowiązków związanych z przyjętymi święczeniami⁴³².

Jak zauważa Geisinger, porównanie norm prawa określającego dojrzałość wymaganą do przyjęcia święceń i zawarcia małżeństwa dowodzi ponadto, że w kanonistyce nie wypracowano jednego modelu dojrzałości. Istnieją różne koncepcje dojrzałości: kapłańskiej, małżeńskiej, psychicznej, ludzkiej, chrześcijańskiej, afektywnej⁴³³. Zatem, skutków spowodowanych brakami w wymienionych rodzajach dojrzałości również nie można bezrefleksyjnie porównywać ze sobą⁴³⁴.

6. Brak wiary⁴³⁵

Jak czytamy w *Katechizmie Kościoła Katolickiego* w n. 1814: „Wiara jest cnotą teologalną, dzięki której wierzymy w Boga i w to wszystko, co On nam powiedział i objawił, a co Kościół święty podaje nam do wierzenia, ponieważ Bóg jest samą prawdą. Przez wiarę »człowiek z wolnej woli cały powierza się Bogu« (Sobór Watykański II, konst. *Dei verbum*, 5). Dlatego wierzący stara się poznać i czynić wolę Bożą. »Sprawiedliwy z wiary żyć będzie« (Rz 1, 17). Żywa wiara »działa przez miłość« (Ga 5, 6)».

Wiara jest aktem ludzkim (por. KKK, n. 154-155, 180). O związku wiary i sakramentów katechizm wyraża się w następujący sposób w n. 1123: „Sakramenty wiarę nie tylko zakładają, lecz za pomocą słów i rzeczy dają jej wzrost, umacniają ją i wyrażają. Słusznie więc nazywają się sakramentami wiary (Sobór Watykański II, konst. *Sacrosanctum Concilium*, 59)».

⁴³¹ Sacra Congregatio pro Doctrina Fidei, *De modo procedendi in examine et resolutione petitionum quae dispensationem a caelibatu respiciunt*, n. 5, 14.10.1980, AAS 72(1980), s. 1134.

⁴³² E. Colagiovanni, *De dispensatione a caelibatu sacerdotali iuxta novas normas*, Monitor Ecclesiasticus 106(1981), s. 220.

⁴³³ R. J. Geisinger, *On the Requirement...*, s. 247.

⁴³⁴ Tamże, s. 203-204.

⁴³⁵ Zagadnienie związku braku wiary z ważnością sakramentów z teologicznego punktu widzenia jest cały czas otwarte. Wiara dotyczy dóbr nadprzyrodzonych i nie daje się sprowadzić wyłącznie do aspektu czysto psychologicznego. W związku z tym autor opracowania nie umieścił tego podrozdziału w części rozprawy dotyczącej czynników znoszących lub ograniczających wolne i świadome działanie. Za jakiś czas być może w rozprawach kanonistycznych dotyczących ważności sakramentów problematyka braku wiary będzie stanowiła osobny rozdział opracowań, niezależny od zagadnienia intencji podmiotu sakramentów.

Zaprzeczeniem wiary jest niewiara. Według magisterium Kościoła, przez brak wiary (niewiarę) rozumie się lekceważenie prawdy objawionej lub dobrowolną odmowę dania przyzwolenia na nią. Dla zobrazowania zjawiska niewiary *Katechizm Kościoła Katolickiego* odwołuje się do kodeksowej definicji herezji, apostazji oraz schizmy (por. KKK, n. 2089, kan. 751 KPK 1983). Jednocześnie zwraca uwagę na to, że niewiary nie można mylić z trudnościami w wierze lub prostym powątpiewaniem o niej (por. KKK, n. 2088)⁴³⁶. Brak wiary cechuje uporczywość, a nie „proste” wątpliwości jej dotyczące.

Czy wiara jest konieczna do ważnego przyjęcia sakramentów, a dokładnie mówiąc święceń? Przecież przyjęcie sakramentów domaga się ze strony przyjmującego odpowiedniej dyspozycji. Jaka jest zatem rola wiary w usunięciu przeszkód ze strony podmiotu przy przyjmowaniu sakramentu? Na konieczność rozeznania, czy kandydat do święceń posiada nieskażoną wiarę, zwraca uwagę sam ustawodawca. W *Kodeksie prawa kanonicznego* z 1983 roku w kan. 1029 zamieścił normę: „Do święceń należy dopuszczać jedynie tych, którzy – według roztropnej oceny własnego biskupa albo kompetentnego przełożonego wyższego – po rozważeniu wszystkich okoliczności, mają nieskażoną wiarę, kierują się prawidłową intencją...”

Odpowiedź na postawione powyżej pytania nie jest wcale taka prosta. Okazuje się bowiem, że wśród samych teologów w tej kwestii kształtują się różne opinie. Także sama lektura *Katechizmu Kościoła Katolickiego* nie pozwalała zająć jednoznacznego stanowiska w tej kwestii.

Ponieważ wielu autorów przy ocenianiu wpływu intencji wzbudzonej przez podmiot święceń na ważność przyjętego sakramentu na zasadzie analogii odwoływało się do tez dotyczących ważności sakramentu chrztu, postawionych przy refleksji nad intencją podmiotu chrztu – warto w tym miejscu przypomnieć nauczanie św. Tomasza z Akwinu na temat pierwszego z sakramentów inicjacji chrześcijańskiej.

W *Sumie teologicznej* pisał on, że w sakramencie chrztu osoba przyjmuje charakter sakramentalny oraz skutek sakramentu. W celu ich otrzymania podmiot chrztu nie musi nic więcej robić, jak tylko usunąć przeszkody zawierające sprzeciw woli wobec przyjęcia sakramentu i jego skutków. Dlatego u dorosłych, jak i tych, którzy osiągnęli używanie rozumu, którzy mogą wzbudzić akt woli przeciwnej przyjęciu sakramentu, wymagane jest posiadanie intencji dla przyjęcia charakteru sakramentalnego oraz wiary dla przyjęcia skutków⁴³⁷.

⁴³⁶ T. Jakubiak, *Istotne elementy konstytutywne formalnego aktu wystąpienia z Kościoła oraz czynności związane z jego przyjęciem*, Ateneum Kapłańskie t. 152, r. 2009, z. 3(601), s. 321-323.

⁴³⁷ Thomas Aquinatus, *Commentum in libros Sententiarum magistri Petri Lombardi*, vol. 8..., lib. IV, dist. VI, q. 4, art. 2, ad. 3.

Do św. Tomasza nawiązali późniejsi kanoniści i dogmatycy. Uważali, że intencja u przyjmującego sakrament świadczy tylko o jego usposobieniu (dyspozycji⁴³⁸) potrzebnym do owocności sakramentu; natomiast intencja szafarza wpływa na samą organizację sakramentu⁴³⁹. Na marginesie należy zauważyć, że w myśl tej tezy owocność sakramentu była następstwem posiadania przez podmiot właściwej dyspozycji (usposobienia), która to manifestowała się przez wyrażoną intencję przyjęcia sakramentu, a nie skutkiem posiadania intencji.

Tomasz wskazywał na relację zachodzącą między duszą a aktem woli. Według niego, podporządkowanie duszy sakramentowi dokonuje się właśnie przez wolę. Stąd też akt woli i związana z nim intencja przyczyniają się do podporządkowania człowieka sakramentowi. Wiara sprawia, że podporządkowanie to dokonuje się w taki sposób, jaki powinien on być. Wiara potrzebna jest tylko do otrzymania łaski sakramentu, intencja – do otrzymania sakramentu⁴⁴⁰. Uzasadnieniem tego jest fakt, że sakramenty są skuteczne *ex opere operato* – tzn., że „prawidłowo spełniony ryt sakramentalny jest narzędziem łaski, a więc nie są takimi narzędziami wiara i intencja szafarza czy też różne akty religijne człowieka przyjmującego sakrament”⁴⁴¹. Oznacza to również, że ze strony podmiotu nie jest konieczne posiadanie dyspozycji (dyspozycji w znaczeniu stanu łaski uświęcającej, aktów religijnych)⁴⁴².

Tomaszowa koncepcja znalazła swój oddźwięk wśród późniejszych uczonych, którzy – na jej podstawie – konieczność posiadania wiary przez przyępujących do święceń zaliczali do warunków wymaganych do godziwego przyjęcia sakramentu. Jeszcze do początku XX wieku teolodzy katoliccy w większości twierdzili, że ze strony podmiotu sakramentów nie jest potrzebna wiara. Przywołajmy opinie niektórych z nich.

Slater twierdził, że poza sakramentem spowiedzi ani wiara, ani dobra dyspozycja nie są wymagane do ważnego otrzymania sakramentów. Potwierdza to praktyka Kościoła, w którego zwyczaju nie było domaganie się

⁴³⁸ W rozważaniach na temat wpływu wiary na ważność otrzymanych sakramentów słowo „dyspozycja” używane jest przez autorów w dwu znaczeniach: 1) w rozumieniu Tomasza z Akwinu, jako „usunięcie przeszkód zawierających sprzeciw woli wobec przyjęcia sakramentu i jego skutków”, 2) stan łaski uświęcającej, wymagany poziom przygotowania do otrzymania sakramentu, akty religijne itp. Na to, które ze znaczeń miał na myśli dany autor, używając tego terminu w swoich rozważaniach, wskazuje przeważnie sam kontekst wypowiedzi.

⁴³⁹ A. Borowski, *dz. cyt.*, s. 17.

⁴⁴⁰ Thomas Aquinatus, *Commentum in libros Sententiarum magistri Petri Lombardi*, vol. 8..., lib. IV, dist. VI, q. 1, art. 3, ad. 3.

⁴⁴¹ Cyt. W. Granat, *Sakramenty święte. Część I...*, s. 115.

⁴⁴² Tamże.

powtórnego przyjęcia sakramentów od tych, którzy przyjęli je w herezji albo będąc źle dysponowanymi⁴⁴³.

Pohle, udzielając odpowiedzi na pytanie o wpływ wiary na ważność przyjmowanych sakramentów, stwierdził w sposób ogólny, że do ważności otrzymanego sakramentu nie jest konieczna ortodoksyjność. Niestety, autor nie wyjaśnił, co miał na myśli, mówiąc o „nieortodoksyjności”. Czy myślał o herezji (zaprzeczenie lub uporczywe powątpiewanie co do prawdy, w którą należy wierzyć wiarą katolicką), czy też o apostazji (całkowitym porzuceniu wiary chrześcijańskiej)⁴⁴⁴.

Jone uważał, że do ważnego przyjęcia sakramentów nie jest konieczna u przyjmującego ani wiara, ani stan łaski, ani uwaga⁴⁴⁵.

Mówiąc o wpływie wiary na ważność przyjmowanych sakramentów, trzeba przytoczyć w tym miejscu komentarze Manyego, Conte a Coronaty i Cappella do słów Innocentego III – zamieszczonych w dekrecie *Maiores Ecclesiae* – na temat owocności chrztu przyjmowanego przez osoby symulujące. W dokumencie tym czytamy: *sed et ficti, qui quamvis non ore, corde tamen dissentiunt, recipiant sacramentum*⁴⁴⁶. Many, komentując przywołane zdanie, uznał, że papież przez „udających” rozumiał dorosłych nie wierzących prawdziwie (*Ficti, id est, adulti non vere credentes*) – czyli tych, którzy symulują dyspozycję, a nie intencję⁴⁴⁷. Według Conte a Coronaty, niektórzy autorzy twierdzili, że Innocenty III miał na myśli udawanie dyspozycji (*fictione dispositionum*), a nie fikcję lub brak intencji (*fictione intentionis*)⁴⁴⁸. W podobnym tonie co Conte a Coronata wypowiadał się też Cappello. Uważał, że nieprawdziwość (*fictio*), o której mowa jest w *Maiores Ecclesiae*, należy rozumieć jako fałsz w dyspozycjach, tzn. wierze i skrusze, nie zaś jako fałsz w intencji i woli⁴⁴⁹.

Opinie przywołanych autorów jednoznacznie oddają poglądy im współczesnych. Wszyscy trzej twierdzili, że intencja nie jest elementem esencjonalnym dyspozycji⁴⁵⁰. Uważali, że jest nim natomiast wiara przyjmującego sakrament. Według nich, brak wiary u osoby przyjmującej chrzest jest niczym innym jak „fikcją dyspozycji”, wpływającą jedynie na godziwość przyjęcia sakramentu. Natomiast brak intencji – to „fikcja intencji”, czyli symulowane przyjmowanie sakramentu, czego skutkiem jest nieważność otrzymanego chrztu.

⁴⁴³ T. Slater, *dz. cyt.*, s. 44.

⁴⁴⁴ J. Pohle, A. Preuss, *Dogmatic theology*, t. 8..., s. 192.

⁴⁴⁵ H. Jone, *Moral Theology...*, s. 320.

⁴⁴⁶ Cyt. Innocentius III, Arelatensis Archiepiscopo, *Maiores Ecclesiae...*, kol. 646.

⁴⁴⁷ S. Many, *dz. cyt.*, s. 596-597.

⁴⁴⁸ Podobnie sądzili Wernz i Vidal. – F. X. Wernz, P. Vidal, *dz. cyt.*, s. 264.

⁴⁴⁹ F. M. Cappello, *Tractatus canonico-moralis de Sacramentis*, vol. 2, pars 3..., s. 326.

⁴⁵⁰ Dyspozycja w rozumieniu: aktów religijnych, stanu łaski uświęcającej itp.

Ponieważ przyjmowanie chrztu i święceń rządzi się tymi samymi zasadami, wnioski Manyego, Conte a Coronaty i Cappella można na zasadzie analogii odnieść do wpływu braku wiary u podmiotu święceń na ważność otrzymanego sakramentu.

Z czasem w aktach dokonywanych przez podmiot sakramentów – na skutek wpływu personalizizmu na postrzeganie przyjmowania sakramentów jako *actus humanus* – coraz większą rolę zaczęto przypisywać wierze.

Kardynał Billot (zm. 1931 r.) dla wyjaśnienia sposobu działania sakramentów skonstruował teorię „intencjonalnego sposobu działania”. Według tej koncepcji, przyjęcie sakramentu z wiarą tworzy w duszy dyspozycję wywierającą presję, która Boga, jako Twórcę całego porządku bytu i łaski, skłania do udzielenia łaski⁴⁵¹.

Granat o sakramentach świętych pisał: „Ważność sakramentu u przyjmujących dorosłych nie zależy wprawdzie od wiary czy stanu świętości, jednakże ubocznie może ona spowodować lub nawet powoduje nieważność; np. w sakramencie pokuty niemożliwy jest żal bez wiary. Brak wiary może zniekształcić intencję i przyczynić się w ten sposób do nieważności sakramentu. Sakramenty wyciskające charakter, gdy brak jest dyspozycji u dorosłych, są bezowocne, ale ważne. Tak samo jest ważny sakrament małżeństwa, gdy przyjmujący go nie mają wiary czy świętości”⁴⁵². Jak widać, u Granata intencja nie była elementem dyspozycji, ale mimo wszystko dyspozycja mogła mieć znaczący wpływ na nią.

Wśród teologów można znaleźć i takich, którzy byli bardziej radykalni. Blaza i Kowalczyk – rozgraniczając pomiędzy osobami, które mają wątpliwości w wierze oraz osobami wprost negującymi wiarę (deklarującymi się jako niewierzący) – stwierdzają, że w przypadku tych ostatnich „nie można mówić o dokonaniu się sakramentów”. Autorzy uważają, że w takiej sytuacji: „Mamy (...) do czynienia z symulowaniem przyjęcia sakramentu ze strony tego, który do sakramentu podchodzi”⁴⁵³. Przyjmując opinię prezentowaną przez Blazę i Kowalczyka, należy uznać, że zaprzeczanie wierze pozytywnym aktem woli nie jest do pogodzenia z posiadaniem pozytywnej intencji przystąpienia do sakramentów. W takiej sytuacji, według nich, osoba nie otrzymuje ani łaski, ani samego sakramentu. Ich zdaniem, brak wiary, a co za tym idzie brak dyspozycji, jest nierozzerwalnie związany z brakiem właściwej intencji.

Nie sposób w tym miejscu nie przywołać opinii Gerharda Ludwiga Müllera, który w latach 2012-2017 był prefektem Kongregacji Nauki Wia-

⁴⁵¹ Cyt. G. L. Müller, *Dogmatyka katolicka...*, s. 652.

⁴⁵² Cyt. W. Granat, *Sakramenty święte. Część I...*, s. 125.

⁴⁵³ Cyt. M. Blaza, D. Kowalczyk, *dz. cyt.*, s. 261.

ry. Również i on nauczał, że „do ważnego przyjęcia sakramentu potrzebna jest dyspozycja autentycznej wiary i osobistego pragnienia łaski udzielanej w znaku sakramentalnym. Brak tej dyspozycji nie przekreśla wprawdzie wewnętrzny związek łaski z symbolicznym znakiem sakramentu, nie pozwala jednak łasce przez znak sakramentalny rzeczywiście przeniknąć do osobowych aktów człowieka”.

W dalszej części swojego wywodu Müller twierdził: „Należy odróżniać ważne przyjęcie sakramentu od godnego. Ważne przyjęcie nie zakłada pełnej prawowierności i stanu łaski usprawiedliwiającej. Kto jednak w ogóle nie wierzy, ten też niczego nie otrzymuje – nie otrzymuje np. łaski chrztu. W tym wypadku stawia się sakramentowi nieprzezwyčajną przeszkodę (*obex*). W przypadku sakramentu małżeństwa przeszkodę taką stanowi np. brak wolnej woli zawarcia małżeństwa. Kiedy jednak u przyjmującego nie ma całkowitego braku dyspozycji (brak wiary), lecz jest tylko niepełna, sakrament także wtedy zostaje przyjęty. Nadto w sakramentach chrztu, bierzmowania i święceń jest też udzielany charakter sakramentalny, a w sakramencie małżeństwa zawarty zostaje nierozzerwalny związek małżeński i w rezultacie może dojść do otrzymania kiedyś *res sacramenti* (*reviviscentia sacramentorum*)”⁴⁵⁴.

Z wypowiedzi kardynała wynika, że elementami składowymi dyspozycji do przyjęcia sakramentu są zarówno wiara, jak i intencja. Jednakże nie wiadomo do końca, co miał na myśli hierarcha, twierdząc, że brak dyspozycji nie pozwala łasce przeniknąć do osobowych aktów człowieka. Czy mówi tutaj o łasce rozumianej jako jeden ze skutków sakramentów (łaska obok znamienia sakramentalnego), czy też o nieważnie przyjętym sakramencie. Z doktryny wiadomo, że brak intencji skutkuje nieważnością przyjętego sakramentu, zatem i brak dyspozycji (na którą u kardynała składa się wiara i intencja) powinien skutkować nieważnością przyjętego sakramentu. Czyli w tym momencie „niemożliwość przeniknięcia łaski do osobowych aktów człowieka” – o której pisze prefekt kongregacji – oznaczałaby nieważność przyjętego sakramentu.

Rozróżnienie to jest istotne, gdyż nieco dalej Müller pisze, że „kto nie wierzy, nic nie otrzymuje” i dodaje: „np. łaski chrztu”. Nie wiadomo jednak, czy w tym drugim przypadku chodzi o to, że w ogóle nie otrzymuje sakramentu chrztu (bo „nie pozwala jednak łasce przez znak sakramentalny rzeczywiście przeniknąć do osobowych aktów człowieka”), czy o to, że nie otrzymuje łaski (łaski w rozumieniu św. Tomasza), ale ewentualnie znamię sakramentalne już otrzymuje, gdy ma intencję przyjęcia sakramentu.

⁴⁵⁴ Cyt. G. L. Müller, *Dogmatyka katolicka...*, s. 653.

Niejasność wypowiedzi kardynała ma swoją przyczynę w tym, że – dla wyjaśnienia skutków braku wiary w przypadku chrztu – posłużył się analogią wpływu braku wolnej woli u nupturienta przy zawarciu małżeństwa na jego ważność. Według prefekta, osoba nie otrzymuje łaski chrztu, gdy nie ma wiary, tak samo jak nupturient nie otrzymuje łaski małżeństwa, gdy nie ma wolnej woli. Wydaje się, że porównanie to nie jest trafne. Inne są bowiem skutki braku wiary, a inne braku intencji – na co uwagę zwraca sam autor w dalszej części tekstu.

Müller zaznacza, że od pełnej niewiary należy odróżnić wiarę nieprawo-wierną (ale jednak „jakąś” wiarę) i życie w grzechu. Podobnie naucza *Katechizm Kościoła Katolickiego*⁴⁵⁵. Brak wiary, zdaniem kardynała, jest przeszkodą dla sakramentu (*obex*). W tym miejscu trzeba zauważyć, że termin *obex*, którym posługiwał się prefekt kongregacji, oznaczał wśród teologów czasami taką przeszkodę, która powoduje nieważne przyjęcie sakramentu (*obex sacramenti* – przeszkoda dla sakramentu), a czasami przeszkodę dla łaski (ale nie dla sakramentu – *obex gratiae*)⁴⁵⁶. Posługując się terminem *obex*, kardynał wyjaśnia, że taką przeszkodą przy zawarciu małżeństwa jest brak woli zawarcia małżeństwa. Brak woli zawarcia małżeństwa powoduje, że małżeństwo jest nieważnie zawarte z powodu braku zgody małżeńskiej. Więc wygląda na to, że kardynał miał na myśli *obex sacramenti*, ale oznaczałoby to tym samym, że – tak jak i w przypadku małżeństwa – gdy nie ma woli, nieważnie przyjęty jest też chrzest przez tego, kto nie ma wiary.

Nieco dalej prefekt stwierdza: „Kiedy jednak u przyjmującego nie ma całkowitego braku dyspozycji (brak wiary), lecz jest tylko niepełna, sakrament także wtedy zostaje przyjęty”. To zdanie nie jest jasne. Przecież wcześniej kardynał pisał, że na dyspozycję składa się wiara i intencja. Więc może chodzi tutaj o to, że dyspozycja niepełna, ale jednak skuteczna do ważnego, choć

⁴⁵⁵ KKK, n. 2088: „(...) Można w różny sposób zgrzeszyć przeciwko wierze. Dobrowolne wątplenie dotyczące wiary lekceważy to, co Bóg objawił i co Kościół podaje do wierzenia lub też odmawia uznania tego za prawdziwe. Wątplenie niedobrowolne oznacza chwiejność w wierze, trudność w przewyżnianiu zarzutów związanych z wiarą lub też niepokój spowodowany jej niejasnością. Wątplenie może prowadzić do duchowego zaślepienia, jeśli jest dobrowolnie podtrzymywane”. KKK, n. 2089: „Niewiara jest lekceważeniem prawdy objawionej lub dobrowolną odmową dania przyzwolenia na nią. »Herezją nazywa się uporczywe, po przyjęciu chrztu, zaprzeczanie jakiejś prawdy, w którą należy wierzyć wiarą Boską i katolicką, albo uporczywe powątpiewanie o niej; apostazją – całkowite porzucenie wiary chrześcijańskiej, schizmą – odmowę uznania zwierzchnictwa biskupa Rzymu lub wspólnoty z członkami Kościoła uznającymi to zwierzchnictwo«”.

⁴⁵⁶ R. W. Meagher, *The efficacy of the sacraments*, w: *Six Sacraments. Being Papers on the Sacraments in General, Baptism, Confirmation, Penance, Holy Orders, Matrimony and Extreme Unction*, ed. C. Lattey, London 1930, s. 63.

niegodziwego otrzymania sakramentu (bo nie dającego łaski sakramentalnej, jak w przypadku np. chrztu), jest wtedy, gdy podmiot ma intencję przyjęcia sakramentu, ale nie ma wiary – a nie, że wiarę ma, lecz ograniczoną. Tym samym wyrażenie „Kiedy jednak u przyjmującego nie ma całkowitego braku dyspozycji (brak wiary), lecz jest tylko niepełna...” prawdopodobnie oznaczałoby dyspozycję minimalną, wystarczającą do ważnego przyjęcia sakramentu, czyli taką, gdy w podmiocie jest intencja, ale nie ma wiary. Wyłuszczenie to wydaje się logiczne, ale okazuje się nie do pogodzenia z wcześniejszym stwierdzeniem, że osoba niewierząca stawia przeszkodę (*obex*) sakramentowi i niczego nie otrzymuje – jeśli weźmie się pod uwagę analogię wskazaną przez kardynała: pomiędzy skutkami niewiary przy chrzcie i braku woli przy małżeństwie.

Gdyby jednak – wbrew temu, co zostało powiedziane – chcieć uznać, że takie same zasady kierują przyjmowaniem chrztu i małżeństwa sakramentalnego (że w obydwu przypadkach wiara konieczna jest dla owocności, intencja zaś dla ważności), konieczne okazuje się wtedy zrezygnowanie z analogii pomiędzy chrztem a małżeństwem użytej przez Müllera. Jeśli usunęłoby się z wypowiedzi kardynała zdanie: „W przypadku sakramentu małżeństwa przeszkodę taką stanowi np. brak wolnej woli zawarcia małżeństwa”, wtedy cała wypowiedź stałaby się logiczna. Wnioski z lektury rozważanego tekstu sprowadzałyby się do stwierdzenia, że w przypadku sakramentów wyciskających znamię podmiot otrzymuje znamię, gdy ma intencję (bo ma niepełną dyspozycję), ale nie otrzymuje łaski sakramentalnej, bo postawił jej tamę (*obex*), czyli *obex gratiae*. Pogląd ten odpowiadałby też opiniom głoszonym przez większość teologów, z Tomaszem z Akwinu na czele.

Ale istnieje też możliwość innego spojrzenia na tekst kardynała Müllera. Zważywszy na autorytet naukowy autora, należałoby przyjąć, że prefekt kongregacji celowo zestawiał skutki braku wiary dla ważności przyjmowanego sakramentu ze skutkami braku woli zawarcia małżeństwa dla jego ważności. Analogia została użyta dlatego, że powszechnie wiadomo o tym, że brak wolnej woli zawarcia małżeństwa wpływa na jego nieważność. Zatem Müller, pisząc, że ten, kto nie wierzy, otrzymując sakrament, nic nie otrzymuje – tak samo jak ten, kto zawiera małżeństwo bez wolnej woli jego zawarcia – chciał pokazać, że wiara jest nieodzownym elementem dyspozycji podmiotu sakramentu. Podążając tym tokiem rozumowania, należałoby uznać, że według kardynała brak koniecznej dyspozycji po stronie osoby przyjmującej sakrament zachodziłby w przypadku braku intencji albo braku wiary, albo braku wiary i intencji. Tę opinię mogłoby potwierdzać również zdanie: „Kiedy jednak u przyjmującego nie ma całkowitego braku dyspozycji (brak wiary), lecz jest tylko niepełna, sakrament także wtedy zostaje

przyjęty”, oddane mniej więcej w takich oto słowach: „Kiedy jednak u przyjmującego nie ma całkowitego braku wiary, ale »jakaś jest«, sakrament także wtedy zostaje przyjęty”.

Być może rozwiązanie problemu podpowiada sam *Katechizm Kościoła Katolickiego* w n. 1124: „Wiara Kościoła poprzedza wiarę wierzącego, który jest wezwany do przyłgnięcia do niej. Gdy Kościół celebrował sakramenty, wyznaje wiarę otrzymaną od Apostołów...”.

Tłumacząc ważność, nie można też zapomnieć o skuteczności sakramentów *ex opere operato*.

Nie tylko teolodzy są podzieleni w kwestii ważności sakramentów przyjmowanych przez osoby niewierzące. Wśród współczesnych kanonistów również można znaleźć diametralnie różne wypowiedzi na temat związku wiary i ważności sakramentów. Z jednej strony – są takie, w których wyrażony jest pogląd, że choć ważność sakramentu istotowo zależy od wiary, to jednak brak wiary nie musi wcale wykluczać istnienia w podmiocie intencji koniecznej do ważnego przyjęcia sakramentu⁴⁵⁷. Z drugiej strony – istnieją także opinie opowiadające się za nieważnym przyjmowaniem sakramentów przez osoby z brakiem wiary (których nie można mylić z osobami mającymi „jedynie” deficyty w wierze lub nękanymi trudnościami w niej)⁴⁵⁸.

Po zapoznaniu się z rozważaniami teologów na temat wpływu wiary na ważność przyjmowanych sakramentów przyjrzymy się przepisom *Kodeksu prawa kanonicznego* z 1983 roku, regulującym przyjmowanie święceń przez osobę niewierzącą.

W kan. 1041 n. 2 KPK 1983 ustawodawca promulgował normę, zgodnie z którą do przyjęcia święceń nieprawidłowymi są ci, którzy popełnili przestępstwo apostazji, herezji lub schizmy. Pojęcie schizmy, herezji i schizmy zostało wyjaśnione przez samego prawodawcę w kan. 751 KPK 1983. Dowiadujemy się z niego, że herezją jest „uporczywe, po przyjęciu chrztu, zaprzeczanie jakiegś prawdziwie, w którą należy wierzyć wiarą boską i katolicką, albo uporczywe powątpiewanie o niej”, natomiast apostazją jest „całkowite porzucenie wiary chrześcijańskiej”. Jak widać, istotnym elementem tych przestępstw jest zaprzeczanie lub powątpiewanie w to, co należy wierzyć wiarą boską i katolicką.

O źródłach treści, w które należy wierzyć wiarą boską i katolicką, najwyższy ustawodawca wspominał w kan. 750 KPK 1983. W normie w nim promulgowanej zapisano, że „wiarą boską i katolicką należy wierzyć w to wszystko, co jest zawarte w słowie Bożym, pisanym lub przekazanym, a więc

⁴⁵⁷ T. Rincón-Pérez, *Pastoral Care and the Prerequisites for the Celebration of Marriage*, w: ECCCL, t. III/2, s. 1140-114.

⁴⁵⁸ K. T. Hart, *dz. cyt.*, s. 1053.

w jednym depozycie wiary powierzonym Kościołowi i co równocześnie jako przez Boga objawione podaje do wierzenia Nauczycielski Urząd Kościoła, czy to w uroczystym orzeczeniu, czy też w zwyczajnym i powszechnym nauczaniu; co mianowicie ujawnia się we wspólnym uznaniu wiernych pod kierownictwem świętego Urzędu Nauczycielskiego”.

Przykłady prawd, które należy przyjąć wiarą boską i katolicką, podała Kongregacja Nauki Wiary dnia 29 czerwca 1998 roku. W wyjaśnieniu doktrynalnym dotyczącym końcowej części formuły wyznania wiary czytamy: „Do prawd (...) [tych] należą artykuły wiary z Credo, dogmaty chrystologiczne i maryjne; nauka o ustanowieniu sakramentów przez Chrystusa i o ich skuteczności co do łaski; nauka o rzeczywistej i substancjalnej obecności Chrystusa w Eucharystii i o ofiarnej naturze Mszy świętej; nauka o założeniu Kościoła z woli Chrystusa; nauka o prymacie i nieomyślności biskupa Rzymu; nauka o istnieniu grzechu pierworodnego; nauka o nieśmiertelności duszy duchowej i o zapłacie bezpośrednio po śmierci; o braku błędów w tekstach natchnionych Pisma Świętego; nauczanie, że bezpośrednie i umyślne zabójstwo niewinnej istoty ludzkiej jest niezwykle poważnym wykroczeniem moralnym⁴⁵⁹.

W *Kodeksie prawa kanonicznego* z 1917 roku w kan. 985 n. 1 również promulgowana była norma analogiczna do tej zapisanej w kan. 1041§1 n. 1 KPK 1983⁴⁶⁰. *Kodeks kanonów Kościołów wschodnich* także zawiera przepis o podobnej treści⁴⁶¹.

Mówiąc o przestępstwach z tytułu herezji i apostazji, trzeba zauważyć, że zaciągnięcie kary ekskomuniki za ich popełnienie, ani jej deklaracja, nie skutkuje nieważnym przyjęciem sakramentu święceń (por. KPK 1983, kan. 1331§1 n. 2, 1364; KKKW, kan. 1434)⁴⁶².

Warto w tym miejscu uczynić dygresję i przywołać inną normę, również bezpośrednio odnoszącą się do możliwości przyjmowania sakramentów przez osoby niewierzące. Prawo małżeńskie stanowi, że „poza wypadkiem konieczności, nie można bez zezwolenia ordynariusza miejsca asystować przy małżeństwie osoby, która notorycznie porzuciła wiarę katolicką”

⁴⁵⁹ Cyt. Congregatio pro Doctrina Fidei, Nota doctrinalis Professionis Fidei formulam extremam enucleans *Inde ab ipsis primordiis...*, n. 11, s. 549; tłumaczenie polskie: Kongregacja Nauki Wiary, *Wyjaśnienie doktrynalne dotyczące końcowej części formuły „Wyznania wiary”...*, n. 11, s. 54.

⁴⁶⁰ CIC 1917, can. 985: *Sunt irregulares ex delicto: n. 1 Apostatae a fide, haeretici, schismatici.*

⁴⁶¹ CCEO, can. 762§1: *A suscipiendis ordinibus sacris est impeditus: n. 2 qui delictum apostasiae, haereseos aut schismatis commisit.*

⁴⁶² B. F. Pighin, *Diritto penale canonico*, Venezia 2006, s. 203; J. Syryjczyk, *Sankcje w Kościele. Część ogólna komentarz*, Warszawa 2008, s. 220.

(KPK 1983, kan. 1071§1 n. 4). Rincón-Pérez – komentując niniejszą normę – stwierdził, że „ważność sakramentu esencjonalnie zależy od wiary stron”⁴⁶³. Z drugiej strony dodał jednak, że brak wiary sam w sobie nie musi oznaczać automatycznie braku właściwej intencji do jego zawarcia⁴⁶⁴.

O tym, że minimalnym warunkiem do zaistnienia węzła małżeńskiego w sakramencie małżeństwa jest intencja i o jej związku z wiarą mówił papież Benedykt XVI podczas ósmego spotkania z pracownikami Trybunału Roty Rzymskiej w dniu 26 stycznia 2013 roku. Wcześniej – w 1977 roku – na tę kwestię zwróciła uwagę Międzynarodowa Komisja Teologiczna. Twierdziła: „w przypadku, w którym nie dostrzega się żadnego śladu wiary jako takiej (w znaczeniu terminu „wiara” – *credenza* – dyspozycja do wierzenia) ani żadnego pragnienia łaski i zbawienia, powstaje problem poznania stanu rzeczywistego: czy jest obecna czy nie intencja generalna i prawdziwie sakramentalna, o której była mowa, i czy małżeństwo jest zawarte ważnie czy nie”. Słowa komisji jednoznacznie wskazują, że choć sama w sobie wiara nie jest powodem nieważności małżeństwa, to jednak może przyczynić się do tego, że w stronie manifestującej wolę zawarcia małżeństwa będzie istniała prawdziwa intencja wewnętrzna wystarczająca do jego ważnego zawarcia.

O związku wiary z nieważnością małżeństwa nauczał także Jan Paweł II. W przemówieniu do Roty Rzymskiej w 2003 roku stwierdził, że „stanowisko nupturientów, w którym nie biorą pod uwagę wymiaru nadprzyrodzonego w małżeństwie, może czynić je nieważnym tylko wówczas, gdy narusza ważność w jego płaszczyźnie naturalnej, w której został złożony ten sam znak sakramentalny”⁴⁶⁵. Tymi słowami papież wydaje się wskazywać, że niewiara może być przyczyną nieważności małżeństwa, jeśli doprowadzi ona do tego, że po stronie nupturienta wystąpi błąd lub ignorancja dotyczące celu lub przedmiotu, ku któremu kieruje się wola osoby zawierającej małżeństwo – czyli będzie brak wymaganej intencji.

Wojciech Góralski – komentując niniejsze teksty – doszedł do przekonania, że wiara nie jest warunkiem *sine qua non* do zaistnienia węzła, jeśli nupturienti przy zawieraniu małżeństwa mają intencję czynienia tego, co czyni Kościół. Według niego, choć ważne jest, by nie mylić osobistej wiary kontrahentów z problemem intencji, to jednak nie jest możliwe całkowite oddzielenie tych rzeczywistości. Stwierdził, że u strony do zaistnienia sakramentu małżeństwa konieczny jest jakiś ślad wiary – otwartość na wiarę, inaczej: dyspozycyjność do jej przyjęcia. Oznacza to, że brak wiary u nupturienta

⁴⁶³ Cyt. T. Rincón-Pérez, *Pastoral Care...*, s. 1140.

⁴⁶⁴ Tamże, s. 1141.

⁴⁶⁵ W. Góralski, *Wiara a małżeństwo z przemówienia Benedykta XVI do Trybunału Roty Rzymskiej z 26 stycznia 2013 roku*, *Kościół i Prawo* 2(15)2013, s. 12-13.

nie powoduje automatycznie nieważnego zawarcia związku małżeńskiego, ale nie jest też wykluczone, że do nieważności może się przyczynić jej brak poprzez wpływ na intencję⁴⁶⁶.

O wpływie niewiary na zgodę małżeńską wypowiedział się również papież Franciszek w *Ratio procedendi in causis ad matrimonii nullitatem declarandam*, załączonych do motu proprio *Mitis Iudex Dominus Iesus*⁴⁶⁷. W art. 14§1 zasad proceduralnych – koniecznych zdaniem ustawodawcy do właściwego aplikowania w życie odnowionego prawa procesowego – zapisane zostało, że brak wiary może generować symulację zgody małżeńskiej albo błąd determinujący wolę. Oznacza to, że brak wiary sam w sobie nie powoduje nieważności małżeństwa, ale może prowadzić do wady zgody małżeńskiej, o której w kan. 1101§2, 1099 KPK 1983⁴⁶⁸.

Wracając do przerwanej wątku, można stwierdzić, że z analizy kan. 1041 n. 2 KPK 1983 bezsprzecznie nasuwa się wniosek, że przestępcze – noszące znamiona grzechu ciężkiego (a więc świadome i dobrowolne)⁴⁶⁹ – całkowite porzucenie wiary chrześcijańskiej, jako nieprawidłowość do przyjęcia święceń, nie jest powodem „samym w sobie” nieważności przyjętych święceń. Zatem, z punktu widzenia kanonistyki – przy odpowiedzi na pytanie, czy ważne są święcenia przyjęte przez osobę niewierzącą, a więc w całości odrzucającą prawdy wiary chrześcijańskiej – należy, zgodnie z opinią Grana-ta, wykazać ewentualny wpływ braku wiary (a w zasadzie negocowania prawd wiary) na intencję, z którą mężczyzna przystępuje do sakramentu święceń. Możliwe jest (a nawet wydaje się to wysoce prawdopodobne), że brak wiary

⁴⁶⁶ Tamże, s. 14-20.

⁴⁶⁷ Franciscus, Motu proprio quibus canones Codicis Iuris Canonici de Causis ad Matrimonii nullitatem declarandam reformantur *Mitis Iudex Dominus Iesus*, 15.08.2015, AAS 107(2015), s. 958-967; Franciscus, *Ratio procedendi in causis ad matrimonii nullitatem declarandam*, AAS 107(2015), s. 967-970; tłumaczenie polskie: Franciszek, *List apostolski motu proprio »Mitis Iudex Dominus Iesus« reformujący kanony Kodeksu Prawa Kanonicznego dotyczące spraw o orzeczenie nieważności małżeństwa*, 15.08.2015, Tarnów 2015, s. 4-45.

⁴⁶⁸ Zob. P. J. Viladrich, *Konsens małżeński. Sposoby prawnej oceny i interpretacji w kanonicznych procesach o stwierdzenie nieważności małżeństwa*, Warszawa 2002, s. 255-366; G. Leszczyński, *Istotny element małżeństwa jako przedmiot symulacji częściowej (kan. 1101§1 KPK)*, *Ius Matrimoniale* 12/18/2007, s. 81-95; J. Krajczyński, *Błąd co do nierozzerwalności małżeństwa a jego nieważność (kan. 1099 i 1101§2 KPK)*. *Aspekt prawno-dowodowy*, w: *Wybrane zagadnienia procesu małżeńskiego w XXX-lecie Kodeksu Jana Pawła II. Materiały z ogólnopolskiego spotkania pracowników sądownictwa kościelnego nad Dunajcem w dniach 10-11 czerwca 2013 roku*. VI ogólnopolskie Forum Sądowe, red. T. Rozkrut, Tarnów 2014, s. 27-45.

⁴⁶⁹ M. Zaborowski, *Przeszkody do przyjęcia i wykonywania święceń w Kodeksie prawa kanonicznego z 1983 roku*, *Annales Canonici* 7(2001), s. 295; D. Borek, *Przestępstwa przeciwko wierze w normach »de delictis reservatis« z 2010 roku*, *Prawo Kanoniczne* 57(2014) nr 3, s. 119-124.

doprowadzi do nieważności intencji wzbudzonej przez podmiot święceń ze względu na „błądnie” zamierzony przedmiot tejże intencji.

Przedstawiony pogląd dotyczy jedynie refleksji kanonistycznej opartej na obecnie obowiązujących przepisach prawa Kościoła. Nie odzwierciedla myśli teologicznej – prawo w tej kwestii się nie zmienia, opinie teologów zaś, jak ukazano, ewoluują. Nie jest wykluczone, że – wraz z rozwojem doktryny – kiedyś zostanie w sposób ostateczny sformułowane nauczanie dotyczące ważności sakramentów przyjmowanych przez osoby pozbawione wiary. Dzisiaj kwestia ta jest wciąż otwarta, bo nie jest ostatecznie zdefiniowana przez papieża bądź sobór.

Być może sformułowanie ogólnej odpowiedzi na pytanie: jakie są skutki przyjęcia sakramentów przez niewierzącego? – może okazać się niemożliwe ze względu na brak możliwości zastosowania jednej miary dla wszystkich sakramentów. Przedstawiona kwestia wymaga dalszej analizy teologicznej.

7. Konflikt między intencjami

Zdarza się, że w podmiocie przyjmującym święcenia ma miejsce konflikt intencji. Może on wynikać między intencją wewnętrzną i zewnętrzną (a dokładnie mówiąc manifestacją intencji wewnętrznej) – wtedy mówi się o „symulacji”. Czasami występuje on także między intencjami wewnętrznymi, kiedy osoba z różnych powodów wzbudzi więcej intencji wewnętrznych niż jedną i nie odwoła żadnej z nich, tak by skuteczna intencja była tylko jedna.

7.1. Symulacja

Gdy mówimy o wpływie intencji na ważność przyjętego sakramentu, nie można pomijać problematyki symulowanego przyjęcia święceń⁴⁷⁰. Temat ten był wielokrotnie rozważany przy okazji udzielenia odpowiedzi na pytanie o ważność święceń, w sytuacji, gdy kandydat przystępuje w postawie zewnętrznej, adekwatnej do przyjęcia sakramentu, jego wola zaś jest temu całkowicie przeciwna⁴⁷¹.

⁴⁷⁰ Zagadnienie symulacji jest ściśle związane z przymusem, który to niejednokrotnie jest przyczyną konfliktu intencji wewnętrznej i jej manifestacji. Wielu zagadnienia te omawia łącznie. Dla przejrzystości pracy i ze względu na możliwość zaistnienia w podmiocie konfliktu intencji, stanowiącego osobne zagadnienie, słuszniejsze wydaje się omówienie przymusu i symulacji osobno. Przy zgłębianiu materiału dotyczącego symulacji konieczne może okazać się zapoznanie z materią przedstawioną w podpunkcie dotyczącym przymusu oraz wiadomościami dotyczącymi koniecznej intencji wymaganej do ważnego przyjęcia święceń.

⁴⁷¹ Benedictus XIV, *Epistula Postremo mense...*, n. 47-48, s. 83-84.

Jak zauważyli Conte a Coronata i Cappello, problematyka symulowanego przyjęcia święceń jest analogiczna do symulowanego przyjęcia chrztu. Rozstrzygnięcia w obydwu wypadkach są takie same⁴⁷².

Znaczący dokument dla rozstrzygnięcia przedstawionego problemu stanowi już wcześniej przywołany tekst papieża Innocentego III *Maiores Ecclesiae* z 1205 roku. Biskup Rzymu pisał w nim, że charakter sakramentalny otrzymują zarówno ci, którzy dla uniknięcia szkody – nakłanianiani gwałtem, pogroźkami i siłą – przyjmują sakrament, jak i ci, którzy symulują jego przyjęcie. Symulujący, chociaż nie ma absolutnej woli przyjęcia sakramentu, to jednak ma wolę warunkową (*quod is qui terroribus atque suppliciiis violenter attrahitur, et ne detrimentum incurrat, baptismi suscipit sacramentum, talis quidem, sicut et is, qui ficte ad baptismum accedit, characterem suscipit Christianitatis impressum, et ipse tanquam conditionaliter volens, licet absolute non velit, cogendus est ad observantiam fidei Christianae*)⁴⁷³. Nie bez znaczenia jest również, że uzasadnienie wypowiedzi papieskiej stanowił kan. 57 IV Synodu w Toledo. Mowa w nim była o Żydach ochrzczonych siłą za czasów księcia Sisebuti w latach 612 i 616. Uczestnicy synodu wyrażali w nim przekonanie, że nie należy wiary szerzyć za pomocą siły, jednakże osoby, które już w ten sposób otrzymały łaskę sakramentów, mogą być przymuszane do wyznawania wiary⁴⁷⁴.

Przywołane fragmenty dokumentu nastrożają poważnych trudności interpretacyjnych. Aby lepiej je zrozumieć, przyjrzyjmy się nie tylko samemu tekstowi, ale również licznym opiniom na temat treści w nim zawartych.

Wyjątkowe zdanie na temat *Maiores Ecclesiae* reprezentował Gasparri. Świadomy odrębności swoich poglądów od innych autorów, wprowadził pojęcie „zewnętrznej dyspozycji” (*externe dispositus*) i odróżnił symulację zewnętrznej dyspozycji od symulacji intencji przyjęcia sakramentu. Stwierdził, że skoro osoba zewnętrznie manifestuje posiadanie właściwej dyspozycji, oznacza to, że w rzeczywistości chce ona przyjąć sakrament. Woli przyjęcia sakramentu zewnętrznie wyrażonej – zdaniem autora – nie neguje brak woli przyjęcia łaski i charakteru sakramentu. Łaska sakramen-

⁴⁷² M. Conte a Coronata, *Institutiones iuris canonici ad usum utriusque cleri et scholarum. De Sacramentis Tractatus canonicus*, vol. 2..., s. 79; F. M. Cappello, *Tractatus canonico-moralis de Sacramentis*, vol. 2, pars 3..., s. 324.

⁴⁷³ Cyt. Innocentius III, Arelatensi Archiepiscopo, *Maiores Ecclesiae*..., s. 646.

⁴⁷⁴ *Qui autem iam pridem ad christianitatem venire coacti sunt, (sicut factum est temporibus religiosissimi principis Sisebuti), quia iam constat eos sacramentis divinis adsociatos et baptismi gratiam suscepisse et chrismate unctos esse et corporis Domini et sanguinis extitisse participes, oportet ut fidem etiam quam vi vel necessitate susceperunt tenere cogantur, ne nomen Domini blasphemetur, et fidem quam susceperunt vilis ac contemptibilis habeatur.* – Cyt. *Decretum Gratiani emendatum et notationibus illustratum*..., Pars I, dist. XLV, c. V, kol. 287-288.

tu faktycznie nie jest udzielona takiej osobie ze względu na brak koniecznej dyspozycji. Natomiast jeśli chodzi o charakter sakramentalny, jest on mimo wszystko wyciśnięty – mimo braku wewnętrznej intencji i woli jego przyjęcia – ponieważ osoba zewnętrznie pragnąca przyjęcia sakramentu nie wyklucza tym samym jego charakteru. Osoba, zewnętrznie manifestując wolę przyjęcia sakramentu, ważnie go przyjmuje. W tym przypadku mamy, zdaniem Gasparriego, do czynienia z dwoma przeciwnymi aktami woli. Jeden z nich związany jest z zewnętrznym zamanifestowaniem woli przyjęcia sakramentu – osoba chce sakramentu, ponieważ go przyjmuje. Drugi akt woli związany jest z wewnętrzną decyzją wykluczającą przyjęcie sakramentu – osoba nie chce go hipotetycznie (*ex hypothesi*). Pierwszy z nich przeważa nad drugim i to on kształtuje czynność. Tylko ten zewnętrznie okazany akt woli należy brać pod uwagę. Opinię tę Gasparri uważał za bardziej prawdopodobną⁴⁷⁵.

Z poglądem tym w sposób zdecydowany polemizował Conte a Coronata. Twierdził, że w przedstawionych okolicznościach również pierwszy akt woli nie istnieje, ponieważ został zniesiony przez akt woli hipotetyczny (*ex hypothesi*). Czynność zaś zewnętrzna pozwala jedynie domniemywać istnienie woli. Nie stanowi ona woli wewnętrznej, która w tym przypadku została wykluczona.

Jak zauważa Conte a Coronata, domniemanie stawiać należy poniżej rzeczywistości – a w tym przypadku jest ona taka, że woli przyjęcia sakramentu *ex hypothesi* nie było u podmiotu go przyjmującego. Na takie rozwiązanie wskazywał, zdaniem autora, sam Innocenty III, gdy twierdził, że ten, kto nigdy się nie zgodził, ale zupełnie się sprzeciwiał, nie przyjmuje ani istoty, ani charakteru sakramentu. Wyrażenie sprzeciwu oznacza więcej niż minimalne zgodzenie się⁴⁷⁶ (*Ille qui numquam consentit, sed penitus contradicit, nec rem, nec characterem suscipit sacramenti, quia plus est expresse contradicere quam minime consentire*)⁴⁷⁷. Zatem, w opisanym przypadku nie mamy do czynienia z dwoma różnymi aktami woli, ale z jednym – negującym przyjęcie sakramentu, złączonym z aktem zewnętrznym, któremu zwykle towarzyszy udzielanie sakramentu. Ten zewnętrzny akt nie jest wystarczający do ważnego przyjęcia sakramentu. Konieczne jest złączenie aktu wewnętrznie podję-

⁴⁷⁵ P. Gasparri, *Tractatus canonicus de sacra ordinatione*, vol. 1, Parisiis-Lugduni 1893, s. 421-431.

⁴⁷⁶ M. Conte a Coronata, *Institutiones iuris canonici ad usum utriusque cleri et scholarum. De Sacramentis Tractatus canonicus*, vol. 2..., s. 80.

⁴⁷⁷ Innocentius III, Arelatensi Archiepiscopo, *Maiores Ecclesiae...*, kol. 646; Benedictus XIV, *De Sacrosancto Missae...*, lib. III, cap. X, n. 12, s. 181.

tej woli z czynnością uzewnętrzną. Oba elementy muszą, zdaniem Conte a Coronaty, wystąpić łącznie u osoby dorosłej używającej rozumu⁴⁷⁸.

Gasparri, zdaniem Conte a Coronaty, popełnił błąd, powołując się na opinię przywołaną przez Innocentego III, której zresztą sam papież nie podzielał. Papież – według Conte a Coronaty – pisał, że według niektórych, w tym przypadku mamy do czynienia z udawaniem dyspozycji (*fictione dispositionum*), a nie z fikcją lub brakiem intencji (*fictione intentionis*)⁴⁷⁹. Podczas gdy udawanie dyspozycji wpływa na godziwość, udawanie intencji wpływa na ważność przyjmowanego sakramentu.

Według Conte a Coronaty, sam Innocenty uznał jednak symulowane przyjęcie sakramentu chrztu, święceń i innych, osiągających skutek z samych z siebie, za nieważne. Traktowanie ich jako ważnych sprzeciwiałoby się bowiem religii chrześcijańskiej. Ważne natomiast, według Innocentego III, jest przyjęcie sakramentu, gdy ostatecznie pod wpływem bojaźni zostaje wzbudzona intencja. Wtedy osoba, jako przymuszona silną bojaźnią, przystępuje do sakramentu dobrowolnie tylko akcydentalnie; jednak w sensie absolutnym przystępuje dobrowolnie. Ważny, zdaniem papieża, jest też sakrament przyjęty przez tego, kto symuluje posiadanie właściwej dyspozycji – np. osoba w stanie grzechu ciężkiego przyjmuje bierzmowanie. Innocenty III ostatecznie uznał za nieważne przyjęty sakrament z intencją przeciwną – nawet nie uzewnętrzną⁴⁸⁰. W podobnym tonie co Conte a Coronata wypowiadał się też Cappello. Uważał ponadto, że nieprawdziwość (*fictio*), o której mowa w *Maiores Ecclesiae*, należy rozumieć jako fałsz w dyspozycjach, tzn. wierze i skrusze, nie zaś jako fałsz w intencji i woli⁴⁸¹.

W tym miejscu warto uczynić dygresję i przywołać pogląd Doronza na temat znaczenia wyrazu *fictio* użytego przez papieża Innocentego III, który, jak ukazałem, stał się przedmiotem skrajnie różnych opinii wśród autorów. Doronzo uważał, że papież Innocenty nieprzypadkowo używał takich, a nie innych terminów; tym bardziej że był biegły w terminologii prawniczej. Zatem, „problematyczne” słowo należy rozumieć zgodnie z sensem wskazanym przez Innocentego III: *ficti, qui quamvis non ore, corde tamen dissentiunt*. Zdaniem autora, termin nie musi być rozumiany jako całkowity brak intencji, lecz jako zwykły brak w pełni i kompletności intencji. Analogicznie papież traktował tych, którzy przyjęli chrzest pod wpływem

⁴⁷⁸ M. Conte a Coronata, *Institutiones iuris canonici ad usum utriusque cleri et scholarum. De Sacramentis Tractatus canonicus*, vol. 2..., s. 80.

⁴⁷⁹ Podobnie sądzili Wernz i Vidal. – F. X. Wernz, P. Vidal, *dz. cyt.*, s. 264.

⁴⁸⁰ M. Conte a Coronata, *Institutiones iuris canonici ad usum utriusque cleri et scholarum. De Sacramentis Tractatus canonicus*, vol. 2..., s. 80-81.

⁴⁸¹ F. M. Cappello, *Tractatus canonico-moralis de Sacramentis*, vol. 2, pars 3..., s. 326.

bojaźni i przymusu, oraz tych, którzy tylko wyrazili zgodę w sposób nie-szczery. Mimo że nie wyrazili pełnej zgody na chrzest, to jednak sakrament przyjmowali ważnie⁴⁸².

Na marginesie należy zauważyć, że Cappello, komentując słowa Innocentego III: *sed et ficti, qui quamvis non ore, corde tamen dissentiunt, recipient sacramentum*⁴⁸³, stwierdził, że wskazują one na konieczność posiadania zgody wewnętrznej, a nie tylko woli okazywanej jedynie na zewnątrz⁴⁸⁴.

Sylvius Romanus, zajmując stanowisko w spornej kwestii, uznał, że opinia Cappella jest bardziej słuszna, choć osobiście sądził, iż słowa Innocentego III odnoszą się raczej do bojaźni niż rzeczywistego udawania⁴⁸⁵.

Doronzo zauważył również, że papież Grzegorz XIII (zm. 1585 r.), chcąc ukazać sprzeczność opinii głoszących przewagę zgody zewnętrznej nad wewnętrzną z powszechną opinią uczonych, nakazał usunąć z komentarza do tekstu papieża Innocentego III głosę: *Valere sacramentum ab eo susceptum, qui corde dissentit, modo dicat se ore consentire*⁴⁸⁶.

Obszerny wywód na temat dokumentu papieża Innocentego III przeprowadził także Many. Uważał, że papieżowi chodziło o dokonanie rozróżnienia pomiędzy osobami niechętnymi absolutnie (*invitum absolute*) i niechętnymi warunkowo (*invitum conditionaliter*), a nie udającymi (*sicut et is qui ficte*).

Tekst papieża miał być od samego początku rozumiany w taki sposób, jaki prezentuje sam autor, czyli że nie chodziło w nim o udawanie intencji (*fictione intentionis*), ale o udawanie dyspozycji (*fictione dispositionum*). Sporne słowa *Maiores Ecclesiae* Many parafrazował w następujący sposób: „Tak jak i ten, kto udając, a mianowicie bez wymaganych wiary i skruchy, przystępowałby do chrztu, przyjmuje znamię chrześcijaństwa”. Zdaniem Manyego, takie rozumienie słów, nastroczających problemów interpretacyjnych, miała potwierdzać glosa, którą zaopatrzone dokument Innocentego III. Według niej, „ów [udający] wyraża coś ustami, choć nie zgadza się sercem, i dlatego otrzymuje sakrament, ponieważ zamierza dać go Kościoł. Ale taki sakrament na nic się nie zda na odpuszczenie grzechów, chyba że udawanie ustąpi” (*Illi [ficti] ore exprimunt, licet corde dissentiant, et ideo sacramentum recipiunt, quia Ecclesia dare intendit; sed tale sacramentum non prodest ad remissionem peccatorum, nisi cum fictio illa recessit*).

Na marginesie należy zauważyć, że niekoniecznie przywołana glosa (usunięta przez Grzegorza XIII) musi wyrażać – tak, jak chce Many – na-

⁴⁸² E. Doronzo, *Tractatus dogmaticus. De Sacramentis in Genere*, Milwaukee 1946, s. 348.

⁴⁸³ Cyt. Innocentius III, *Arelatensi Archiepiscopo, Maiores Ecclesiae...*, kol. 646.

⁴⁸⁴ F. M. Cappello, *Tractatus canonico-moralis de Sacramentis*, vol. 2, pars 3..., s. 326.

⁴⁸⁵ Sylvius Romanus, *dz. cyt.*, s. 327.

⁴⁸⁶ Cyt. E. Doronzo, *Tractatus dogmaticus. De sacramentis...*, s. 348.

ukę o odżywaniu sakramentów ważnie przyjętych, ale niestety nie rodzących skutków duchowych ze względu na braki w dyspozycji przyjmującego. Tekst ten, który niewiele różni się od źródłowych słów dokumentu Innocentego III, można bowiem również interpretować w takim duchu, w jakim widzą to zwolennicy ważności symulowanego przyjęcia sakramentu chrztu.

W swojej argumentacji Many jest bardziej przekonujący, gdy odwołuje się do słów papieża Innocentego IV, który na Stolicy Piotrowej zasiadł niecałe trzydzieści lat po Innocentym III. Innocenty IV – według Manyego – w rozważaniach na temat chrztu i jego skutków miał zdefiniować najpierw pojęcie „udający (*ficte*)”. Według biskupa Rzymu, „udający” to dorosły, który nie wierzy prawdziwie (*Ficti, id est, adulti non vere credentes*) – czyli ten, który symuluje dyspozycję, a nie intencję⁴⁸⁷. Niestety, taka definicja we wskazanym przez Manyego miejscu nie jest zapisana. Gdyby była zapisana, to znaczyłoby, że papież uważa, że przyjęcie chrztu z brakiem dyspozycji skutkuje nieważnością. Jednakże we wskazanym fragmencie tekstu Manyego są inne zdania wnoszące wiele światła do zrozumienia skutków symulowanego przyjęcia chrztu. W rzeczywistości papież Innocenty IV napisał: „Co jednak, jeżeli chrzczony prosił o chrzest, lecz nie zamierzał być ochrzczonym (*sed baptizari non intendebat*) ani by cokolwiek przez chrzest zostało udzielone? I wydaje się, że nie został ochrzczony, ponieważ nigdy nie zgodził się na bycie ochrzczonym (*videtur quod non sit baptizatus, quia nunquam consensit baptizari*), podobnie jak nie ma małżeństwa, gdy ktoś się nie zgadza, choć wypowiada słowa zgody”. Innocenty IV takie same skutki przypisał symulowanemu przyjęciu chrztu, jak symulowanemu zawarciu małżeństwa. Również i w tym przypadku chrzest był udzielony nieważnie (*hic, qui sic ficte accedit ad baptismum, non est baptizatus*)⁴⁸⁸.

Many miał świadomość trudności związanej z interpretacją tekstu *Maiores Ecclesiae* Innocentego III. W przypisie kończącym rozważania stwierdził, że mimo wszystko pewna niejasność pozostaje. Ponadto dodał, że analizowana papieska wypowiedź nie jest orzeczeniem biskupa Rzymu. Stąd nie jest ona niczym innym jak prywatną opinią Innocentego III, która została odrzucona przez jemu współczesnych⁴⁸⁹.

Wróćmy zatem do przerwanego wątku, czyli polemiki między Gasparrim a Conte a Coronatą. Gdy dokona się zestawienia wniosków wspomnianych autorów z literalną analizą tekstu papieża Innocentego III, można pokusić się o stwierdzenie, że Conte a Coronata (oraz inni autorzy) starał się papieski tekst

⁴⁸⁷ S. Many, *dz. cyt.*, s. 596-597.

⁴⁸⁸ Cyt. Innocentius IV, *In Quinque Libros Decretalium*, lib. III, Rubr. 42, De baptismo et eius effectus, cap. II, n. 10, Venetiis 1528, s. 188.

⁴⁸⁹ S. Many, *dz. cyt.*, s. 596-597.

interpretować w świetle dotychczasowej wiedzy teologicznej, prawnej i antropologicznej. Gasparri natomiast zdaje się dokonywać analizy literalnej. Z tekstu papieskiego faktycznie wynika, że nie otrzymuje charakteru sakramentalnego ten, kto sprzeciwia się przyjęciu sakramentu; jednakże papież zauważa, że sprzeciw musi być całkowity, a osoba nigdy na sakrament się nie zgadza. Ponadto, według biskupa Rzymu, odmowa wyraźna jest czymś zupełnie innym niż częściowa zgoda (*Ille vero, qui nunquam consentit, sed penitus contradicit, nec rem, nec characterem suscipit sacramenti, quia plus est expresse contradicere quam minime consentire: sicut nec ille notam alicuius reatus incurrit*).

Biorąc pod uwagę wcześniej przytoczone zdanie Innocentego III oraz to, że według niego charakter sakramentalny otrzymują zarówno ci, którzy dla uniknięcia szkody – nakłanianii gwałtem, pogroźkami i siłą – przyjmują sakrament, jak i ci, którzy symulują jego przyjęcie (symulujący bo, chociaż nie mają absolutnej woli przyjęcia sakramentu, mają jednak wolę warunkową) [*quod is qui terroribus atque suppliciis violenter attrahitur, et ne detrimentum incurrat, baptismi suscipit sacramentum, talis quidem, sicut et is, qui ficto ad baptismum accedit, characterem suscipit Christianitatis impressum, et ipse tanquam conditionaliter volens, licet absolute non velit, cogendus est ad observantiam fidei Christianae*], faktycznie – jak chce Gasparri – można sądzić, że papież Innocenty III zgodę zewnętrzną okazaną podczas ceremonii liturgicznej uznawał za wystarczającą intencję do ważnego przyjęcia sakramentu⁴⁹⁰. Przez ową wolę warunkową (*conditionaliter volens*) można by było rozumieć tzw. intencję warunkową, sprowadzającą się do stwierdzenia: „chcę święceń, pod warunkiem (aby), że np. przestanę być poddawany przymusowi dla ich przyjęcia”. Warunek dotyczący przeszłości i terażniejszości nie przekreśla automatycznie istnienia intencji, choć ta pozostaje uzależniona od jego zaistnienia.

Po zapoznaniu się z poglądem Innocentego III na temat symulowanego przyjęcia sakramentu chrztu – zobaczmy, co do powiedzenia miał św. Tomasz z Akwinu.

Autor *Sumy teologicznej* przy okazji analizy zagadnienia – „czy do dokonania się sakramentu chrztu potrzebna jest intencja szafarza” – poruszył problem przyjęcia sakramentu wyłącznie na podstawie intencji zewnętrznej⁴⁹¹. Pisząc o intencji szafarza sakramentu, skierował uwagę na intencję podmiotu. Stwierdził, że u dziecka brak intencji jest uzupełniony przez samego Chrystusa. Inaczej rzecz się ma – jego zdaniem – z defektami intencji u dorosłego przyjmującego chrzest. Według niektórych – zauważa Akwina-

⁴⁹⁰ Innocentius III, Arelatensi Archiepiscopo, *Maiores Ecclesiae...*, kol. 646.

⁴⁹¹ A. Borowski, *dz. cyt.*, s. 11.

ta – braki te są uzupełniane przez wiarę i pobożność (*Sed hunc defectum in pueris, qui non habent intentionem accedendi ad sacramentum, supplet Christus, qui interius baptizat. In adultis autem, quia intendunt sacramenta suscipere, supplet illum defectum fides et devotio*). Jednakże akty te uzupełniają jedynie braki intencji wewnętrznej dotyczące skutków sakramentu, a nie charakteru sakramentalnego. Według innych autorów – do których idei przychyła się Akwinata – słowa wyrażane w czasie obrzędu wyrażają intencję Kościoła. Zatem wystarczają one do ważnego przyjęcia sakramentu, chyba że szafarz lub przyjmujący sakrament wyrazili na zewnątrz przeciwną intencję (*in verbis autem quae proferuntur, exprimitur intentio Ecclesiae; quae sufficit ad perfectionem sacramenti, nisi contrarium exterius exprimitur ex parte ministri et recipientis sacramentum*).

Niestety, Tomaszowy tekst jest jednoznaczny tylko pozornie, gdy nie bierze się pod uwagę kontekstu wypowiedzi. W rzeczywistości nie wiadomo, czy zaprezentowana w drugiej części odpowiedzi opinia dotyczy wyłącznie posiadania zewnętrznej intencji przez szafarza, czy również dotyczy kwestii intencji zewnętrznej podmiotu sakramentu. Nie wiadomo, czy autor miał na myśli, że zewnętrzna intencja szafarza wystarcza do ważnego sprawowania sakramentu, dopóki szafarz lub podmiot nie uzewnętrznia woli przeciwnej, czy też chciał powiedzieć, że zewnętrzna intencja podmiotu jest tak długo wystarczająca, aż podmiot uzewnętrznia sprzeciw. Tytuł artykułu oraz początek zdania kończącego odpowiedź drugą (*Et ideo alii melius dicunt quod minister sacramenti agit in persona totius Ecclesiae, cuius est minister*) mogą sugerować, że chodzi tylko o osobę szafarza. Nie wiadomo jednak, dlaczego Tomasz w wywodzie umieszczonym w *Sumie* mówił również o brakach intencji przyjmującego sakrament⁴⁹². Jednakże, jeśli weźmie się pod uwagę komentarz do *Sentencji* tego samego autora, okazuje się, że Tomasz był zwolennikiem wystarczalności do ważnego przyjęcia sakramentu chrztu intencji zewnętrznej u szafarza. Oznaczałoby to zatem, że o intencji podmiotu w przytoczonym fragmencie *Sumy* – jak można byłoby odnieść wrażenie z lektury książki Antoniego Borowskiego – Akwinata się nie wypowiadał⁴⁹³.

Za niewystarczalnością do ważnego przyjęcia sakramentów na podstawie intencji zewnętrznej – ograniczającej się jedynie do zgody zewnętrznej na poddanie się czynnościom sakramentalnym, przy jednoczesnym braku wewnętrznej zgody na przyjęcie sakramentu, wypowiadał się De Lugo (1583-1660). Opinię tę uważał za rozumną (*Hoc autem intelligi debet, dummodo*

⁴⁹² Thomas Aquinatus, *Summa Theologica*, Part. III, q. 64, art. 2, ad. 2, w: Thomas Aquinatus, *Opera omnia*, t. 6..., s. 94.

⁴⁹³ Thomas Aquinatus, *Commentum in libros Sententiarum magistri Petri Lombardi*, vol. 8..., lib. IV, dist. VI, q. 1, art. 2; A. Borowski, *dz. cyt.*, s. 11-12.

interius sit verus consensus in sacramentum, non vero si solus sit consensus in actionem externam absque alio consensu interno in ipsum sacramentum)⁴⁹⁴.

Podobnie nauczał Billuart (1685-1757). Twierdził, że do ważności przyjęcia sakramentu potrzebna jest u podmiotu intencja wewnętrzna otrzymania sakramentu, jako czegoś, co jest święte w Kościele i co Kościół udziela. Ci, którzy są pasywni, albo neutralni, ani nie chcą, ani nie zaprzeczają, oraz ci, którzy mocniej się sprzeciwiają – nie otrzymują sakramentu (*Excepta Eucharistia, requiritur ad integritatem Sacramenti in suscipiente intentio interna suscipiendi illud ut rem in Ecclesia sacram, seu quam solet Ecclesia conferre, ideoque qui se habet mere passive, seu ut dicunt neutraliter, neque volens, neque nolens, a fortiori qui reluctatur, non percipit Sacramentum*)⁴⁹⁵.

Tematowi symulacji uwagę poświęcił także papież Benedykt XIV w liście *Postremo mense* z 28 lutego 1747 roku. Analizując tekst *Maiores Ecclesiae*, stwierdził, że Innocenty III dokonał rozróżnienia pomiędzy osobami, które złamane strachem oraz przemocą ustępują i ostatecznie przyjmują chrzest, aby zatroszczyć się o siebie, a osobami, którym sakrament ten jest narzucany przy użyciu siły (*per vim*), mimo że otwarcie się temu sprzeciwiają. Benedykt zauważył także, że, według Innocentego, ci, którzy nigdy się nie zgodzili na sakrament, nie otrzymują charakteru sakramentalnego, natomiast osoby, które zostały strachem i terrorem skłonione do przyjęcia chrztu po to, aby nie doznać szkody, charakter sakramentalny otrzymują. Podobnie charakter sakramentalny chrztu otrzymują ci, którzy do chrztu przystąpili nieszczerze. Dzieje się tak dlatego, że więcej znaczy wprost się sprzeciwiać, niż ledwo co się zgadzać⁴⁹⁶.

Wypowiedź papieża Benedykta w większości opiera się na cytowaniu *Maiores Ecclesiae*. Nie ma się czemu dziwić, że również i ona nie jest dla nas zrozumiała. Więcej światła na pogląd Benedykta XIV co do skutków symulowanego przyjmowania sakramentów rzucają inne teksty papieża.

Papież Benedykt XIV w *De Sacrosancto Missae Sacrificio*, podejmując temat roli intencji w przyjęciu święceń, stwierdził, że – pomimo różnic w opiniach teologicznych na temat wystarczalności intencji neutralnej do przyjęcia sakramentu chrztu i święceń (to jest gdy ani nie chce, ani chce sakramentu – jest obojętny) najbardziej pewne jest to, że nieważnie jest przyjęty sakrament

⁴⁹⁴ Cyt. Ioannes de Lugo, *Disputationes Scholasticae...*, Disput. IX, sect. VII, n. 131, s. 177.

⁴⁹⁵ Cyt. Carolus Renatus Billuart, *Summa S. Thomae Hodiernis Academicarum Moribus Accommodata, Sive Cursus Theologiae: iuxta mentem & in quantum licuit, iuxta ordinem & litteram D. Thomae in sua Summa, insertis pro re nata Digressionibus in Historiam Ecclesiasticam. Ad Usum Scholarum Thomisticarum, Pars III, Tom XVI...*, Dissert. VI, art. 1, Wirceburgi 1758, s. 347.

⁴⁹⁶ Cyt. Benedictus XIV, *Epistula Postremo mense...*, n. 49, s. 84.

przez tych, którzy naprawdę byli przeciwni jego otrzymaniu (*certissimum autem illud remanet, ei, qui reipsa contradixerit, nullum characterem fuisse impressum, actumque totum invalidum esse*). Prawdę tę potwierdzać ma wyrok Kongregacji Konsystorialnej z dnia 26 grudnia 1665 roku⁴⁹⁷.

Benedykt XIV w swoim dziele przytoczył także wyrok Kongregacji Konsystorialnej z dnia 31 marca 1685 roku⁴⁹⁸. Sprawa dotyczyła duchownego z diecezji Brixieusis, który miał przyjąć święcenia, symulując wolę ich otrzymania. Mężczyzna ów przed otrzymaniem subdiakonatu sfałszował dokumenty potwierdzające otrzymanie niższych święceń – choć święcenia te faktycznie przyjął. Gdy miał przyjąć kolejne święcenia, dowiedział się, że będzie mu z tego tytułu groziła kara kościelna. Lękając się zaciągnięcia cenzur, chciał zrezygnować z przyjęcia święceń kolejnego stopnia, ale zwyciężył w nim lęk przed wywołaniem zgorszenia. Postanowił zatem przystąpić do sakramentu bez intencji jego otrzymania (*sine intentione illum suscipiendi*), sądząc, że w ten sposób uniknie kar. Dopytywany później przez biskupa duchowny powiedział, że przed święceniami „motywowany pobudkami sumienia wzbudził akt wewnętrzny wprost i pozytywnie przeciwko otrzymaniu święceń (*internum actum expressum et positivum edidisse non suscipiendi Ordinis*)” i tego aktu woli nigdy później nie odwołał. Biskup diecezji Brixieusis zapytywał więc Stolicę Apostolską, czy duchownemu trzeba ponownie udzielić święceń. Dnia 24 sierpnia 1685 roku Kongregacja Konsystorialna uznała – „uważając, że nie należy dawać zbyt wielkiej wiary świadectwom tego, kto mówi, iż w zmieszanym duchu akt wewnętrzny wzbudził” – iż duchowny ten powinien zostać ponownie warunkowo i prywatnie wyświęcony, jeśli nie stoi temu na przeszkodzie żadna inna przeszkoda kanoniczna⁴⁹⁹.

Na temat symulowanego przyjmowania święceń głos zawierały dykasterie Kurii Rzymskiej również za następców papieża Benedykta XIV na Stolicy Piotrowej, wskazując jednoznacznie, że z symulowanym przyjęciem sakramentu mamy styczność wtedy, gdy intencja wewnętrzna jest przeciwna intencji przyjęcia sakramentu manifestowanej na zewnątrz. Przyjrzyjmy się niektórym z nich.

W 1842 roku Kongregacji Świętego Oficjum został przedstawiony przypadek przyjęcia z właściwą intencją wewnętrzną prezbiteratu przez niejakiego Tytusa, który wcześniej symulował przyjęcie subdiakonatu i diakonatu. Symulacja miała polegać na tym, że duchowny do święceń przystąpił z wolą przeciwną ich przyjęcia. Wykluczał również podjęcie obowiązku życia w czystości. W odpowiedzi na pytanie jego biskupa do Stolicy Apostolskiej,

⁴⁹⁷ Cyt. Benedictus XIV, *De Sacrosancto Missae...*, lib. III, cap. X, n. 12, s. 181.

⁴⁹⁸ Cyt. tamże, lib. III, cap. X, n. 13, s. 181.

⁴⁹⁹ Tamże.

co w takim przypadku należy czynić, Kongregacja Świętego Oficjum dnia 2 marca 1843 roku potwierdziła, że Tytus przyjął prezbiterat *per saltum*, czyli że święcenia subdiakonu i diakonu zostały udzielone nieważnie⁵⁰⁰.

Do tej samej dykasterii wpłynęło również pytanie o ważność prezbiteratu przyjętego przez duchownego, który – nękany w czasie święceń skrupułami co do swojej wiary – odmówił zgody, w każdej części święceń mówiąc sobie: „Abym na przyszłość nie miał żadnych wątpliwości co do nieważności moich święceń, oświadczam, że nie chcę być wyświęcony; moje święcenia będą mieć miejsce innym razem; nie ośmielając się wyjść z kościoła, teraz pragnę tylko sprawić, by wydawało się moim towarzyszom, że zostałem wyświęcony”. Ów duchowny ze względu na swoją intencję nie wypowiedział też w czasie konsekracji słów, co do których sądził, że są one istotne dla święceń; nie zamierzał otrzymać władzy rozgrzeszania. W czasie święceń miało miejsce jedynie materialne nałożenie rąk przez biskupa. Duchowny nie miał nawet intencji przyrzeczenia posłuszeństwa biskupowi, pragnąc uczynić to innym razem, kiedy będzie wyświęcony na nowo. W skierowanym do Stolicy Apostolskiej pytaniu zaznaczono, że wyświęcony w czasie pobytu w seminarium był dobrym klerykiem, bardzo gorąco pragnącym kapłaństwa. Na święcenia miał udać się w pełni wolny. Po święceniach, upewniony przez spowiednika, by odrzucił skrupuły, celebrował swoją prymicję.

W odpowiedzi na pytanie Kongregacja Świętego Oficjum uznała, że święcenia przyjęte przez opisanego duchownego należy powtórzyć w całości *sub conditione* i sekretnie po porozumieniu z papieżem, aby ten ze skarbcza Kościoła uzupełnił to, czego brakowało sprawowanemu przez duchownego Mszom świętym. Odpowiedź została zaaprobowana przez papieża⁵⁰¹. Cappello, komentując niniejszy tekst, fakt udzielenia święceń *sub conditione* tłumaczył skrupułami wyświęconego duchownego, podającymi w wątpliwość faktyczne niezgadzanie się na przyjęcie święceń⁵⁰². Wernz i Vidal, odwołując się do orzeczenia Kongregacji Świętego Oficjum, dowodzili, że intencja przyjęcia święceń wymagana do ważności musi być prawdziwa i wewnętrzna (*vera et interna*)⁵⁰³.

W tym miejscu nie sposób nie wspomnieć także o wyroku Roty Rzymskiej z dnia 1 sierpnia 1928 roku. W jego uzasadnieniu znalazło się stwierdzenie, że mężczyzna, który przystępuje zewnętrznie do sakramentu świę-

⁵⁰⁰ Sacra Congregatio Sancti Officii, *Angliae*, 02.03.1842, CIC Fontes, vol. 4, n. 887, s. 165-166.

⁵⁰¹ Sacra Congregatio Sancti Officii, *Responso*, 28.11.1900, CIC Fontes, vol. 4, n. 1248, s. 529 (tłumaczył anonimowy tłumacz).

⁵⁰² F. M. Cappello, *Tractatus canonico-moralis de Sacramentis*, vol. 2, pars 3..., s. 325.

⁵⁰³ F. X. Wernz, P. Vidal, *dz. cyt.*, s. 264.

ceń, wewnętrznie pragnąc czego innego, w rzeczywistości nie przyjmuje święceń. Takie postępowanie należy określić mianem symulowanego lub nieszczerzego (*Exinde nulla est Ordinis susceptio ex parte illius, qui vultu ac oculis et toto corpore ad modestiam composito, voluntate tamen alienissima ad eam accedit; iste enim fecte seu simulate ageret, et consequenter Ordinem non susciperet*)⁵⁰⁴. Oznaczałoby to tym samym, że działanie symulowane i nieszczerze (*fecte*) ma miejsce wtedy, gdy wola wewnętrzna jest przeciwna działaniu zewnętrznemu⁵⁰⁵.

Przywołany wyrok zwraca uwagę na trudności związane z przeprowadzeniem dowodu na symulowane przyjęcie sakramentu. Związane jest to z tym, że symulacja jest aktem woli i nie uzewnętrznia się wprost w sposób obiektywny i uchwytny. Symulację – zgodnie z uzasadnieniem wyroku – można udowodnić pośrednio poprzez ukazanie jej przyczyny, która wprost musi odnosić się do samej symulacji. Przyczyna ma być też odpowiednio proporcjonalna do samej symulacji⁵⁰⁶.

Po zapoznaniu się z dokumentami Stolicy Apostolskiej i papieży na temat symulowanego przyjęcia święceń powróćmy do analizy tekstów autorów piszących w XX i XXI wieku.

Cappello, opierając się na wcześniej przytoczonych tekstach św. Tomasa z Akwinu, doszedł do wniosku, że fikcyjne przyjęcie sakramentów czy też motywowane żartem albo pogardą – jeśli w podmiocie brak jest prawdziwej intencji otrzymania sakramentu – jest nieważne. Związane jest to z faktem, że do ważnego przyjęcia sakramentu konieczne jest posiadanie intencji pozytywnej⁵⁰⁷. Dodawał również, że przyjmujący święcenia na sposób żartującego (*per modum iocantis*) ukazuje, że nie ma woli i intencji przyjęcia święceń.

Autor dopuszczał jednak możliwość zmiany intencji u osoby przystępującej do święceń dla żartu. Według Cappella, możliwe jest wzbudzenie nowego aktu woli przez podmiot sakramentu w trakcie sprawowania sakramentu, tak że mężczyzna ostatecznie przyjmie święcenia z należytą i poważną intencją. Wtedy takie święcenia należy uznać za ważne⁵⁰⁸. Cappello analizę przypadku uzasadniał analogią do przyjmowania chrztu dla żartu⁵⁰⁹.

Warto w tym miejscu zaznaczyć, że tezie głoszącej nieważność sakramentu święceń przyjętego przez osobę zewnętrznemu się zgadzającą, wewnętrznie

⁵⁰⁴ c. F. Parrillo, *dz. cyt.*, s. 348-349.

⁵⁰⁵ J. M. de Lahidalga Aguirre, *dz. cyt.*, s. 68.

⁵⁰⁶ c. F. Parrillo, *dz. cyt.*, s. 351.

⁵⁰⁷ F. M. Cappello, *Tractatus canonico-moralis de Sacramentis*, vol. 1..., s. 61.

⁵⁰⁸ Zapewne zmiana intencji musi dokonać się przed istotną częścią obrzędu święceń.

⁵⁰⁹ F. M. Cappello, *Tractatus canonico-moralis de Sacramentis*, vol. 2, pars 3..., s. 315.

zaś negującą jego przyjęcie Cappello przypisywał „pewność”, a nie, jak niektórzy uważali, „prawdopodobność”⁵¹⁰.

Cappello od symulacji przyjęcia sakramentu odróżnia sytuację, kiedy osoba do sakramentu święceń przystępuje jedynie na podstawie intencji zewnętrznej, bez wzbudzenia jakiegokolwiek intencji wewnętrznej pozytywnej oraz negatywnej. W takiej sytuacji – jeśli brak jest w podmiocie święceń pozytywnego aktu woli wykluczającego święcenia, nawet gdy towarzyszy mu wewnętrzna niechęć do przyjęcia święceń albo gdy podmiot zachowuje się całkowicie biernie w chwili przyjęcia święceń – święcenia należy uznać za ważne. Dzieje się tak dlatego, że podmiot sakramentu dobrowolnie zezwala szafarzowi na sprawowanie obrzędów i nie ma intencji przeciwnej.

Autor uznał za prawdziwe fikcyjne (*vera fictio*) przyjęcie sakramentu z wewnętrzną niezgodą (*interne dissentit*). Według niego, jeśli brak jest wewnętrznej niezgody (intencji wewnętrznej przeciwstawiającej się przyjęciu sakramentu), to nie mamy do czynienia z prawdziwą fikcją. W takiej sytuacji przyjęcie święceń nawet z wewnętrzną niechęcią (*interne reluctas*) albo z biernością (*passive*) – bez intencji wewnętrznej przeciwnej (*deficiente intentione contraria*) – bez wątpienia, zdaniem autora, jest ważne, ponieważ podmiot dobrowolnie pozwala szafarzowi sprawować nad nim święty obrzęd⁵¹¹.

Z poglądem tym nie zgadzał się Vanyo. Uważał, że niemożliwe do przyjęcia jest zdanie, że zgoda na poddanie się obrzędom liturgicznym jest tym samym co zgoda na przyjęcie sakramentu. Dlatego też – według niego – większość autorów uważa, że zewnętrznej zgodzie na poddanie się czynnościom sakramentalnym musi towarzyszyć wewnętrzna zgoda na przyjęcie sakramentu⁵¹².

W tym miejscu zauważyć trzeba również, że przytoczony powyżej pogląd Cappella – że zewnętrzna zgoda przy jednoczesnym braku wewnętrznej pozytywnej intencji negatywnej jest wystarczająca do ważnego przyjęcia święceń – wydaje się nie do końca zgodny z tezą, którą głosił sam autor wraz z innymi mu współczesnymi uczonymi⁵¹³. Według nich, pasywności w przyjęciu święceń nie można utożsamiać ze wzbudzeniem pozytywnym aktem woli intencji przyjęcia święceń, która ma być intencją bezpośrednią. „Pewną jest rzeczą, że u dorosłego do ważności święceń wymaga się intencji przynajmniej habitualnej, tzn. prawdziwej zgody na sakrament, i to wewnętrznej, jako że prawdziwa zgoda z istoty swojej jest wewnętrzną, a na ze-

⁵¹⁰ Tamże, s. 322.

⁵¹¹ Tamże, s. 321.

⁵¹² L. V. Vanyo, *dz. cyt.*, s. 100.

⁵¹³ F. M. Cappello, *Tractatus canonico-moralis de Sacramentis*, vol. 1..., s. 61.

wnątrz wyraża się słowami, znakami lub gestami”⁵¹⁴. To samo mówił Conte a Coronata. Twierdził, że zgodnie z powszechnie uznawaną nauką Kościoła, święcenia – podobnie jak i inne sakramenty – przyjmowane przez osoby posiadające używanie rozumu dla ważności domagają się wzbudzenia przez tych, którym są udzielane, właściwej intencji wewnętrznej. To ona decyduje o ważnym przyjęciu sakramentu⁵¹⁵.

Przywołany przez Cappella przypadek zdaje się diametralnie różny niż zwykła obojętność wobec przyjęcia sakramentu. Przy analizie wypowiedzi autora nasuwa się bowiem wątpliwość, czy można uznać, iż w opisanej sytuacji podmiot faktycznie nie posiadał żadnej intencji wewnętrznej. Przystąpienie dobrowolne „zewewnętrzne” do sakramentu może przecież dokonać się na podstawie „jakiegoś” wewnętrznego aktu woli. Zatem, w wypowiedzi Cappella istnieje tylko pozorna sprzeczność.

Teza Cappella jest ponadto do pogodzenia z opinią Vanya. „Zewnętrzne wyrażenie zgody” może być zupełnie czymś innym niż „zewewnętrzne przyzwolenie” na poddanie się rytowi sakramentalnemu. Może ono być poprzedzone wzbudzeniem aktu woli. W takiej sytuacji w rzeczywistości będziemy mieli do czynienia z intencją wewnętrzną przyjęcia sakramentu. Nie stoi to jednak na przeszkodzie możliwości wystąpienia u mężczyzny – przystępującego w takich okolicznościach do sakramentu – defektu natury psychicznej, zakłócającego sferę wolitywno-poznawczą. Defekt ten może przyczynić się do nieważności święceń z powodu niemożliwości wzbudzenia „prawidłowej” intencji, koniecznej do ważnego przyjęcia sakramentu. Dla odmiany, przy biernym poddaniu się obrzędowi święceń podmiot sakramentu w rzeczywistości nie posiada żadnej intencji wewnętrznej nakierowanej na przyjęcie święceń.

Pogląd Cappella, że symulowane przyjęcie sakramentu polega na zewnętrznym przyjęciu sakramentu z wewnętrzną intencją przeciwną jego otrzymaniu, podzielał Regatillo. Ów autor takie działanie określał terminem *ficta sacramenti susceptio*. Zdaniem Regatilla, według powszechnej opinii – niepodzielanej przez niektórych – sakrament przyjęty z negatywną intencją wewnętrzną należy uznać za nieważny. Autor zauważał – podobnie jak wcześniej wspomniany Cappello – że od podmiotu sakramentów wymagany jest *actus positivus voluntatis*, a nie tylko zachowanie neutralności (ani nie chce, ani chce łaski sakramentalnej) podczas dokonywania nad nim obrzędu udzielania sakramentu⁵¹⁶.

⁵¹⁴ Cyt. F. M. Cappello, *Tractatus canonico-moralis de Sacramentis*, vol. 2, pars 3..., s. 322.

⁵¹⁵ M. Conte a Coronata, *Institutiones iuris canonici ad usum utriusque cleri et scholarum. De Sacramentis Tractatus canonicus*, vol. 2..., s. 80.

⁵¹⁶ E. F. Regatillo, *Ius sacramentarium*, vol. 1..., s. 23.

Według Cappella, zwolennicy ważności święceń przyjętych przez osobę, która tylko zewnętrznie zgadza się na udzielenie święceń, bez wzbudzenia wymaganej intencji wewnętrznej, a nawet mimo wzbudzenia intencji wewnętrznej przeciwnej, opierali swoje zdanie na skuteczności sakramentów *ex opere operato*. Ponadto uważali, że u podmiotu, który przystępuje do sakramentu z intencją wewnętrzną nieprzyjmowania sakramentu, nawet wyrażoną, istnieją dwie przeciwstawne intencje. Jedna pozytywna – bo podmiot decyduje się na poddanie obrzędom święceń, druga negatywna – podmiot artykułuje na zewnątrz, że nie chce przyjąć święceń. Zdaniem zwolenników ważności święceń przyjętych w takiej sytuacji akt woli poddania się obrzędowi przeważa nad intencją wewnętrzną (nawet wyrażoną na zewnątrz) nieprzyjmowania sakramentu i kształtuje czynność prawną, ponieważ podmiot faktycznie przystąpił i dobrowolnie przyjął święcenia.

Nie bez znaczenia dla opowiadających się za ważnością święceń fikcyjnie przyjętych jest wcześniej cytowana wypowiedź Innocentego III z dekretu *Maiores Ecclesiae* oraz glosa jej poświęcona, którą w swoim opracowaniu cytuje Cappello (*cap. 3, de baptismo, v. Perdurare*). Według niej: „Ci, którzy wyrażają słowami, udając (*ficti*), to choćby się sercem nie zgadzali, to sakrament otrzymują, ponieważ zamierza udzielić go Kościół. Ale taki sakrament na nic się nie zda do odpuszczenia grzechów, chyba że fałsz ustąpi”⁵¹⁷.

Powyższe opinie – według Cappella – napotykają argumenty przeciwne. Jeden z nich dostarcza list Benedykta XIV *Postremo mense*⁵¹⁸. W numerze 50 biskup Rzymu pisał, że jeśli nie ma żadnej wątpliwości, iż u dorosłego przyjmującego chrzest nie było żadnej woli ani intencji (*adulto baptismum accipienti nullam prorsus fuisse voluntatem aut intentionem*), wtedy osoba taka powinna przyjąć dobrowolnie i bezwarunkowo chrzest święty⁵¹⁹.

Warto w tym miejscu zwrócić uwagę, że niniejszą wypowiedź papieża można byłoby interpretować również w sposób uzasadniający wystarczalność intencji zewnętrznej – przy jednoczesnym braku intencji wewnętrznej – do ważnego przyjęcia święceń. Przywołane zdanie papieskie zostało bowiem poprzedzone przez Benedykta XIV opisem sytuacji, w której osoba przystępuje do sakramentu z intencją wewnętrzną pozytywną, a następnie na skutek działania szatańskiego zmienia zdanie (ma intencję negatywną), a mimo to na zewnątrz nadal potwierdza wolę przyjęcia sakramentu (*Fieri enim potest ... ut ipso in actu intentionem habuerit sufficientem, diabolicis deinde stimulis incitatus, et victus, ad vomitum rediturus mendacium proferat, et de intentione interrogatus nigrum pro albo, ut inquit, representet*). Za-

⁵¹⁷ F. M. Cappello, *Tractatus canonico-moralis de Sacramentis*, vol. 2, pars 3..., s. 321.

⁵¹⁸ Tamże, s. 323-324.

⁵¹⁹ Cyt. Benedictus XIV, *Epistula Postremo mense...*, n. 50, s. 84.

tem, wyrażenie *nullam prosus fuisse voluntatem aut intentionem* należałoby tłumaczyć jako posiadanie intencji negatywnej co do przyjęcia sakramentu, a nie jako „prosty brak jakiegokolwiek intencji”. W związku z tym należałoby chrzcić ponownie tych, którzy przystępowali do chrztu z intencją wewnętrzną przeciwną, a nie tych, którzy nie posiadali jakiegokolwiek intencji wewnętrznej, przystępując do sakramentu⁵²⁰.

Kolejny argument, według Cappella, obalający tezę o przewadze intencji zewnętrznej nad przeciwną jej intencją wewnętrzną, dostarcza sam ustawodawca w kan. 1086 KPK 1917⁵²¹. Dzieje się tak dlatego, jak zauważa autor, że – zgodnie z wolą prawodawcy – zewnętrzne wyrażenie zgody poprzedzać powinno wzbudzenie intencji wewnętrznej. Wyrażenie jej na zewnątrz nie może wykluczać istnienia w nupturienzie intencji wewnętrznej. Stąd Cappello, aplikując wypowiedź papieża Benedykta XIV: *qui vultu ac oculis et toto corpore ad modestiam composito, voluntate tamen alienissima*⁵²² do osób zawierających małżeństwo z intencją wewnętrzną negatywną, dochodzi do wniosku, że u wyświęcanych – tak jak w przypadku zawierających małżeństwo – intencja wewnętrzna przeważa nad zewnętrzną. Cappello uważał, że choć sakramentu święceń nie można zestawiać z małżeństwem, to jednak przywołana zasada – zapisana w kan. 1086 KPK 1917 – ma zastosowanie także w przypadku święceń⁵²³.

Obecnie norma zapisana w kan. 1086 KPK 1917 znalazła się w kan. 1101 KPK 1983⁵²⁴. Interpretowana jest ona w nieco odmienny sposób, niż uczynił to Cappello w swoich rozważaniach na temat symulowanego przyjęcia święceń. Jak pisze Góralski: „Ów pozytywny akt woli jest aktem wirtualnym, realnym, konkretnym, bezpośrednim, jest anty-zgodą małżeńską. Nie jest zaś aktem negatywnym, intencją habitualną lub domyślną, zwykłym brakiem woli, inercją władz duchowych, samą myślą, zgodą na małżeństwo, której nie towarzyszy miłość, wahaniem w podjęciu decyzji zawarcia małżeństwa, niechętnym zawieraniem małżeństwa. Nie jest także zwyczajnym chceniem (*simplex volitio*), zwykłym postanowieniem, pragnieniem, choćby

⁵²⁰ Tamże, n. 50.

⁵²¹ CIC 1917, can. 1086: §1. Internus animi consensus semper praesumitur conformis verbis vel signis in celebrando matrimonio adhibitis. §2. At si alterutra vel utraque pars positivo voluntatis actu excludat matrimonium ipsum, aut omne ius ad coniugalem actum, vel essentialium aliquam matrimonii proprietatem, invalide contrahit.

⁵²² c. F. Parrillo, *dz. cyt.*, s. 348-349.

⁵²³ F. M. Cappello, *Tractatus canonico-moralis de Sacramentis*, vol. 2, pars 3..., s. 324.

⁵²⁴ KPK 1983, kan. 1101: §1. „Domniemywa się, że wewnętrzna zgoda odpowiada słowom lub znakom użytym przy zawieraniu małżeństwa. § 2. Jeśli jednak jedna ze stron albo obydwie pozytywnym aktem woli wykluczyłyby samo małżeństwo lub jakiś istotny element małżeństwa, albo jakiś istotny przymiot, zawierają je nieważnie”.

silnym, wewnętrzną sugestią czy przewidywaniem. Każda symulacja musi być aktem świadomym, gdy chodzi o działanie, nie zaś znajomością prawną wszystkich jej elementów⁵²⁵.

Nieco wcześniej autor stwierdza: „Treść takiego aktu oddaje zwrot *velle non contrahere* (chcieć nie zawierać), co oznacza, że kontrahent nie chce pojąć konsensu małżeńskiego”⁵²⁶.

Z powyższego widać, że symulacją nie jest brak jakiegokolwiek intencji wewnętrznej przy jednoczesnym wyrażeniu na zewnątrz intencji przyjęcia sakramentu. Tylko intencja wewnętrzna przeciwna przyjęciu sakramentu (w tym przypadku małżeństwa) jako element składowy symulacji skutkuje nieważnością aktu.

Podjmując się rozważań na temat skutków symulowanego przyjęcia sakramentu święceń, należy zauważyć, że w *Kodeksie prawa kanonicznego* ustawodawca zamieścił ogólne domniemanie ważności aktu prawnego właściwie dokonanego w jego elementach zewnętrznych (por. KPK 1983, kan. 124§2). Przywołane wcześniej normy zapisane w kan. 1086 KPK 1986 i kan. 1101 KPK 1983 stanowią uszczegółowienie tej presumpcji.

Podsumowując rozważania dotyczące ważności przyjęcia święceń przez osobę wewnętrznym sprzeciwiającą się przyjęciu sakramentu, na zewnątrz zaś okazującą wolę jego otrzymania, należy stwierdzić, że teza głosząca nieważność święceń przyjętych w ten sposób nie tylko znajduje swoje potwierdzenie w dokumentach Stolicy Apostolskiej, ale też jest zgodna z zasadami filozofii i prawa naturalnego w tym, co się tyczy aktów ludzkich (*actus humanus*) – działań intelektu i woli⁵²⁷.

Jak zauważa Prisco – zgodnie z powszechnie uznawaną doktryną – do ważnego przyjęcia święceń wystarcza intencja habitualna. Domniemywa się jej istnienie w podmiocie tak długo, aż zaistnieją poważne racje – takie jak przymus fizyczny lub ciężka bojaźń. Jak podkreśla autor, z właściwie zrealizowanego aktu, który zawiera wszystkie elementy zewnętrzne wymagane dla ważności, można domniemywać istnienie wewnętrznej woli. Domniemanie to jest jednak wzruszalne i może zostać obalone, jeśli po stronie podmiotu zostanie wykazana symulacja przyjęcia święceń bądź jakiś defekt natury psychicznej. Jeśli brak wolności prowadzi do wykluczenia zamiaru przyjęcia święceń, otrzymane święcenia należy uznać za nieważne.

Warto zauważyć, że autor, mówiąc o akcie zewnętrznie właściwie wykonanym, wskazywał na takie jego elementy, jak: intencja celowa (pozytywna), aktualna lub wirtualna, nie habitualna ani nie domyślna, nakierowana

⁵²⁵ Cyt. W. Góralski, *Kościelne prawo małżeńskie*, Warszawa 2006, s. 197.

⁵²⁶ Cyt. tamże, s. 196.

⁵²⁷ F. M. Cappello, *Tractatus canonico-moralis de Sacramentis*, vol. 2, pars 3..., s. 327.

na wywołanie konkretnego efektu; wyrażona (*implicita, explicita*, ale nie milcząco) przez podmiot zdalny do realizacji zamierzonego celu – moralnie możliwego do realizacji⁵²⁸. Forma wyrażenia nie jest elementem konstytutywnym aktu, ale może być przepisana prawem do ważności⁵²⁹.

Skoro symulacja polega na posiadaniu pozytywnej intencji przeciwnej przyjęciu sakramentu – przy jednoczesnym okazywaniu na zewnątrz woli przyjęcia święceń – i uznawana jest za przyczynę nieważnego przyjmowania święceń, nasuwa się pytanie: jak rozstrzygnąć przypadek przystąpienia do święceń z wewnętrznym nastawieniem neutralnym? Czy w takim razie, skoro nie ma symulowanego przyjmowania sakramentu, należy uznać, że święcenia będą ważne? Biorąc pod uwagę, że mężczyzna, który osiągnął już używanie rozumu, musi posiadać pozytywną intencję przyjęcia święceń – święcenia przyjmowane w postawie zewnętrznej poddającej podmiot obrzędowi sakramentalnym, przy jednoczesnej wewnętrznej neutralności wobec otrzymania sakramentu, należy uznać za nieważne, pod warunkiem że owe zewnętrzne przyzwolenie nie dokonało się w drodze aktu ludzkiego. W takiej sytuacji w rzeczywistości mielibyśmy do czynienia z pozytywnym aktem woli otrzymania święceń.

Kończąc analizę problemu dotyczącego symulowanego przyjęcia święceń, warto zwrócić uwagę, że Kongregacja Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów w latach 1988-2008 nie informowała o tym, aby stwierdzono nieważność sakramentu święceń z powodu symulacji intencji po stronie przyjmującego sakrament⁵³⁰.

7.2. Intencje wewnętrzne wzajemnie się wykluczające

Przedstawione zostały konsekwencje przystąpienia do święceń mężczyzny manifestującego posiadanie woli otrzymania sakramentu, której w rzeczywistości nie wzbudził, bądź też wbrew wzbudzonej i nieuzewnętrznionej intencji negatywnej. Aktualnie przeanalizowane będą skutki otrzymania święceń przez tego, kto wzbudził dwa akty woli (lub więcej) niebędące ze sobą do pogodzenia. Następstwem takiego stanu rzeczy bywa wzajemne wykluczanie się posiadanych intencji, prowadzące do tego, że osoba ostatecznie nie ma żadnej z nich. W takiej sytuacji mężczyznę należy uznać za neutralnego wobec przyjmowanego święcenia, czyli nieposiadającego koniecznej

⁵²⁸ Autor wymieniał elementy aktu prawnego, a nie kryteria, które musi spełnić podmiot sakramentu święceń. Zatem nie wszystkie z wymienionych elementów mają zastosowanie do przyjęcia święceń.

⁵²⁹ J. San José Prisco, *Nuevas normas sobre la...*, s. 132.

⁵³⁰ R. Dermot, *dz. cyt.*, s. 21.

pozytywnej intencji wewnętrznej. Skutkuje to nieważnością otrzymanych święceń.

Posiadanie kilku intencji, dotyczących tego samego przedmiotu, wzajemnie się wykluczających, nie zawsze musi wiązać się z nieważnym przyjęciem sakramentu. Bywa bowiem czasami, że podmiot święceń przypisuje jednej z nich większą wartość niż pozostałym. Tę wyżej „ocenianą” intencję nazywa się intencją przeważającą (*intentio praedominans, intentio praevalens*)⁵³¹. Wtedy w zależności od tego, która intencja jest przeważająca, sakrament jest przyjmowany ważnie bądź nieważnie.

Regułę wyrażającą pogląd, że intencja przeważająca decyduje o skutkach podejmowanych aktów, uznawano za powszechną i uzasadnioną teologicznie. Lugo pisał o tym w ten sposób: *Regula communis et vera theologorum est ut voluntas quae praevalet ex iis sortiatur effectum*⁵³². Autor twierdził również, że intencja przeważająca musi pośrednio lub bezpośrednio zawierać w sobie odwołanie intencji przeciwnej⁵³³.

Określenie, która z dwóch intencji – niebędących do pogodzenia ze sobą – jest przeważająca, może nastęrczać trudności. Dlatego – do rozstrzygnięcia niejasności – pomocne okazują się wskazania, które zamieścił św. Alfons Liguori w podręczniku teologii moralnej, kiedy przybliżał czytelnikom pojęcie właściwej intencji szafarza sakramentu.

Pierwsza z zasad wskazanych przez Liguoriego dotyczyła dwóch intencji jednocześnie wzbudzonych. Według niej, intencją przeważającą jest ta, którą wybrałby przyjmujący sakrament, gdyby był świadomy, że obydwie intencje nie mogą współistnieć (*Si voluntates istae sint simul, praevalet praedominans; nempe, quae eligeretur, cognita impossibilitate*)⁵³⁴. Bardziej enigmatycznie o tym, która z intencji wewnętrznych – dotyczących tego samego przedmiotu – przeważa w podmiocie, pisał Cappello. Twierdził, że można wywnioskować to na podstawie dyspozycji duszy (*ex animi dispositione*)⁵³⁵.

Jako przykład istnienia intencji przeważającej można przytoczyć sytuację, gdy chory – proszący o Komunię Świętą – odmawia przyjęcia sakramentu namaszczenia, ponieważ, jak mówi, „jeszcze nie umiera”, po czym jego stan zdrowia pogarsza się na tyle, że zagrożone jest jego życie. Zgodnie z przywołaną zasadą Liguoriego, można domniemywać, że wspomniana osoba chora – będąc świadoma swojego stanu – sama poprosiłaby o udzielenie sakra-

⁵³¹ E. F. Regatillo, *Ius sacramentarium*, vol. 1..., s. 13; L. V. Vanyo, *dz. cyt.*, s. 102.

⁵³² Ioannes de Lugo, *Disputationes Scholasticae...*, Disput. VIII, sect. VIII, n. 120, s. 134.

⁵³³ Tamże, Disput. VIII, sect. VIII, n. 122, s. 134-135.

⁵³⁴ Alphonsius de Liguori, *Theologia moralis*, t. II..., lib. VI, tract. I. De Sacramentis in genere, cap. II. De Ministro Sacramentorum, Dubium I, n. 24, s. 86.

⁵³⁵ F. M. Cappello, *Tractatus canonico-moralis de Sacramentis*, vol. 1..., s. 64.

mentu, ponieważ wcześniej nie prosiła o niego tylko dlatego, że była błędnie przekonana, iż „jej czas jeszcze nie nadszedł”⁵³⁶.

Druga zasada – również wskazana przez Liguoriego – dotyczy sytuacji, gdy intencje są wzbudzane sukcesywnie. Brzmiała następująco: *Si inter voluntates contrarias una succedat alteri, posterior valet, nisi prior revocaverit (saltem virtualiter) omnem voluntatem subsequentem; tunc enim prior voluntas, modo expresse non revocetur, certe praevalet. In his autem, si adhuc remanet dubium, dubius erit valor Sacramenti; nam ut valor Sacramenti tanquam certus habeatur requiritur (et sufficit) praesumptio, quae sit moraliter certa, excludens omnem oppositam formidinem*⁵³⁷. Zgodnie z nią, gdy przeciwne sobie intencje są wzbudzane w następstwie czasowym, wtedy znaczenie będzie miała intencja późniejsza, chyba że wcześniejszy akt woli odwoływałby każdy kolejny akt woli – nawet przynajmniej w sposób wirtualny. W takiej bowiem sytuacji wcześniej wzbudzony akt woli – nie odwołany później w sposób wyraźny – pozostaje w mocy, mimo wzbudzania po nim kolejnych przeciwnych mu aktów woli⁵³⁸. Podobną opinię przedstawiał Prümmer⁵³⁹.

Liguori twierdził ponadto, że jeśli istnieje wątpliwość, która z intencji jest wiążąca, to również wątpliwa pozostaje ważność sakramentu, przyjętego na podstawie jednej z tych intencji. Aby móc uznać sakrament za ważnie przyjęty przez osobę, która wzbudziła kilka różnych aktów woli, wystarczające jest wskazywanie intencji aktualnie istniejącej na drodze domniemania moralnie pewnego, wyłączającego wszelkie pozostałe obawy⁵⁴⁰.

Vanyo, opierając się na nauczaniu Liguoriego, zauważył, że domniemywa się (chyba że są pozytywne wskazania przeciwne), iż przyjmujący sakrament ma rzeczywistą wolę jego przyjęcia⁵⁴¹ (*intentio generalis, qua vult quod Christus instituit, praevalet intentioni provenienti ex errore privato*)⁵⁴². W przypadku konfliktu intencji, inne intencje, które towarzyszą tej przeważającej, należy uznać za akcydentalne i podległe głównej intencji.

Autor twierdził ponadto, że zawsze należy uważać, iż podmiot sakramentu chce otrzymać sakrament tak, jak Chrystus go obiektywnie ustanowił,

⁵³⁶ L. V. Vanyo, dz. cyt., s. 105.

⁵³⁷ Cyt. Alphonsius de Liguorio, *Theologia moralis*, t. II..., lib. VI, tract. I. De Sacramentis in genere, cap. II. De Ministro Sacramentorum, Dubium I, n. 24, s. 86.

⁵³⁸ L. V. Vanyo, dz. cyt., s. 108.

⁵³⁹ *Si inter intentiones contrarias una succedat alteri, posterior solet valere, nisi tamen prior intentio annullaverit inde ab initio omnem aliam intentionem subsequentem; nam tunc non posterior sed prior intentio praevalet.* – Cyt. Dominicus M. Prümmer, dz. cyt., t. III, tract. I, cap. V, art. 4, s. 56.

⁵⁴⁰ L. V. Vanyo, dz. cyt., s. 108.

⁵⁴¹ Tamże, s. 103.

⁵⁴² Cyt. Alphonsius de Liguorio, *Theologia moralis*, t. II..., lib. VI, tract. I. De Sacramentis in genere, cap. II. De Ministro Sacramentorum, Dubium I, n. 25.4, s. 86.

a nie jak podmiotowi się to subiektywnie wydaje. Stąd, gdy podmiot żywi dwie przeciwne intencje, główną intencją jest ta, która pozostaje zgodna z wolą Chrystusa, tak, że zwykle przeważa ona nad innymi intencjami, wpływającymi z własnego błędnego osądu podmiotu.

Dla zobrazowania tej zasady autor przywołuje sytuację osoby, która chce przyjąć chrzest taki, jaki ustanowił Chrystus, ale mylnie sądząc, że takiego chrztu nie ma w Kościele katolickim, wyklucza jego przyjęcie w rycie Kościoła katolickiego. W takiej sytuacji wykluczenie przyjęcia chrztu w Kościele katolickim oparte jest na błędzie dogmatycznym i osoba – działając w dobrej wierze – błędnie odróżnia chrzest Chrystusowy od chrztu udzielanego w Kościele katolickim. Gdyby została oświecona światłem prawdy, natychmiast by odwołała swoją błędną intencję, zezwalając na udzielenie jej chrztu Chrystusowego. Intencja przyjęcia chrztu w Kościele katolickim jest podporządkowana i zależna od pierwszej ogólnej intencji przyjęcia chrztu Chrystusowego. Zatem za przeważającą należy uznać intencję przyjęcia chrztu Chrystusowego. To ona ostatecznie decyduje o ważności udzielonego chrztu, mimo że osoba w tym samym czasie wykluczała przyjęcie chrztu w Kościele katolickim.

Warto w tym miejscu podkreślić także, że sam Vanyo zauważa, że choć generalnie przywołana zasada wydaje się prawdziwa, to mogą z pewnością zaistnieć sytuacje, w których osoba preferować będzie wykluczenie przyjęcia sakramentu bardziej niż otrzymanie go w rycie Kościoła katolickiego. W takiej sytuacji sakrament zostanie udzielony nieważnie z braku właściwej intencji.

Jak ukazano wcześniej, błąd – będący przyczyną wzbudzenia przeciwnej intencji – nie musi mieć podłoża dogmatycznego. Może opierać się na błędnym założeniu dotyczącym faktu. Przykład stanowi osoba wykluczająca przyjęcie namaszczenia z błędnego przeświadczenia, że z nią jeszcze nie jest aż tak „złe”.

Przy wskazywaniu intencji przeważającej pomiędzy dwoma intencjami równocześnie istniejącymi w podmiocie bez znaczenia jest, czy intencja jest aktualna, wirtualna, habitualna – chyba że do ważności wymagana jest akurat intencja aktualna i wirtualna. Należy jednak pamiętać, że pierwotna (wcześniejsza) – wyżej oceniana intencja – nigdy nie może zostać odwołana⁵⁴³. Oznacza to, że możliwe jest zaistnienie sytuacji, gdy intencja habitualna pierwotna – przeważająca (wzbudzona wcześniej i nie odwołana) – znieśie intencję przeciwną później wzbudzoną⁵⁴⁴.

⁵⁴³ L. V. Vanyo, *dz. cyt.*, s. 104-106.

⁵⁴⁴ Cyt. Alphonsius de Ligorio, *Theologia moralis*, t. II..., lib. VI, tract. I. De Sacramentis in genere, cap. II. De Ministro Sacramentorum, Dubium I, n. 25.4, s. 86.

Jako przykład można posłużyć się wcześniej opisaną sytuacją, gdy pobożny katolik nie chce przyjąć sakramentu namaszczenia, bo uważa, że jeszcze nie nadszedł na to czas. Gdy stan zdrowia się pogorszy, można mimo wszystko nieprzytomnemu udzielić namaszczenia, bo ogólna intencja habitualna pośrednia pobożnego katolika – prowadzenia życia i umierania po chrześcijańsku – przeważa nad intencją uzewnętrzną (wyrażoną) wprost – nieprzyjmowania namaszczenia w tym momencie – wzbudzoną w przekonaniu, że osoba jeszcze zbyt dobrze się czuje, aby otrzymać sakrament.

Jak zauważa Cappello, nauczanie dotyczące intencji przeważającej, pozwala sądzić, że o nieważności sakramentu automatycznie nie musi decydować zabobny lub zły cel przyświecający jego przyjęciu. „Niewłaściwa” intencja może bowiem współistnieć z intencją wystarczającą do ważnego otrzymania sakramentu⁵⁴⁵.

Przywołane ogólne zasady dotyczące intencji przeważającej mają zastosowanie jedynie wtedy, gdy jedna z intencji jest wyżej oceniana przez jej posiadacza. W przypadku gdy obydwie przeciwne sobie intencje są identycznie oceniane, dla określenia, która z intencji wywołuje skutki, należy rozstrzygnąć, czy zostały one wzbudzone jednocześnie, czy też w następstwie czasowym.

Jeśli obydwie intencje zostały wzbudzone w tym samym momencie – i będąc równorzędnie oceniane, są sobie przeciwne – wtedy należy uznać, że sakrament przyjęty przez ich posiadacza jest nieważny.

Dla zobrazowania takiej sytuacji możemy ponownie przywołać przypadek osoby, która pragnie przyjąć chrzest Chrystusowy, wykluczając przy tym przyjęcie chrztu w Kościele katolickim. Jeśli osoba ocenia obydwie jednocześnie wzbudzone intencje jednakowo, wtedy nie możemy powiedzieć, że jedna z nich jest bardziej ogólna i uniwersalna, co skutkowałoby podporządkowaniem jej drugiej z wspomnianych intencji. Wtedy chrzest będzie udzielony nieważnie z powodu braku właściwej intencji. Dzieje się tak dlatego, że niemożliwe jest spełnienie jednocześnie dwóch wzajemnie wykluczających się intencji⁵⁴⁶. Dla poparcia tezy Vanyo przytoczył zdanie La Croix z *Theologia moralis: Quod si utraque intentio aequaliter appetiaret suum obiectum nec iudicari posset utra praevaleat, dicendum esset Sacramentum non fieri, quia cum utraque existat et velint fieri opposita, intendetur aliquid impossibile, ergo intentio erit irrita...*⁵⁴⁷.

Regatillo – powołując się na Lugo – stwierdził, że w przypadku intencji wzbudzonych jednocześnie, jeśli niemożliwe jest wskazanie intencji przeważającej, sakrament się nie dokonuje, ponieważ przedmiotem intencji jest

⁵⁴⁵ F. M. Cappello, *Tractatus canonico-moralis de Sacramentis*, vol. 1..., s. 60.

⁵⁴⁶ L. V. Vanyo, dz. cyt., s. 106-107.

⁵⁴⁷ C. La Croix, *Theologia moralis*, t. III, De sacramentis, lib. V, n. 69, Parisiis 1866, s. 124.

„niemożliwe”. Autor, podsumowując swoje rozważania na temat wzajemnie wykluczających się intencji wewnętrznych, stwierdził, że dopóki istnieje wątpliwość w tej materii, ważność sakramentu pozostaje wątpliwa⁵⁴⁸.

Inaczej należy rozstrzygnąć przypadek, gdy intencje są wzbudzane sukcesywnie i żadna z nich nie jest przeważająca. Wtedy – zgodnie z zasadą wyrażoną przez Liguoriego – przyjmuje się, że intencja późniejsza odwołuje wcześniejszą. Możliwy jest jednak wyjątek od tej ogólnej reguły, gdy intencja wcześniej wzbudzona zawiera odwołanie wszystkich wzbudzonych po niej intencji i sama nie została wprost odwołana⁵⁴⁹.

Kończąc tę część rozważań poświęconych intencjom wewnętrznym wzajemnie się wykluczającym, należy stwierdzić, że przywołane zasady mają charakter generalny. Mogą zatem być aplikowane do wszystkich sakramentów – a więc również święceń.

8. Wymóg eksterioryzacji aktu woli przyjęcia święceń

Ustawodawstwo Kościoła katolickiego zawiera wiele norm bezpośrednio wskazujących na konieczność wyrażenia przez podmiot święceń woli przyjęcia sakramentu święceń. Wola ta zgodnie z prawem jest przynajmniej kilka razy uzewnętrzniana wobec społeczności wiernych lub kompetentnej władzy kościelnej.

O konieczności publicznego wyrażenia woli oddania się Bogu i Kościołowi przez pełnienie posługi wynikającej ze święceń, prawodawca wyraźnie wzmiankuje w *Ceremoniale liturgicznej posługi biskupów*. Zgodnie z normą w nim zapisaną, eksterioryzacja woli dokonuje się w trakcie obrzędu przyjęcia kandydatów do diakonatu i prezbiteratu⁵⁵⁰. Wtedy to kandydat do święceń oprócz intencji minimalnej do ważnego przyjęcia święceń (*debita intentio*)⁵⁵¹ ma sposobność wyrażenia wobec Kościoła również intencji

⁵⁴⁸ Cyt. E. F. Regatillo, *Ius sacramentarium*, vol. 1..., s. 13.

⁵⁴⁹ Alphonsius de Liguorio, *Theologia moralis*, t. II..., lib. VI, tract. I. De Sacramentis in genere, cap. II. De Ministro Sacramentorum, Dubium I, n. 24, s. 86.

⁵⁵⁰ Cyt. *Ceremoniał liturgicznej posługi biskupów odnowiony zgodnie z postanowieniem Świętego Soboru Watykańskiego II wydany z upoważnienia papieża Jana Pawła II dostosowany do zwyczajów diecezji polskich*. Wydanie wzorcowe, Katowice 2013, n. 598, s. 188.

⁵⁵¹ W numerze 2 *Wprowadzenia do Obrzędu przyjęcia kandydatów do diakonatu i prezbiteratu* zamieszczona jest norma informująca, że kandydat do święceń publicznie wyraża zamiar przyjęcia święceń. – *Obrzęd przyjęcia kandydatów do diakonatu i prezbiteratu*, n. 2, w: *Pontyfikał Rzymski odnowiony zgodnie z postanowieniem Świętego Soboru Powszechnego Watykańskiego II wydany z upoważnienia papieża Pawła VI poprawiony staraniem papieża*

koniecznej do godziwego przyjęcia święceń (*recta intentio*)⁵⁵². Wyrażenie publiczne intencji przyjęcia święceń w trakcie „kandydatury” poprzedza skierowanie pisemnej prośby do kompetentnej władzy kościelnej⁵⁵³.

Dopuszczenie do grona kandydatów przez obrzęd liturgiczny, jak też złożenie wymaganej prośby wpływa na godziwość, a nie ważność udzielenia święceń. Wskazuje na to norma zapisana w kan. 1025§1 KPK 1983 oraz fakt, że do bycia włączonymi w grono kandydatów do święceń nie są zobligowani ci, którzy przez śluby zostali już włączeni do kleryckiego instytutu (por. KPK 1983, kan. 1034§1).

Zgodnie z instrukcją Stolicy Apostolskiej z 1997 roku, obowiązek skierowania do kompetentnej władzy prośby o dopuszczenie do grona kandydatów do święceń został rozszerzony na wszystkie posługi i stopnie święceń (z wyjątkiem episkopatu). W myśl załącznika II do *Pisma okólnego do biskupów diecezjalnych i innych ordynariuszy mających władzę dopuszczania do święceń w sprawie: badania zdatności kandydatów*, z dnia 10 listopada 1997 roku, dokumentację skrutynium (lektoratu, akolitu, diakonatu, prezbiteratu) stanowi między innymi pisemna prośba kandydata o dopuszczenie do danego obrzędu, która powinna mieć charakter osobisty. Winna też być napisana własnoręcznie. Dykasteria wykluczała możliwość korzystania przy tej okazji z jakichkolwiek formularzy i tekstów fotokopiuowanych⁵⁵⁴.

Na uwagę zasługuje fakt, że wcześniej sama Stolica Apostolska w dokumentach zamieszczała wzór deklaracji podpisywanej przez kandydatów przed przyjęciem poszczególnych stopni święceń i potwierdzanej przysięgą

Jana Pawła II. Obrzędy święceń biskupa, prezbiterów i diakonów. Wydanie drugie wzorcowe, Katowice 1999, s. 315.

⁵⁵² Zgodnie z motu proprio *Ad pascendum* papieża Pawła VI, w obrzędzie tym (włączenia do grona kandydatów do święceń) ten „kto pragnie przyjąć diakonat i prezbiterat, wyjawia publicznie swoją wolę ofiarowania się Bogu i Kościołowi dla wykonywania przyjmowanych święceń. Kościół ze swej strony przyjmuje tę ofiarę, a tego, który ją składa, wybiera i wzywa, by przygotował się do przyjęcia święceń. W ten też sposób zostaje on prawnie włączony do grona kandydatów do diakonatu i prezbiteratu”. – Cyt. Paulus VI, Motu proprio *nonnullae normae ad sacrum Diaconatus ordinem spectantes statuuntur Ad pascendum*, 15.08.1972, AAS 64(1972), s. 537-538; tłumaczenie polskie: Paweł VI, Motu proprio *Ad pascendum* promulgujący przepisy dotyczące diakonatu, w: *Posoborowe prawodawstwo kościelne (dokumenty prawno-liturgiczne)*, zebrał i tł. E. Szafrowski, t. V, z. 2, Warszawa 1974, n. 9374, s. 28-29.

⁵⁵³ KPK 1983, kan. 1034§1: „Kandydat do diakonatu lub prezbiteratu nie powinien być święcony, jeśli wcześniej, przez obrzęd liturgiczny dopuszczenia, nie został włączony do grona kandydatów przez władzę, o której w kan. 1016 i 1019; po przedłożeniu wcześniej własnoręcznie napisanej i podpisanej prośby oraz po jej zaakceptowaniu na piśmie przez władzę”.

⁵⁵⁴ Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, *Pismo okólnie do biskupów diecezjalnych i innych ordynariuszy mających władzę do dopuszczania do święceń w sprawie: badania zdatności kandydatów*, Prot. N. 589/97, 10.11.1997, Załącznik II.

przed ordynariuszem. Jak dowiadujemy się z lektury „wzorcowego tekstu”, kandydat oprócz prośby miał zapewnić ordynariusza, że nie jest w żaden sposób przymuszany – ani siłą, ani nakłanianiem – do przyjęcia święceń i czyni to w sposób całkowicie wolny, będąc przekonany, że został powołany przez Boga (*nulla me coactione seu vi, nec ullo impelli facinore in recipiendo eodem sacro Ordine, sed ipsum sponte exoptare, ac lena liberaque voluntate eumdem velle, cum experiar ac sentiam a Deo me esse revera vocatum*)⁵⁵⁵.

Kodeks prawa kanonicznego promulgowany w 1983 roku o konieczności złożenia prośby – bezpośrednio wyrażającej intencję przystąpienia do święceń diakonatu i prezbiteratu – wspomina również w kan. 1036. Ustawodawca zapisał w nim normę o następującej treści: „Kandydat do diakonatu lub prezbiteratu powinien przed dopuszczeniem przedstawić własnemu biskupowi albo kompetentnemu przełożonemu wyższemu własnoręcznie sporządzone i podpisane oświadczenie stwierdzające, że z własnej woli i dobrowolnie przyjmie święcenia oraz że zawsze będzie wykonywał kościelną posługę; jednocześnie prosząc o dopuszczenie do święceń”. Realizacja tego wymogu związana jest jedynie z „godziwością”, a nie „ważnością” dopuszczenia do obrzędu święceń (por. KPK 1983, kan. 1025§1⁵⁵⁶, 1050 n. 3).

Kodeks kanonów Kościołów wschodnich oraz kodeks Pio-Benedyktyński zawierają normę analogiczną do normy zapisanej w kan. 1036 KPK 1983. Niewypełnienie jej również wpływało jedynie na godziwość udzielenia święceń (por. KPK 1917, kan. 968, 992; KKKW, kan. 761)⁵⁵⁷.

Poza opisanymi dotąd okolicznościami podmiot święceń zamiar przyjęcia sakramentu wyrazić powinien po raz kolejny – w sposób publiczny – w trakcie samego obrzędu święceń: diakona, prezbitera i biskupa. Bezpośrednio przed litanią do wszystkich świętych, która z kolei poprzedza modlitwę konsekracyjną i nałożenie rąk, celebrans liturgii święceń pyta przystępujących

⁵⁵⁵ Cyt. *Appendix, Mod. I, Declaratio propria manu subscribenda a candidatis in singulis sacris Ordinibus suscipiendis, iuramento coram Ordinario praestito*, w: *Sacra Congregatio de Sacramentis, Instructio Quam ingens Ecclesiae...*, s. 127-128.

⁵⁵⁶ KPK 1983, kan. 1025§1: „Do godziwego udzielenia święceń prezbiteratu lub diakonatu wymaga się, aby kandydat: po odbyciu zgodnie z prawem próby, posiadał – według oceny własnego biskupa lub kompetentnego przełożonego wyższego – wymagane przymioty; nie był związany żadną nieprawidłowością lub przeszkodą, a także wypełnił wymagania kan. 1033-1039. Ponadto niezbędne są dokumenty, o których w kan. 1050, jak również powinien być przeprowadzony egzamin, o jakim w kan. 1051”.

⁵⁵⁷ L. Adamowicz, *Sakrament święceń w prawie kodeksowym katolickich Kościołów wschodnich*, w: *Plenitudo legis dilectio. Księga pamiątkowa dedykowana prof. dr. hab. Bronisławowi W. Zubertowi OFM z okazji 65. rocznicy urodzin*, red. A. Dębiński, E. Szczot, Lublin 2000, s. 195.

do sakramentu o ich wolę⁵⁵⁸. Pytania zamieszczone w obrzędzie swoją treścią znacznie wykraczają poza przedmiot intencji, jaką podmiot święceń powinien wzbudzić do ważnego przyjęcia święceń. Dotyczą „dojrzałej” intencji wymaganej do godziwego przyjęcia sakramentu, a nie „minimalnej” intencji wymaganej do ważnego przyjęcia sakramentu⁵⁵⁹.

Na marginesie warto zauważyć, że we wzbudzeniu dojrzałej intencji przyjęcia sakramentu święceń kandydatowi pomoc ma formacja seminarystyczna lub – jeśli chodzi o kandydatów do stałego diakonatu – również inna⁵⁶⁰. Czasami formacja może być wsparta przez psychologów⁵⁶¹. Przy korzystaniu z pomocy ekspertów w procesie rozeznania powołania należy mieć na względzie prawo kandydata do ochrony dobrego imienia i prywatności. Prawo to – zapisane w kan. 220 KPK 1983⁵⁶² – jest jednak podporządkowane obowiązkowi Kościoła przeprowadzenia badania zdatności kandydata do święceń, który zapisany jest w kan. 1051 KPK 1983⁵⁶³.

Z przywołanych norm prawnych można wysnuć wniosek, że ustawodawca kościelny przykładą bardzo dużą wagę do świadomego i niczym nie wymuszonego przystępowania do święceń. W trakcie procesu formacyjnego domaga się od mężczyzn publicznego wyjawienia woli otrzymania święceń w formie ustnej i formie pisemnej. Najwyższy prawodawca nie zamieścił jednak nigdzie informacji, że istnieje jakikolwiek związek uzewnętrznienia intencji z ważnością otrzymanych święceń. W związku z tym nasuwa się pytanie, czy możliwe jest, aby konieczność eksterioryzacji koniecznej intencji (*debita intentio*) wynikała z samej natury aktu przyjęcia święceń, w taki sam

⁵⁵⁸ *Obrzędy święceń biskupa, prezbiterów i diakonów...*, n. 40, 124, 200, s. 24, 75, 127.

⁵⁵⁹ R. Dermot, *dz. cyt.*, s. 234-251.

⁵⁶⁰ Zob. KPK 1983, kan. 232-264, 1028; J. Śliwa, *Autorzy i środowisko formacji ze szczególnym uwzględnieniem Kościoła i wspólnoty*, Prawo Kanoniczne 35(1992) nr 1-2, s. 119-129; T. Jakubiak, *Procedury związane z wprowadzeniem stałego diakonatu w diecezjach polskich*, Prawo Kanoniczne 53(2010) nr 1-2, s. 79-104; T. Pawlak, *Formacja ludzka kandydatów do kapłaństwa według „Zasad formacji kapłańskiej w Polsce” z 1999 roku i uchwał II Polskiego Synodu Plenarnego*, Kościół i Prawo 3(16)2014 nr 1, s. 9-27; P. Wierzbicki, *Znaczenie okresu propedeutycznego w formacji kandydatów do kapłaństwa*, Kościół i Prawo 4(17)2015 nr 2, s. 101-117.

⁵⁶¹ Zob. Congregation for Catholic Education, *Guidelines for the use of psychology in the admission and formation of candidates for the priesthood*, 29.06.2008, Studies in Church Law 5(2009), s. 25-40; C. Baccioli, *La capacidad-incapacidad para el orden sagrado*, Anuario Argentino de Derecho Canónico 12(2005), s. 43-54; T. Gałkowski, *Wiedza psychologiczna w formacji kandydatów do kapłaństwa*, Prawo Kanoniczne 53(2010) nr 1-2, s. 41-59; A. Perlasca, *La tutela giuridica del diritto all'intimità negli esami psicologici dei candidati al seminario e agli Ordini saci*, Quaderni di Diritto Ecclesiale 18(2005) nr 4, s. 417-441.

⁵⁶² KPK 1983, kan. 220: „Nikomiu nie wolno bezprawnie naruszać dobrego imienia, które ktoś posiada, ani też naruszać prawa każdej osoby do ochrony własnej intymności”.

⁵⁶³ A. D. Busso, *Los escrutinios acerca de la idoneidad de los candidatos a las sagradas órdenes*, Anuario Argentino de Derecho Canónico 5(1998), s. 171.

sposób jak manifestacja woli stanowi esencjonalny element aktu prawnego? Innymi słowy, oznaczałoby to, że – choć prawo wyraźnie tego nie stanowi – uzewnętrznienie przez mężczyznę intencji wewnętrznej byłoby wymagane do ważnego przyjęcia sakramentu.

Zgodnie z teorią aktu prawnego, dla jego zaistnienia nie wystarcza wola wewnętrzna. Konieczne jest wyrażenie jej na zewnątrz⁵⁶⁴. Jak już wcześniej było sygnalizowane, eksterioryzacja aktu woli może dokonać się na trzy sposoby: w sposób wyraźny (*declaratio expressa* – ma miejsce, gdy jest ona społecznie receptywna), milczący (*declaratio tacita* – ma miejsce, gdy procesu wolitywnego nie można zweryfikować w sferze zewnętrznej), domniemany (*declaratio praesumpta*). Deklaracja wyraźna (*declaratio expressa*) aktu prawnego może wystąpić natomiast w dwóch wariantach, w tzw. formie bezpośredniej (*declaratio explicita seu directa* – pozytywne znaki bezpośrednio wskazują na deklarację aktu woli) oraz pośredniej (*declaratio implicita seu indirecta* – ze znaków wnioskuje się pośrednio o decyzji osoby)⁵⁶⁵. W przypadku aktów prawnych uzewnętrznienie intencji musi zostać wyrażone w taki sposób, w jaki reguluje to ustawodawca⁵⁶⁶.

Kolejnym istotnym faktem, którego nie można stracić z oczu przy refleksji nad strukturą aktu prawnego, jest to, że o „pozytywnym akcie woli” koniecznym do ważności aktu prawnego można mówić jedynie w przypadku intencji aktualnej i wirtualnej⁵⁶⁷. Dla zaistnienia aktu prawnego nie jest wystarczająca intencja habitualna, domyślna i interpretatywna⁵⁶⁸.

Znajomość teorii aktu prawnego, a nie tylko części dotyczącej eksterioryzacji aktu woli, wydaje się konieczna do zrozumienia konsekwencji stawiania znaku równości pomiędzy przyjmowaniem sakramentów i aktami prawnymi. Wśród autorów zdarzają się bowiem i tacy, którzy nie tylko zawarcie małżeństwa, ale i przyjęcie pozostałych sakramentów bez żadnych zastrzeżeń traktują w kategoriach aktu prawnego⁵⁶⁹. Pogląd taki zdaje się reprezentować chociażby bp Artur Grzegorz Miziński, według którego przyjęcie sakramentu dokonuje się na zasadach regulujących ważność aktu prawnego⁵⁷⁰.

⁵⁶⁴ E. Giurgi, *The Impact of „Dolus” on Legal Acts in the 1983 Code of Canon Law*, Washington 2009, s. 15-31.

⁵⁶⁵ G. Dzierżon, *Niezdolność do zawarcia...*, s. 42.

⁵⁶⁶ H. Pree, *On Juridical Acts...*, s. 53.

⁵⁶⁷ G. Dzierżon, *Niezdolność do zawarcia...*, s. 40.

⁵⁶⁸ H. Pree, *On Juridical Acts...*, s. 53.

⁵⁶⁹ A. G. Miziński, *Proces o stwierdzenie nieważności święceń w aktualnych przepisach Kościoła łacińskiego*, *Roczniki Nauk Prawnych* 22(2012) nr 4, s. 169, 171.

⁵⁷⁰ Autor – podejmując temat wpływu przymusu i bojaźni na ważność otrzymywanych święceń – odwołuje się do normy zapisanej w kan. 125 KPK 1983, dotyczącej ważności aktów prawnych.

Ponadto – jak zauważa biskup – od kandydata do święceń wymagana jest intencja przyjęcia sakramentu aktualna lub przynajmniej habitualna – jasna, wyraźna. Nie jest wystarczająca habitualna – wewnętrzna, niewyraźna⁵⁷¹. Podobnie sądzi Stokłosa. Według niego, „intencja święceń musi być jasna i wyraźnie wyjawiona”⁵⁷². Taka opinia oznacza, że eksterioryzacja intencji jest koniecznym warunkiem ważnego przyjęcia święceń, co odpowiadałoby teorii aktu prawnego. Zauważyć należy jednak, że z teorią aktu prawnego nie jest ona do pogodzenia. Pozytywna intencja konieczna do ważności aktu prawnego może bowiem wystąpić jedynie u osoby kierującej się intencją aktualną albo wirtualną, a nie intencją habitualną.

Na marginesie warto wspomnieć, że niektórzy autorzy – chociażby Helmuth Pree – mówiąc o sakramentach w kontekście aktów prawnych, ograniczali się jedynie do sakramentu małżeństwa⁵⁷³. Dzieje się tak zapewne dlatego, że intencja składająca się z dwóch nierozdzielnych składników – wewnętrznego, subiektywnego i wyrażenia woli na zewnątrz, obiektywnego – stanowi jeden z głównych elementów składowych aktu prawnego i związku małżeńskiego⁵⁷⁴. Ponadto nie można zapomnieć, że małżonkowie są jednocześnie szafarzami sakramentu małżeństwa.

Przy rozstrzygnięciu, czy przyjęcie sakramentu można traktować jako akt juredykcyjny, nie sposób odciąć się od tego, co w tej materii mają do powiedzenia teolodzy. Nie można zapominać, że ludzie – jako szafarze sakramentów – są zastępcami Chrystusa i w Jego imieniu działają⁵⁷⁵, a sakramenty są skuteczne *ex opere operato*⁵⁷⁶. W związku z tym, jak już wcześniej zauważono, sprawowanie sakramentu święceń – ze względu na pasywność podmiotu – należy traktować jako akt juredykcyjny unilateralny⁵⁷⁷. W takiej sytuacji

⁵⁷¹ A. G. Miziński, *dz. cyt.*, s. 172.

⁵⁷² Cyt. M. Stokłosa, *Utrata stanu duchownego w aktualnym prawodawstwie Kościoła łacińskiego*, Warszawa 2015, s. 17-18.

⁵⁷³ H. Pree, *On Juridical Acts...*, s. 54.

⁵⁷⁴ Tamże, s. 46.

⁵⁷⁵ Prawdę tę wyraża norma zapisana w kan. 840 KPK 1983: „Sakramenty Nowego Testamentu, ustanowione przez Chrystusa i powierzone Kościołowi, jako czynności Chrystusa i Kościoła, są znakami oraz środkami, poprzez które wyraża się i wzmacnia wiara, oddawany jest Bogu kult i dokonuje się uświęcenie człowieka. Z tej to racji w najwyższym stopniu przyczyniają się do wprowadzenia, umocnienia i zmanifestowania kościelnej wspólnoty. Dlatego w ich sprawowaniu święci szafarze oraz pozostali wierni winni okazać najwyższy szacunek i należną pilność”.

⁵⁷⁶ W. Granat, *Sakramenty święte. Część I...*, s. 65, 115.

⁵⁷⁷ O tym, że sprawowanie święceń jest aktem juredykcyjnym unilateralnym, była mowa na zakończenie podrozdziału, zatytułowanego „Konieczność posiadania intencji przy przyjmowaniu sakramentów”.

eksterioryzacja intencji przez podmiot święceń nie jest konieczna do ważnego otrzymania sakramentu. Warto zwrócić uwagę, że zdecydowana większość kanonistów – mówiąc o warunkach wymaganych do ważności święceń, jakie musi spełnić podmiot – nigdy nie zwracała uwagi na konieczność wyrażenia woli przyjęcia sakramentu.

Jednym z niewielu, który zmierzył się z tym problemem, był Bruno Fabio Pighin. Uważa, że niedyspensowalnym wymogiem dla ważnego przyjęcia święceń jest akceptacja (przyjęcie) sakramentu ze strony podmiotu – jeśli tylko jest w stanie to zmanifestować. Konieczność ta jest następstwem tego, że sakramenty są *propter homines*, a nie *contra homines*. Kandydat, który posiada używanie rozumu – co jest zwykle wymagane przy sprawowaniu sakramentów – jest zobowiązany do wyrażenia swojej intencji przyjęcia święceń w formie habitualnej, która nie zostanie później cofnięta. Jak zauważył autor, w powszechnym nauczaniu teologów i kanonistów uważa się za ważne, choć całkowicie niegodziwe, udzielenie święceń temu, kto habitualnie nie posiada używania rozumu – bez jakiegokolwiek intencji ze strony podmiotu skierowanej na przyjęcie święceń. Dzieje się tak dlatego, że sakrament jest skuteczny *ex opere operato*. Jako ciekawostkę warto zauważyć, że Pighin dopuszczał możliwość późniejszej akceptacji obowiązków związanych z przyjęciem święceń przez osobę, która ważnie przyjęła święcenia mimo nieważnego przyjęcia zobowiązań. Obecnie obowiązujące w Kościele prawo o takiej możliwości nic nie wspomina⁵⁷⁸.

Kończąc tę część rozważań, nie sposób nie zauważyć, że w literaturze znajdujemy teksty, mogące stanowić ważny argument w dyskusji nad istnieniem konieczności uzewnętrznienia aktu woli mającego za przedmiot przyjęcie święceń. Do nich można zaliczyć między innymi *Institutiones iuris canonici* Conte a Coronaty. Według autora, u osoby dorosłej używającej rozumu do ważnego przyjęcia święceń wymagane jest złączenie aktu wewnętrznie podjętej woli z czynnością uzewnętrzną⁵⁷⁹. Podobnie zdaje się sądzić Cappello, kiedy komentuje słowa Innocentego III: *sed et ficti, qui quamvis non ore, corde tamen dissentiunt, recipiant sacramentum*⁵⁸⁰. Uważał, że słowa papieża wskazują na konieczność posiadania zgody wewnętrznej, a nie tylko woli okazywanej jedynie na zewnątrz⁵⁸¹.

Teksty tych wybitnych autorów wyciągnięte z kontekstu rzeczywiście zdają się uzależniać ważność święceń przyjmowanych przez mężczyznę –

⁵⁷⁸ B. F. Pighin, *Diritto sacramentale...*, s. 200.

⁵⁷⁹ M. Conte a Coronata, *Institutiones iuris canonici ad usum utriusque cleri et scholarum. De Sacramentis Tractatus canonicus*, vol. 2..., s. 80.

⁵⁸⁰ Cyt. Innocentius III, *Arelatensi Archiepiscopo, Maiores Ecclesiae...*, kol. 646.

⁵⁸¹ F. M. Cappello, *Tractatus canonico-moralis de Sacramentis*, vol. 2, pars 3..., s. 326.

który osiągnął używanie rozumu – od manifestacji aktu woli. Jednakże cel wypowiedzi autorów był zupełnie inny. Postawione przez nich tezy dotyczyły bowiem symulacji przyjmowania święceń, na co wskazuje jednoznacznie kontekst ich umiejscowienia. Cappello i Conte a Coronata dowodzili, że dla ważności przyjmowanych święceń musi istnieć tożsamość pomiędzy uzewnętrznionym aktem woli a intencją wewnętrzną. W przypadku braku zgodności, to od intencji wewnętrznej zależy ważność otrzymanego sakramentu. Zatem ostatecznie należy uznać, że autorzy ci kładli nacisk na zgodność aktu woli i jego uzewnętrznienia, a nie na konieczność eksterioryzacji wewnętrznego aktu woli.

Być może pojawi się wśród niektórych przekonanie, że kwestia wymogu eksterioryzacji aktu woli przyjęcia sakramentów nie jest istotna, nie udziela się bowiem święceń osobom nieprzytomnym, lecz tym, które mają aktualną lub wirtualną intencję przystąpienia do nich.

Aby ustosunkować się do takiej opinii, odwołajmy się do poglądu, który wygłosił Jone. Autor – opisując różnice występujące pomiędzy intencjami wirtualną i aktualną – zauważał, że w przypadku aktualnej intencji osoba przystępująca do sakramentu jest świadoma, iż właśnie otrzymuje chrzest, a w przypadku wirtualnej intencji udający się do otrzymania sakramentu – np. z powodu rozkojarzenia – nie uświadamia sobie tego, co robi⁵⁸². Oznacza to, że poddający się obrzędom sakramentalnym z intencją wirtualną, nawet jeśli nie jest pytany wprost o wolę przyjęcia sakramentu, manifestuje wolę przyjęcia sakramentu. Czyni to jednak nie w sposób wyraźny, ale pośredni (*declaratio implicita seu indirecta*).

A przecież – jeśli przyjmie się za prawdziwą opinię, że uczeni, mówiąc, iż „intencja przyjęcia święceń musi być *explicita*, a nie *implicita*”, mieli na myśli sposób wyrażenia woli, a nie odniesienie intencji do jej przedmiotu, wtedy taką *declaratio implicita seu indirecta* należałoby uznać za niewystarczającą do ważnego przyjęcia sakramentu⁵⁸³. W myśl tej opinii, mężczyźni przyjmujący święcenia z intencją habitualną zmuszeni by byli zmanifestować wyraźnie akt woli jeszcze przed utratą używania rozumu. Podobnie rzecz by się przedstawiała z tymi, którzy przystępują do święceń z intencją wirtualną. Również i oni – gdyby z obrzędu święceń usunąć pytanie dotyczące woli otrzymania sakramentu – musieliby wcześniej wprost wyrazić chęć przyjęcia święceń.

Uznanie za prawdziwą hipotezy głoszącej istnienie związku między eksterioryzacją aktu woli a ważnością święceń pociąga za sobą dość istotne kon-

⁵⁸² H. Jone, *Moral Theology...*, s. 3.

⁵⁸³ O tym, jak rozumieeli autorzy termin intencja *explicita* i *implicita*, była mowa w podpunkcie „Rodzaj minimalnej intencji”.

sekwencje. Jeśli uznać, że manifestacja aktu woli wynika z natury „aktów” podejmowanych przez przyjmującego święcenia, wtedy takie same akty i ich manifestacja byłyby konieczne przy przystępowaniu do chrztu i bierzmowania. Oznaczałoby to tym samym, na przykład, że chrzest dziecka powyżej siódmego roku życia – sprawowany według obrzędów chrztu dzieci – mógłby zostać uznany za nieważny, ponieważ w czasie ceremonii o wolę przyjęcia chrztu pytani byli rodzice, a nie samo dziecko. Innymi słowy, taki chrzest byłby nieważny z powodu braku wyraźnej manifestacji faktu wzbudzenia przez podmiot sakramentu koniecznej intencji.

Na marginesie warto zauważyć, że wśród kanonistów też nie ma zgodności w tej kwestii. Hart i Huels twierdzili, że podczas gdy aktualna intencja przyjęcia chrztu wymagana jest do jego ważności, zewnętrzny sposób wyrażenia woli przyjęcia chrztu wymagany jest do jego godziwości⁵⁸⁴. Blanco był odmiennego zdania. Według niego, wyrażenie woli stanowi wymóg do ważności celebracji chrztu świętego osoby dorosłej⁵⁸⁵. Composta zdaje się nie mieć wyrobionego zdania i w sposób ogólny pisze, że warunki wymienione w kan. 865§1 KPK 1983 wpływają na ważność i godziwość sprawowania sakramentu⁵⁸⁶.

Wracając do przerwanej wątku, na zakończenie trzeba zauważyć, że mówiąc o intencji przyjęcia święceń (*debita intentio*) – pojmowanej bardziej w sensie aktu jurydycznego – nie można z oczu tracić powołania Bożego. Powinno ono stać u podstaw wzbudzenia intencji, aby pozwalała ona nie tylko ważnie, ale i godziwie przyjąć sakrament⁵⁸⁷. O istotnej roli powołania pisał papież Jan Paweł II w posynodalnej adhortacji apostolskiej *Pastores dabo vobis*, w takich oto słowach: „Wolność zatem jest istotnym czynnikiem powołania. Gdy człowiek odpowiada pozytywnie na głos powołania, wolność przejawia się jako głębokie, osobowe przylgnięcie do Boga, jako oddanie się z miłością, a raczej jako oddanie daru Ofiarodawcy, czyli powołującemu Bogu, jako ofiara. »Wezwanie musi się zmierzyć – mówił Paweł VI – z odpowiedzią. Nie mogą istnieć powołania, które nie są wolne, to

⁵⁸⁴ K. T. Hart, *dz. cyt.*, s. 1053; J. M. Huels, *The Pastoral...*, s. 43.

⁵⁸⁵ M. Blanco, *dz. cyt.*, s. 460-461. Na uwagę zasługuje fakt, że wspomniany autor, mówiąc o wyrażeniu woli, powołując się na innego autora, zauważa, że łaska nie może działać „bez zgody”, a nie „bez wyrażenia zgody”. Majer uważa, że większość kanonistów przychyła się do opinii głoszącej konieczność uzewnętrznienia aktu woli – P. Majer, *Intencja przyjęcia chrztu przez dorosłego jako warunek ważności sakramentu*, Prawo i Kościół 1(2006), s. 27.

⁵⁸⁶ Cyt. D. Composta, *De Baptismo*, w: *Studium Romanae Rote. Corpus Iuris Canonici. I. Commento al Codice di Diritto Canonico*, red. P. V. Pinto, Vaticano 2001, s. 538.

⁵⁸⁷ Zob. O. A. Aquino Y Aquino, *Vocation and admission to Orders*, Roma 1967; F. G. Del, *The Juridical Elements of a Priestly Vocation. A canonical analysis of the legislation of the Church from the seventeen century to the present*, Roma 1992.

znaczy nie są spontanicznym oddaniem siebie, świadomym, wielkodusznym, całkowitym« (...)»⁵⁸⁸.

Na zakończenie niniejszego rozdziału, dotyczącego intencji wymaganej do przyjęcia święceń, przytoczmy jeszcze wypowiedź papieża Benedykta XIV z listu *Postremo mense*. W przywołanym tekście biskup Rzymu – zwracając uwagę na sposób prowadzenia spraw dotyczących chrztu osób dorosłych, które utrzymują, że przyjmując sakrament, nie miały właściwej intencji – poruszył również kwestię rozeznawania intencji, jaką kierowali się mężczyźni przyjmujący święcenia.

Papież w *Postremo mense* ostrzega: „Jeśli zaś nadal należy badać zamiar lub wolę dorosłego, gdy chrzest przyjął, z pewnością jego samego należy wysłuchać i zapytać przed pozostałymi. Należy się jednak wystrzegać, by nie dawać mu nierozważnie od razu wiary, gdyby odpowiedział, że ochrzczony został pod przymusem, niedobrowolnie. Może się bowiem zdarzyć (i nie jest to przypadek tylko teoretyczny, że podczas samego aktu miał on wystarczającą intencję, lecz diabelskimi podszeptami pobudzony, i nimi zwyciężony, chcąc wyrzucić z siebie [obowiązki], posunął się do kłamstwa, i zapytany o intencję, czarne zamiast białego – jak się powiada – objawił. Kto ma doświadczenie w sądzie, w kurii, w sprawach publicznych, wie, że bardzo często zdarzało się, i stało się stałą praktyką, że ci, którzy przyjęli święcenia lub złożyli śluby życia zakonnego, usilnie domagali się zwolnienia z przyjętych obowiązków, utrzymując mianowicie, a niekiedy potwierdzając to przysięgą, że w tym czasie nie mieli wewnątrz żadnej intencji, albo mieli zupełnie przeciwną. W takim stanie rzeczy co zwykł czynić sędzia ostrożny i roztropny? Lekceważy krzyki, zostawia na boku przysięgę, chyba że to samo potwierdzą rozliczne okoliczności (okoliczności poprzedzające, towarzyszące i następujące), o znaczeniu bezsprzecznym i nie do odrzucenia. I zaiste potrzeba takiego sposobu, takiego badania, takiej staranności, gdy dorosły po chrzcie albo zaprzecza, że miał intencję [jego przyjęcia], albo twierdzi, że intencja była niewłaściwa, zupełnie niewystarczająca»⁵⁸⁹.

⁵⁸⁸ Cyt. Jan Paweł II, Posynodalna adhortacja apostolska *Pastores dabo vobis* do biskupów, do duchowieństwa i wiernych o formacji kapłanów we współczesnym świecie, n. 36, 25.03.1992, w: *Adhortacje apostolskie Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. I. 1979-1995, Kraków 2006, s. 598-599.

⁵⁸⁹ Cyt. Benedictus XIV, Epistula *Postremo mense...*, n. 50, s. 84.

Rozdział IV

Przyjęcie święceń *per saltum*

Prawo nakazujące udzielać święcenia według określonego porządku ogłoszone zostało po raz pierwszy w połowie IV wieku¹. Wcześniej istniało ono jedynie w formie zwyczaju regulującego sposób wyznaczania na urzędy i udzielania święceń².

Terminu *salto* na określenie pominięcia przyjęcia święceń niższego stopnia przy otrzymywaniu święceń wyższego stopnia po raz pierwszy użył papież Syrycjusz w 385 roku³. Domagał się on w ogólnej zasadzie przedstawionej Himeriuszowi z Tarragony, aby mnisi przygotowywali się do diakonatu lub prezbiteratu przez uprzednie przyjęcie niższych święceń (akolituatu i subdiakonatu⁴). Tę zasadę należało zachować przy udzielaniu święceń biskupich⁵. Papież Syrycjusz – wydając zalecenia analogiczne do prawa uchwalonego na Synodzie w Sardyce (o którym mowa będzie nieco dalej) – był pierwszym spośród biskupów Rzymu, który zalecił przestrzeganie ustanowionego tam prawa⁶.

Pojęciem *salto* posłużyć się miał również papież Zozym w liście do biskupa *Salonitanen* z 418 roku, z tą jednak różnicą, że u niego oznaczało ono niezachowanie przy otrzymaniu święceń wymaganego prawem okresu pomiędzy święceniami⁷. Biskup Rzymu uważał, że z prezbiteratem jest podobnie jak z awansem w wojsku lub w szkolnictwie – nikt nie staje się

¹ Wśród uczonych są rozbieżności na temat początków normy nakazującej udzielania święceń według określonego porządku. Many twierdził, że pierwszym, który ogłosił taki przepis, był papież Gajus, żyjący pod koniec III wieku. Conte a Coronata datował pierwszą promulgację normy na połowę IV wieku. Tekst przypisywany Gajusowi uznawany jest jednak za nieautentyczny. – S. Many, *dz. cyt.*, s. 268; M. Conte a Coronata, *Institutiones iuris canonici ad usum utriusque cleri et scholarum. De Sacramentis Tractatus canonicus*, vol. 2..., s. 96.

² F. M. Cappello, *Tractatus canonico-moralis de Sacramentis*, vol. 2, pars 3..., s. 394.

³ M. Conte a Coronata, *Institutiones iuris canonici ad usum utriusque cleri et scholarum. De Sacramentis Tractatus canonicus*, vol. 2..., s. 96.

⁴ W późniejszym czasie dodany został obowiązek przyjęcia święceń egzorcysty.

⁵ *Decretum Gratiani emendatum et notationibus illustratum...*, Pars II, causa XVI, q. I, c. 29, kol. 1467-1468.

⁶ H. A. Ayrinhac, *dz. cyt.*, s. 343; S. Many, *dz. cyt.*, s. 266.

⁷ M. Conte a Coronata, *Institutiones iuris canonici ad usum utriusque cleri et scholarum. De Sacramentis Tractatus canonicus*, vol. 2..., s. 96.

od razu przełożonym wojskowym ani nauczycielem, jeśli sam wprawdzie nie przejdzie poprzez poszczególne stopnie hierarchii. Tak samo jest i w Kościele. Zanim mężczyzna otrzyma święcenia prezbiteratu, powinien wprawdzie sam dać świadectwo swoich zasług i prawości, wypełniając sukcesywnie urzędy: lektora (przez pięć lat), egzorcysty (przez pięć lat), akolity (przez cztery lata), subdiakona (przez cztery lata), diakona (przez pięć lat). Z lektury wskazań, jakie zostawił Zozym, wynika, że *ratio* zakazu stanowiło odpowiednie przygotowanie do dalszych stopni święceń. Papież pisał, że duchowny winien nabierać ogłady w nabożeństwach Pańskich i że nie powinien zbyt łatwo być dopuszczany do kolejnego stopnia święceń⁸.

Obecnie termin *saltu* jest rozumiany jako pominięcie lub ograniczenie wymaganego prawem odstępu czasu między przyjęciem święceń, bądź też nieprzyjęciem święceń „niższego stopnia”, które to powinny poprzedzać przyjmowanie „kolejnych” stopni święceń¹⁰. W tym miejscu warto zauważyć, że pominięcie wymaganego prawem odstępu czasu między przyjmowanymi święczeniami określone było również terminem „święcenia *omissi interstitiis*”¹¹. W niniejszej pracy autor koncentruje się na tym drugim znaczeniu pojęcia *per saltum* – czyli pominięciu bezpośrednio „niższego” stopnia święceń przy otrzymywaniu „kolejnego” stopnia święceń¹². Większość współczesnych autorów tak właśnie rozumie to wyrażenie.

Celem niniejszego rozdziału jest udzielenie odpowiedzi na pytanie, czy zgodnie z obecnie obowiązującą dyscypliną Kościoła przyjęcie święceń *per saltum* wpływa na nieważność otrzymanego sakramentu. Odpowiedź na tak postawione pytanie jest o tyle trudna, że w obecnie obowiązujących kodeksach Kościołów zachodniego i wschodniego promulgowanych przez papieża Jana Pawła II nigdzie nie została zamieszczona norma wprost regulująca tę

⁸ *Decretum Gratiani emendatum et notationibus illustratum...*, Pars I, dist. LIX, c. 2, kol. 397-400; tamże, dist. LXXVII, c. 2, kol. 491-492.

⁹ Autor celowo używa sformułowań „święcenia stopnia niższego” bądź „stopnia wyższego”, dla odróżnienia od wyrażen „święcenia niższe” lub „święcenia wyższe”. W pierwszym przypadku, gdy jest mowa o święceniach stopnia niższego, autor ma na myśli kolejność przyjmowania święceń według ustalonego prawem porządku, w drugim zaś przypadku, mówiąc o święceniach niższych i wyższych, ma na myśli podział istniejący w Kościele przed reformą Soboru Watykańskiego II, gdy za wyższe święcenia (*maiores vel sacri*) uważano: kapłaństwo, diakonat i subdiakoniat, za niższe zaś (*minores*): akolitiat, egzorcystat, lektorat i ostiariat. – F. Bączkiewicz, J. Baron, W. Stawinoga, *Prawo kanoniczne. Podręcznik dla duchowieństwa*, t. 3, Opole 1958, s. 63.

¹⁰ C. A. Bachofen, *dz. cyt.*, s. 460.

¹¹ O. J. Reichel, *A Complete Manual of Canon Law*, vol. 1. *The Sacraments*, London 1896, s. 225.

¹² Sylvius Romanus, *dz. cyt.*, s. 351-352.

materię, jak chociażby norma wprost regulująca możliwość przyjmowania święceń jedynie przez ochrzczonych mężczyzn. Brak normy nie musi oznaczać, że święcenia przyjęte *per saltum* są ważne, o czym przekonał się, rozważając kwestię możliwości przyjmowania święceń przez mężczyzn, którzy osiągnęli używanie rozumu i nie wzbudzili aktu woli skierowanego na przystąpienie do sakramentu.

Rozdział zostanie zasadniczo podzielony na dwie części. Wpierw dokonana zostanie analiza możliwości przyjmowania święceń *per saltum* w ogólności. Następnie podjęta zostanie próba udzielenia odpowiedzi, czy jest możliwe ważne przyjęcie święceń episkopatu przez tego, kto nie jest prezbiterem.

I. Ważność święceń otrzymanych *per saltum*

Dla wyrobienia sobie zdania, czy ważne są święcenia otrzymane przez mężczyznę, który nie przyjął święceń niższego stopnia, w niniejszym podrozdziale prześledzimy rozwój norm prawnych dotyczących interesującej nas materii. Odwołując się do przekazów historycznych, zapoznamy się z okolicznościami ich ogłoszenia. Znajomość historii Kościoła – szczególnie pierwszego tysiąclecia – pozwoli nam wyrobić sobie zdanie o dyscyplinie Kościoła katolickiego obowiązującej w zakresie dopuszczania do święceń wyższego stopnia mężczyzn, którzy otrzymali już święcenia stopnia niższego. Refleksję ubogaci przytoczenie opinii uczonych teologów i kanonistów – również tych spoza Kościoła katolickiego.

1.1. Zakaz przyjmowania święceń *per saltum* według przekazów historycznych i tekstów prawnych

Aby udzielić odpowiedzi na pytanie, czy ważne są święcenia przyjmowane *per saltum*, konieczne jest zapoznanie się z dyscypliną Kościoła i jego praktyką dotyczącą stopniowego przyjmowania święceń. Analiza tekstów prawnych oraz przekazów historycznych pozwala wyrobić sobie przekonanie na temat *ratio legis* aktualnie obowiązujących norm prawa. Dzięki badaniom uzmysławiamy sobie także, jaka jest Tradycja Kościoła dotycząca przedłożonego problemu.

1.1.1. Okres od czasów patrystycznych do XIX wieku

Dokumenty i przekazy historyczne dostarczają różnych sprzecznych informacji na temat obowiązku przyjmowania wszystkich kolejnych święceń niższego stopnia przed przyjęciem święceń wyższego stopnia. Z jednej strony znajdują się pisma opisujące dyscyplinę Kościoła pierwszych wieków,

w których zaznaczono wymóg stopniowego udzielania święceń, bez pominięcia choćby jednego stopnia święceń, z drugiej zaś możemy znaleźć informacje o udzielaniu święceń *per saltum*.

Do pierwszej grupy tekstów należy świadectwo św. Cypriana (zm. 258 r.) zawarte w jednym z jego listów dotyczących święceń papieża Korneliusza. Cyprian pisze w nim, że Korneliusz został ustanowiony papieżem natychmiast, ale promowany do urzędu był stopniowo poprzez wszystkie urzędy kościelne, tak by jego zasługi czyniły go odpowiednim do powierzenia mu biskupiego tronu (*Non iste ad episcopatum subito pervenit, sed per omnia ecclesiastica officia promotus, et in divinis administrationibus Dominum saepe promeritus, ad sacerdotii sublime fastigium cunctis religionis gradibus adscendit*)¹³. Kolejny autor – Theodoret z Cyru (zm. w poł. V wieku) – w *Historii Kościoła* (Księga I, rozdz. 25) pisał podobnie o Atanazym biskupie Kościoła Aleksandryjskiego. Według Theodoretta po śmierci biskupa Aleksandra (zmarłego pięć lat po soborze w Nicei) następcą na stolicy biskupiej został Atanazy, który od młodości studiował teologię i piastował każdy urząd kościelny¹⁴.

Warto w tym miejscu odnotować istnienie innego tekstu, sugerującego, że Atanazy nie był jednak prezbiterem w momencie, gdy został wybrany na biskupa. Jest nim *Panarion* (nazywane też *Haereses*) św. Epifaniusza z Salami (zm. 403 r.). Święty, pisząc o konsekracji biskupiej Atanazego, zazaczył, że wcześniej był – za czasów Aleksandra – diakonem. Choć w tekście nie została zawarta żadna informacja o tym, by Atanazy przed konsekracją biskupią przyjął prezbiterat, to jednak nie musi z niego wynikać – jak uważają niektórzy – że nie został rzeczywiście wyświęcony wcześniej na prezbitera¹⁵. Jak już wspomniano wcześniej, Theodoret z Cyru – piszący około pół wieku później niż Epifaniusz – twierdził, że Atanazy, zanim został biskupem, piastował każdy urząd kościelny.

Oprócz przekazów historycznych, w których ukazana była pośrednio bądź bezpośrednio praktyka stopniowego przyjmowania święceń, materię omawianą w niniejszym rozdziale regulowały także dokumenty: soborów, synodów, papieży oraz biskupów. Wśród nich jednym z najstarszych jest dekret papieża Gajusa, zmarłego w 296 roku. Zapis treści dokumentu pochodzi

¹³ Cyt. Cyprianus, *Epistola LII ad Antonianum*, w: Sanctus Cyprianus, *Opera*, Parissis 1842, s. 140.

¹⁴ J. Bingham, *Origines Ecclesiasticae; or The Antiquities of the Christian Church*, vol. 1, London 1840, s. 142.

¹⁵ Epiphanius of Salamis, 68. *Against the Schism of Melitius Egyptian* 7.1, w: *The Panarion of Epiphanius of Salamis Books II and III. De Fide*. Second, revised edition. Trans. by F. Williams, ed. J. van Oort & E. Thomassen, Leiden Boston 2013, s. 329; Epiphanius, *Adversus haereses*, lib. 2, t. 2, 68. *Meletii Aegyptii Schisma*, n. 7, PG, t. 42, kol. 193-196.

z początku V wieku¹⁶. Z dekretu tego dowiadujemy się, że zgodnie z decyzją biskupa Rzymu święcenia przyjmować należało w następującym porządku: ostiariat, lektorat, egzorcysta, akolita, subdiakon, diakon, prezbiter i na koniec biskupstwo (*Hic constituit, ut ordines omnes in ecclesia sic ascenderetur: si quis episcopus esse mereretur, ut esset ostiarius, lector, exorcista, sequens, subdiaconus, diaconus, presbiter, et exinde episcopus ordinaretur*)¹⁷.

Na kolejne rozporządzenie tego typu nie trzeba było długo czekać. Papież Sylwester I – żyjący niecałe pół wieku po papieżu Gajusie – podjął podobną decyzję, zgodnie z którą osoby chcące posługiwać w Kościele winny przyjmować święcenia w ustalonym porządku (*Hic constituit ut si quis desideraret in Ecclesia militare aut proficere, ut esset lector annos haberet XXX, exorcista dies XXX, acolythus annos V¹⁸, subdiaconus annos V, custos martyrum annos V¹⁹, diaconus annos XXX et VII, presbyter annos III, probatus ex omni parte, etiam et ab his qui sunt foris testimonium habere bonum...*)²⁰.

Nieco zmodyfikowaną listę święceń, które należy otrzymać przed święceniami biskupimi, zawierają akta synodu 275 biskupów, jaki miał miejsce w Rzymie za papieża Sylwestra, w 326 roku²¹. Ojcowie zgromadzeni na Synodzie w Rzymie od kandydatów do święceń episkopatu domagali się, by ci przez: rok byli ostiariuszami, dwadzieścia lat lektorami, dziesięć lat egzorcystami, pięć lat akolitami, pięć lat subdiakonami, pięć lat diakonami, sześć lat prezbiterami (*Si quis clericatum promereri desiderat, hoc justum est, ut sit ostiarius annum 1. (...) Et si ad honorem presbyterii accedat, et faciens in eo ordines annos 6. si fuerit omnium votiva gratia, non præmio, non invasione cupiditatis, nulli prorumpens gradum, sic ab omni ecclesia eligatur consecrandus episcopus...*)²².

W tym miejscu nie sposób nie odnotować, że przez współczesnych uczonych teksty przypisywane papieżowi Gajusowi i Sylwestrowi są uznawane za nieautentyczne²³. Jednakże zważywszy, że pochodzą one ze źródeł pisa-

¹⁶ S. Many, dz. cyt., s. 268; D. G. Van Slyke, *Consecration to the Office of Acolyte: An Historical Perspective*, Usus Antiquior, vol. 2 no. 2, July, 2011, s. 91.

¹⁷ *Gestorum Pontificum Romanorum*, vol. 1, *Libri Pontificalis*, Pars Prior, ed. T. Mommsen, Berolini 1898, s. 39.

¹⁸ Ilość lat została poprawiona zgodnie z przypisem zamieszczonym w PL.

¹⁹ Według przypisu zamieszczonego w PL, funkcję tę wypełniano siedem lat.

²⁰ Anastasius, *Vitae Romanorum pontificum*, PL, t. 127, kol. 1513-1514. Niestety, wskazane w tekście okresy czasu wydają się być błędne.

²¹ K. Ravolainen, *The Singer in the Ecclesiastical Hierarchy. The Early History of the Order*, *Studia Musica* 59(2014), s. 140.

²² Concilium Romanum III, 326 r., Mansi, t. 2, kol. 1083.

²³ Autentyczność dokumentów ogłoszonych na Synodzie Rzymskim nie jest podważana.

nych z początku V i VI wieku, można przyjąć, że ukazują one praktykę Kościoła z tego okresu²⁴.

Jednym z ważniejszych dokumentów – ze względu na czas jego powstania i pewność co do autentyczności – w którym została uregulowana kwestia przyjmowania święceń *per saltum*, są postanowienia Synodu w Sardyce. Podczas jego obrad, odbywających się około 343-344 roku, ustalono na wniosek biskupa Hozjusza, że nie należy udzielać święceń biskupich mężczyźnie świeckiemu, jeśli uprzednio nie będzie pełnił przez określony czas funkcji lektora oraz urzędu diakona i prezbitera (*nisi ante lectoris munere, et officio diaconi aut presbiteri fuerit perfunctus, et ita per singulos gradus (si dignus fuerit) ascendat ad culmen episcopatus*)²⁵. Uzasadnieniem tego prawa miało być rozpoznanie wiary, wytrwałości, szlachetności i obyczajności kandydata do święceń biskupich, a także jego godności. Jak twierdził Hozjusz, „nie wypada bowiem i nie dopuszcza tego dyscyplina kościelna ani zdrowy rozsądek, aby w tym względzie postępować nierozważnie i nieodpowiedzialnie, pochopnie ustanawiając biskupa, prezbitera albo diakona”. Wyświęcony na diakona, prezbitera lub biskupa – z pominięciem święceń i posług niższego stopnia – według akt synodalnych, może być przyrównany do neofity. Według ojców synodalnych, takich – jak uczył święty Paweł w 1 Tm 3,6 – nie należało zbyt pochopnie święcić. Wpierw należało poznać ich charakter i sposób życia²⁶.

Analizując normy Synodu w Sardyce, nie sposób nie zauważyć, że – zgodnie z wolą jego uczestników – nie tylko nie wolno było święceń biskupich udzielać bezpośrednio świeckim, ale również nie należało kandydatom do nich udzielać diakonatu lub prezbiteratu z pominięciem powierzenia im uprzednio innych funkcji kościelnych.

Podobną normę do tej z kan. 10 Synodu w Sardyce zawierał kan. 2 Soboru Nicejskiego, odbywającego się kilkanaście lat wcześniej. Ojcowie soborowi ustanowili, że nie wolno wbrew kanonom kościelnym – nawet na skutek konieczności – udzielać święceń prezbiteratu lub biskupich niedawno ochrzczonym mężczyznom. Według uczestników zgromadzenia, kandydaci do święceń powinni przejść odpowiednią próbę, a duchownych udzielających święcenia wbrew przepisowi należało pozbawić urzędu²⁷. Choć w kan. 2 Soboru Nicejskiego nie ma mowy o udzieleniu święceń z pominięciem po-

²⁴ S. Many, *dz. cyt.*, s. 267-268; K. Ravolainen, *dz. cyt.*, s. 139.

²⁵ Wersja łacińska cytowana za: *Decretum Gratiani emendatum et notationibus illustratum...*, Pars I, dist. LXI, c. 10, kol. 407-408.

²⁶ Synod w Sardyce (343-344), c. 10, SeCL, t. 1, s. 152-152*. W wersji łacińskiej kanon miał numer 13.

²⁷ Sobór Nicejski I, kan. 2..., s. 26-29.

sług i święceń niższego stopnia, to jednak można w nim znaleźć wiele analogii do kan. 10 Synodu w Sardyce. Przede wszystkim mają podobne *ratio legis*. Obydwie ustawy podobnie wypowiadały się o udzielaniu neofitom święceń biskupich bądź prezbiteratu bez egzekwowania okresu, jaki jest konieczny do wypróbowania obyczajów mężczyzn mających przyjąć święcenia. Biorąc pod uwagę, że Synod w Sardyce miał miejsce kilkanaście lat po Soborze Nicejskim, można pokusić się o wniosek, że w jego kan. 10 zapisana została pośrednio interpretacja normy zawartej w kan. 2 Soboru z 325 roku.

Datowane na IV wiek *Konstytucje apostołskie* również zawierały normę dotyczącą obowiązku przeprowadzenia próby kandydatów przed udzieleniem im święceń biskupich. W odróżnieniu od postanowień Soboru Nicejskiego zawężyły jednak grupę mężczyzn, którym nie można od razu udzielić święceń, do tych, którzy niedawno przyjęli chrzest bądź też nawrócili się ze złej drogi i mieli przyjąć święcenia biskupie. Kanon 80 stanowił, że wspomnianych osób nie można było „od razu święcić na biskupa”²⁸. Nie wspominał nic o mających otrzymać święcenia prezbiteratu. *Ratio legis* wspomnianej normy było upewnienie się co do stałości wiary kandydata na urząd, który w pierwszych wiekach Kościoła związany był mocno z utwierdzeniem braci w wierze oraz obroną wiary.

Analogiczną normę do tej zawartej w kan. 2 Soboru Nicejskiego zawierał odbywający się pod koniec IV wieku Synod w Laodycei. Według jego uchwał nie wolno było dopuszczać do stanu duchownego niedawno ochrzczonych²⁹. Uczestnicy synodu zdecydowali się na rozszerzenie zakresu normy soborowej – z zakazu pochopnego wyświęcania katechumenów na biskupów na zakaz szybkiego wyświęcania wszystkich duchownych.

Obradujący około 400 roku Synod w Toledo, podejmując kwestię przymiotów, jakimi winni się odznaczać kandydaci do święceń, ukazał obowiązującą w Kościele praktykę stopniowego ich udzielania – tzn. w kolejności następującej: diakonat, prezbiterat, episkopat. Zgodnie z kan. 1 wspomnianego zgromadzenia dziewiętnastu biskupów, „postanowiono, że diakoni, o ile wiedliby życie w niewinności, czystości i wstrzemięźliwości, nawet jeśli mieliby żony, będą ustanawiani w posłudze, tak jednak, że jeśliby jakiś, nawet przed zakazem wydanym przez biskupów luzytańskich, niewstrzemięźliwie żył ze swoją żoną, nie będzie promowany na prezbitera. Jeśli zaś któryś z prezbiterów przed wydaniem zakazu miał dzieci, nie będzie dopuszczany do episkopatu”³⁰.

²⁸ *Konstytucje apostołskie*, VIII, 47, 80..., s. 291-291*.

²⁹ Synod w Laodycei, c. 3..., s. 111-111*.

³⁰ Synod w Toledo, c. 1, 400 r., SeCL, t. 4, s. 121.

Do postanowień Synodu w Sardyce nawiązał zmarły w 417 roku papież Innocenty I. W liście do biskupa Nucerino napisał: *Ita sane, ut in eos tempora a majoribus constitua servetur. Nec cito quilibet lector, cito acolythus, cito diaconus, cito sacerdos fiat: quia in minoribus officis si diu perdurent, et vita eorum pariter et obsequia comprobantur, ut ad sacerdotium postea emensis stipendiorum meritis veniant, nec praeripiant quod vita probata meretur accipere*³¹. W tym samym okresie co Innocenty I o konieczności przyjmowania święceń według ustalonego porządku pisali – o czym była mowa we wprowadzeniu do niniejszego rozdziału – papieże Zozym i Syrycjusz. Obydwaj do postanowień z Sardyki dodali obowiązek przyjęcia akolitu i subdiakonu oraz – w zależności od okoliczności – święceń egzorcysty³².

Na naszą uwagę zasługuje również armeński obrzęd święceń, datowany na koniec IV wieku i poprawiony w ostatniej dekadzie V wieku przez katolika Jana Mandakuni³³. W tekście poprzedzającym modlitwę święceń prezbiteratu znalazł się *passus* stanowiący, że kandydat do święceń został powołany do kapłaństwa z diakonatu. W modlitwie święceń prezbiteratu informacji podobnej już nie było³⁴.

Pośród dokumentów dotyczących udzielania święceń *per saltum* można również znaleźć teksty dopuszczające możliwość pominięcia święceń niższego stopnia przed udzieleniem święceń wyższego stopnia. Wśród nich jest list papieża Gelazjusza I z końca V wieku, w którym przy udzielaniu święceń zezwalał na pomijanie święceń ostiariatu i egzorcysty – ze względu na bardzo ważne okoliczności miejsca i czasu³⁵. Na marginesie należy zauważyć, że obowiązek przyjmowania ostiariatu pojawił się dopiero przed końcem VI wieku. Do tego czasu wymóg ten istniał jedynie jako prawo zwyczajowe. Podobnie rzecz się miała z tonsurą rozumianą jako obowiązkowe przygotowanie do święceń. Zanim wymóg przyjęcia tonsury został unormowany w pisanym prawie kościelnym, to wcześniej istniał on również jako zwyczaj³⁶. Mimo że tonsura nie należy do święceń niższych, to jednak od czasów starożytnych jej pominięcie przy udzielaniu święceń było traktowane na równi z udzieleniem święceń *per saltum*³⁷.

³¹ Innocentius I, *Epistola 37. Innocentius Felici episcopo Nucerino*, cap. V, PL, t. 20, kol. 604-605.

³² S. Many, *dz. cyt.*, s. 267.

³³ P. F. Bradshaw, *dz. cyt.*, s. 6.

³⁴ Tamże, s. 129-123.

³⁵ M. Conte a Coronata, *Institutiones iuris canonici ad usum utriusque cleri et scholarum. De Sacramentis Tractatus canonicus*, vol. 2..., s. 96-97; E. Góralski, *Święcenia niższe i wyższe. Studium liturgiczno-historyczne*, Sandomierz 1954, s. 8; S. Many, *dz. cyt.*, s. 268; Gelasius, *Epistola IX ad episcopos Lucaniae*, cap. 2, PL, t. 59, kol. 49.

³⁶ H. A. Ayrinhac, *dz. cyt.*, s. 343.

³⁷ F. M. Cappello, *Tractatus canonico-moralis de Sacramentis*, vol. 2, pars 3..., s. 394.

W czasie Synodu w Arles w 524 roku – w nawiązaniu do wcześniejszych postanowień ojców – zdecydowano, „żeby żaden biskup nie ważył się ustanawiać diakona, zanim nie ukończy on dwudziestu pięciu lat, zaszczytu biskupstwa lub prezbiteratu niech nie otrzymuje nikt, jeśli jest osobą świecką, nawet jeśli wcześniej nastąpiło nawrócenie, lub przed ukończeniem trzydziestu lat”. Z lektury przywołanej normy można wysunąć hipotezę, że ojcowie synodalni w zwykłych warunkach dopuszczali możliwość udzielania święceń diakonatu świeckim. Zakaz udzielania święceń świeckim dotyczył bowiem kandydatów do święceń prezbiteratu oraz episkopatu. Na uwagę zasługuje również fakt, że uczestnicy synodu nie sprecyzowali, czy kandydat do święceń episkopatu musi wcześniej przyjąć prezbiterat. W kan. 1 zastrzeżli jedynie, że musi on być duchownym.

Interesujące z punktu widzenia rozważanej problematyki okazują się również ustalenia uczestników synodu zapisane w kan. 2. Według normy w nim ogłoszonej postanowiono – jak sami ojcowie synodalni zaznaczyli, bez odwołania się do wcześniejszych starożytnych kanonów – ze względu na braki duchownych, żeby żaden metropolita nie udzielał świeckiemu święceń biskupich oraz by biskupi nie udzielali świeckim diakonatu lub prezbiteratu, chyba że nawrócenie nastąpiło ponad rok wcześniej. Z tekstu jednoznacznie wynika, że uczestnicy Synodu w Arles dopuścili – ze względu na rażące potrzeby duszpasterskie – możliwość udzielenia święceń prezbiteratu świeckiemu, który nawrócił się ponad rok wcześniej przed planowanymi święczeniami. Na brak konieczności udzielenia kandydatowi do prezbiteratu święceń diakonatu wskazuje użycie w kanonie spójnika „lub” pomiędzy wyrazami „diakon” i „prezbiterat” (*sed nec reliqui pontifices presbyterii vel diaconatus honorem conferre praesumant*) oraz fakt, że w przywołanych okolicznościach święceń prezbiteratu można było udzielić świeckiemu, gdy nawrócenie dokonało się minimum rok przed planowanymi święczeniami (i gdy osiągnął wymagany wiek). Niestety, niejednoznaczna okazuje się część normy dotycząca możliwości udzielenia święceń biskupich osobie świeckiej. Nie można definitywnie określić, czy warunek, jaki musi spełnić świecki kandydat przed przyjęciem święceń – jakim jest nawrócenie ponad rok przed udzieleniem święceń (*nisi anno integro fuerit praemissa conversio*) – dotyczy święceń prezbiteratu lub diakonatu, czy też święceń biskupich³⁸. Gdyby dotyczył również biskupów, oznaczałoby to, że w nadzwyczajnych sytuacjach biskupami mogą zostać osoby świeckie. W przeciwnym razie – jeśli zastrzeżenie: *nisi anno integro fuerit praemissa conversio* dotyczyłoby jedynie diakonów lub prezbiterów – z lektury kan. 2 Synodu w Arles wysunąć można by tezę, że święceń biskupich w żadnych okolicznościach nie

³⁸ Synod w Arles, c. 1-2, 06.06.524, SeCL, t. 8, s. 92-92*.

można udzielać świeckim. Również i w tej normie nie uczyniono wzmianki, że kandydat do episkopatu musiałby być prezbiterem.

Na drugim Synodzie w Toledo, który miał miejsce 17 maja 531 roku – gdy ustalano zasady udzielania święceń tym, którzy od niemowlęstwa są przeznaczeni do funkcji duchownych – postanowiono, że najpierw od dwudziestego roku życia powinni otrzymać posługę subdiakona, a po dwudziestym piątym roku życia diakonat. Co się tyczy wcześniejszych posług, w kan. 1 zapisano, że owi kandydaci do święceń powinni wcześniej pełnić służbę w budynku kościelnym pod okiem biskupa³⁹.

Niecałe siedem lat później na trzecim Synodzie w Orleanie osiemnastu biskupów i siedmiu prezbiterów – będących delegatami biskupów – podjęło decyzję, że żadna osoba świecka nie powinna być wyświęcana, dopóki nie upłynie okres roku formacji albo nie osiągnie ona stosownego wieku. Dla diakonatu wynosił on dwadzieścia pięć lat, a dla prezbiteratu trzydzieści. Wyświęcony wbrew postanowieniom powinien zostać pozbawiony otrzymanego stanowiska⁴⁰. Analizując wspomniany dokument, można dojść do wniosku, że synod dopuszczał możliwość przyjęcia święceń prezbiteratu przez mężczyznę, który ukończył dwudziesty dziewiąty rok życia lub odbył roczną formację, bez uprzedniego przyjęcia diakonatu.

O stopniowym przyjmowaniu święceń pisał papież Grzegorz w *Liście do Syagrium Augustodunensem* w 599 roku. Papież był przeciwny praktyce, jaka czasami miała miejsce w przypadku śmierci biskupa, kiedy to świeccy po przyjęciu tonsury natychmiast otrzymywali święcenia kapłańskie i bezczelnie przywłaszczali sobie przewodzenie wspólnocie zakonnej. Niezależnie od ich zasług, koniecznie powinni oni nabyć praktykę przez wypełnianie posług wynikających z przyjęcia różnych stopni święceń. Uzasadniając swoją wypowiedź, Grzegorz odwołał się do analogii wojska. W armii nie może dowodzić nikt, kto wcześniej nie nauczył się być żołnierzem, ani przewodzić podwładnym ten, który stanął dopiero u progu uczniowskiego. Na uwagę zasługuje fakt, że Gracjan przywołany tekst papieża opatrzył tytułem „Laik, jakiegokolwiek byłby zasługi, niech nie aspiruje do biskupstwa (*ad summum non aspiret sacerdotium*)”. Z tekstu jednak wynika, że Grzegorz mówił o kapłaństwie i przewodzeniu wspólnocie zakonnej⁴¹. Również w 599 roku Grzegorz Wielki w piśmie do Brunchildy królowej Franków – zamieszczonym

³⁹ Synod w Toledo II, c. 1..., s. 141-142*.

⁴⁰ Synod Orleański III, c. 6..., s. 231-231*.

⁴¹ *Decretum Gratiani emendatum et notationibus illustratum...*, Pars I, dist. LIX, c. 3, kol. 399-400; Gregorius Magnus, *Epistola CVI ad Syagrium, Aetherium, Virgilium et Desiderium episcopos*, PL, t. 77, kol. 1030-1031 (tłumaczył Robert Sochań).

później w *Dekrecie Gracjana* – wskazał, że w państwie jej podległym mają miejsce przypadki udzielania święceń kapłańskich osobom świeckim⁴².

W 633 roku, w czasie IV Synodu w Toledo, w kan. 19 ogłoszone zostało, że biskupi nie mogą świeckich bądź neofitów dopuszczać do kapłaństwa. Jak głosi norma zawarta w przywołanym kanonie, powinni oni przechodzić przez poszczególne stopnie święceń (*qui neofiti vel laici sunt, (...) qui per gradus ecclesiasticos non accesserunt*)⁴³.

Na temat stopniowego przyjmowania święceń wypowiedział się Sobór Konstantynopoliński IV, odbywający się w latach 869-870. Przypomniano na nim prawo zakazujące wyświęcania na biskupa tego, kto niedawno uzyskał święcenia kapłańskie lub przyjął wiarę. Norma ta miała zabezpieczyć nowo wybranego biskupa przed popadnięciem w pychę. Nawiązując do wcześniejszego prawa, sobór zalecił, żeby osoby aspirujące do otrzymania biskupstwa bądź patriarchatu otrzymywały urząd dopiero po tym jak zostaną uznane za godne tego – tzn. po przebyciu w dłuższym czasie wszystkich kolejnych stopni Bożego kapłaństwa. W związku z tym przepisane zostało, aby kandydat na najwyższy urząd kościelny był: rok lektorem, dwa lata subdiakonem, trzy lata diakonem, cztery prezbiterem. Czas ten mógł zostać skrócony przez biskupów tym duchownym lub mnichom, którzy wiedli pobożne życie. Wyniesieni do najwyższej godności wbrew zaleceniom soborowym mieli zostać odsunięci od wszystkich czynności biskupich jako ci, którzy uzyskali promocję niezgodnie z przepisami prawa⁴⁴. Śledząc treść normy soborowej, trudno jest określić, czy owa niegodność miała być wynikiem bezprawnego skrócenia czasu, który miał upłynąć między przyjmowanymi święceniami, czy też pominięcia święceń niższego stopnia przy otrzymywaniu konsekracji biskupiej. Nie ma jednak wątpliwości, że sobór zakazywał przyjmowania święceń *per saltum*, skoro zezwalał jedynie – w uzasadnionej sytuacji – na skrócenie czasu między przyjmowanymi święceniami. Celem niniejszej normy miało być zabezpieczenie Kościoła przed udzielaniem święceń osobom niegodnym i przed naciskami różnych zewnętrznych władz na szybkie udzielanie najwyższych godności w Kościele osobom przez nie wskazanym. Trudno dopatrzeć się w niej racji, która miałaby jakikolwiek związek z zależnością istniejącą między poszczególnymi stopniami święceń.

⁴² *Decretum Gratiani emendatum et notationibus illustratum...*, Pars I, dist. LXI, c. 1, kol. 403-404.

⁴³ Iulius Laurentius Selvagio, *Institutionum canonicarum libri tres*, t. I, lib. I, tit. XXX, Placidum Barco Lopez 1784, s. 373.

⁴⁴ Sobór Konstantynopoliński IV, kan. 5, 869-870 r., DSP, t. 2, s. 60-63.

Jednym z pierwszych dokumentów bezpośrednio dotyczących skutków pominięcia święceń diakonatu przed przyjęciem prezbiteratu jest list Innocentego III (zm. 1216 r.) do pewnego biskupa. Dotyczył on prezbitera, który z niedbalstwa nie przyjął święceń diakonatu. Papież polecił, by ów biskup nałożył na wyświęconego *per saltum* odpowiednią karę, po odbyciu której duchowny miał przyjąć pominięte święcenia diakonatu. Potem biskup mógł zezwolić wspomnianemu prezbiterowi na wykonywanie wcześniej przyjętych święceń kapłańskich⁴⁵. Sposób postępowania, jaki zalecił Innocenty III biskupowi wyświęconego prezbitera – niebędącego wcześniej diakonem – dowodzi, że biskup Rzymu uważał przyjęte w ten sposób święcenia prezbiteratu za ważne. Nieprzyjęcie diakonatu nie miało wpływu na ważność przyjętych święceń⁴⁶. Decyzja Innocentego III zamieszczona została w *Dekretalach* Grzegorza IX.

Dnia 6 marca 1254 roku papież Innocenty IV skierował list *Sub Catholicae* do biskupa Tusculum, będącego legatem Stolicy Apostolskiej wśród Greków. Pisał w nim, że wolą Stolicy Apostolskiej jest, aby biskupi greccy w przyszłości udzielali wszystkich siedmiu święceń zgodnie ze zwyczajem panującym w Kościele łacińskim. Biskup rzymski zauważał, że w Kościele greckim zaniedbane zostały trzy spośród niższych święceń poprzez fakt nieudzielania ich mężczyznom przystępującym do święceń. Ze względu na to, że istniała duża liczba wyświęconych w ten sposób, zdaniem Innocentego IV należało pozwolić duchownym wyświęconym *per saltum* wykonywać ich funkcje bez podejmowania jakichkolwiek działań⁴⁷. Tekst jednoznacznie dowodzi, że pominięcie święceń niższych nie ma wpływu na ważność przyjętych święceń wyższych.

Choć pomiędzy Kościołem wschodnim a zachodnim dokonana się w XI wieku schizma, to tradycja i nauczanie niekatolickich Kościołów wschodnich sięgają swoimi korzeniami do czasów jedności. Dla wyrobienia sobie całościowego obrazu na temat skutków otrzymania święceń *per saltum* nie można zatem przejść obojętnie wobec dokumentów powstałych w tych Kościołach po dokonaniu się podziału, ograniczając się w podejmowanej refleksji wyłącznie do tekstów powstałych w Kościele zachodnim⁴⁸.

⁴⁵ Innocentius III, *Bononiensi Episcopo*, w: *Corpus Iuris Canonici*, Pars II. *Decretalium Collectiones*, *Decretales Gregorii Papae IX*, lib. V, tit. XXIX. De clerico per saltum promoti, cap. 1, Graz 1959, kol. 833-834.

⁴⁶ S. Many, *dz. cyt.*, s. 272.

⁴⁷ Innoenz IV, *Brief Sub catholicae professione* an den Bischof von Tusculum, den Legaten des Apostolischen Stuhles bei den Griechen, 06.03.1254, w: H. Denzinger, *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum. Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen*, Wien 2014, n. 836.

⁴⁸ Zob. B. Kumor, *Historia Kościoła*, t. 2. *Wczesne średniowiecze chrześcijaństwa*, Lublin 2003, s. 171-178; Sacrosanctum Concilium Oecumenicum Vaticanum II, *Decretum de oecumenis-*

Bardzo ważne z punktu widzenia praktyki udzielania święceń *per saltum* są obrzędy ustanowienia prezbitera oraz wyboru i święceń biskupa – sprawowane w tradycji koptyjskiej. Najważniejsze manuskrypty ze wspomnianymi tekstami zachowane do dziś datowane są na XIV wiek⁴⁹. We wprowadzeniu do obrzędu święceń biskupich umieszczona została informacja, że w przypadku, gdy kandydat na biskupa jest diakonem, należy mu wpięrcw udzielić prezbiteratu, powierzając jednocześnie święte misteria i wiernych będących we wspólnocie. Dopiero później można było udzielić mu święceń biskupich⁵⁰. Analogiczne wskazania znalazły się we wprowadzeniu do obrzędów święceń diakona i prezbitera sprawowanych w tradycji koptyjskiej. Święcony na diakona miał przyjąć wcześniej subdiakoniat, a święcony na prezbitera – diakonat⁵¹.

Pośrednie dowody, przemawiające za koniecznością stopniowego przyjmowania święceń, zawierają także wschodniosyryjskie obrzędy święceń, zapisane w manuskryptach z XV wieku. Zasadnicze części obrzędów powstały między VI a IX wiekiem, czyli jeszcze przed schizmą⁵². Zgodnie z rytuałem święceń diakona, w słowie, jakie kierował archidiakon do biskupa przed modlitwą konsekracyjną, była zawarta wzmianka, że „subdiakon NN” został wybrany do święceń diakonatu. We wstępie do obrzędu święceń prezbitera była informacja, że kandydat do święceń ma założoną stułę na sposób diakoński. Ponadto archidiakon przed modlitwą konsekracyjną mówił o kandydacie do święceń, że jest on diakonem. W obrzędzie święceń biskupa archidiakon również wypowiadał się o kandydacie, że jest on prezbiterem⁵³.

mo *Unitatis redintegratio...*, n. 13-18, s. 100-104; tłumaczenie polskie: Sobór Watykański II, Dekret o ekumenizmie *Unitatis redintegratio...*, n. 13-18, s. 212-215.

⁴⁹ Niestety nie jest znany autorowi wiek, w którym teksty powstały. Pomocna w wyrobieniu sobie opinii na temat ich pochodzenia może okazać się wiedza o kształtowaniu się samego rytu koptyjskiego. Po Soborze w Chalcedonie Kościół Egipski wszedł w bliską relację z Jakobitami z zachodniej Syrii. Praktyka liturgiczna Ortodoksyjnego Kościoła Koptyjskiego częściowo pochodzi z: starożytnej tradycji aleksandryjskiej – przetłumaczonej z greckiego na koptyjski, tradycji zachodniej syryjskiej oraz innych źródeł. Jeśli chodzi o źródła obrzędów święceń, to wśród autorów są rozbieżności w tej materii. Antoine twierdził, że obrzędy święceń są podobne do tych pochodzących z *Konstytucji apostolskich* i zawierają uzupełnienia z obrzędów jakobińskich. Hanssens uważał, że pochodzą one ze starożytnej praktyki aleksandryjskiej – rozwiniętej na podstawie *Tradycji apostolskiej*. Lanne wyrażał przekonanie, że ryt koptyjski zawiera najstarszą, nieznaną dotąd wersję *Konstytucji apostolskich*. – P. F. Bradshaw, *dz. cyt.*, s. 8-9.

⁵⁰ P. F. Bradshaw, *dz. cyt.*, s. 147-155.

⁵¹ Tamże, s. 143-145.

⁵² Tamże, s. 9-10.

⁵³ Tamże, s. 158-163.

Niespotykane teksty wśród obrzędów święceń różnych tradycji wschodnich zawiera ryt tradycji gruzińskiej. Choć najstarsze zachowane do dziś manuskrypty obrzędów gruzińskich datowane są na X wiek, to specjaliści twierdzą, że modlitwy w nich zawarte powstały pod wpływem tradycji liturgicznych datowanych na V wiek⁵⁴. Obrzędy święceń rytu gruzińskiego poprzedzone były litaniami, w której biskup dziękował Bogu za konsekrację braci: ze stanu świeckiego do lektoratu, z lektoratu do subdiakonatu, z subdiakonatu do archidiaconatu, z archidiaconatu do prezbiteratu, z prezbiteratu do chorepiskopatu, z chorepiskopatu do episkopatu⁵⁵. Ewenement litanii polegał na tym, że wśród stopni święceń nie figurował diakonat, ale archidiaconat. Ponadto – zgodnie z tekstem modlitwy – pomiędzy prezbiteratem a episkopatem mężczyzna winien przyjąć chorepiskopat.

Trudno powiedzieć, czy stopnie święceń wymieniane w modlitwie dziękczynnej przez konsekratora – w kolejności niespotykanej nigdzie indziej – odzwierciedlają drogę „awansu” wyłącznie biskupów tradycji gruzińskiej, czy też wszystkich duchownych. Jeśli przywołany tekst dotyczyłby wyłącznie biskupów, wtedy nic by nie stało na przeszkodzie, aby twierdzić, że „zwyyczajni” prezbiterzy (którzy później już nie zostaną biskupami) przed kapłaństwem przyjmowali diakonat.

W obrzędzie święceń Syryjskiego Ortodoksyjnego Kościoła – datowanym na początek drugiego tysiąclecia – którego liturgia wywodzi się z grecko-antiocheńskiego rytu tłumaczonego na język syryjski, podobnie jak we wschodniosyryjskim obrzędzie święceń kandydatów do kolejnych stopni święceń w trakcie ceremonii prezentował archidiacon. O święconych na subdiakonów mówił, że są wybrani spośród stanu braci, o święconych na diakonów – że są subdiakonami, o święconych na prezbiterów – że są diakonami, a o święconych na biskupów – że są pobożnymi kapłanami⁵⁶.

Rytuał święceń Melakitów także zawierał analogiczną prezentację kandydatów do poszczególnych stopni święceń. O święconych na lektorów mówiono, że są kantorami, o święconych na subdiakonów – że są lektorami, o święconych na diakonów – że są subdiakonami, o święconych na prezbiterów – że są diakonami. Niestety, do naszych czasów nie zachował się obrzęd święceń biskupów⁵⁷.

Po zapoznaniu się z obrzędami święceń różnych tradycji wschodnich akatolickich wróćmy do tekstów powstałych w Kościele katolickim. Zagadnieniem święceń udzielanych *per saltum* w XVI wieku zajęli się uczestnicy

⁵⁴ Tamże, s. 11.

⁵⁵ Tamże, s. 166.

⁵⁶ Tamże, s. 11-12, 175.

⁵⁷ Tamże, s. 201-212.

Soboru Trydenckiego. Dnia 15 lipca 1563 roku na dwudziestej trzeciej sesji tegoż zgromadzenia uchwalono, że do święceń prezbiteratu należy przyjmować tych, którzy: wcześniej wypełniali posługi, przez rok byli diakonami – chyba że biskup uznał inaczej, kierując się dobrem Kościoła. Zgodnie z decyzją ojców soborowych, biskupi uzyskali władzę udzielania dyspensy wyświęconym *per saltum* dla słusznej przyczyny, jeśli ci nie pełnili funkcji (*Cum promotis per saltum, si non ministraverint, episcopus ex legitima causa possit dispensare*). Z kontekstu przepisu, w którym zamieszczona została niniejsza norma, wynika jednoznacznie, że nie dotyczy on możliwości przyjęcia święceń biskupich z pominięciem przyjęcia święceń prezbiteratu. Kanon, w którym został on zamieszczony, poprzedzony był stwierdzeniem: „Kogo przyjmować do prezbiteratu; ich obowiązki” (*Quinam ad presbyteratum assumendi; assumptorum munus*)⁵⁸.

W grudniu 1578 roku Kongregacja Biskupów i Zakonników rozpatrywała przypadek dwudziestu trzech księży sprzed około trzydziestu-czterdziestu lat. Otrzymali oni pierwszą tonsurę i cztery niższe święcenia od innych prezbiterów. Dykasteria uznała święcenia przyjęte od prezbiterów za nieważne, późniejsze zaś – prawnie przez nich przyjęte święcenia – za prawdziwe, czyli ważne i udzielone *per saltum*. Zgodnie z decyzją Stolicy Apostolskiej, duchowni zostali uwolnieni od wszystkich nieprawidłowości i cenzur. Kongregacja pozwoliła im zatrzymać beneficja prawnie otrzymane po przyjęciu „prawdziwych” święceń⁵⁹.

Mniej więcej czterdzieści lat później wspomniana Kongregacja Biskupów i Zakonników rozpatrzyła podobny przypadek – udzielenia tonsury i święceń niższych przez archiprezbitera. Wtedy to dykasteria podobnie jak poprzednio uznała, że przyjęte święcenia po święceniach udzielonych nieważnie przez archiprezbitera należy traktować jako święcenia udzielone *per saltum*. Pominiętych święceń należało powtórnie udzielić⁶⁰.

Przywołane decyzje dykasterii Kurii Rzymskiej oraz wypowiedzi papieży Innocentego III i Innocentego IV ukazują, że w przypadku naprawienia zaistniałego stanu po przyjęciu święceń *per saltum* zwyczajną praktyką Kościoła było zdjęcie zaciągniętych kar z duchownych oraz udzielenie pominiętych święceń. W cytowanych rozstrzygnięciach nie ustosunkowano się jednak do pominięcia święceń prezbiteratu przy otrzymaniu episkopatu.

⁵⁸ Sobór Trydencki, *Sesja 23*, Dekrety o reformie, can. 14, 15.07.1563, DSP, t. 4, s. 703.

⁵⁹ *Sacra Congregatio Episcoporum et Regularium, Neritonem*, 22.12.1578, CIC Fontes, vol. 4, n. 1347, s. 584-585.

⁶⁰ *Sacra Congregatio Episcoporum et Regularium, Gravinen*, 28.08.1616, CIC Fontes, vol. 4, n. 1678, s. 731-732.

Na skutek ruchów jansenistycznych o zabarwieniu józefińskim książę Toskanii Leopold II zwołał do Pistoji w 1786 roku synod narodowy. Uczestniczyło w nim 3 biskupów i 234 księży. Celem zgromadzenia miało być oczyszczenie dyscypliny i teologii Kościoła z dorobku średniowiecza. Wśród twierdzeń Synodu z Pistoji znalazły się także takie, które dotyczyły udzielania święceń *per saltum*. Błędy doktrynalne ogłoszone na Synodzie w Pistoji potępione zostały przez papieża Piusa VI dopiero po śmierci Leopolda II dnia 28 sierpnia 1794 roku w konstytucji *Auctorem fidei*, uważanej za nieomylny dokument Magisterium⁶¹.

Decyzją papieża Piusa VI jako błędna została potraktowana opinia głosząca, że zgodnie ze zwyczajem i prawem starożytnego Kościoła duchowny, który został uznany za godnego święceń, promowany był bezpośrednio do diakonatu bądź prezbiteratu, bez udzielania mu niższych święceń. Synod w Pistoji błędnie uzasadniał przywołane twierdzenie tym, że początkowo święcenia udzielone w ten sposób nie były określane terminem *per saltum*. Termin ten bowiem – zdaniem uczestników zgromadzenia – miał pojawić się znacznie później⁶². Ponadto według Synodu w Pistoji – co również zostało przez papieża uznane za błędne – zgodnie z nauką apostołską, święcenia kapłańskie mogą być udzielane jedynie tym, którzy zachowali niewinność chrzcielną. Kościół odszedł jednak od nauczania apostołów, wprowadzając zakaz przyjmowania święceń *per saltum*⁶³.

Ksiądz Marian Pastuszko – komentując postanowienia Synodu w Pistoji – doszedł do wniosku, że zgromadzenie to uznało, iż nakaz stopniowego przyjmowania święceń był wynikiem zepsucia, jakie nastąpiło w Kościele w okresie poapostolskim⁶⁴. Upřednie powierzanie mniej odpowiedzialnych urzędów przed udzieleniem święceń wyższego stopnia miało służyć rozeznaniu przymiotów kandydata do święceń.

Kolejnym dokumentem poruszającym kwestię przyjęcia święceń prezbiteratu *per saltum* jest tekst Kongregacji Świętego Oficjum z połowy XIX wieku. Dotyczył on przyjęcia prezbiteratu z właściwą intencją wewnętrzną przez niejakiego Tytusa w Anglii, który wcześniej symulował przyjęcie subdiakonatu i diakonatu. Symulacja miała polegać na tym, że do święceń duchowny przystąpił z wolą przeciwną ich przyjęcia. Wykluczał również podjęcie obo-

⁶¹ *Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, opr. S. Głowa, I. Bieda, Poznań 1997, s. 68; Pius VI, *Constitutio Auctorem fidei*, 28.08.1794, CIC Fontes, vol. 2, n. 475, s. 682-714.

⁶² Pius VI, *Constitutio Auctorem fidei...*, §51, s. 701.

⁶³ Pius VI, *Constitutio Auctorem fidei...*, §53, s. 702; M. Pastuszko, *Sakrament święceń...*, s. 367-368.

⁶⁴ M. Pastuszko, *Sakrament święceń...*, s. 367-368.

wiązku życia w czystości. W odpowiedzi na pytanie jego biskupa do Stolicy Apostolskiej, co w takim przypadku należy czynić, Kongregacja Świętego Oficjum dnia 2 marca 1843 roku potwierdziła, że Tytus przyjął prezbiterat *per saltum*. Jako właściwą drogę postępowania dykasteria nakazała wystąpienie do Penitencjarii Apostolskiej z prośbą o udzielenie duchownemu dyspensy od suspensy i nieprawidłowości, jaką zaciągnął, a także zobowiązała do udzielenia Tytusowi omińniętych święceń subdiakonu i diakonu. Na zakończenie Kongregacja Świętego Oficjum stwierdziła, że dopiero po wypełnieniu powyższych wskazań prezbiter będzie mógł celebrować Mszę świętą oraz ważnie i godziwie sprawować czynności kapłańskie (*et postea possit Missam in posterum celebrare, aliaque sacerdotalia munia valide et licite exercere*)⁶⁵. Z lektury zakończenia pisma, jakie skierowała Kongregacja Świętego Oficjum, czytelnikowi może nasunąć się wątpliwość co do skutków pominięcia święceń subdiakonu i diakonu i ich związku z ważnością przyjętych święceń prezbiteratu. Z dokumentu wynika, że dykasteria uważała Tytusa za rzeczywistego prezbitera, gdyż w przeciwnym razie nakazałaby również udzielenie mu święceń kapłańskich. Święcenia zostały przez niego przyjęte ważnie, natomiast brak ważności części sprawowanych przez niego funkcji kapłańskich – bo Mszę świętą sprawował ważnie, a niektóre funkcje kapłańskie niegodziwie – był następstwem zaciągniętych przez duchownego kar.

Mówiąc o przyjmowaniu i udzielaniu święceń *per saltum*, nie można ograniczyć się wyłącznie do tekstów wskazujących na porządek, w jakim winny być otrzymywane święcenia. Ustawodawca bardzo wcześnie do norm zawierających zakaz przyjmowania święcenia *per saltum* zaczął dołączać sankcje karne. Jednym z pierwszych, który to uczynił, był przywołany już papież Zozym (zm. 418 r.). Zagroził depozycją z urzędu duchownych wyświęconych *per saltum*. Podobnie uczynił Synod w Soisson w 853 roku w stosunku do wyświęconych z pominięciem diakonu⁶⁶. Na marginesie można wspomnieć, że skutki depozycji najłatwiej jest przyrównać do skutków kary dożywotniej suspensy⁶⁷.

Prawo zaopatrzone sankcją karłą ewaluowało. Z *Dekretu Gracjana* dowiadujemy się o upoważnieniu, jakiego udzielił papież Aleksander II (zm. 1073 r.) biskupowi Konstantynopola. Zgodnie z nim, drugi z wymienionych miał prawo zabronić wykonywania urzędu kapłańskiego duchownemu, który przyjął święcenia diakonu i prezbiteratu z pominięciem subdiakona-

⁶⁵ Sacra Congregatio Sancti Officii, *Angliae...*, n. 887, s. 165-166.

⁶⁶ S. Many, *dz. cyt.*, s. 268-269.

⁶⁷ F. M. Cappello, *Tractatus canonico-moralis de Sacramentis*, vol. 2, pars 3..., s. 394.

tu, aż do czasu przyjęcia pominiętych święceń⁶⁸. Zalecenie udzielone przez papieża Aleksandra II dowodzi, że Kościół rozpoznawał ważność przyjętego diakonatu przez mężczyznę nie wyświęconego wcześniej na subdiakona⁶⁹.

Sobór Trydencki, chociaż wprost nie wspomniał nic o popadnięciu w kary tych duchownych, którzy zostali wyświęceni z pominięciem jakiegoś stopnia święceń, to jednak pozostających w mocy kar przewidzianych za takie działanie nie cofnął. Ojcowie soborowi pośrednio przypomnieli o wcześniej promulgowanym formalnym zakazie praktyki udzielania święceń *per saltum* oraz o karach przewidzianych dla duchownego, który w taki sposób je przyjął⁷⁰. W czasie obrad soborowych ustalono bowiem w tej kwestii, że biskupi mają władzę dla słusznej przyczyny dyspensować tych duchownych, którzy zostali promowani *per saltum*. Warunkiem udzielenia dyspensy było niewykonywanie przez nich funkcji⁷¹. O tym, że *suspensa latae sententiae* obowiązywała po Soborze Trydenckim, pisał w *Sumie* Suarez (zm. 1617 r.): *Hae causae sequentes in iure habentur, ob quas clericus manet suspensus. 9) In promotos per saltum*⁷².

Suspensy za wspomniane działanie nie potwierdził papież Pius IX, regulując na nowo materię cenzur w konstytucji *Apostolicae Sedis* z 1869 roku⁷³. Zatem od tego roku, choć zakaz przyjmowania święceń *per saltum* formalnie w Kościele nadal istniał, w prawodawstwie powszechnym nie było już żadnej normy zawierającej karę za jego złamanie.

Z przywołanych przypisów prawnych w sposób wyraźny widać, że ustawodawca – wydając zakaz wykonywania władzy święceń przez duchownych wyświęconych *per saltum* – prawie od samego początku historii daleki był od uznania otrzymanych w ten sposób święceń za nieważne.

Warto w tym miejscu zwrócić uwagę, że prawo przedkodeksowe przewidywało kary nie tylko dla duchownych przyjmujących święcenia *per saltum*, ale również dla szafarzy. Przykładowo papież Sykstus w konstytucji *Sanctum et salutare* z dnia 5 stycznia 1589 roku – pisząc o nadużyciach, jakich mogli dopuścić się biskupi, arcybiskupi, prymasi, patriarchowie i opaci – wspominał o możliwości zaciągnięcia kary suspensy co do prawa udzielania święceń przez przekraczających zakaz udzielania święceń *per saltum*⁷⁴.

⁶⁸ *Decretum Gratiani emendatum et notationibus illustratum...*, Pars I, dist. LII, c. 1, kol. 363-364.

⁶⁹ S. Many, dz. cyt., s. 271.

⁷⁰ G. L. Leech, *A comparative study of the constitution „Apostolicae Sedis” and the „Codex Iuris Canonici”*, Washington 1922, s. 143.

⁷¹ Sobór Trydencki, *Sesja 23*, Dekrety o reformie, can. 14..., s. 703.

⁷² F. Suárez, *Summa, seu compendium*, vol. II, Part II, 18. de censuris et irregularitate, disput. 31, sectio 1, n. 9, Petit-Montrouge 1858, kol. 1295-1296.

⁷³ Pius IX, *Constitutio Apostolicae Sedis*, 12.10.1869, CIC Fontes, vol. 3, n. 552, s. 24-31.

⁷⁴ Sixtus V, *Constitutio Sanctum et salutare*, §2, 05.01.1589, CIC Fontes, vol. 1, n. 166, s. 312.

1.1.2. KPK 1917

W ogłoszonym w 1917 roku kodeksie dla Kościoła łacińskiego również znalazła się norma, w której ustawodawca zabraniał pomijania jakiegos stopnia święceń przy ich udzielaniu. Zapisana została ona w kan. 977 KPK 1917 następującymi słowami: *Ordines gradatim conferendi sunt ita ut ordinationes per saltum omnino prohibeantur*. Oprócz zakazu przyjmowania święceń *per saltum* zawierała ona także zalecenie ustawodawcy „stopniowego” udzielania święceń, to znaczy w następującej kolejności: tonsura, ostiariat, lektorat, egzorcysta, akolitat, subdiakoniat, diakonat, prezbiterat, biskupstwo.

Użycie w kan. 977 KPK 1917 słowa *prohibeantur* oznacza, że norma w nim zamieszczona nie ma charakteru uniezdalniającego, a złamanie zakazu zawartego w przepisie nie wpływa na ważność otrzymanych święceń. Na marginesie należy zaznaczyć, że jeśli chodzi o biskupstwo udzielone z pominięciem prezbiteratu – według komentatorów – nie ma pewności, czy tak udzielone święcenia są jeszcze ważne mimo niegodziwego ich przyjęcia. Celem normy zapisanej w kan. 977 KPK 1917 było właściwe przygotowanie się i zdobycie wiedzy wymaganej do otrzymania kolejnego stopnia święceń⁷⁵.

Oprócz przywołanego kan. 977 w kodeksie Pio-Benedyktyńskim była ogłoszona jeszcze inna norma, bezpośrednio dotycząca zakazu przyjmowania święceń bez zachowania wymaganej kolejności przy ich przyjmowaniu. W kan. 974§1 n. 5 ustawodawca przepisał, że do godziwego przyjęcia święceń wymagane jest przyjęcie święceń stopnia niższego (*Ut quis licite ordinari possit, requiruntur: Ordinum inferiorum susceptio*). Na uwagę zasługuje fakt, że niniejsza norma ma charakter ogólny i zdaje się nie pomijać żadnych święceń. Jednakże w par. 2 kan. 974 KPK 1917 znalazł się przepis nakazujący przy wyborze biskupów kierować się normą zapisaną w kan. 331 KPK 1917. Tam – w kan. 331§1 n. 3 KPK 1917 – zapisane zostało z kolei, że za odpowiedniego do święceń biskupich uważa się tego, kto jest prezbiterem przez przynajmniej pięć lat⁷⁶. Ustawodawca w kan. 331 KPK 1917 nie zamieścił wzmianki – tak jak to uczynił w kan. 974 KPK 1917 – że warunki w nim przepisane dotyczą godziwego przyjęcia święceń. Nie zastrzegł również, że warunki te dotyczą ważności.

Interesujący z punktu widzenia ważności przyjętych święceń *per saltum* okazuje się również kan. 968§1 KPK 1917⁷⁷. W normie w nim ogłoszonej

⁷⁵ C. A. Bachofen, *dz. cyt.*, s. 460-461; KPK 1917, kan. 11.

⁷⁶ CIC 1917, can. 331§1 n. 3: *Ut quis idoneus habeatur, debet esse: 3º A quinquennio saltem in sacro presbyteratus ordine constitutus.*

⁷⁷ CIC 1917, can. 968§1: *Sacram ordinationem valide recipit solus vir baptizatus; licite autem, qui ad normam sacrorum canonum debitis qualitibus, iudicio proprii Ordinarii, praeditus sit, neque ulla detineatur irregularitate aliove impedimento.*

ustawodawca zamieścił dwie grupy warunków, które musi spełnić kandydat do święceń. Do jednej z nich – wpływających na ważność święceń – należy przyjęcie chrztu i bycie mężczyzną, do drugiej – wpływającej na godziwość – należą spełnienie warunków wymaganych prawem oraz bycie wolnym od nieprawidłowości i przeszkód kanonicznych. W przywołanej normie przyjęcie święceń niższego stopnia przed przyjęciem święceń stopnia wyższego nie zostało zamieszczone wśród warunków wpływających na ważność.

Podkreślić jednak należy, że bycie ochrzczonym i bycie mężczyzną to nie są jedyne warunki, od których spełnienia ze strony podmiotu święceń zależy ważność otrzymanego sakramentu. Oprócz nich są także inne warunki – jak chociażby posiadanie intencji przyjęcia święceń przez tego, kto osiągnął używanie rozumu. Nadmienić należy również, że warunki – od których uzależniona jest ważność lub zdadność zgodnie z kan. 11 KPK 1917 – mogą być uregulowane w ustawie nie tylko wprost, ale i równoznacznie (*aequivalenter*). W kodeksie z 1983 roku kan. 11 KPK 1917 preredagowany został w taki sposób, że w obecnie obowiązującym systemie prawnym nieważność aktu lub niezdolność osoby musi być w ustawie wyrażona jednoznacznie⁷⁸.

Biorąc pod uwagę treść norm zapisanych w kan. 331§1 n. 3 KPK 1917 i kan. 974§1 n. 5 KPK 1917, wyjaśnienie kwestii, czy kan. 331§1 n. 3 KPK 1917 zawiera równoznacznie (*aequivalenter*) opisany warunek wymagany do ważnego udzielenia święceń biskupich, okazuje się zatem konieczne dla odpowiedzi na pytanie, czy święcenia biskupie przyjęte przez mężczyznę niebędącego prezbiterem są ważne, czy też nie. Sama analiza norm prawnych nie pozwala nam jednak udzielić odpowiedzi na tak sformułowaną wątpliwość. Jej rozstrzygnięcie wymaga pogłębionej refleksji teologicznej nad zależnością istniejącą między prezbiteratem a episkopatem oraz analizy dokumentów historycznych i liturgicznych związanych w jakikolwiek sposób z przyjmowaniem święceń biskupich *per saltum*⁷⁹.

Nie sposób nie zauważyć, że w kodeksie Pio-Benedyktyńskim ogłoszone były również inne normy – od tych dotąd przywołanych – pośrednio dotyczące nakazu przyjmowania święceń w odpowiedniej kolejności. W kan. 993 n. 1 KPK 1917 ustawodawca przepisał, że kandydaci do święceń mają obowiązek przedstawić zaświadczenie o ostatnio przyjętych przez nich święceniach⁸⁰. W kan. 978§2 KPK 1917 uregulowane zostały odstępstwa czasu, jakie powinny być przestrzegane przy udzielaniu kolejnych stopni świę-

⁷⁸ J. Otaduy, *Ecclesiastical Laws*, w: ECCCL, t. I, s. 286.

⁷⁹ Problematyka możliwości przyjęcia episkopatu z pominięciem prezbiteratu zostanie omówiona obszerniej w dalszej części opracowania.

⁸⁰ CIC 1917, can. 993: *Promovendi saeculares aut religiosi qui, quod pertinet ad ordinationem, saecularium iure reguntur, afferant: 1° Testimonium ultimae ordinationis aut si de prima tonsura agatur, recepti baptismatis et confirmationis.*

ceń – między pierwszą tonsurą a ostiariatem i innymi niższymi święceniami, akolitatem i subdiakonatem, subdiakonatem i diakonatem, diakonatem i prezbiteratem⁸¹.

W *Kodeksie prawa kanonicznego* z 1917 roku ustawodawca w kan. 1004 uregulował także kwestię przyjmowania święceń w obrządku łacińskim tych, którzy już wcześniej przyjęli jakieś święcenia w obrządku wschodnim. Zobowiązani zostali oni do przyjęcia w obrządku łacińskim tych święceń, których nie przyjęli w obrządku wschodnim, a według prawa Kościoła łacińskiego powinni już byli otrzymać⁸².

Kończąc tę część pracy poświęconej ustawodawstwu ogłoszonemu w *Kodeksie prawa kanonicznego* z 1917 roku, należy również wspomnieć, że w kan. 2374 KPK 1917 na nowo została przewidziana przez prawodawcę kara suspensy za złamanie zakazu, o którym mowa w kan. 977 KPK 1917⁸³. Zaczęła obowiązywać od dnia 19 maja 1918 roku – daty obowiązywania kodeksu Pio-Benedyktyńskiego⁸⁴. Zgodnie z dyspozycją przywołanych kanonów, karę suspensy niezastrzeżonej nikomu zaciągał duchowny przyjmujący święcenia z pominięciem innego stopnia. Według większości kanonistów, mogła być ona rozgrzeszona w zakresie wewnętrznym sakramentalnym przez każdego spowiednika. Opinii tej nie podzielał Many, uważając, że suspensę tę mógł znieść biskup, gdy udzielił stosownej dyspensy⁸⁵.

Kodeks Pio-Benedyktyński nie przewidywał specjalnej kary dla biskupa udzielającego święceń *per saltum*⁸⁶.

1.1.3. Okres od prac nad rewizją kodeksu Kościoła łacińskiego do czasów współczesnych

Dnia 25 stycznia 1959 roku papież Jan XXIII ogłosił zamiar odnowy *Kodeksu prawa kanonicznego* z 1917 roku. Cztery lata później – dnia 28 marca

⁸¹ CIC 1917, can. 978§2: *Interstitia primam tonsuram inter et ostiariatum vel inter singulos ordines minores prudenti Episcopi iudicio committuntur; acolythus vero ad subdiaconatum, subdiaconus ad diaconatum, diaconus ad presbyteratum ne antea promoveantur, quam acolythus unum saltem annum, subdiaconus et diaconus tres saltem menses in suo quisque ordine fuerint versati, nisi necessitas aut utilitas Ecclesiae, iudicio Episcopi, aliud exoptat.*

⁸² CIC 1917, can. 1004: *Si quis, ritu orientali ad aliquos ordines iam promotus, a Sede Apostolica indultum obtinuerit superiores ordines suscipiendi ritu latino, debet prius ritu latino recipere ordines quos ritu orientali non receperit.*

⁸³ G. L. Leech, *dz. cyt.*, s. 144.

⁸⁴ I. Grabowski, *Prawo kanoniczne*, Warszawa 1948, s. 5.

⁸⁵ F. Bączkiewicz, J. Baron, W. Stawinoga, *Prawo kanoniczne. Podręcznik dla duchowieństwa*, t. 3..., s. 574-575.

⁸⁶ F. X. Wernz, P. Vidal, *dz. cyt.*, s. 284; F. M. Cappello, *Tractatus canonico-moralis de Sacramentis*, vol. 2, pars 3..., s. 394.

1963 roku – ustanowiona została komisja do spraw reformy kodeksu Pio-Benedyktyńskiego⁸⁷, która swoją uwagę skierowała między innymi na przepisy dotyczące zakazu udzielania święceń *per saltum*.

W początkowym etapie prac członkowie zespołu studyjnego planowali scalić normy zapisane w kan. 977 i 978 KPK 1917⁸⁸, koncentrując większą uwagę na zachowaniu właściwego odstępu czasu między przyjmowanymi święczeniami niż na samym zakazie udzielania święceń z pominięciem przyjęcia święceń niższego stopnia⁸⁹. W czasie sesji odbywającej się w dniach 22-27 stycznia 1968 roku ustalono, że nowy kanon powinien brzmieć następująco: „Święceń należy udzielać stopniowo i zakazuje się święceń z pominięciem ich stopni; jedynie za pozwoleniem Stolicy Apostolskiej można udzielić jednego dnia dwóch święceń, a jakkolwiek zwyczaj przeciwny potępa się” (*Ordines gradatim conferendi sunt, ita ut ordinationes per saltum omnino prohibeantur...*)⁹⁰.

Na dalsze prace zespołu przygotowującego reformę prawa sakramentalnego – dotyczącego zakazu udzielania święceń *per saltum* – duży wpływ miało podpisanie dnia 15 sierpnia 1972 roku przez papieża Pawła VI motu proprio *Ministeria quedam* i motu proprio *Ad pascendum*. Weszły one w życie dnia 1 stycznia 1973 roku, wnosząc wiele zmian do dyscypliny zakazującej przyjmowania święceń *per saltum*. Na mocy decyzji papieskiej, ogłoszonej w motu proprio *Ministeria quedam* – zawierającym odnowę dyscypliny dotyczącej tonsury, święceń niższych i subdiakonatu w Kościele łacińskim – papież Paweł VI zniósł w Kościele łacińskim obrzęd tonsury (n. 1) oraz zastąpił termin „święcenia niższe” terminem „posługi” (n. 2). Ponadto w całym Kościele – zgodnie z decyzją biskupa Rzymu – pozostały posługi lektoratu i akolitu (n. 3), a kandydaci do diakonatu i kapłaństwa zostali zobligowani do ich przyjęcia i sprawowania przez odpowiedni czas, celem lepszego

⁸⁷ Wstęp, w: KPK 1983, s. 21.

⁸⁸ CIC 1917, can. 978§1: *In ordinationibus servantur temporum interstitia quibus promoti in receptis ordinibus, secundum Episcopi praescriptum, sese exerceant.* §2. *Interstitia primam tonsuram inter et ostiariatum vel inter singulos ordines minores prudenti Episcopi iudicio committuntur; acolythus vero ad subdiaconatum, subdiaconus ad diaconatum, diaconus ad presbyteratum ne antea promoveantur, quam acolythus unum saltem annum, subdiaconus et diaconus tres saltem menses in suo quisque ordine fuerint versati, nisi necessitas aut utilitas Ecclesiae, iudicio Episcopi, aliud exoptat.* §3. *Nunquam tamen, nisi de peculiari licentia Romani Pontificis, minores ordines cum subdiaconatu duove sacri ordines uno eodemque die, reprobata quavis contraria consuetudine, conferantur; imo nec primam tonsuram conferre licet una cum aliquo ex ordinibus minoribus, neque omnes ordines minores una simul.*

⁸⁹ *Ex Actis Pont. Comm. CIC Recognoscendo. Coetus studiorum „De Sacramentis”, Communicationes 30(1998) nr 1, s. 110-111.*

⁹⁰ Tłumaczenie kanonu za: M. Pastuszko, *Sakrament święceń...*, s. 370.

przygotowania się do przyszłych posług odnoszących się do Słowa i Ołtarza. Dyspensowanie od obowiązku przyjęcia lektoratu i akolitu przez kandydatów do diakonatu i prezbiteratu było zastrzeżone Stolicy Świętej (n. 11).

W tym miejscu – czyniąc dygresję – należy zauważyć, że ogłoszenie przez Benedykta XVI motu proprio *Summorum Pontificum* nie przyczyniło się do zmiany dyscypliny Kodeksu prawa kanonicznego z 1983 roku w zakresie tonsury, niższych święceń i subdiakonatu⁹¹. Jak dowiadujemy się z *Instrukcji o stosowaniu Listu Apostolskiego motu proprio Summorum Pontificum*, przygotowanej przez Papieską Komisję Ecclesia Dei w dniu 30 kwietnia 2011 roku i zatwierdzonej przez papieża: „Jedynie w instytutach życia konsekrowanego i w stowarzyszeniach życia apostolskiego podlegających Papieskiej Komisji Ecclesia Dei oraz w tych, gdzie podtrzymuje się zwyczaj używania ksiąg liturgicznych *forma extraordinaria*, dozwolone jest posługiwanie się *Pontificale Romanum* z 1962 roku przy udzielaniu święceń niższych i wyższych”⁹².

Wróćmy do przerwanej wątku. W drugim z wymienionych dokumentów – motu proprio *Ad pascendum*, promulgującym przepisy dotyczące diakonatu – we wprowadzeniu teologicznym, poprzedzającym szczegółowe normy, Paweł VI potwierdził, że mężczyźni mający przyjąć prezbiterat byli w pierw diakonami i w ten sposób – pełniąc posługę diakońską – „zdobywali przygotowanie, potrzebne do wypełniania kapłańskich i pasterskich posług”. Ojciec Święty pisał również, że z biegiem czasu zakaz udzielania święceń *per saltum* nabrał większej mocy, co oznacza, że wcześniej nie był on tak rygorystycznie przestrzegany, a święcenia były udzielane *per saltum*. Zgodnie z wolą papieża wyrażoną w przywołanym dokumencie, kandydaci do diakonatu (zarówno stałego, jak i przejściowego) oraz do prezbiteratu zobowiązani zostali do przyjęcia posługi lektora i akolity. Powinni wypełniać je przez pewien czas, aby w ten sposób lepiej przygotować się do przyszłej posługi Słowa i Ołtarza. Dyspensowanie wspomnianych kandydatów od przyjęcia lektoratu i akolitu było zarezerwowane Stolicy Apostolskiej (por. *Ad*

⁹¹ Benedictus XVI, Motu proprio *Summorum Pontificum*. De aliquibus mutationibus in normis de electione Romani Pontificis, 02.07.2007, AAS 99(2007), s. 777-781; Pontificia Commissio Ecclesia Dei, *Instructio ad exsequendas Litteras Apostolicas Summorum Pontificum a S. S. Benedicto PP. XVI Motu Proprio datas*, art. 30, 30.04.2011, AAS 103(2011), s. 419.

⁹² Pontificia Commissio Ecclesia Dei, *Instructio ad exsequendas Litteras Apostolicas Summorum Pontificum...*, art. 31, s. 419; tłumaczenie polskie: Papieska Komisja Ecclesia Dei, Instrukcja dotycząca zastosowania Listu apostolskiego Motu Proprio data Summorum Pontificum Jego Świątobliwości Benedykta PP XVI, 30.04.2011, na stronie: http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_commissions/ecclsdei/documents/rc_com_ecclsdei_doc_20110430_istr-universae-ecclesiae_pl.html (stan z dn. 15.09.2017 r.); Chad J. Glendinning, *Universae Ecclesiae: Tect and commentary*, *Studia Canonica. Revue candienne de droit canonique*. A Canadian Canon Law Review vol. 45/2 2011, s. 390-391.

pascendum, n. 2). Motu proprio *Ad pascendum* zawierało w wielu miejscach odwołania do szczegółowych norm prawnych zawartych w motu proprio *Ministeria quedam*.

Po wejściu w życie motu proprio *Ministeria quedam* zespół przygotowujący reformę prawa kanonicznego dotyczącego sakramentu święceń przez pewien czas nie przewidywał istnienia w nowym prawie analogicznej normy do tej zapisanej w kan. 977 KPK 1917 – zakazującej udzielania święceń *per saltum*⁹³. Była ona pomijana aż do czasu, gdy podobna norma pojawiła się wśród kanonów, nad którymi dyskutował zespół studyjny na zebraniu w dniach 6-10 lutego 1978 roku. W *can. 215§1 (novus)* zapisane było: *Candidatus ad diaconatum, sive permanentem sive transeuntem, ministeria Lectoris et Acolythi, nisi eadem iam receperit, prius debet recipere et per congruum tempus execere, nisi a Sancta Sede dispensatio concessa sit*. W trakcie dalszych prac zespołu roboczego zdecydowano jednak o przereformowaniu kanonu i usunięciu z niego informacji o wymogu uzyskania od Stolicy Apostolskiej dyspensy od konieczności przyjęcia posług przed święceniami. Zgodnie ze zreformowanym prawem, we władzę do udzielenia takiej dyspensy mieli zostać wyposażeni biskupi. Ostatecznie kanon zaakceptowano w następującym brzmieniu: *Antequam quis ad diaconatum, sive permanentem sive transeuntem, promoveatur, requiritur ut ministeria Lectoris et Acolythi receperit et per congruum tempus excecuerit*⁹⁴. W czasie dalszych prac kodyfikacyjnych kanon nie uległ już dalszym zmianom redakcyjnym i w kodeksie z 1983 roku zapisany został jako kanon 1035§1⁹⁵.

O konieczności przyjęcia posług lektoratu i akolitatu przed przystąpieniem do diakonatu jest jeszcze mowa bezpośrednio w kodeksie Jana Paw-

⁹³ *Ex Actis Pont. Comm. CIC Recognoscendo. Coetus studiorum „De Sacramentis”, Sessio X, 23-28.10.1972, Communicationes 32(2000) nr 1, s. 68; Ex Actis Pont. Comm. CIC Recognoscendo. Coetus studiorum „De Sacramentis”, Sessio XI, 29.01-02.02.1973, Communicationes 32(2000) nr 1, s. 96, 106, 113, 141; Pontificia Commissio Codici Iuris Canonici Recognoscendo, *Schema documenti pontificii quo disciplina canonica de sacramentis recognoscitur*, Roma 1975, can. 221.*

⁹⁴ *Acta Commissionis, Opera consultorum in recognoscendis schematibus. II. Coetus studiorum „De Sacramentis”. De Ordine, Communicationes 10(1978) nr 2, s. 192.*

⁹⁵ Pontificia Commissio Codici Iuris Canonici Recognoscendo, *Schema Codicis iuris canonici iuxta animadversiones S.R.E. Cardinalium, Episcoporum Conferentiarum, Dicasteriorum Curiae Romanae, Universitatem Facultatumque ecclesiasticarum necnon Superiorum Institutuum vitae consecratae recognitum*, Roma 1980, can. 988; Pontificia Commissio Codici Iuris Canonici Recognoscendo, *Codex iuris canonici: Schema novissimum iuxta placita Patrum Commissionis emendatum atque Summo Pontifici praesentatum*, Roma 1982, can. 1035; CIC 1983, can. 1035; T. J. Green, *The Church's Sanctifying Office: Reflections on Selected Canons in the Revised Code*, *The Jurist* 55(1986) nr 1, s. 392.

ła II w kan. 1050 n. 3 oraz pośrednio w kan. 1025§1⁹⁶. Na charakter tego obowiązku i jego wpływ na ważność święceń wskazał sam ustawodawca w kan. 1025§1 KPK 1983, gdzie zaznaczył, że wymóg ten wpływa jedynie na godziwość przyjęcia diakonatu i prezbiteratu (*Ad licite ordines presbyteratus vel diaconatus conferendos requiritur...*). Wcześniej najwyższy prawodawca sygnalizował to w *Ad pascendum*, n. 2 i *Ministeria quaedam*, n. 11, gdy stwierdził, że dyspensa od przyjęcia funkcji lektora i akolity zastrzeżona jest Stolicy Apostolskiej, dając tym samym do zrozumienia, że wymóg ten nie posiada charakteru bezwzględnego. W obecnie obowiązującym ustawodawstwie dyspensa takiej może udzielić biskup diecezjalny⁹⁷.

W kodeksie promulgowanym przez papieża Jana Pawła II dla Kościoła łacińskiego ogłoszone zostały także inne normy pośrednio dotyczące konieczności przyjęcia posług oraz święceń niższego stopnia przed przyjęciem święceń stopnia wyższego. W kan. 1050 n. 2 KPK 1983 zapisano, że kandydat do święceń prezbiteratu ma obowiązek przedstawić zaświadczenie o przyjęciu diakonatu. W kolejnym numerze (n. 3) przywołanego kan. 1050 KPK 1983 znalazła się wzmianka, że kandydat do diakonatu ma obowiązek przedstawienia – oprócz innych dokumentów – świadectwa przyjęcia lektoratu i akolitu⁹⁸.

Na konieczność przyjęcia diakonatu przed prezbiteratem pośrednio wskazuje norma zapisana w kan. 1032§2 KPK 1983. Ustawodawca przepisał w niej wymóg wykonywania w duszpasterstwie przez odpowiedni czas święceń diakonańskich po zakończeniu okresu studiów przez tego, kto ma być dopuszczony do święceń prezbiteratu.

O tym, że święcenia biskupie powinny być udzielone prezbiterowi, mowa jest w kan. 378§1 n. 4 KPK 1983, gdy przy ocenie zdadności kandydatów

⁹⁶ KPK 1983, kan. 1025§1: „Do godziwego udzielenia święceń prezbiteratu lub diakonatu wymaga się, aby kandydat: (...) wypełnił wymagania kan. 1033-1039. Ponadto niezbędne są dokumenty, o których w kan. 1050, jak również powinien być przeprowadzony egzamin, o jakim w kan. 1051”. KPK 1983, kan. 1035§1: „Zanim ktoś zostanie dopuszczony do diakonatu, czy to stałego czy przejściowego, powinien przyjąć i przez odpowiedni czas wykonywać posługi lektora i akolity”. KPK 1983, kan. 1050: „Do dopuszczenia do święceń wymagane są następujące dokumenty: 3 jeśli chodzi o przystępujących do diakonatu: świadectwo chrztu i bierzmowania oraz przyjęcia posług, o których w kan. 1035 (...)”.

⁹⁷ T. Jakubiak, *Procedury do przyjęcia święceń diakonatu i prezbiteratu*, Prawo Kanoniczne 56(2013) nr 3, s. 14.

⁹⁸ Ponieważ temat pracy dotyczy święceń oraz ze względu na fakt, że po reformie dokonanej przez papieża Pawła VI w motu proprio *Ministeria quaedam* został zniesiony podział na święcenia niższe i wyższe, kwestia przyjmowania posług przed święceniami będzie dalej tylko sygnalizowana.

do biskupstwa ustawodawca nakazuje zwracać uwagę na to, aby kandydat przynajmniej od pięciu lat był już prezbiterem.

Kodeks kanonów Kościołów wschodnich również zawiera normy dotyczące udzielania święceń *per saltum*. W kan. 758§1 n. 5 KKKW zapisane zostało: „Aby ktoś mógł być godziwie wyświęcony wymaga się: przyjęcia święceń niższych według prawa partykularnego własnego Kościoła *sui iuris*”. Nieco dalej w kan. 769§1 n. 1 KKKW ustawodawca stanowi także: „Władza, która dopuszcza do święceń, powinna otrzymać: (...) świadectwo ostatnich święceń...”.

Skoro w obydwu kodeksach prawa kanonicznego Kościoła łacińskiego, a także Kościołów wschodnich, nie ma normy wprost wskazującej na nieważność sakramentu święceń biskupich przyjętych przez nieprezbitera, nasuwa się pytanie, czy mają rację ci, którzy wątpią w ważność sakramentu tak przyjętego. Brak odpowiedniej normy prawnej o nieważności nie musi przesądzać jednoznacznie o nieważności święceń biskupich. W kan. 124 KPK zapisane zostało, że aby akt prawny był ważnie dokonany, oprócz spełnienia warunków wymaganych przez prawo do jego ważności musi zostać dokonany przez zdolną do tego osobę z zachowaniem wszystkich jego elementów konstytutywnych. Czy święcenia prezbiteratu są elementem konstytutywnym święceń biskupich? By odpowiedzieć na to pytanie, należy zapoznać się z różnymi opiniami w tej materii. Ze względu na złożoność zagadnienia problematyce tej poświęcona zostanie osobna część pracy, umiejscowiona za ogólnymi rozważaniami uczonych na temat ważności święceń przyjętych *per saltum*.

1.2. Możliwość przyjęcia święceń *per saltum* według tekstów pozaprawnych

Skoro zapoznaliśmy się z różnymi tekstami historycznymi i prawnymi, dotyczącymi przyjmowania święceń *per saltum*, zobaczmy, co w tej materii mieli do powiedzenia liczni uczeni. Poznanie ich opinii z pewnością ubogaci nasze rozważania.

Rajmund z Peñafortu (z Peñafort) w swoim dziele z XIII wieku, odpowiadając na pytanie, czy możliwe jest przyjęcie święceń kapłańskich (*sacerdotalem*) przez świeckiego, któremu nie udzielono wszystkich innych święceń wymaganych do tego prawem, ukazał różne opinie istniejące na ten temat. Zaprezentował między innymi pogląd Huguccia, że ten, kto nie przyjął wcześniejszych święceń, nie może przyjąć święceń po nich następujących. Huguccio uważał także, że przyjęcie pierwszej tonsury jest również w tej sytuacji wymagane (*Ad hoc dicit Hugutio quod non, nisi prius habeat ad minus primam Tonsuram [dist. 40 sicut]*). Zdaniem Rajmunda, opinii Huguccia nie

podzielali inni uczeni. Sądziłi oni, że wystarczające dla ważnego przyjęcia prezbiteratu jest bycie ochrzczonym⁹⁹.

O ważności święceń prezbiteratu przyjętych z pominięciem święceń niższego stopnia pisał Hallier (XV-XVI w.). Twierdził, że święcenia prezbiteratu przyjęte *per saltum* są ważne (*Presbyteralis autem valida est, non susceptis reliquis inferioribus ordinibus*)¹⁰⁰.

Według Séraphina Manyego, przyjęcie święceń wyższych z pominięciem święceń niższych (wszystkich bądź pojedynczych) nie wpływa na ich ważność. Za taką opinią przemawiać ma starożytna dyscyplina, która taką praktykę dopuszczała i nigdy nie spotkała się z zarzutem, że takie postępowanie prowadzi do nieważności udzielonych święceń. W swoich wywodach na temat ważności święceń autor odwołuje się nie tylko do praktyki Kościoła starożytnego, ale również do prawa stanowionego. Many zauważa także, że w ustawodawstwie kościelnym nie ma żadnej ogólnie sformułowanej normy, która bezpośrednio dotyczyłaby obowiązku przyjęcia święceń ostiariatu lub egzorcysty przed otrzymaniem kolejnych święceń, a także obowiązku przyjęcia pierwszej tonsury¹⁰¹.

Zdaniem Conte a Coronaty, dyscyplina udzielania święceń w odpowiedniej kolejności (takiej, jaka była praktykowana do połowy XX wieku) została ustalona w VI wieku przynajmniej w Rzymie¹⁰². W pierwotnym Kościele przy udzielaniu święceń (wyższych i niższych) niekiedy pomijano niektóre bądź wszystkie święcenia niższe. Jak pisze autor, prawo zobowiązujące do przyjmowania święceń w porządku wstępującym, bez pomijania jakichkolwiek święceń niższych, pochodzi z pozytywnego prawa kanonicznego. Nie odnosi się to jednak do święceń wyższych. Choć od przestrzegania zakazu pomijania święceń niższych przy przyjmowaniu kolejnych święceń dyspensy może udzielić biskup Rzymu, to jednak w czasach autora najwyższy ustawodawca ze względu na taką praktykę prawną nie czynił tego¹⁰³.

Wernz i Vidal byli zdania, że skoro papież takiej dyspensy nie miał zwyczaju udzielać, to tym bardziej biskup nie może udzielić zezwolenia na przyjęcie święceń z pominięciem jakichkolwiek święceń niższych. Autorzy dodają również, że prawdopodobne jest, że biskup Rzymu nie posiada władzy udzie-

⁹⁹ Cyt. Raymundus de Peniafort, *Summa*, liber tertius, t. 22. De aetate ordinandorum, et temporibus ordinationum §14, Avenione 1715, s. 448.

¹⁰⁰ Cyt. Franciscus Hallier, *De sacris electionibus et ordinationibus ex antiquo, et nouo Ecclesiae usu*, Part. II, sect. 1, cap. 1, art. 2, §5, n. 13, Lutetiae Parisiorum 1636, s. 392.

¹⁰¹ S. Many, *dz. cyt.*, s. 270-271.

¹⁰² M. Conte a Coronata, *Institutiones iuris canonici ad usum utriusque cleri et scholarum. De Sacramentis Tractatus canonicus*, vol. 2..., s. 96-97.

¹⁰³ Tamże, s. 96-97.

lenia dyspensy od zakazu pomijania święceń wyższych, ponieważ wszystkie one zostały ustanowione przez samego Chrystusa. Zdaniem Wernza i Vidala, zakaz pomijania święceń wyższych jest pochodzenia Bożego¹⁰⁴. Podobnie na temat źródeł normy – czy pochodzi z prawa Bożego, czy czysto kościelnego – i możliwości udzielania dyspensy od ich przestrzegania wypowiedział się Cappello¹⁰⁵.

Zanim przejdziemy do przybliżenia opinii kolejnych autorów, należy zauważyć, że wcześniejsze przekazy historyczne – wbrew temu, co pisali Conte a Coronata i Wernz z Vidalem – dowodzą, iż dyspensa od przestrzegania przepisu nakazującego przyjęcie święceń niższych przed otrzymaniem kolejnego stopnia święceń była udzielana.

Według Conte a Coronaty, pominięcie święceń niższych, tonsury i subdiakonatu z pewnością nie wpływa na ważność święceń (*certe valide conferuntur*). Podobnie pominięcie diakonatu przy otrzymaniu prezbiteratu także z pewnością nie wpływa na ważność tych ostatnich święceń¹⁰⁶. Wernz i Vidal zauważali, że tak przyjęte święcenia są jednak niegodziwie otrzymane¹⁰⁷.

Inaczej rzecz się ma z pominięciem święceń prezbiteratu przy konsekracji biskupiej¹⁰⁸. Przywołani autorzy, pisząc o konsekwencjach przyjęcia święceń *per saltum*, zauważali, że wśród uczonych pojawiał się nieuzasadniony pogląd, według którego biskup nie może udzielać święceń niższego stopnia niż prezbiterat, jeśli sam danych święceń wcześniej nie otrzymał. Zdaniem Wernza i Vidala, uczeni ci mylili ważność z niegodziwością i nie uwzględniali tego, że w święceniach biskupich i prezbiteratu wszystkie święcenia niższego stopnia zawierają się eminentnie¹⁰⁹.

Conte a Coronata zauważa, że – według powszechniejszej opinii teologów i kanonistów – święcenia prezbiteratu, zgodnie z powszechną opinią, zawierają eminentnie wszystkie pozostałe święcenia (niższe i wyższe) niższego stopnia niż prezbiterat. Tak samo rzecz się ma z diakonatem. Zatem, mężczyzna świecki wyświęcony bezpośrednio na diakona posiada oprócz władzy wynikającej z przyjętych święceń także wszelkie inne władze właściwe dla święceń niższych od diakonatu. Wyświęcony na prezbitera posiada również wszelkie władze święceń właściwe dla święceń niższych od prezbiteratu¹¹⁰.

¹⁰⁴ F. X. Wernz, P. Vidal, *dz. cyt.*, s. 283-284.

¹⁰⁵ F. M. Cappello, *Tractatus canonico-moralis de Sacramentis*, vol. 2, pars 3..., s. 394.

¹⁰⁶ M. Conte a Coronata, *Institutiones iuris canonici ad usum utriusque cleri et scholarum. De Sacramentis Tractatus canonicus*, vol. 2..., s. 97.

¹⁰⁷ F. X. Wernz, P. Vidal, *dz. cyt.*, s. 284.

¹⁰⁸ M. Conte a Coronata, *Institutiones iuris canonici ad usum utriusque cleri et scholarum. De Sacramentis Tractatus canonicus*, vol. 2..., s. 97.

¹⁰⁹ F. X. Wernz, P. Vidal, *dz. cyt.*, s. 285-286.

¹¹⁰ M. Conte a Coronata, *Institutiones iuris canonici ad usum utriusque cleri et scholarum. De Sacramentis Tractatus canonicus*, vol. 2..., s. 15.

Noldin uważał – jak poprzednio wymienieni autorzy – że wszystkie święcenia, z wyjątkiem biskupstwa, przyjęte *per saltum* są ważne. Twierdził, że wywołują one skutek niezależnie od pozostałych. Uważał, że są same w sobie zupełne oraz że święcenia wyższego stopnia zawierają eminentnie święcenia niższego stopnia.

Co ciekawe, zdaniem Noldina, wyższe święcenia są sprawowane razem ze święceniami niższego stopnia, np. prezbiterat z diakonatem. Niestety, autor nie wyjaśnia, co tak naprawdę ma na myśli, mówiąc, że święcenia są razem udzielane. Wydaje się jednak, że z jego opinii nie można wysuwać wniosku, że przykładowo święcenia prezbiteratu same w sobie zawierają święcenia diakonatu; tym bardziej że nie wolno wykonywać otrzymanych święceń, jeśli wprawdzie nie przyjmie się pominiętych święceń.

Na temat możliwości przyjęcia biskupstwa z pominięciem prezbiteratu Noldin nie zajął jednoznacznego stanowiska. Z jednej strony przedstawił pogląd wielu teologów, opowiadających się za nieważnością tak przyjętego episkopatu, ze względu na fakt, że dopełnienie kapłaństwa nie może dokonać się bez samego kapłaństwa. Z drugiej strony zauważył, że według starożytnych dokumentów biskupstwo eminentnie zawiera święcenia kapłańskie i wraz z biskupstwem są udzielane inne święcenia, tak samo, jak dzieje się to w przypadku pozostałych święceń¹¹¹.

Sylvius Romanus w swoim opracowaniu dotyczącym sakramentów pisał, że podział święceń na stopnie ma swoje podstawy w prawie Bożym i kościelnym. Celem tego podziału według autora jest przygotowanie mężczyzny do przyjęcia święceń bezpośrednio wyższego stopnia. Dyscyplina zakazująca przyjęcia święceń z pominięciem święceń stopnia niższego była już przestrzegana w pierwotnym Kościele jako zwyczaj. Dość szybko uregulowana została w prawie stanowionym. Jeśli chodzi o skutki przyjęcia święceń *per saltum*, to według Sylwiusa Romanusa przyjęcie biskupstwa z pominięciem prezbiteratu jest nie tylko niegodziwe (*illicita*), lecz także prawdopodobnie jest z prawa Bożego nieważne (*irrita*). Pominięcie pozostałych święceń nie skutkuje nieważnością. Zatem, pominięcie święceń diakonatu przed przyjęciem prezbiteratu, chociaż jest niezgodne z prawem kościelnym, to jednak jest ważne na podstawie prawa Bożego. Podobnie rzecz się ma z przyjęciem diakonatu z pominięciem subdiakonatu. Tak przyjęte święcenia są ważne, choć niegodziwe. Pominięcie pozostałych święceń niższych skutkuje jedynie niegodziwością przyjęcia święceń wyższego stopnia. Pominięte święcenia dla godziwości należy uzupełnić. Jak twierdzi autor, od zakazu przyjmowania święceń *per saltum* nigdy nie udziela się dyspensy¹¹².

¹¹¹ H. Noldin, *Summa theologiae moralis*, vol. 3..., s. 408.

¹¹² Sylvius Romanus, *dz. cyt.*, s. 351-352.

Cappello – tłumacząc ważność święceń przyjmowanych *per saltum* – zauważył, że władza święceń otrzymana przez ordynację jest oddzielna dla poszczególnych święceń. Stąd – według niego – wyświęconych *per saltum* nie trzeba święcić ponownie. Wystarczy jedynie udzielić pominiętych święceń. Od wspomnianej zasady są pewne wyjątki. Dyskusyjna jest bowiem konieczność przyjęcia pierwszej tonsury, gdyby wcześniej, przed jej udzieleniem, mężczyzna przyjął święcenia ostiariatu. Co do możliwości przyjęcia biskupstwa bez otrzymania prezbiteratu Cappello przedstawił osobny wywód¹¹³.

Zdaniem Conte a Coronaty, mimo że święcenia hierarchiczne wyższego stopnia zawierają eminentnie święcenia niższego stopnia, pominiętych święceń należy takiemu mężczyźnie udzielić. Do tego czasu wyświęcony jest suspendowany od wykonywania przyjętych święceń wyższych. Gasparri reprezentował nieco inny pogląd. Twierdził, że władza prezbiteratu zawiera eminentnie władzę diakonatu i święceń niższych. Podobnie rzecz się ma z diakonatem. Natomiast święcenia niższe są od siebie niezależne i nie zawierają się w sobie¹¹⁴.

Ayrinhac twierdził, że przyjęcie święceń z pominięciem otrzymania poprzedzającego święcenia nie powodowało według prawa kościelnego nieważności przyjętych święceń. Skutkowało jedynie nieprawidłowością do wykonywania władzy tak otrzymanych święceń. Zdaniem autora, wyjątek stanowiło przyjęcie episkopatu przez tych, którzy nie byli wcześniej prezbiterami. Święcenia episkopatu w takiej sytuacji były nieważne¹¹⁵.

O tym, że święcenia prezbiteratu mogą zostać ważnie przyjęte przez mężczyznę, który nie jest diakonem, pisał także Sieniatycki. Według niego, dzieje się tak dlatego, że prezbiterat nie jest dopełnieniem diakonatu, lecz jest godnością większą w stosunku do niego. Poza tym – według autora – prezbiterat tę godność mniejszą diakonatu „*eminenter* w sobie zawiera”¹¹⁶.

Bączkowicz – uzasadniając konieczność stopniowego przyjmowania święceń – zauważał, że jest to bardzo ważne ze względu na fakt, iż „każde z nich [święceń] istnieje i skutek wywiera niezależnie od niższych”. Wyjątek według autora stanowią święcenia biskupie, do ich ważności bowiem wymagane jest przyjęcie prezbiteratu¹¹⁷.

Podsumowując tę część pracy, warto zauważyć, że niektórzy autorzy, piszący do połowy XX wieku, nie prowadzili własnych badań nad skutkami

¹¹³ F. M. Cappello, *Tractatus canonico-moralis de Sacramentis*, vol. 2, pars 3..., s. 393.

¹¹⁴ M. Conte a Coronata, *Institutiones iuris canonici ad usum utriusque cleri et scholarum. De Sacramentis Tractatus canonicus*, vol. 2..., s. 97; P. Gasparri, *dz. cyt.*, s. 317.

¹¹⁵ Cyt. H. A. Ayrinhac, *dz. cyt.*, s. 343.

¹¹⁶ M. Sieniatycki, *dz. cyt.*, s. 374.

¹¹⁷ F. Bączkowicz, J. Baron, W. Stawinoga, *Prawo kanoniczne. Podręcznik dla duchowieństwa*, t. 2..., s. 98.

udzielenia święceń *per saltum*. Koncentrując się jedynie na zakazie takiego działania, ograniczali się do zreferowania wcześniej powstałych opinii w tej materii¹¹⁸. Zdarzali się również i tacy, którzy podejmując się odpowiedzi na nurtujące nas pytania, nie rozróżniali pomiędzy sytuacją pominięcia prezbiteratu przy otrzymywaniu episkopatu a przyjęciem innych święceń *per saltum*. Formułowali oni jedynie ogólną tezę, że święcenia przyjęte z pominięciem święceń stopnia niższego są ważne, choć niegodziwe¹¹⁹.

Kanoniści, analizujący normy kodeksu promulgowanego przez Jana Pawła II, przeważnie nie poruszali kwestii skutków przyjęcia święceń *per saltum*.

2. Skutki przyjęcia święceń biskupich przez mężczyzn niebędących prezbiterami

Z przytoczonych do tej pory dokumentów oraz licznych opinii dostrzec można, że kwestia możliwości przyjmowania święceń episkopatu przez tych, którzy wcześniej nie otrzymali prezbiteratu, nie jest wcale taka oczywista. Poglądy, według których święcenia biskupie w ten sposób przyjęte są nieważne, nasiliły się w XX wieku.

Aby rozstrzygnąć pojawiające się w literaturze wątpliwości, konieczne okazuje się poświęcenie większej uwagi temu zagadnieniu. Mając tak sformułowany przedmiot dalszych badań, zapoznamy się z prawem Kościoła regulującym materię przyjmowania święceń episkopatu. Przyjrzymy się także praktyce Kościoła w tej kwestii, bowiem – jak powszechnie wiadomo – zwyczaj jest najlepszym interpretatorem ustawy. Prześledzimy liczne opinie uczonych (nie zawsze ortodoksyjnych) na temat ważności święceń biskupich przyjętych *per saltum*. Odwołując się do współczesnych osiągnięć nauk biblijnych i teologicznych, postaramy się naświetlić zależności występujące między episkopatem a prezbiteratem.

2.1. Pominięcie prezbiteratu przy otrzymaniu święceń biskupich – według przekazów historycznych i dokumentów prawnych

W historii Kościoła pierwszych wieków zdarzały się przypadki udzielania święceń biskupich mężczyznom, którzy nie przyjęli jeszcze święceń prezbite-

¹¹⁸ S. Woywod, C. Smith, *A Practical Commentary on the Code of Canon Law*, vol. 1, New York 1948, s. 588-589.

¹¹⁹ H. Davis, *Moral and pastoral theology in four volumes*, vol. 4, London 1936, s. 28; H. Jone, *Commentarium in Codicem Iuris Canonici*, t. 2, Paderborn 1954, s. 182-187; B. Ojetti, *Synopsis rerum moralium et iuris Pontificii*, Roma 1912, kol. 2843; A. Skorupa, *Wymagania stawiane kandydatom do święceń według obowiązującego ustawodawstwa*, w: *Kapłaństwo posługi*, red. A. Skorupa, A. Słowikowska, Lublin 2002, s. 127-151.

ratu. Jeden z nich – według *Historii kościelnej* Theodoret z Cypru (Księga II, rozdz. 14) – związany był z papieżem Feliksem (zm. 274 r.), który jako diakon został ustanowiony biskupem w miejsce papieża Liberiusza¹²⁰. Kolejny dotyczył archidiacona Cecyliana z Kartaginy. W dziele autora nazywanego Optatus – poświęconym schizmie Donatystów – czytamy: *Iterum a Caeciliano mandatum est, ut si Felix in se, sicut illi arbitrabantur, nihil contulisset, ipsi tanquam adhuc diaconum ordinarent Caecilianum*. Zdanie to zostało opatrzone przypisem: *E diacono factus fuerat Episcopus*¹²¹.

W czasach biskupa Cecyliana nikt nie uważał tak przyjętych święceń za nieważne. Świadczą o tym postanowienia dwóch synodów, na których starano się wyjaśnić ważność święceń Cecyliana. Pierwszym z nich był Synod Rzymski, odbywający się w dniach 2-4 października 313 roku. W trakcie jego obrad dziesięciu biskupów wyjaśniało sprawę biskupa Cecyliana, zdeponowanego podczas nielegalnego synodu donatystów w Kartaginie w 312 roku. Przyczyną depozycji miało być między innymi uznanie jego święceń biskupich za nieważne, ponieważ zostały mu udzielone w 311 roku przez biskupa Felicjusza z Aptongi, który to rzekomo popadł w herezję, wydając wrogom Kościoła teksty chrześcijańskie w czasie prześladowania Dioklecjana. Synod Rzymski uznał oskarżenia Cecyliana za bezpodstawne, a biskupa Donatana – oskarżającego Cecyliana – skazał na podstawie wcześniej wniesionego przez niego samego oskarżenia.

Jakiś czas po ogłoszeniu ustaleń Synodu Rzymskiego w Kartaginie Donatyści powtórnie wnieśli sprawę przeciwko biskupowi Cecylianowi, twierdząc, że w Rzymie nie zostali dostatecznie wysłuchani. Mimo niechęci cesarz Konstantyn nakazał sprawę biskupów Felicjusza z Aptongi i Cecyliana dokładnie wyjaśnić na zwołanym do Arles w Gaul synodzie biskupów całego imperium w dniu 1 sierpnia 314 roku¹²². Z listu Synodu w Arles do papieża Sylwestra dowiadujemy się, że i tym razem Cecylian został uznany za niewinnego, a jego oskarżyciele – potępieni bądź odrzucony¹²³.

Z przytoczonych tekstów rysuje się wniosek, że choć rozpatrywano w Kościele możliwość nieważności święceń biskupa Cecyliana, to jednak nie z powodu tego, że był wyświęcony jako diakon na biskupa, ale dlatego, że jego konsekратор mógł być heretykiem.

Jednym z najwcześniej datowanych oficjalnych dokumentów Kościoła na temat możliwości przyjmowania święceń biskupich *per saltum* są kanony Synodu w Sardyce z 343 lub 344 roku. Zgromadzeni na nim biskupi uzna-

¹²⁰ J. Bingham *dz. cyt.*, s. 144.

¹²¹ Cyt. Optatus, *De schismate donatistarum*, lib. I, Lutetiae Parisiorum 1702, s. 18.

¹²² C. J. Hefele, *A history of the Christian Councils*, t. 1..., s. 173-179.

¹²³ Synod w Arles, *List synodu w Arles do papieża Sylwestra*, 01.08.314, SeCL, t. 1, s. 69-69*.

li, że nie należy udzielać święceń biskupich mężczyźnie świeckiemu, jeśli uprzednio nie będzie pełnił przez określony czas funkcji lektora oraz urzędu diakona i prezbitera¹²⁴. Ci sami biskupi wystosowali ponadto do innych Kościołów list, w którym uznali za niewłaściwą praktykę udzielenia święceń biskupich mężczyznom niebędącym prezbiterami. Wypowiadając się na temat święceń biskupich niejakiego Ischyrysa, trzykrotnie podkreślili, że nie był on wcześniej prezbiterem (*Denique falsitatis praemium eidem Scyro honorem episcopatus dederunt, homini, qui neque presbyter quidem fuit*)¹²⁵. Cappello, komentując niniejszy list, doszedł do przekonania, że uczestnicy Synodu w Sardyce uznali święcenia w ten sposób udzielone za nieważne (*irritam*)¹²⁶. Podobnego zdania co Cappello byli także wcześniej żyjący uczeni¹²⁷.

Czy wnioski Cappella oraz innych uczonych są uzasadnione? Analiza przywołanego listu wydaje się nie pozwalać na wyprowadzenie aż tak dalece idących argumentów. Chociaż na jego podstawie praktykę udzielania święceń biskupich tym, którzy nie byli prezbiterami z całą pewnością, można uznać za niewłaściwą, to jednak z jego treści nie wynika jednoznacznie, że święcenia biskupie przyjęte w ten sposób są nieważne. Warto w tym miejscu zauważyć, że Habert w swoim dziele – powołując się na Sobór Nicejski I – za przyczynę nieważności święceń Ischyrysa uważał fakt, że duchowny udzielający mu święceń biskupich sam nie był biskupem¹²⁸. Trudno jednak w dokumentach soborowych znaleźć potwierdzenie tej tezy.

Wracając do przerwanej wątku, nie sposób nie zauważyć, że w liście biskupów zachodnich zebranych w Sardyce do wszystkich Kościołów znajduje się inny fragment, ukazujący praktykę mającą miejsce w pierwszych wiekach związaną z udzielaniem święceń biskupich. Autorzy wspomnianego listu zauważają, że heretycy „złożonych z urzędu i wyłączonych ze wspólnoty z powodu herezji ariańskiej nie tylko przyjęli do łączności, ale podnieśli na wyższy stopień – diakonów do prezbiteratu, prezbiterów do biskupstwa”. Biskupi zebrani w Sardyce – opisując to działanie – nie oceniali go jako złe z powodu zachowania właściwej dyscypliny udzielania święceń biskupich, lecz z powodu celu, jaki przyświecał heretykom, którym było „rozpowszechnianie fałszywej nauki”¹²⁹.

¹²⁴ Synod w Sardyce (343-344), c. 10..., s. 152-152*.

¹²⁵ Synodi Sardicensis ad universas Ecclesias, 347 r., n. 5, PL, t. 10, kol. 635-636; tłumaczenie polskie: Synod w Sardyce, *List synodu biskupów zachodnich w Sardyce do wszystkich Kościołów*, SeCL, t. 1, s. 161-168*.

¹²⁶ F. M. Cappello, *Tractatus canonico-moralis de Sacramentis*, vol. 2, pars 3..., s. 50.

¹²⁷ E. F. Regatillo, *Ius sacramentarium*, vol. 2..., s. 12.

¹²⁸ Ludovicus Habert, *Theologia dogmatica et moralis ad usum seminarii*, t. V, cap. IX, Parisiis 1736, s. 62.

¹²⁹ Cyt. Synod w Sardyce, *List synodu biskupów zachodnich w Sardyce...*, s. 165-165*.

W tym samym mniej więcej czasie co Synod w Sardyce Grzegorz z Nazjanzu (zm. 389 r. lub 390 r.) uzasadniał konieczność przyjmowania święceń we właściwym porządku. Pisząc o świętym Bazylim, zaznaczał, że – w odróżnieniu od mających miejsce wcześniej przypadków – Bazyli nie był natychmiast po chrzcie podniesiony do godności biskupiej, lecz przygotowywał się do niej przez przyjmowanie innych święceń. Właściwość takiej praktyki, polegającej na przyjmowaniu święceń niższego stopnia przed otrzymaniem kolejnych stopni święceń, Grzegorz dowodził przez odwołanie się do zasad panujących w armii, gdzie każdy wielki generał wprawdzie jest zwykłym żołnierzem. Nieudzielanie święceń we właściwym porządku bez konieczności ani przyczyny – zdaniem autora – jest niesłuszne¹³⁰.

Interesujących danych na temat ważności święceń biskupich przyjmowanych *per saltum* dostarczył św. Atanazy (zm. 373 r.). Według przywołanego autora, w czasie Synodu Jerozolimskiego orzeczono jako niebyłe święcenia biskupie tych, którzy nie byli wcześniej prezbiterami. Kolejny przypadek opisany przez Atanazego miał miejsce w Egipcie. Wtedy to biskupi wraz z klerem Aleksandrii uznali za niebyłe święcenia biskupa Aelurosa, gdyż nie był on wcześniej prezbiterem (*Litterae pro concilio Chalcedonensi part. 3*)¹³¹.

Mimo coraz częściej pojawiających się głosów o konieczności przyjęcia święceń kapłańskich przed święceniami biskupimi nadal miały miejsce przypadki przyjmowania święceń biskupich przez diakonów. Z opisu Sokratesa dowiadujemy się, że w piątym wieku diakon Heraclides, urodzony na Cyprze, został wyświęcony przez biskupa Jana Chryzostoma (zm. 407 r.) na głowę Kościoła efeskiego¹³².

Kolejnego argumentu za możliwością udzielenia święceń episkopatu nieprezbiterowi, według niektórych, dostarcza życiorys św. Ambrożego. Jak podają starożytni historycy, jego konsekracja biskupia miała miejsce w 374 roku. Na uwagę zasługują fakt, że – zgodnie z zamieszczonymi w antycznych tekstach przekazami – Ambroży w chwili wyboru na stolicę biskupią Mediolanu był dopiero katechumenem, a święcenia biskupie miał przyjąć zaraz po otrzymaniu chrztu świętego. Tak piszą chociażby Rufinus i Paulinus na początku V wieku. Niektórzy w niniejszych relacjach chcą widzieć dowód na to, że Ambroży przyjął święcenia biskupie, będąc osobą świecką¹³³. Jednakże w historii życia Ambrożego opisaną przez Paulinusa znajduje się in-

¹³⁰ J. Bingham, *dz. cyt.*, s. 143.

¹³¹ F. M. Cappello, *Tractatus canonico-moralis de Sacramentis*, vol. 2, pars 3..., s. 50-51.

¹³² *Nicene and Post-Nicene Fathers. Series II*, vol. 2. Socrates, Sozomenus: *Church Histories*, ed. P. Schaff, H. Wallace, New York 2007, s. 403; H. W. Laale, *Ephesus (Ephesos) An Abbreviated History from Androclus to Constantine XI*, Bloomington 2011, s. 306.

¹³³ J. Bingham, *dz. cyt.*, s. 145-146.

formacja, że pomiędzy chrztem a konsekracją upłynęło osiem dni, w czasie których Ambroży przeszedł przez różne kościelne urzędy (*Baptizatus itaque fertur omnia ecclesiastica officia implese, atque octava die episcopus ordinatus est summa cum gratia et laetitia cunctorum*)¹³⁴. Niniejsze zdanie w sposób jednoznaczny wskazuje, że konsekracja biskupia nie była jedynymi święczeniami, które przyjął Ambroży¹³⁵.

Na marginesie warto zauważyć, że przekazy historyczne zawierają liczne przykłady wyboru na biskupów katechumenów lub też osób niedawno ochrzczonych¹³⁶. Nie mogą one stanowić jednak dowodu na to, że w pierwotnym Kościele istniała praktyka udzielania święceń biskupich z pominięciem pozostałych stopni święceń. Jak pokazuje życie św. Ambrożego, pomiędzy chrztem a konsekracją biskupią mogły być udzielone inne święcenia.

Wśród tekstów dotyczących omawianej problematyki na uwagę zasługuje wypowiedź papieża Innocentego. W 416 roku, pisząc do biskupa Aureliusza z Kartaginy, stwierdził, że niefortunne jest ustanowienie biskupem kogoś, kto wcześniej nie był kapłanem. Papież, uzasadniając swoją opinię, odwołał się do analogii panującej w szkolnictwie. Jak zauważył biskup rzymski w swoim liście, z mianowaniem biskupem kogoś, kto nie był prezbiterem, jest podobnie jak z mianowaniem nauczycielem kogoś, kto wcześniej nie był uczniem (*Miserum est, eum fieri magistrum, qui numquam fuit discipulus; eumque summum sacerdotem fieri, qui in nullo gradu umquam obsecutus fuerat sacerdoti*)¹³⁷. Analizując wypowiedź Innocentego, dostrzegamy, że nie ocenia on ważności przyjętych w ten sposób święceń. Wskazując jedynie na niestosowność takiej praktyki, przy jednoczesnym posłużeniu się analogią, która ostatecznie dopuszcza wystąpienie sytuacji przeciwnej – gdy nauczycielem zostaje ktoś, kto nie był uczniem – Innocenty zdaje się opowiadać za niegodziwością święceń biskupich przyjętych przez nieprezbitera.

W podobnym tonie wypowiadał się papież Zozym. Biskup Rzymu w *Liście do Hesychiusa* biskupa Salonitano – opisując odstęp czasu, jakie należy zachować pomiędzy poszczególnymi stopniami święceń – stwierdził, że jeśli ktoś, pełniąc posługę na wszystkich stopniach święceń, daje świadectwo właściwej wiary, zasługuje na przyjęcie do grona prezbiterów. Zozym wspominał

¹³⁴ Cyt. Paulinus, *Vita Sancti Ambrosii Mediolanensis Episcopi*, n. 9, PL, t. 14, kol. 30.

¹³⁵ D. Spychała, *Wybór Ambrożego Aureliusza na biskupa Mediolanu: Cud, czy celowe działanie Walentyniana I?*, *Studia Europaea Gnesnensia* 9(2014), s. 81; T. D. Barnes, *The Election of Ambrose of Milan*, w: *Episcopal Elections in Late Antiquity*, ed. J. Leemans, P. Van Nuffelen, S. W. J. Keough, C. Nicolaye, Göttingen (brak roku wydania), s. 52-60.

¹³⁶ J. Bingham, *dz. cyt.*, s. 145-148.

¹³⁷ *Decretum Gratiani emendatum et notationibus illustratum...*, Pars I, dist. LXI, c. 4, kol. 403-404.

także, że prezbiter wzrastający w dobrych obyczajach może żywić nadzieję godności biskupiej (*De quo loco, si eo illum exactior ad bonos mores vita produxerit, summum pontificatum sperare debet*)¹³⁸. Ustalając odstępy czasu, które powinny być zachowane między poszczególnymi święczeniami, papież zwracał uwagę, że święcenia należy przyjmować według określonego porządku. Przyjmowanie święceń *per saltum* było, według Zozyma, zakazane¹³⁹.

Niniejsze wytyczne biskupa Rzymu znalazły się w *Dekrecie Gracjana*. Zostały jednak nieco przeredagowane¹⁴⁰.

Wprost o konieczności stopniowego przyjmowania święceń pisał papież Celestyn. W dokumencie z 428 roku do biskupów Galii stwierdził, że nikt, kto nie przeszedł przez poszczególne stopnie święceń, nie może być dopuszczony do święceń biskupich. Zdaniem biskupa Rzymu, takie działanie jest sprzeczne z dekretami ojców, poprzez wypełnianie mniejszych oficjów bowiem należy przygotowywać się do większych. Argumentując swoją wypowiedź, Celestyn użył porównania do szkoły i wojska. Jak zauważył, ten, kto chce być doktorem, w pierw powinien być uczniem, aby mógł nauczać tego, czego sam się nauczył. Kto zupełnie nie poświęcił się nauce, ten nie może być nauczycielem. W wojsku jest podobnie – kto nie służył w poszczególnych szarżach, ten nie może dojść do wysłużonego stopnia. Puentując swój wywód, papież retorycznie pytał: czy kapłaństwo ma być czymś gorszym, że łatwiej jest przyznawane, mimo że trudniej jest je wypełniać?

Na marginesie warto zauważyć, że Gracjan fragment listu Celestyna opatrzył następującym wprowadzeniem: „Niech nie aspiruje do biskupstwa (*summum sacerdotium*), kto nie został przepojony kościelnym administrowaniem”¹⁴¹.

W podobnym tonie do Celestyna wypowiadał się papież Grzegorz w 599 roku w *Liście do Syagrium Augustodunensem*. Jednakże w tekście Grzegorza nie ma bezpośredniej wzmianki, że chodzi o święconych na biskupów. Wniosek taki dopiero się nasuwa z tytułu, jakim Gracjan w swoim opracowaniu opatrzył wspomniany tekst¹⁴².

Za możliwością udzielenia święceń biskupich komuś, kto przyjął jedynie święcenia lektoratu, zdaje się przemawiać sposób ustanowienia przez

¹³⁸ Zozimus, *Epistola IX. Hesychio episcopo Salonitano*, cap. III, PL, t. 20, kol. 673.

¹³⁹ S. Many, *dz. cyt.*, s. 266.

¹⁴⁰ *Decretum Gratiani emendatum et notationibus illustratum...*, Pars I, dist. LIX, c. 2, kol. 397-398.

¹⁴¹ Tamże, Pars I, dist. LIX, c. 4, kol. 399-400 (tłumaczył Robert Sochań); Celestinus, *Epistola IV ad episcopos provinciae Viennensis et Narbonensis*, cap. II, PL, t. 50, kol. 433.

¹⁴² *Decretum Gratiani emendatum et notationibus illustratum...*, Pars I, dist. LIX, c. 3, kol. 399-400; Gregorius Magnus, *Epistola CVI...*, kol. 1030-1031.

św. Augustyna biskupa miejscowości Fussala – znajdującej się czterdzieści mil od Hippony. Znamy go z „pierwszej ręki”, gdyż opisał go sam św. Augustyn biskup Hippony (zm. 430 r.) w *Liście do papieża Celestyna*. Po otrzymaniu zgody od prymasa Numidii Augustyn miał udzielić święceń biskupich pewnemu prezbiterowi, który w ostatniej chwili odmówił przyjęcia urzędu biskupa Fussali. W tych okolicznościach biskup Hippony zdecydował się ustanowić biskupem młodego Antoniusa – od dzieciństwa wychowywanego w klasztorze, który dał się poznać w Kościele jedynie jako lektor. Nie miał on żadnego innego doświadczenia w wypełnianiu różnych urzędów duchownych (*obtuli non petentibus quemdam adolescentem Antonium qui mecum tunc erat, in monasterio quidem a nobis a parvula aetate nutritum, sed praeter lectionis officium nullis clericatus gradibus et laboribus notum. (...) factum est; esse illis episcopus coepit*)¹⁴³. Z listu nie wynika, że Antonius przed konsekracją przyjął pozostałe święcenia. Fakt, że Augustyn tylko wspomina, że młodzieniec dał się poznać jedynie jako lektor, może sugerować, że nie przyjął on żadnych innych święceń przed episkopatem.

Niejednoznaczna w tej materii jest też treść *Listu papieża Leona Wielkiego* (zm. 461 r.) *do biskupa Tesaloniki Anastazego*, w którym – pisząc o wyborze metropolity – stwierdzał, że biskupi należący do metropolii powinni wyłonić kandydata spośród prezbiterów i diakonów należących do Kościoła metropolitalnego (*ex presbyteris eiusdem ecclesiae, vel ex diaconibus optimus eligatur*)¹⁴⁴.

Tekst papieski można interpretować w dwojaki sposób. Z jednej strony może zawierać sugestię dla biskupa Tesaloniki, by przy wyborze metropolity nie ograniczać się jedynie do prezbiterów, ale by uwzględnić również diakonów. W przypadku wybrania diakona należałoby mu wpięrow udzielić święceń prezbiteratu, o czym papież nie wspomina, ponieważ sprawa jest oczywista, a list dotyczy innej kwestii. Z drugiej strony, brak wzmianki o konieczności udzielenia święceń prezbiteratu diakonowi wybranemu na metropolitę może oznaczać, że sam biskup Rzymu dopuszczał ustanowienie biskupem tego, kto nie jest prezbiterem.

Za pierwszą interpretacją – bardziej prawdopodobną – przemawia fakt, że z braku wzmianki nie można wyprowadzać reguły przeciwnej. Za drugą przemawiają znane z przekazów przypadki, gdy święcenia biskupie otrzymywali diakoni. Jeden z nich, oprócz tych już wcześniej przywołanych, opisywał Liberatus z Kartaginy – autor *Breviarium causae nestorianorum et eutychianorum* – żyjący w VI wieku. Pisząc o biskupach Aleksandrii (Petrus

¹⁴³ Augustinus Hipponensis, *Epistula ad Coelestinum papam*, n. 3, PL, t. 50, kol. 418-420.

¹⁴⁴ Leo, *Epistula LXVII ad Anastasium Thessalonicensem Episcopum*, n. 5, w: *Collectio canonum ecclesiae Hispaniae ex probatissimis ac pervetustis codicibus*, Matriti 1808, s. 109.

Moggus i Esaias) oraz biskupach Rzymu (Agapetus i Vigilius), stwierdzał, że święcenia biskupie przyjęli, będąc diakonami¹⁴⁵. Warto również nadmienić, że wspomniany autor – opisując historię wyboru na papieża Sylweryusza – stwierdził, że kiedy król Ostrogotów Theodahad forsował jego wybór i konsekrację na biskupa Rzymu, Sylweryusz był dopiero subdiakonem (*De cuius decessu audiens Romana civitas, Silverius subdiaconum, Hormisdæ quondam Papæ filium, elegit ordinandum*)¹⁴⁶. Wydaje się, że drugą z przywołanych przez Liberatusa historii – podobnie jak list św. Leona Wielkiego – można interpretować dwojako.

Warto odnotować także treść *Listu papieża Leona do biskupów afrykańskich* z 446 roku, który zamieścił w swoim dziele Gracjan; papież wyraził swoje zadziwienie, że zarząd Kościołem oraz stanowiska pastoralne powierzane są osobom niegodnym i niebędącymi kapłanami. Tak jak Kościół jest uporządkowany – posiada różne stopnie święceń – tak samo należy troszczyć się, by do biskupstwa dopuszczony był ten, kto otrzymał wszystkie inne święcenia. W przeciwnym razie stan i porządek całej rodziny Pańskiej ulegnie zachwianiu. Zdaniem Leona, o konieczności kształcenia stopniowego wszystkich kapłanów mówił św. Paweł (1 Tm 5,22), gdy udzielał rady Tymoteuszowi, aby na nikogo nie wkładał pospiesznie rąk¹⁴⁷. Według papieża, wybór na biskupa osoby niegodnej przynosi szkodę Kościołowi, uczyniony zaś wbrew prawu Bożemu – należy uznać za nieprawomocny. Papież podkreślał także, że przy wyborze należy przestrzegać ogólnych zasad (*Non enim in cuiusquam persona pretermittendum est quod institutis generalibus continetur, nec putandus est honor ille legitimus, qui fuerit contra diuinae legis precepta collatus*). Według Leona Wielkiego, ojcowie Kościoła słusznie przepisali sankcje karne

¹⁴⁵ Liberatus, *Breviarium causae Nestorianorum et Eutychianorum*, cap. XXII, PL, t. 63, kol. 1020, 1029, 1038-1039:

cap. XVI: *Post cuius obitum ordinaverunt sibi haeretici episcopum Petrum, cognomento Moggum, qui fuerat archidiaconus;*

cap. XVIII: *Huic populo a Palaestina quidam diaconus, nomine Esaias, ordinatus est episcopus;*

cap. XXI: *Mortuo Ioanne Mercurio, Agapetus archidiaconus Romanae ecclesiae Papa ordinatur;*

cap. XXII: *Augusta vero vocans Vigilium Agapeti diaconum, profiteri sibi secreto ab eo flagitavit, ut si Papa fieret, tolleret synodum (...).*

¹⁴⁶ Liberatus, *dz. cyt.*, cap. XXII, kol. 1039.

¹⁴⁷ Niektórzy komentatorzy Biblii zwracali uwagę, że w 1 Tm 5,22 chodzi o dokładne zbadanie przymiotów kandydatów. To polecenie odnosić się miało również do wdów, diakonów i nadzorców, a nie wyłącznie do biskupów. – P. H. Towner, *The Letters to Timothy and Titus*, Michigan-Cambridge (brak roku wydania), s. 374; *Listy do Tesaloniczan i pasterskie. Wstęp – przekład z oryginału. Komentarz*, opr. J. Stępień, Poznań-Warszawa 1979, s. 367.

za ustanowienie kapłanami tych osób, które wcześniej nie przyjęły święceń niższego stopnia. W powierzaniu urzędów kościelnych należy bowiem zachować większą staranność niż przy powierzaniu stanowisk świeckich. Nie należy do święceń wyższego stopnia dopuszczać tych, którzy nie wypełniali święceń niższego stopnia i przez to nie okazali się tego godnymi¹⁴⁸.

Pod koniec V wieku papież Gelazjusz I nakazał, aby do święceń byli dopuszczani jedynie godni kandydaci. Biskup powinien wpieryw przyjąć święcenia ostiariusza, następnie lektora, później zaś: egzorcysty, akolity, subdiakona, diakona i prezbitera. Gracjan opatrzył wspomniane rozporządzenie komentarzem o następującej treści: *Ex monachis autem vel laicis nullus nisi per gradus ecclesiae ad summum sacerdotium debet peruenire*. Zgodnie z wolą papieża Gelazjusza I, nie wolno było nikomu udzielić święceń biskupich, jeśli wpieryw nie przyjął wszystkich święceń niższego stopnia¹⁴⁹.

Ważne z punktu widzenia rozważanej problematyki są postanowienia Synodu w Barcelonie, odbywającego się pod przewodnictwem metropolity Tarragony Asiaticusa w dniu 1 listopada 599 roku. Ustalono na nim, że przy udzielaniu święceń należy zachowywać stare kanony bądź też nawiązania ojców synodalnych, zgodnie z którymi nie godzi się dopuszczać świeckich do kościelnych stopni, nie zachowując nakazanego czasu ordynacji (*nulli deinceps laicorum liceat at ecclesiasticos ordines...*). Ani przywileje, ani wybór duchowieństwa lub ludu, ani wybór czy zgoda biskupów nie upoważniają do podnoszenia świeckiego do biskupstwa, jeśli wpieryw według wyznaczonych czasów duchowny nie przyjął święcenia. Celem takiego działania było rozeznanie zdadności kandydata do święceń, bowiem według synodu – duchowny mógł być dopuszczony do biskupstwa dopiero wtedy, gdy zdadność jego do święceń została poparta dobrym życiem.

Analiza normy jednoznacznie dowodzi, że święcenia biskupie udzielone świeckiemu są ważne, choć niegodziwe. Zgodnie z zamysłem ustawodawcy, nieważny jest jedynie „wybór” (a nie święcenia) na biskupa, jeśli nie zostaną zachowane zasady określające sposób jego przeprowadzenia – to znaczy jeśli dwóch lub trzech kandydatów wybranych za zgodą duchowieństwa i ludu nie zostanie przedstawionych metropolicie i jego współpracownikom do osądu, aby ci z kolei wskazali jednego z nich w drodze losowania. Wybór powinien poprzedzać post i modlitwa. W przeciwnym razie wybór jest nieważny, a konsekrowany i konsekrowany mają zostać zdeponowani (*Aliter*

¹⁴⁸ Leo, *Epistula LXXXV al. LXXXVII ad Episcopos Africanos*, w: *Decretum Gratiani emendatum et notationibus illustratum...*, Pars I, dist. LXI, c. 5, kol. 401-402 (tłumaczył Robert Sochań).

¹⁴⁹ *Decretum Gratiani emendatum et notationibus illustratum...*, Pars I, dist. LXXVII, c. 1, kol. 491-492 (tłumaczył Robert Sochań).

deinceps, quod absit, praesumptum, & ordinatores & ordinatos proprii honoris depositio subsequatur)¹⁵⁰. Na ważność konsekracji biskupiej – dokonanej mimo nieważnego wyboru kandydata – wskazuje fakt, że ustawodawca grozi jednakową karą wyświęconemu i udzielającym święcenia. Zatem jego święcenia uważa za ważne, podobnie jak święcenia konsekratorów. Ponadto z treści samej normy dowiadujemy się, że zdarzały się przypadki udzielania święceń biskupich świeckiemu w oparciu o przywilej lub jakieś inne prawo.

W połowie IX wieku w Kościele miała miejsce ożywiona dyskusja na temat możliwości występowania we wcześniejszych wiekach przypadków udzielania święceń biskupich diakonom z pominięciem przyjęcia przez nich święceń prezbiteratu. Związana była ona z objęciem urzędu patriarchy Konstantynopola przez wysokiego urzędnika cesarskiego Focjusza (Photios) w 858 roku, co dokonało się na skutek pozbawienia urzędu patriarchy Ignacego i przewrotu, którego inspiratorem był sam cesarz. Interesujące jest to, że Focjusz przyjął wymagane święcenia w ciągu jednego tygodnia.

W tym czasie papieżem był Mikołaj I (zm. 13 września 867 r.), który wybrany został na Stolicę Piotrową prawdopodobnie z urzędu diakona, co potwierdzać mają jego życiorysy, nie zawierające żadnej wzmianki o przyjęciu przez Mikołaja prezbiteratu. Do papieża Mikołaja apelował usunięty z urzędu patriarcha Ignacy.

Z racji zaistniałej sytuacji biskup Rzymu skierował list do cesarza Michała, w którym stwierdził, że katolickie uporządkowanie stopni oraz papież zabraniali ustanawiania świeckich biskupami. Jako dowód przytoczone zostało postanowienie Synodu w Sardyce i dekrety papieży Celestyna, Leona i Gelazjusza¹⁵¹.

Ponieważ Mikołaj I uznał za prawowitego patriarchę Konstantynopola Ignacego, Focjusz napisał papieżowi, że kanony, o których biskup Rzymu wspominał, nie są znane w Konstantynopolu. Stwierdził także, że były już w historii przypadki, kiedy na stolicę biskupią Konstantynopola wybierani byli świeccy – to jest: Tarasius (Tarazjusz, zm. 806 r.), Nicephorus (Nicefor, Nikefor, IX w.). Nadmienił również o innych biskupach, którzy wybrani zostali na urząd, nie będąc duchownymi. Byli to: Nectarius z Konstantynopola, Ambroży z Milanu, Grzegorz – ojciec Grzegorza z Nazjanzu, Thalassius z Cezarei.

W obszernym wywodzie Focjusz wskazał także na różnice istniejące między Rzymem a Wschodem. Jedną z nich dotyczyła udzielania święceń biskupich diakonom z pominięciem prezbiteratu. Podczas gdy na Wschodzie

¹⁵⁰ Concilium Barcinonense, 01.11.599 r., can. 3, Mansi, t. 10, kol. 482-483.

¹⁵¹ Nicolaus I, *Epistola ad Michaelem Imperatorem*, 860 r., PL, t. 119, kol. 774-776.

uważani są za przestępców ci, którzy takich święceń udzielają, to na Zachodzie zdarzają się tacy, którzy nie dostrzegają różnicy w udzieleniu święceń biskupich diakonom i prezbiterom. W tekście Focjusza znaleźć można również stwierdzenie, że mają miejsce przypadki powierzania urzędu biskupa mnichom po udzieleniu tonsury. Z kontekstu wypowiedzi można wysnuć wniosek, że zdarzenia te miały miejsce poza Kościołem wschodnim, gdyż nieco wcześniej Focjusz zauważał, że „nikt u nas stroju mniszego na duchowny nie zamienia”¹⁵².

W celu ustosunkowania się do zarzutów Focjusza papież Mikołaj I poprosił biskupów Zachodu o przygotowanie odpowiedzi. W ten sposób powstały trzy teksty.

Pierwszy z nich to *Contra Graecorum Opposita Romanum Ecclesiam Infamantium Libri quatuor* Ratramnusa Corbeiensis. Uznano w nim stwierdzenie Focjusza o promowaniu diakonów za kłamliwe (*Sed criminantur istud falso (...); necnon quod arguunt, levitas episcopos fieri, presbyterii gradu non prius accepto...*). Zauważono ponadto, że Kościół wschodni – zarzucający łacinnikom udzielanie święceń biskupich diakonom z pominięciem udzielenia święceń prezbiteratu – nie jest sam wobec siebie krytyczny, gdy w Kościele tym, wbrew prawu kościelnemu i dekretem cesarskim, świeckich szybko po udzieleniu tonsury konsekruje się na biskupów. Uzasadnieniem prawa zakazującego takiej praktyki, według autora tekstu, jest fragment listu św. Pawła do Tymoteusza, w którym apostoł przeciwstawia się udzieleniu święceń biskupich neofitom (zob. 1 Tm 3,6). Zdaniem Ratramnusa, także sam cesarz Justyn w sposób jednoznaczny w *Konstytucjach kościelnych* zakazywał szybkiego udzielania święceń biskupich mężczyznom świeckim (*Justinus quoque imperator in ecclesiasticis constitutionibus [novella 6, cap. 1, sub init.], ita decernit: »Neque ex laico statim ad episcopatum ascendere licet: neque clericatus honorem simul habuisse sufficit...«*). Justyn nakazywał udzielanie święceń biskupich tylko tym, którzy wcześniej przynajmniej przez sześć miesięcy byli duchownymi. Konsekwencją przekroczenia rozporządzenia cesarskiego miało być pozbawienie zaszczytów zarówno przyjmującego święcenia, jak i udzielającego ich.

Kończąc analizę *Contra Graecorum Opposita Romanum Ecclesiam Infamantium Libri quatuor*, należy odnotować, że przytoczony w nim tekst cesarza Justyniana zawierał zakaz szybkiego udzielania święceń biskupich, ale nie wspominał nic o konieczności udzielania święceń według określonego porządku stopni. Trzeba również zauważyć, że Ratramnus, oceniając prak-

¹⁵² Photius, *Epistolarum libri tres*, lib. I, epistula II, PG, t. 102, kol. 605-606 (tłumaczył Robert Sochań).

tykę cesarzy greckich – którzy potrafili udzielać święceń biskupich świeckim zaraz po otrzymaniu tonsury – był niekonsekwentny. Raz twierdził, że jest ona przeciwna prawu boskiemu i ludzkiemu, innym razem, że jest ona sprzeczna z prawem kościelnym i dekretami cesarskimi¹⁵³.

Drugi tekst – stanowiący odpowiedź na zarzuty Focjusza wobec Kościoła łacińskiego – przygotowany został przez germańskich biskupów na zgromadzeniu w Worms. Zatytułowany był: *Contra Graecorum haeresim*. Zaprzeczono w nim istnienie wśród biskupów germańskich opisanych przez Focjusza praktyk, zaznaczając przy tym, że to w Kościele wschodnim bez jakiegokolwiek przyczyny udzielane są święcenia *per saltum* (*Quod vero iam dicit Graeci falso fatentur, apud nos ante de diaconis episcopos quam presbyteros ordinari velut quodam saltu, firmiter respondemus, pene nos hoc nunquam accidisse, sed ordinem et modum consecrationis in omni ordine servari canonice, quod illi solent transgredi absque ulla necessitate*). Na dowód tego biskupi przywołali niedawny przypadek, kiedy w Kościele wschodnim świecki natychmiast został konsekrowany na arcybiskupa, gdy został mnichem i otrzymał tonsurę¹⁵⁴.

Trzeci tekst, *Liber adversus Graecos* – również stanowiący odpowiedź na pismo Focjusza – był autorstwa biskupa Paryża Aenasa. W znaczący sposób odbiegał on treścią i argumentacją od dwóch wcześniej cytowanych dokumentów. Potwierdzał, że w Rzymie miały miejsce częste przypadki udzielania święceń biskupich diakonom z pominięciem święceń prezbiteratu (*quodam saltu non praecepta presbyteriali benedictione*), choć – jak sam biskup Paryża zauważył – nie są znane przyczyny tego zwyczaju. Według Aenasa, praktyki tej nie można uzasadnić poprzez odwołanie się do Pisma Świętego.

Według *Liber adversus Graecos*, zwolennicy możliwości udzielania święceń biskupich *per saltum* powinni uwzględnić, że biskupi ozdobieni są zaszczytami pozostałych święceń, a w konsekracji Ciała i Krwi Chrystusa urząd biskupa i prezbitera jednoczą się mistycznie (*...quia qui benedictione pontificali perfungitur, reliquarum benedictionum honore decoretur, sive quia in consecratione corporis Christi et sanguinis officium praesulis ac presbyteri mystice uniatur*). Biskup Paryża, odwołując się do sposobu kreowania władców świeckich, gdzie u króla ziemskiego różne godności są przypisywane (cesarze bowiem, kreowani z konsulów, nie pomijali i nie zmieniali – z powodu królewskiego zajęcia – miana konsula i patrycjusza), zauważał, że tak samo można wierzyć, iż we wzniosłości wyższego rangą biskupa zawiera się

¹⁵³ Ratramnus Corbeiensis, *Contra Graecorum Opposita. Romanam Ecclesiam Infamantium, Libri quatuor*, lib. IV, cap. VIII, PL, t. 121, kol. 334 (tłumaczył Robert Sochań).

¹⁵⁴ *Responsio Episcoporum Germaniae Wormatae Coadunatorum de Fide Sanctae Trinitatis. Contra Graecorum Haeresim*, PL, t. 119, kol. 1212 (tłumaczył Robert Sochań).

również zaszczyt kapłana niższego stopnia (*ita credit postest quod in sublimitate maioris pontificis consistat etiam honor minoris sacerdotis*)¹⁵⁵.

Aeneas twierdził ponadto, że zwolennicy możliwości udzielania święceń episkopatu diakonom z pominięciem prezbiteratu mogą swój pogląd mylnie opierać na komentarzu do Listu do Tytusa, jaki miał przygotować Eusebius Hieronymus Stridonensis (Hieronim ze Strydonu)¹⁵⁶, według którego urząd prezbitera w pewnej mierze współuczestniczy w posłudze biskupiej (*qui officium presbyteri in aliquo comparticipari affirmat ministerio episcopali*)¹⁵⁷. Dla ukazania bezzasadności tej opinii – niesłusznie uzasadnianej nauczaniem Hieronima ze Strydonu – Aeneas zacytował w *Liber adversus Graecos* obszernie fragmenty komentarza Listu do Tytusa, gdzie zamieszczonych było wiele wersetów Pisma Świętego, wskazujących, że tym samym jest prezbiter, co i biskup.

Hieronim, dokonując analizy Tt 1,5, doszedł do wniosku, że początkowo Kościoły lokalne zarządzane były przez radę prezbiterów. Z czasem jednak – na skutek działania szatana – doszło w nich do podziałów. Dlatego też postanowiono w całym Kościele, aby jeden z wybranych prezbiterów postawiony został nad innymi. Do niego miała należeć pełna troska o Kościół. Miał on też przeciwdziałać pojawiającym się podziałom (*Idem est ergo presbyter qui episcopus, et antequam diaboli instinctu studia in religione fierent, et diceretur in populis: „Ego sum Pauli, ego Apollo, ego autem Cephae” (1 Cor. XII), communi presbyterorum consilio Ecclesiae gubernabantur. Postquam vero unusquisque eos quos baptizaverat putabat suos, non Christi, in toto orbe decretum est, ut unus de presbyteris electus superponeretur caeteris, ad quem omnis cura Ecclesiae pertineret, et schismatum semina tollerentur*)¹⁵⁸. Kończąc swój wywód, Hieronim zauważył: „Przeto, jak pokazaliśmy, u dawnych [chrześcijan] ci sami byli prezbiterami, co i biskupami; stopniowo jednak, by wyrwać szczepy niezgody, wszelka piecza na jednego została przeniesiona. Tak przeto jak prezbiterzy wiedzą, że na mocy zwyczaju Kościoła poddani są temu, kto nad nimi został przełożony, tak i biskupi wiedzą, że bardziej na mocy zwyczaju, niż z prawdziwego ustanowienia Pańskiego, są znaczniejsi od prezbiterów, i powinni kierować Kościołem we wspólnocie (*in commu-*

¹⁵⁵ Aeneas Parisiensis, *Liber Adversus Graecos*, cap. 210, PL, t. 121, kol. 760-762 (tłumaczył Robert Sochań).

¹⁵⁶ Eusebius Hieronymus Stridonensis, *Commentaria in Epistolam ad Titum*, PL, t. 26, kol. 555-599 (tłumaczył Robert Sochań).

¹⁵⁷ Aeneas Parisiensis, *dz. cyt.*, cap. 210, kol. 760-762.

¹⁵⁸ Eusebius Hieronymus Stridonensis, *dz. cyt.*, kol. 562-563; Aeneas Parisiensis, *dz. cyt.*, cap. 210, kol. 760-762.

ne), naśladowując Mojżesza, który, choć miał władzę, by samemu przewodzić ludowi Izraela, wybrał siedemdziesięciu, by nimi lud sądzić¹⁵⁹.

Na zakończenie analizy *Liber adversus Graecos* warto odnotować, że mimo tego, iż dokument biskupa Paryża miał stanowić odpowiedź na zarzuty, jakie skierował Focjusz przeciw Kościołowi zachodniemu, papież Mikołaj I w listach adresowanych do Focjusza nigdy się do tego tekstu nie odwoływał. Dziwić się temu jednak nie można, bo choć tekst uzasadniał w sposób logiczny konieczność przyjęcia święceń prezbiteratu przed episkopatem, to jednak podważał różnicę istniejącą między biskupem a prezbiterem, ukazując, że pochodzi ona jedynie z praktyki Kościoła, a nie ustanowienia Bożego. Ponadto biskup Paryża potwierdzał w nim zarzuty Focjusza, że w Kościele łacińskim konsekrowano diakonów na biskupów.

Po wymianie korespondencji między papieżem a Focjuszem w Rzymie miał mieć miejsce już tylko jeden przypadek, kiedy na Stolicę Piotrową w 872 roku wybrany został diakon – późniejszy Jan VIII. Odtąd w przypadku wyboru diakona na stolicę biskupią duchownemu udzielano święceń prezbiteratu. Na przykład archidiakon Hildebrand wybrany dnia 22 kwietnia 1073 roku otrzymał prezbiterat dnia 22 maja, a episkopat dnia 30 czerwca; natomiast Gelazjusz II przyjął prezbiterat i episkopat w odstępie jednego dnia – 9 i 10 marca 1118 roku¹⁶⁰.

Interesujący komentarz, który należy w tym miejscu przytoczyć, zamieścił w swoim dziele Gracjan. Komentując postanowienia papieży: Urbana na Synodzie w Owernii, Kaliksta II z Soboru Laterańskiego I oraz Innocentego II na Synodzie Rzymskim – na temat ustanawiania prepozytów, archiprezbiterów, dziekanów i archidiakonów – stwierdził, powołując się na postanowienia papieża Urbana II, że do biskupstwa mogą być wybierani również ci, którzy są ustanowieni w subdiakonacie¹⁶¹. Jak zauważył papież Urban II w 1091 roku na Synodzie w Benewencie – potępiającym antypapieża Klemensa III – na biskupa nie powinien być wybierany ktoś, kto nie prowadził życia religijnego, będąc wyświęconym. Święceniami, według Urbana II, są diakonat i prezbiterat, w pierwotnym Kościele bowiem tylko takie były udzielane. Jednakże do biskupstwa mogą zostać wybrani również subdiakoni, ze względu na fakt, że również i oni posługują przy ołtarzu – o ile okoliczności tego wymagają i uznawani są oni za obdarzonych religijnością

¹⁵⁹ Cyt. Aeneas Parisiensis, *dz. cyt.*, cap. 210, kol. 762; Eusebius Hieronymus Stridonensis, *dz. cyt.*, kol. 563.

¹⁶⁰ J. Wordsworth, *On Ordination "Per Saltum" and Home Reunion*, Society for Promoting Christian Knowledge, London 1909, chapt. II.

¹⁶¹ *Decretum Gratiani emendatum et notationibus illustratum...*, Pars I, dist. LX, c. 3-4, kol. 401-402 (tłumaczył Robert Sochań).

i wiedzą (*Subdiaconos vero, quia et ipsi altaribus administrant, oportunitate exigente concedimus, si tamen spectatae sint religionis et scientiae*)¹⁶². Graecjan, podsumowując postanowienie Synodu w Benewencie, uznał, że wybór na biskupa lub arcybiskupa mężczyzny nie ustanowionego w święceniach sprzeciwia się godności święceń¹⁶³. Urban błędnie uważał – o czym będzie dalej – że pierwotny Kościół rozpoznawał jedynie diakonat i prezbiterat. W tym miejscu można – uprzedzając fakty – powiedzieć, że choć w czasach apostołskich oprócz diakonów istniał jeden stopień święceń, to w czasach poapostołskich było już ich więcej¹⁶⁴.

Normę ściśle regulującą wybór biskupa sformułował Sobór Laterański II z 1139 roku. Ojcowie soborowi uznali, że kanonicy z miasta biskupiego powinni przy wyborze biskupa korzystać z rady zakonników. W przeciwnym razie groziła im kara anatemy, a wybór należało uznać za nieważny i daremny. Ze względu na rozważane zagadnienie ważniejsza okazuje się jednak część przepisu stwierdzająca, że kandydat na biskupa powinien być osobą szlachetną i właściwą¹⁶⁵. Jak już wcześniej ukazano na podstawie cytowanych w pracy dokumentów, właściwym kandydatem był ten, kto wykazał się odpowiedniością do najwyższego urzędu, gdy wypełniał przez określony prawem czas funkcje związane z przyjmowanymi stopniowo święceniemi – do prezbiteratu włącznie.

Analizując postanowienia Soboru Laterańskiego II, należy zwrócić uwagę na fakt, że – zgodnie z normą zapisaną w kan. 38 – kiedy z procesu wyboru kandydata do święceń episkopatu wykluczeni byli zakonnicy, wtedy za nieważny był uznany wybór kandydata, a nie święcenia biskupie. W opisanym przypadku nieważność wyboru nie była związana z wybraniem nieodpowiedniego kandydata. O tym, czy nieodpowiedniość kandydata do święceń wpływa na ważność przyjętych święceń, decydowały inne przepisy Kościoła.

W rozstrzygnięciu ważności święceń episkopatu udzielonych *per saltum* nie pomagają także dokumenty Stolicy Apostolskiej. Lektura niektórych z nich pozwala zauważyć, że jednoznaczne rozstrzygnięcie tej kwestii było w nich pomijane. Stolica Apostolska dostrzegała problem, lecz nie podejmowała się jego rozstrzygnięcia. Tak też na przykład było w liście apostołskim papieża Leona XIII z 1896 roku na temat ważności święceń anglikańskich. Papież stwierdzał w nim, że problem ważności święceń anglikańskich nie

¹⁶² Concilium Beneventanum, 1091 r., Mansi, t. 20, kol. 738-739.

¹⁶³ *Decretum Gratiani emendatum et notationibus illustratum...*, Pars I, dist. LX, c. 4, kol. 401-402.

¹⁶⁴ J. Rostworowski, *Charakter i znaczenie biskupstwa w pierwszych dwóch wiekach dziejów Kościoła. Przyczynek badań nad początkiem episkopatu*, Kraków 1925, s. 77-80, 104.

¹⁶⁵ Cyt. Sobór Laterański II, can. 28, 1139 r., DSP, t. 2, s. 160-161.

wymaga wyjaśnienia, czy episkopat jest zwięźczeniem kapłaństwa, czy też święceniem różnym od niego. Nie jest związany również – zdaniem biskupa Rzymu – z rozstrzygnięciem, czy episkopat udzielony *per saltum* niekapłanowi przynosi w rzeczywistości efekt, czy też nie (*Sane, nihil hunc attinget explorare, utrum episcopatus complementum sit sacerdotii, an ordo ab illo distinctus: aut collatus, ut aiunt, per saltum, scilicet homini non sacerdoti, utrum effectum habeat necne*). Nie wchodząc w polemikę na ten temat, Leon XIII doszedł do wniosku, że nieważność święceń anglikańskich jest następstwem wyeliminowania z rytuału Kościoła anglikańskiego sakramentu święceń i kapłaństwa Chrystusowego¹⁶⁶.

2.2. Opinie uczonych

Zaprezentowane dotychczas teksty prawne i historyczne nie pozwalają jednoznacznie rozstrzygnąć wątpliwości, czy ważne są święcenia biskupie przyjęte *per saltum*. Przeważnie zawierają one jedynie zwięzłą informację o istnieniu w Kościele zakazu udzielania święceń episkopatu tym, którzy nie są prezbiterami bądź nie są wcale duchownymi. Ponadto pozostawiają bez rozstrzygnięcia kwestię skutków nieprzestrzegania dyscypliny Kościoła w tym zakresie.

Na trudności związane z określeniem ważności święceń biskupich przyjętych *per saltum* zwracał uwagę między innymi papież Benedykt XIV w liście *In postremo* z 1576 roku. Twierdził, że aż do jego czasów nie zakazano dyskutowania nad tym: 1) czy biskupstwo jest święceniem różnym od prezbiteratu, 2) czy charakter sakramentalny wyciskany przy święceniach biskupich różni się od charakteru sakramentalnego wyciskanego przez prezbiterat, czy też go jedynie powiększa, oraz 3) czy w dawnych czasach dokonywało się przejście od diakonatu do episkopatu z pominięciem przyjęcia święceń prezbiteratu (*itidemque an vetustioribus temporibus a Diaconatu factus sit transitus ad Episcopatum, Ordine Presbyterali non antea suscepto*). Uważał – chociaż bez przeprowadzenia gruntownej analizy problemu – że kwestia możliwości przyjęcia święceń biskupich z pominięciem przyjęcia święceń prezbiteratu nie została w Kościele ostatecznie rozstrzygnięta¹⁶⁷.

Benedykt XIV podkreślał jednak w *In postremo*, że nie można dowieść, iż diakoni przed przyjęciem święceń biskupich nie otrzymywali faktycznie prezbiteratu. Przeciwno takiej opinii przemawia fakt, że przed diakonatem przestrzegano stopniowego udzielania święceń. A skoro tak czyniono przed dia-

¹⁶⁶ Leon XIII, *Litterae apostolicae Apostolicae curae*, n. 9, 13.09.1896, CIC Fontes, vol. 3, n. 631, s. 500.

¹⁶⁷ Benedictus XIV, *Epistula In postremo*, §17, 20.10.1756, CIC Fontes, vol. 2, n. 442, s. 547.

konatem, to zapewne tą samą zasadą kierowano się także przy udzielaniu biskupstwa¹⁶⁸.

Biorąc pod uwagę powyższe twierdzenia, dla wyjaśnienia przytoczonych wątpliwości pomocne może okazać się zapoznanie z wynikami badań, jakie prowadzili liczni uczeni na temat skutków przyjęcia święceń biskupich *per saltum*. Dla ułatwienia podzielone zostaną one na trzy grupy. W pierwszej znajdują się poglądy autorów twierdzących, że biskup wyświęcony *per saltum* ma wyłącznie władzę biskupią, nie posiada zaś władzy kapłańskiej. Do drugiej przypisane zostaną opinie, według których episkopat przyjęty w ten sposób jest ważny. W trzeciej grupie zaprezentowani będą autorzy dowodzący nieważności przyjętych święceń biskupich przez mężczyzn, którzy nie otrzymali wcześniej prezbiteratu.

2.2.1. Ważność święceń biskupich przy jednoczesnym braku władzy kapłańskiej

Wśród części autorów – usiłujących odpowiedzieć na pytanie, jakie są konsekwencje przyjęcia święceń episkopatu *per saltum* – stawiana była teza, że „święcenia episkopatu otrzymane przez nieprezbitera udzielają jedynie tych władz, które przysługują biskupom”. Jest to władza: udzielania święceń, bierzmowania, konsekrowania, błogosławienia oraz sprawowania innych funkcji zastrzeżonych tylko biskupom.

Zdaniem Mathaeusa Conte a Coronaty, pogląd ten miał być przez teologów i kanonistów powszechnie wyrażany, z czym jednak nie zgadzał się Cappello¹⁶⁹. Według Manyego, podzielali go: Barthomaeus Brixiensis (XIII w.), abbas Panormitanus (XIV-XV w.), Jacobus Zabarella (XVI w.), Joannes Andreas (XVI-XVII w.), Fagnan (XVI-XVII w.)¹⁷⁰.

Uznanie oddzielnego i niezależnego istnienia władz biskupich oraz kapłańskich pociąga za sobą konieczność stwierdzenia, że święcenia biskupie nie zawierają w sposób eminentny ani prezbiteratu, ani święceń niższych.

¹⁶⁸ Tamże, §11.15, s. 544-545.

¹⁶⁹ M. Conte a Coronata, *Institutiones iuris canonici ad usum utriusque cleri et scholarum. De Sacramentis Tractatus canonicus*, vol. 2..., s. 15; F. M. Cappello, *Tractatus canonico-moralis de Sacramentis*, vol. 2, pars 3..., s. 48.

¹⁷⁰ „Glossa, p. 273, *Corpus juris can. cum glossis*, Lugduni, 1671, t. I; J. Andreas, in cap. *Ex litteris*, 10, *De ezessibus praelatorum*, n. 3, Venetiis, 1612, t. V, p. 93; Zabarella, in cap. *Tuae litterae*, 1, *De clerico per saltum promotio*, n. 3, Venetiis, 1602, t. IV, p. 98; Abbas, in idem cap. *Tuae litterae*, n. 5, Veveitii, 1605, t. VII, f. 178; et etiam in cit. cap. *Ex litteris*, 10, *De exsibus praelatorum*, n. 4, ibid., f. 182” oraz „Fagnan, in cap. *Tuae litterae* (1, *De clerico per saltum promotio*), n. 6, et in cap. *Requisivit* (1, *De ordinatis ab episcopo*, etc.), n. 79-84” – Cyt. S. Many, dz. cyt., s. 28.

Jak zauważa Many, oznaczałoby to w praktyce, że mężczyzna wyświęcony na biskupa z pominięciem prezbiteratu – choć posiadałby władzę biskupią – to jednak nie mógłby sprawować Mszy świętej, ze względu na brak święceń kapłańskich¹⁷¹.

Hipoteza, propagująca istnienie władzy ściśle biskupiej u mężczyzny niebędącego kapłanem, napotkała na opór. Zdaniem jej przeciwników, władzy biskupiej nie może otrzymać ten, kto nie posiada władzy konsekrowania Ciała i Krwi Pańskiej. Jest to po prostu nie do pomyślenia. Zatem podmiot święceń biskupich musi wcześniej przyjąć ważne święcenia prezbiteratu¹⁷².

Wśród przeciwników hipotezy o istnieniu władz ściśle biskupich nie było zgodności. Część z nich uważała bowiem, że godność biskupia zawiera w sobie w sposób eminentny i formalny godność prezbitera. Zatem mężczyzna wyświęcony *per saltum* na biskupa – według nich – jest w rzeczywistości również wyświęcony na kapłana¹⁷³.

W kolejnych podpunktach pracy przybliżone zostaną opinie obydwu grup uczonych.

2.2.2. Ważność święceń biskupich

Wśród uczonych nie brak było opinii, że biskupstwo formalnie i eminentnie zawiera prezbiterat, a konsekracja biskupia zawiera święcenia kapłańskie. Dzieje się tak dlatego, że „konsekracja biskupia udziela z natury pełnego i doskonałego kapłaństwa (*plenum et perfectum sacerdotium*)”. Pełnia kapłaństwa oprócz władzy biskupiej rozumianej *sensu stricto* zawiera również władzę właściwą dla prezbiteratu, nawet gdyby wyświęcony biskup nie przyjął prezbiteratu¹⁷⁴. Oznacza to, że biskup wyświęcony *per saltum* otrzymuje święcenia oraz charakter zarówno kapłański, jak i biskupi¹⁷⁵. Za ważnością tak udzielonych święceń opowiadali się np.: Martène (XVII-XVIII w.), Ma-billonius (XVII-XVIII w.), Riganti (XVIII w.), Pagius, Phillips (XIX w.)¹⁷⁶.

Zdaniem zwolenników hipotezy głoszącej ważność święceń biskupich przyjętych przez nieprezbitera, nie można jej obalić poprzez odwołanie się do Pisma Świętego i Tradycji Kościoła. Wspomniane źródła świadczą

¹⁷¹ S. Many, *dz. cyt.*, s. 28.

¹⁷² F. M. Cappello, *Tractatus canonico-moralis de Sacramentis*, vol. 2, pars 3..., s. 48-49.

¹⁷³ M. Conte a Coronata, *Institutiones iuris canonici ad usum utriusque cleri et scholarum. De Sacramentis Tractatus canonicus*, vol. 2..., s. 16.

¹⁷⁴ F. M. Cappello, *Tractatus canonico-moralis de Sacramentis*, vol. 2, pars 3..., s. 48.

¹⁷⁵ M. Conte a Coronata, *Institutiones iuris canonici ad usum utriusque cleri et scholarum. De Sacramentis Tractatus canonicus*, vol. 2..., s. 16.

¹⁷⁶ F. M. Cappello, *Tractatus canonico-moralis de Sacramentis*, vol. 2, pars 3..., s. 48.

o ważności święceń biskupich przyjmowanych w ten sposób¹⁷⁷. Lektura ewangelicznego opisu ustanowienia Eucharystii potwierdza, że apostołowie w jednym dokonanym przez Chrystusa akcie otrzymali: diakonat, prezbiterat i biskupstwo. Stało się to bez pośrednictwa jakiegokolwiek obrzędu – jedynie przez słowo. Otrzymując władzę składania Ofiary, apostołowie zostali ustanowieni prezbiterami. Biskupami zostali, otrzymując upoważnienie do wyświęcania prezbiterów, gdy Chrystus stwierdził, że Kościół ma zawsze składać Ofiarę.

Argumentację tę Cappello uznawał jednak za nieprzekonującą. Według niego, ustanowienie w jednym akcie apostołów diakonami, prezbiterami i biskupami niczego jeszcze nie dowodzi. Dzieje się tak, ponieważ Chrystus niczym nie jest skrępowany i mógł tego dokonać zarówno jednym aktem wewnętrznym, jak i zewnętrznym¹⁷⁸.

Kolejny wyprowadzony z Pisma Świętego dowód za ważnością święceń biskupich opiera się na braku w Dziejach Apostolskich wzmianki o przyjęciu prezbiteratu przez Barnabę i Szawła, gdy byli oni ustanawiani biskupami¹⁷⁹.

Za ważnością święceń biskupich z pominięciem przyjęcia święceń prezbiteratu przemawiać ma fakt, że w Piśmie Świętym nie ma nigdzie wzmianki o tym, że apostołowie ustanawiali prezbiterów, jako pośredni stopień między diakonatem a episkopatem. Termin *presbyterorum* (*seniorum*) użyty w Dz 20,17; Tt 1,5; 1 Tm 3,2 – według zwolenników poglądu – oznacza właśnie biskupów¹⁸⁰. Argument ten nie jest pozbawiony racji. Klemens Rzymski w liście do Koryntian – pisząc o apostołach – zaznaczał, że ustanawiali oni biskupów i diakonów¹⁸¹. Dowód ten ma jednak i słabą stronę. Niezamieszczenie wzmianki o przyjęciu święceń prezbiteratu przez Barnabę i Szawła niczego jeszcze nie rozstrzyga i niemożliwe jest wyprowadzenie z tego przemilczenia ogólnej tezy. Poza tym w pierwotnym Kościele, który dopiero się rozwijał, apostołowie zmuszeni byli ustanawiać oprócz diakonów głównie biskupów, gdyż tego wymagały warunki epoki. Skutkiem tego było istnienie w pierwotnym Kościele głównie dwóch grup duchownych – diakonów i biskupów, z których ostatni mogli przecież przyjąć prezbiterat¹⁸². Odmienny pogląd

¹⁷⁷ Tamże, s. 51.

¹⁷⁸ Tamże, s. 52, 54.

¹⁷⁹ Dz 13,3.

¹⁸⁰ F. M. Cappello, *Tractatus canonico-moralis de Sacramentis*, vol. 2, pars 3..., s. 52.

¹⁸¹ Klemens Rzymski, *Pierwszy list do Koryntian*, n. 42, 44, w: *Pisma Ojców Kościoła*, t. 1. *Pisma Ojców Apostolskich*, Poznań 1924, s. 146-148.

¹⁸² F. M. Cappello, *Tractatus canonico-moralis de Sacramentis*, vol. 2, pars 3..., s. 54. Zob. też: Dionysius Petavius, *Opus de theologis dogmatibus*, t. IV, lib. 1, cap. 1-2, Venetiis 1722, s. 4-10; J. Perrone, *Praelectiones theologicae*, Tomus posterior, *Tractatus de ordine*, cap. 3, Parisiis 1842, kol. 469-479.

na temat interpretacji listu Klemensa Rzymskiego reprezentuje Rostworowski. Według niego, owi „episkopi”, użyci w liczbie mnogiej, oznaczają w rzeczywistości grono prostych kapłanów, kolegialnie rządzących Kościołem. List ukazuje ustrój hierarchiczny Kościoła w Koryncie, podobny do tego, jaki występował we wszystkich Kościołach przed rokiem 80 – zakładanych przez św. Pawła – i w innych Kościołach chrześcijańskich. Oznacza to, że – z wyjątkiem kilku lokalnych wspólnot – Kościołom przewodzili nie biskupi, lecz kolegialnie rządzący kapłani z pomagającymi im diakonami¹⁸³.

Opinia na temat ważności święceń biskupich przyjętych przez tego, kto nie jest prezbiterem – według części autorów – wydaje się prawdopodobna również dlatego, że przez wiele wieków w Rzymie diakoni byli bezpośrednio święceni na biskupów. Ponadto okazuje się, że w pierwotnym Kościele nieznanym był podwójny obrzęd święceń biskupów¹⁸⁴. Można wskazać życiorysy papieży, co do których nie ma pewności, że byli wyświęceni na prezbiterów. Przekazy historyczne mówią o sprawowaniu przez nich urzędu diakona – przy jednoczesnym pominięciu wzmianki o przyjęciu przez nich prezbiteratu – zanim zostali wyświęceni na biskupów. Wśród papieży, o których brak jest informacji, że otrzymali prezbiterat, są – poza wcześniej wspomnianymi – chociażby: Paweł I (zm. 767 r.)¹⁸⁵, Hadrian I (zm. 795 r.)¹⁸⁶, Stefan V (zm. 891 r.)¹⁸⁷.

Historia przyjęcia święceń przez antypapieża Konstantyna również pozwala wnioskować, że wspomniany Konstantyn przyjął święcenia biskupie z pominięciem prezbiteratu. Święceń subdiakonu miał mu udzielić przymuszony do tego Jerzy – biskup Palestriny – w któryś poniedziałek roku 767, a już w niedzielę został przez wspomnianego biskupa Jerzego konsekrowany na biskupa¹⁸⁸. Według części uczonych, brak wzmianki o przyjęciu prezbiteratu przez Konstantyna – w tak szczegółowym opisie całego zdarzenia – sugeruje, że Konstantyn tego stopnia święceń nie otrzymał. Za tym twierdzeniem przemawiać ma również dyscyplina panująca w Kościele w IX wieku, zgodnie z którą święcenia biskupie i prezbiteratu miały miejsce zawsze w niedzielę. Konstantyn zaś przyjął święcenia diakonu w poniedziałek, a w niedzielę był już biskupem¹⁸⁹.

¹⁸³ J. Rostworowski, *dz. cyt.*, s. 123-124.

¹⁸⁴ M. Conte a Coronata, *Institutiones iuris canonici ad usum utriusque cleri et scholarum. De Sacramentis Tractatus canonicus*, vol. 2..., s. 16.

¹⁸⁵ Anastasius, *Opera omnia*, tom II, n. 257, PL, t. 128, kol. 1135-1135.

¹⁸⁶ Tamże, n. 292, kol. 1165-1166.

¹⁸⁷ Tamże, n. 427, kol. 1256-1257.

¹⁸⁸ Anastasius, *Opera omnia*, tom II, n. 264-265..., kol. 1149-1150.

¹⁸⁹ F. M. Cappello, *Tractatus canonico-moralis de Sacramentis*, vol. 2, pars 3..., s. 53; P. Gaspari, *dz. cyt.*, s. 12-14.

Według Cappella, brak informacji w *Liber Pontificalis* o przyjęciu prezbiteratu przez papieży oraz antypapieża, jako dowód negatywny, jest słabym dowodem. Ponieważ księga ta stanowi zwięzły przekaz, nie musi zawierać wszystkich informacji. W niektórych miejscach dla odmiany, gdy jest mowa na przykład o papieżach: Leonie III, Paschalisie I, Grzegorz IV, Sergiuszu II, Leonie IV, Benedykcie III, Hadrianie II – znajdują się wyłącznie informacje o przyjęciu prezbiteratu. W VIII i IX wieku w Kościele udzielano jednocześnie święceń subdiakonatu, diakonatu i prezbiteratu. Zdaniem Cappella, jeśli chodzi o żywot Konstantyna, jest prawdopodobne, że otrzymał on prezbiterat również w poniedziałek. Nie jest znane żadne prawo – ani stanowione, ani zwyczajowe – zabraniające udzielania prezbiteratu poza niedzielą¹⁹⁰.

Inny autor brak wzmianki o przyjęciu prezbiteratu przez papieży w okresie od V do IX wieku tłumaczył strukturą ceremoniału konsekracji obranego papieża. Według Edwarda Góralskiego, różnił się on znacznie od ceremoniału konsekracji innych biskupów. Zgodnie z ceremoniałem, diakonowi wybranemu na Stolicę Piotrową faktycznie udzielano jednocześnie święceń prezbiteratu i episkopatu¹⁹¹. Niestety, Góralski nie podał źródeł, na których się oparł. Analiza ceremoniału święceń biskupa Rzymu (*Ordo XL A*) – pochodzącego z VI wieku – ukazuje, że obrzęd święceń papieża wzorowany był na obrzędzie święceń biskupów (*Ordo XXXIV*). Posiadał on niewielkie, acz chwilami znaczące modyfikacje w stosunku do ceremoniału święceń biskupów. W obrzędzie tym nie było na przykład wzmianki o nałożeniu rąk przez konsekratora¹⁹².

Kończąc tę część wywodu, warto w tym miejscu przytoczyć pogląd Johna Wordswortha – anglikańskiego biskupa Salisbury. W swojej obszernej pracy z 1909 roku, po zebraniu wielu dowodów – z którymi w większości nie sposób się nie zgodzić – doszedł do wniosku, że istotną rzeczą, jaką należało i należy brać pod uwagę przy udzielaniu diakonatu, prezbiteratu i episkopatu, jest zdadność kandydata do wypełniania otrzymanych święceń. O tej przydatności – poza sformułowaniem ogólnej zasady – w różnych słowach pisał św. Paweł. Normy, jakie Kościół w tej materii na przestrzeni wieków formułował – zdaniem Wordswortha – miały charakter czysto dyscyplinarny. Racją ich promulgowania było zabezpieczenie wspólnoty przed udzielaniem święceń osobom do tego niezdatnym. Normy te w żaden sposób jednak

¹⁹⁰ F. M. Cappello, *Tractatus canonico-moralis de Sacramentis*, vol. 2, pars 3..., s. 55.

¹⁹¹ E. Góralski, *Święcenia niższe i wyższe...*, s. 8.

¹⁹² J. F. Puglisi, *The process of admission to ordained ministry. A comparative Study*, vol. 1, *Epistemological Principles and Roman Catholic Rites*, trans. from French by M. S. Driscoll, M. Misrahi, Collegville-Minnesota 1996, s. 95.

nie wpływają na ważność aktu ordynacji, tak jak ma to miejsce z warunkami dotyczącymi materii, formy, szafarza, intencji. Ogólna praktyka powolnego przyjmowania stopni święceń wyraża pewien ideał, który pozwala zdobyć doświadczenie w wypełnianiu przyjętych święceń. Konkludując wypowiedź, Wordsworth zauważył, że praktyka ta była jednak często naruszana. Autor stwierdził także, że nie rozumie, dlaczego kanoniści, tacy jak Gasparri, rozróżnili skutki przyjęcia *per saltum* prezbiteratu i przyjęcia *per saltum* episkopatu. Podczas gdy święcenia prezbiteratu przyjęte *per saltum* uznawali za ważne, święcenia episkopatu otrzymane *per saltum* traktowali jako wątpliwe¹⁹³.

2.2.3. Nieważność święceń biskupich

Zgodnie z wcześniejszymi ustaleniami, do trzeciej grupy zaliczamy te opinie na temat możliwości przyjęcia święceń biskupich przez mężczyznę nieprzyjmującego wcześniej święceń prezbiteratu, które głoszą, że święcenia biskupie przyjęte *per saltum* są nieważne¹⁹⁴. Zdaniem Cappella, pogląd ten reprezentowała większość teologów i kanonistów, niezależnie od tego, czy uważali oni, że biskupstwo nie różni się prawdziwie od prezbiteratu, czy też utrzymywali odmiennie, że święcenia te prawdziwie różnią się od święceń prezbiteratu.

Do zwolenników trzeciej tezy należeli między innymi: Bellarmin, Vasquez, Schmalzgruber, Berti, Hallier, Ysamberti, Piotr de Soto¹⁹⁵.

Jak już wcześniej powiedziano, Mathaeus Conte a Coronata nie zgadzał się z Cappellem, uważając, że powszechnie przez teologów i kanonistów wyrażana jest inna teza – twierdząca, iż „święcenia episkopatu przyjęte przez nieprezbitera udzielają jedynie tych władz, które przysługują biskupom”.

Jakie są argumenty przemawiające za koniecznością przyjęcia święceń prezbiteratu przez kandydata do święceń biskupich?

Jak podaje Cappello, jednym z nich jest fakt, że uznanie biskupstwa, jako dopełnienie i rozszerzenie prezbiteratu, wymaga istnienia czegoś, co może zostać rozszerzone i dopełnione. Według Cappella, tak nauczał św. Tomasz (XIII w.). Komentując *Sentencje* Piotra Lombarda, mówił, że władza biskupia zależy od kapłańskiej, a biskupstwa nie może otrzymać nikt, kto wcześniej nie otrzymał prezbiteratu¹⁹⁶.

¹⁹³ J. Wordsworth, *dz. cyt.*, chapt. III-IV.

¹⁹⁴ M. Conte a Coronata, *Institutiones iuris canonici ad usum utriusque cleri et scholarum. De Sacramentis Tractatus canonicus*, vol. 2..., s. 15; P. Gasparri, *dz. cyt.*, s. 11-12.

¹⁹⁵ F. M. Cappello, *Tractatus canonico-moralis de Sacramentis*, vol. 2, pars 3..., s. 47.

¹⁹⁶ F. M. Cappello, *Tractatus canonico-moralis de Sacramentis*, vol. 2, pars 3..., s. 48-49; Tommaso d'Aquino, *Commento alle sentenze di Pietro Lombardo e testo integrale di Pietro Lombardo*, lib. IV, dist. 24-42, Bologna 2001, s. 94-95.

W tym miejscu należy zauważyć, że w *Sumie teologicznej* Tomasz zdaje się jednak nauczać inaczej. Odpowiadając na postawione przez siebie pytanie: „czy znamię jednego stopnia święceń kapłańskich z konieczności presuponuje istnienie innego stopnia tychże święceń?”, zauważa, że wydaje się, iż pomiędzy poszczególnymi stopniami święceń jest bliższy stosunek niż pomiędzy święceniami i chrztem. Zatem skoro chrzest jest konieczny do przyjęcia święceń, to tym bardziej jeden stopień święceń jest konieczny do przyjęcia kolejnego stopnia. Według Akwinaty, za niezbędnością przyjęcia święceń niższego stopnia przemawia także to, że w praktyce nikt nie dostaje się na stopień wyższy, pominąwszy niższy.

Jak zauważa Tomasz, istnieją też argumenty przemawiające za tym, że można przyjmować święcenia *per saltum*. Pierwszym z nich jest to, że wyświęcony z pominięciem stopnia niższego nie musi przyjmować powtórnie udzielonych święceń. W takim przypadku wyświęconemu w ten sposób udziela się jedynie święceń pominiętych. Konkludując ten argument, autor zauważa, że stopień niższy święceń nie daje „mocy biernej” do przyjęcia kolejnego stopnia święceń. Drugim argumentem za tym, że święceń nie trzeba przyjmować w przepisanej kolejności, jest to, że tworzą one stopnie, ale nie zmierają do określonego celu. Święcenia – pisał Tomasz – są jakby stopniami między różnymi bytami.

Po przytoczeniu argumentów „za” i „przeciw” Tomasz konkluduje: święcenia można przyjmować *per saltum*. Uzasadnia to tym, że władze z nimi związane są odrębne i jedna sama przez się nie wymaga drugiej w tym samym podmiocie (*non est de necessitate superiorum ordinum quod aliquis minores ordines prius habeat, quia potestates sunt distinctae, et una, quantum est de sui ratione, non requirit aliam in eodem subiecto*). Autor *Sumy* zauważa, że w Kościele pierwotnym była praktyka udzielania święceń bez przepisanej w późniejszych wiekach kolejności. Wyświęcano mężczyzn z pominięciem święceń niższych, a mimo wszystko sprawowali wszystkie funkcje, gdyż „władza niższa zawiera się w wyższej”. Decyzja Kościoła o kolejnym przyjmowaniu święceń wynikała z potrzeby odpowiedniego przygotowania się kandydata do święceń wyższego stopnia. Duchowni przyjmujący święcenia *per saltum* uzupełniali brakujące święcenia¹⁹⁷.

Z powyższego uzasadnienia wynika, że Tomasz opowiadał się za możliwością przyjęcia święceń biskupich z pominięciem przyjęcia prezbiteratu. Jednakże w innym miejscu *Sumy*, udzielając odpowiedzi na pytanie, czy biskupstwo jest święceniem, Tomasz – przytaczając argumenty przeciwne –

¹⁹⁷ Thomas Aquinatus, *Summa Theologica, Supplementum Tertiae Partis...*, q. 35, art. 5, s. 65; tłumaczenie polskie: Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 31, *Supplementum...*, q. 35, art. 5, s. 81-83.

zauważa, że władza biskupia zależy od władzy kapłańskiej i nikt nie może otrzymać władzy biskupiej, jeśli wpieryw nie miał władzy kapłańskiej (*episcopalis potestas dependet a sacerdotali; quia nullus potest recipere episcopalem potestatem, nisi prius habeat sacerdotalem*)¹⁹⁸.

Skoro jest mowa o Tomaszu z Akwinu, to nie sposób nie wspomnieć innych autorów jemu współczesnych oraz późniejszych – piszących przed ogłoszeniem kodeksu z 1917 roku – także podejmujących rozważania w niniejszym podrozdziale zagadnienie. Jednym z nich jest Rajmund z Penyaforu. W dziele z XIII wieku starał się ustosunkować do możliwości przyjęcia święceń biskupich przez duchownego, który nie został wcześniej wyświęcony na kapłana. Według Rajmunda, prawie wszyscy dotychczas żyjący uczeni twierdzili, że taki mężczyzna w żaden sposób nie może zostać biskupem, jeśli wcześniej nie był kapłanem (*Ad hoc dicunt fere omnes Doctores, quod nullo modo potest esse Episcopus, nisi sit Sacerdos*). Z opinią tą miał się zgadzać, według autora, sam papież Innocenty¹⁹⁹. Rajmund z Penyaforu nie był odosobniony w swoim poglądzie o nieważności święceń biskupich przyjętych *per saltum*. Podobnie do niego wyrażał się Goffredus de Trano, również żyjący w XIII wieku²⁰⁰.

Autorem, który w sposób wyraźny rozróżniał skutki przyjęcia święceń biskupich przez mężczyznę niebędącego prezbiterem i skutki przyjęcia pozostałych święceń przez tego, kto nie przyjął święceń stopnia niższego, był Piotr de Soto (Pedro de Soto, XV-XVI w.). Rozróżnienie to wprowadził, gdyż według niego, święcenia biskupie stanowiły wyjątek w tej materii. Zdaniem Piotra de Soto, nie można było ich ważnie udzielić temu, kto nie przyjął właściwych święceń prezbiteratu (*Nam Episcopus ordinari non potest, et nulla esset ordinatio, si non esset presbyter; et potestas presbyterii non datur, nisi per ordinationem propriam*)²⁰¹.

Według Halliera (XV-XVI w.), konieczność przyjęcia prezbiteratu przez przyszłych biskupów wynika z tego, że biskupstwo jest najwyższym kapłaństwem. Z samej istoty musi ono zawierać prezbiterat. Zatem święcenia biskupie udzielone temu, kto nie przyjął prezbiteratu, należy uznać za niebyłe (*episcopalis ordinatio nulla est, quam non presbyteralis praecesserit*)²⁰².

¹⁹⁸ Thomas Aquinatus, *Summa Theologica, Supplementum Tertiae Partis...*, q. 40, art. 5, s. 76.

¹⁹⁹ Cyt. Raymundus de Peniafort, *Summa*, liber tertius, t. 22. De aetate ordinandorum, et temporibus ordinationum, §14..., s. 448.

²⁰⁰ Cyt. Goffredus de Trano, *Summa, De clericis per saltum promoti*, Venetiis 1570, s. 221.

²⁰¹ Petrus de Soto, *Tractatus de institutione sacerdotum*, Lectio nona, q. 3, art. 4, Antverpiae 1566, s. 260.

²⁰² Franciscus Hallier, *De sacris electionibus et ordinationibus ex antiquo, et nouo Ecclesiae usu...*, part. II, sect. 1, cap. 1, art. 2, §5, n. 13, s. 392.

Robert Bellarmin (XVI w.) twierdził, że święcenia biskupie – pojmowane jako całość – powstają z dwojakich święceń. Jego zdaniem, charakter biskupie zupełny i doskonały nie jest jedną prostą jakością, lecz jest czymś złożonym z podwójnego charakteru. Dlatego też episkopat konstytuują dwa sakramenty. Oznaczałoby to – jak sugeruje Bellarmin – że pełnię święceń biskupich otrzymać może tylko ten, kto przyjął wcześniej prezbiterat²⁰³.

Grzegorz z Walencji (XVI-XVII w.) uważał, że – zgodnie z pewnym i zwyczajnym prawem Bożym – biskupi przez święcenia otrzymują władzę ustanawiania kapłanów, czego zwykły kapłan (prezbiter) czynić nie może. Konieczne zatem – zdaniem Grzegorza – jest, aby biskupi posiadali nie tylko władzę zwykłą kapłańską (prezbiteratu), ale również władzę ją przewyższającą. Władzę prezbiteratu muszą przyjmować istotowo i formalnie, ponieważ nie zawiera się ona eminentnie w innym stopniu święceń. Święcenia biskupie udzielone nieprezbiterowi są nieważne z prawa Bożego (*Et inde est quod non potest secundum legem iam a Deo constitutam ordinari valide Episcopus, qui non etiam sit sacerdos*)²⁰⁴.

Niniejszy pogląd sugeruje, że kapłaństwo jest udzielane w święceniach prezbiteratu, a święcenia biskupie uzupełniają władzę otrzymywaną przez prezbiterów.

Opinię Grzegorza z Walencji podzielał Jan Berti (XVII-XVIII w.). Sądził, że władza biskupia może być nadawana jedynie kapłanom, a prawo to jest pochodzenia Bożego. Pogląd swój opierał na wypowiedzi niejakiego Estiusa, który uważał, że nie można udzielać święceń biskupich mężczyznom niebędącym wcześniej prezbiterami (*Respondet Estius, ideo non posse aliquem in Episcopum ordinari, nisi presbyteratu sit initiatus...*)²⁰⁵.

Po zapoznaniu się z poglądami autorów piszących w XIII-XVII wieku, przejdźmy do opinii wyrażonych po promulgacji kodeksu z 1917 roku. Wśród nich na uwagę zasługuje teza postawiona przez wcześniej już przywoływanego Cappella. Autor ów uważał, że kapłaństwo związane jest z władzą pozwalającą ważnie dokonywać dwojakiego typu czynności. Pierwszy typ czynności dotyczy realnego Ciała Chrystusowego ze względu na to, że kapłan może dokonywać konsekracji Ciała i Krwi Pańskiej. Zatem władza z nią związana jest jednakowa dla biskupa i prezbitera. Udzielona zostaje w święceniach prezbiteratu. Drugi typ czynności dotyczy Mistycznego Ciała

²⁰³ Bellarminus, *De Sacramento Ordinis*, cap. 5, cyt. za: F. M. Cappello, *Tractatus canonico-moralis de Sacramentis*, vol. 2, pars 3..., s. 47.

²⁰⁴ Gregorius de Valentia, *Commentariorum theologorum*, t. IV. Complectens materias Tertiae Partis, ac Supplementi D. Thomae, Venetiis 1600, kol. 1544-1545.

²⁰⁵ Ioannes Laurentus Berti Florentini, *Librorum de theologis disciplinis*, t. VIII, lib. XXXVI, cap. IX, Romae 1745, s. 398.

Chrystusa, czyli wiernych stanowiących Kościół Chrystusowy. Jak wnioskuje autor, nikt nie może być najwyższym kapłanem (czyli biskupem), gdy nie posiada władzy potrzebnej do składania Ofiary Mszy świętej. Dla tej władzy zostało ustanowione biskupstwo. Władza dotycząca Mistycznego Ciała Chrystusa pochodzi od władzy nad realnym Jego Ciałem. Jest z nią tak mocno związana, że bez niej nie może istnieć. Stąd – zdaniem Cappella – nasuwa się oczywisty wniosek, że nikt nie może ważnie przyjąć święceń biskupich, jeśli nie ma władzy składania Ofiary – czyli władzy wynikającej z przyjęcia prezbiteratu²⁰⁶.

Cappello swojemu wywodowi nie przyznawał jednak cech pewności. Twierdził, że argumenty zwolenników konieczności przyjęcia święceń prezbiteratu przed przyjęciem święceń biskupich oraz przeciwników tej opinii – wyprowadzone z natury i władzy biskupiej – należy przyjąć jedynie jako prawdopodobne. Ostatecznie jednak, choć żadnego z twierdzeń nie można było uznać za pewne, autor skłaniał się ku uznaniu za nieważne tych święceń biskupich, które zostały przyjęte przez mężczyznę niebędącego prezbiterem. Jego zdaniem, ten pogląd jest powszechniejszy. Dlatego – jak zaznaczył – jeśli przyjęcie święceń biskupich z pominięciem prezbiteratu miałoby miejsce, wtedy należałoby warunkowo powtórzyć święcenia, po wcześniejszym skontaktowaniu się ze Stolicą Apostolską²⁰⁷. O konieczności przeprowadzenia w takich okolicznościach konsultacji z Kongregacją Świętego Oficjum, bądź Konsystorialną, pisał także Gasparri²⁰⁸.

Conte a Coronata – powołując się na Gasparriego – o potrzebie konsultacji ze Stolicą Apostolską sądził podobnie. Dodawał ponadto, że powodem konieczności powtórzenia święceń biskupich jest fakt, że opinie dotyczące ważności episkopatu przyjętego *per saltum* są „tylko” prawdopodobne, a nie pewne, a „przy sprawowaniu sakramentów nie godzi się kierować opiniami prawdopodobnymi”. W tym przypadku – zdaniem autora – należałoby również powtórzyć święcenia udzielone przez biskupa wyświęconego *per saltum*²⁰⁹.

Wernz i Vidal reprezentowali bardziej radykalny pogląd. Święcenia biskupie przyjęte przez mężczyznę niebędącego prezbiterem traktowali jako nieważne. Twierdzenie swoje opierali na starożytniej Tradycji Kościoła, potępiającej nieprzestrzeganie właściwej kolejności udzielania święceń hierarchicznych oraz wymaganego odstępu czasu między ich otrzymaniem.

²⁰⁶ F. M. Cappello, *Tractatus canonico-moralis de Sacramentis*, vol. 2, pars 3..., s. 50.

²⁰⁷ Tamże, s. 54.

²⁰⁸ P. Gasparri, *dz. cyt.*, s. 15-16.

²⁰⁹ M. Conte a Coronata, *Institutiones iuris canonici ad usum utriusque cleri et scholarum. De Sacramentis Tractatus canonicus*, vol. 2..., s. 16.

Odwoływali się także do postanowień Synodu w Sardyce. Sądzieli, że święcenia biskupie przyjęte z pominięciem święceń prezbiteratu należy powtórzyć, po uprzednim przyjęciu pominiętych święceń²¹⁰.

Mniej radykalną opinię wyrażał Regatillo. Szukając odpowiedzi na pytanie o ważność święceń biskupich przyjętych przez mężczyznę niebędącego prezbiterem, uznał, że opinia opowiadająca się za nieważnością przyjętych w ten sposób święceń jest bardziej powszechna i prawdopodobna. Według autora, przemawia za nią to, że biskupstwo jest dopełnieniem kapłaństwa i dodaje ono do władzy prezbiteratu władzę bierzmowania i udzielania święceń – o czym wspomina się jedynie podczas konsekracji biskupiej. Jak uważa Regatillo, w czasie święceń biskupich nie są udzielane pozostałe władze kapłańskie, zatem powinny one zostać wcześniej udzielone²¹¹.

Na marginesie należy zauważyć, że w obecnym obrzędzie święceń biskupów – w modlitwie konsekracyjnej – jest mowa o składaniu Ofiary i udzielaniu rozgrzeszenia, co dowodzi wadliwości bądź przynajmniej nieaktualności wywodu Regatilla²¹². Trzeba też odnotować fakt, że wśród autorów opowiadających się za istnieniem podziału władz – na ściśle kapłańskie i biskupie – był również Jone. Według niego, przyjęcie święceń prezbiteratu niesie władzę: konsekrowania Ciała Pańskiego i Krwi Pańskiej, udzielania odpuszczenia grzechów w sakramencie pokuty i sprawowania sakramentu namaszczenia chorych. Święcenia biskupie natomiast udzielają władzy bierzmowania i udzielania święceń²¹³. Chociaż Jone rozgraniczał władze otrzymane w święceniach biskupich od otrzymanych w święceniach prezbiteratu, to jednak, w odróżnieniu od Regatilla, unikał postawienia tezy, że święcenia biskupie przyjęte *per saltum* są nieważne²¹⁴.

Po wykazaniu, że dowód Regatilla za nieważnością święceń biskupich otrzymanych przez nieprezbitera – oparty na podziale władz biskupich i władz prezbiteratu – jest co najmniej wątpliwy, prześledźmy inne poglądy przywołanego autora na temat skutków przyjęcia święceń biskupich *per saltum*.

Według Regatilla, Chrystus pozostawił apostołom władzę udzielania święceń diakonatu, prezbiteratu, biskupstwa w osobnym akcie święceń.

²¹⁰ F. X. Wernz, P. Vidal, *dz. cyt.*, s. 284.

²¹¹ E. F. Regatillo, *Ius sacramentarium*, vol. 2..., s. 12-13.

²¹² *Pontyfikał Rzymski odnowiony zgodnie z postanowieniem Świętego Soboru Powszechnego Watykańskiego II wydany z upoważnienia papieża Pawła VI poprawiony staraniem papieża Jana Pawła II. Obrzędy święceń biskupa, prezbiterów i diakonów. Wydanie drugie wzorcowe*, Katowice 1999, n. 80-84, s. 54-60.

²¹³ H. Jone, *Moral Theology...*, s. 447.

²¹⁴ H. Jone, *Commentarium in Codoem Iuris Canonici*, t. 1, Paderborn 1950, s. 276; H. Jone, *Commentarium in Codoem Iuris Canonici*, t. 2..., s. 187.

Argumenty za ważnością święceń biskupich przyjętych *per saltum* – wprowadzone z braku wzmianki o przyjęciu prezbiteratu przez Pawła i Barnabę, a także przez niektórych papieży – jako dowód negatywny uznawał za obarczony błędem logicznym. Brak wzmianki nie może być przecież dowodem przemawiającym za słusnością hipotezy – mówił Regatillo²¹⁵. Warto przypomnieć w tym miejscu, że Gasparri, chociaż nie odrzucał przywołanego poglądu, zauważał, że teza propagująca ważność święceń biskupich przyjętych przez nieprezbitera nie jest wcale pozbawiona prawdopodobieństwa²¹⁶.

Regatillo nie przeszedł również obojętnie wobec pytania: „czy w konsekracji biskupiej wyciskany jest nowy charakter, różny od charakteru wyciskanego w czasie święceń prezbiteratu?” – i udzielił na nie odpowiedzi pozytywnej. Opinię tę uważał za bardziej powszechną i prawdopodobną. Według niego, mocą święceń biskupich otrzymuje się nową, niezatartą, prawdziwą i specjalną władzę różną od tej nadawanej prezbiterom. Na zarzut, że święcenia prezbiteratu przyporządkowane są specjalnie Eucharystii, a biskupstwo nie, stwierdził, że biskupstwo przyporządkowane jest wyświęcaniu prezbiterów, którzy z kolei mogą konsekrować Ciało i Krew Pańską. Mimo tych różnic istniejących między skutkami obydwu święceń – zdaniem Regatilla – bardziej powszechna i prawdopodobna jest opinia, że nie można ważnie przyjąć w Kościele święceń biskupich z pominięciem prezbiteratu. Choć święcenia biskupie dają pełnię kapłaństwa, to jednak nie zawierają władzy prezbiterialnej, lecz ją zakładają u przyjmującego święcenia biskupie. Mimo że Chrystus mógł udzielić apostołom diakonatu, prezbiteratu, biskupstwa jednocześnie – nie upoważnił do tego Kościoła²¹⁷.

Many był zdania, że teza o ważności święceń biskupich przyjętych z pominięciem prezbiteratu jest mniej prawdopodobna niż ta głoszona przez jej przeciwników. Wykazywał, że dowód negatywny przeprowadzony przez zwolenników ważności święceń biskupich jest dowodem słabym. Dodawał ponadto, że opisane przez Focjusza wydarzenia – mające dowodzić ważności święceń biskupich przyjętych *per saltum* – zostały zanegowane przez kontrargumenty łacinników. Według Manygo, nie można z pojedynczych wydarzeń wyprowadzać ogólnych twierdzeń.

Autor zauważał również, że i zwolennicy teorii nieważności święceń popełnili błędy w dowodzeniu swoich hipotez. Między innymi niedostatecznie wykazali, że w czasie jednej Mszy świętej mężczyzna może przyjąć więcej niż jedno święcenie. Dzieje się tak chociażby przy udzieleniu święceń nowo

²¹⁵ E. F. Regatillo, *Ius sacramentarium*, vol. 2..., s. 13.

²¹⁶ P. Gasparri, *dz. cyt.*, s. 15-16.

²¹⁷ E. F. Regatillo, *Ius sacramentarium*, vol. 2..., s. 12-13.

wybranemu papieżowi, który nie jest prezbiterem. Kościół, tak postępując, nie udziela święceń *per saltum* ani nie postępuje zgodnie z praktyką Kościoła wschodniego, w którym w jednym akcie potrafią udzielić więcej niż jednego święcenia – np. w święceniach subdiakona zawierały się święcenia ostiariusza i akolity²¹⁸.

Kolejnym autorem, który uważał, że do przyjęcia święceń biskupich nie jest wystarczające bycie mężczyzną ochrzczonym, był Sieniatycki. Jego zdaniem, ochrzczony mężczyzna musi przed święczeniami biskupimi przyjąć święcenia prezbiteratu. Za tą hipotezą przemawia praktyka Kościoła i jego nauczanie. Jak zauważał autor, pogląd ten jest przyjmowany zgodnie przez wszystkich teologów oraz Kościół. Biskup jest kapłanem najwyższego stopnia – a to zakłada posiadanie władzy konsekrowania Ciała i Krwi Pańskiej, której nie otrzymuje się w święceniach biskupich – zatem tylko prezbiter może zostać biskupem²¹⁹.

Wątpliwości co do ważności święceń biskupich przyjętych przez nieprezbitera podzielali również Pastuszko i Doronzo²²⁰. Ostatni z wymienionych autorów zauważał, że nigdzie w dokumentach nie ma mowy o udzieleniu święceń episkopatu mężczyźnie, który nie otrzymał w pierw święceń prezbiteratu. Są tylko dokumenty z życiorysami papieskimi, w których brak wzmianki o prezbiteracie²²¹. Jednakże jest to dowód negatywny, z którego nie można wyprowadzać reguły. Ponadto charakter tych tekstów wymagał zwięzłości przekazu. Czasami pomijana w nich była informacja o przyjęciu innych święceń przez przyszłych biskupów Rzymu – jak np. diakonatu.

Na dowód, że w historii Kościoła łacińskiego nie było przypadków udzielania bezpośrednio święceń episkopatu diakonom, autor przytaczał również słowa papieża Mikołaja I, w których biskup Rzymu stanowczo zaprzeczał rozpowszechnianym przez Focjusza kalumniami, że łacinnicy udzielali święcenia episkopatu *per saltum* (*Graeci in sua accusatione non solum falsum asserunt, dicentes apud Latinos omitti ipsam ordinationem presbyteralem, sed etiam procaciter se gerunt, cum in quaestione de ordinationibus ipsis potius accusari debeant quod, violata omni lege interstitiorum, suum patriarcham non solum ex diaconatu sed ex ipso laicatu assumpserint*).

Zdaniem Doronzo, Focjusz, oskarżając łacinników o niewłaściwe praktyki, jakich mieli się oni dopuszczać przy wyborze biskupów, celowo posłużył się wyrażeniem sugerującym, że Kościół łaciński udziela święceń episkopatu

²¹⁸ S. Many, *dz. cyt.*, s. 16-24.

²¹⁹ M. Sieniatycki, *dz. cyt.*, s. 374.

²²⁰ M. Pastuszko, *Sakrament święceń...*, s. 369.

²²¹ Doronzo nie dostrzega innych dokumentów poza życiorysami papieży, w których byłaby mowa o wybraniu na stolicę biskupią mężczyzny niebędącego prezbiterem.

z pominięciem prezbiteratu, choć w rzeczywistości chodziło mu o pominięcie wymaganego prawem odstępu czasu między przyjęciem poszczególnych stopni święceń. Gdyby nie posłużył się takim zabiegiem językowym, wtedy siła jego argumentów byłaby znikoma, ponieważ sam przyjął wszystkie święcenia w ciągu pięciu dni²²². W ten sposób – dając do zrozumienia, że łacinnicy święcą diakonów na biskupów z pominięciem prezbiteratu, a nie z pominięciem wymaganego czasu – osłabiał znaczenie słów papieża Mikołaja, który wcześniej w liście do cesarza Michała kwestionował wyniesienie Focjusza na stolicę biskupią w bardzo krótkim czasie. Sam papież Mikołaj – jak zauważa Doronzo – z diakona na Stolicę Piotrową został wyniesiony bez zachowania wymaganego czasu pomiędzy udzieleniem święceń prezbiteratu i episkopatu. Focjusz tą swoistą „grą słów” chciał sprawić wrażenie, iż papież nie był wcześniej prezbiterem.

Według autora, cel zamierzony przez Focjusza został osiągnięty. Łacinnicy zarzut patriarchy Konstantynopola zrozumieli na dwa sposoby i tym samym ich odpowiedź okazała się mniej skuteczna – ze względu na istniejącą między nimi rozbieżność argumentacji.

Papież nie dał się jednak uwikłać w kłamstwa rozgłaszane przez Focjusza. W polemice z nim koncentrował się wyłącznie na pominięciu wymaganego czasu pomiędzy przyjmowaniem poszczególnych stopni święceń. Tym samym pozwoliło mu to na obrócenie zarzutów przeciw patriarsze Konstantynopola. Przemilczenia przez Mikołaja I kwestii przyjmowania święceń *per saltum* w Kościele łacińskim nie można utożsamiać z przyznaniem się papieża do winy.

Doronzo zwracał także uwagę na rozróżnienie, jakiego dokonał Mikołaj w korespondencji do biskupów królestwa Karola. Gdy biskup Rzymu pisał o naruszeniu dyscypliny w Kościele zachodnim oraz wschodnim, posłużył się sformułowaniem: „bez przyjęcia urzędu prezbitera” (*et quia diaconus non suscepto presbyterus officio apud nos episcopus ordinatur*)²²³ zamiast: „bez przyjęcia święceń prezbiteratu” (*non suscepto presbyteratus ordine*). Zabieg ten był celowy. W ten sposób ukazana została różnica zachodząca pomiędzy udzielaniem święceń *per saltum* i udzielaniem święceń z pominięciem wymaganego odstępu czasu między przyjmowanymi święczeniami. Pierwszy ze zwrotów – *non suscepto presbyterus officio* – oznaczałby więc sytuację, gdy ktoś, kto przyjął w krótkim odstępie czasu święcenia prezbiteratu i episkopatu, nie będzie miał możliwości wypełniać obowiązków wynikłych z przyję-

²²² Doronzo twierdzi, że Focjusz przyjął wszystkie święcenia w ciągu pięciu dni. Inni autorzy – jak już wcześniej podano – pisali o przyjęciu święceń przez Focjusza w ciągu tygodnia.

²²³ Cyt. Nicolaus I, *Epistola 152 ad Hincmarum et Caeteros episcopos in Regno Caroli Constitutos*, 867 r., PL, t. 119, kol. 1155.

tych święceń prezbiteratu. Wtedy, choć jest prezbiterem, nie przyjmie urzędu prezbiteratu.

Doronzio, konkludując swój wywód, po przytoczeniu argumentów historycznych i teologicznych postawił tezę, że do ważnego przyjęcia święceń biskupich prawdopodobnie wymagane jest uprzednie przyjęcie prezbiteratu, dlatego świecki ani diakon nie jest ważnie konsekrowany na biskupa²²⁴.

Na zakończenie niniejszej części rozważań warto przytoczyć odmienny i zarazem odosobniony pogląd, jaki reprezentował Puglisi. Jego zdaniem, na konieczność przyjęcia prezbiteratu przed episkopatem zwracali uwagę ci autorzy, którzy pragnęli udowodnić, że episkopat nie jest sakramentem. Według Puglisiego, zagadnienie to nie jest jednak takie proste. Świadczy o tym chociażby różnorodność opinii wyrażanych przez scholastycznych teologów. Podczas gdy część z nich usiłowała dowieść, że święcenia biskupie są prawdziwym sakramentem, inni starali się temu zaprzeczyć²²⁵.

2.3. Różnice i zależności między prezbiteratem a episkopatem – aspekt teologiczny

Licznie przywołane dokumenty Stolicy Apostolskiej oraz opinie wybitnych teologów i kanonistów nie dają jednoznacznej odpowiedzi na pytanie o ważność święceń biskupich przyjętych bez wcześniejszego otrzymania prezbiteratu. Pomocne w rozstrzygnięciu wątpliwości może okazać się uchwycenie różnic, jakie nauki teologiczne dostrzegają między episkopatem a prezbiteratem²²⁶.

W I wieku słowa *episkopos* (ἐπίσκοπος) i *presbyteros* (πρεσβύτερος) były używane zamiennie²²⁷. W dosłownym tłumaczeniu *episkopos* oznacza nadzorcę, *presbyteros* – starszego. Czytając teksty Nowego Testamentu, spotykamy się z obydwoma wyrazami. Jednakże tendencja do tłumaczenia ich według dzisiejszego rozumienia: *episkopos* – „biskup”, *presbyteros* – „prezbiter” jest nieuzasadniona²²⁸. Początkowo były one używane jako synonimy, co

²²⁴ E. Doronzio, *De ordine*, t. III. *De causis extrinsecis*, Milwaukee 1962, s. 528-550.

²²⁵ J. F. Puglisi, *dz. cyt.*, s. 91.

²²⁶ Niektóre z badań zostały już przywołane przy okazji przybliżenia czytelnikowi uzasadnienia opinii dotyczących ważności święceń biskupich przyjętych *per saltum*.

²²⁷ M. Blaza, D. Kowalczyk, *dz. cyt.*, s. 441.

²²⁸ Zob. A. Nichols, *Holy Order. The Apostolic Ministry from the New Testament to the Second Vatican Council*, Dublin 1990, s. 5-34; J. Wroceński, *Kapłaństwo w Kościele pierwotnym*, w: *Kapłaństwo posługi*, red. A. Skorupa, A. Słowikowska, Lublin 2002, s. 25; J. Wroceński, *Rola i zadania prezbiterium w życiu Kościoła partykularnego*, Warszawa 1998, s. 19-46; K. Romaniuk, *List do Tytusa*, w: *Komentarz praktyczny do Nowego Testamentu*, red. A. Jankowska, K. Romaniuk, L. Stachowiak, Poznań-Warszawa 1975, s. 978; L. R. Stachowiak, *Drugi list*

poświadcza chociażby św. Hieronim ze Strydonu (zm. ok. 420 r.) w *Komentarzu do Listu do Tytusa*, analizując Tt 1,5²²⁹. Bezpieczniej jest, jak zauważa Lattey, obydwą słowa tłumaczyć na słowo „kapłan”, ponieważ charakter episkopatu zawiera prezbiterat, ale nie odwrotnie. Tak naprawdę nie ma pewności, co w okresie apostołskim obydwą słowa oznaczały. Podobnie rzecz się ma z czasami poapostołskimi²³⁰. Według wspomnianego autora, słowo *episkopos* użyte w liczbie pojedynczej oznaczało biskupa²³¹. Franzelin starał się dowodzić, że w pierwszych wiekach biskup określany był czasami słowem *presbyteros*, ale nigdy prezbiter słowem *episkopos*.

Na to wskazuje również Rostworowski w swoim opracowaniu dotyczącym charakteru i znaczenia biskupstwa w pierwszych wiekach dziejów Kościoła. Autor zauważa, że już w latach sześćdziesiątych I wieku hierarchia kościelna była kilkustopniowa. Wyższe stanowiska zajmowali hierarchowie nazywani prezbiterami, a czasami episkopami²³². Rostworowski, analizując użycie słowa *presbyteros* w pierwszych wiekach Kościoła, doszedł również do wniosku, że było ono używane w I wieku w dwojakim znaczeniu. W pierwszym (technicznym) użyciu odnosiło się ono do lokalnych hierarchów wyższych od diakonów. W drugim (ogólnym) znaczeniu wyraz ten służył do oznaczenia jakiegokolwiek starszyny, nie wyłączając nawet apostołów²³³.

Zdaniem autora, nie da się udowodnić, że już w 65 roku istnieli w miastach biskupi monarchiczni oraz że hierarchia kościelna była tak zróżnicowana, iż urząd biskupi odróżniany był od urzędu prezbitera. Uczony za bardziej właściwe uważał przyjęcie poglądu, podzielanego przez wielu, że słowa *presbyteros* i *episkopos* odnoszą się w czasach apostołskich do tego samego stopnia święceń.

Według Rostworowskiego, nieuzasadnione jest też twierdzenie, że św. Paweł celowo używa w swoich tekstach wyrazu *presbyteros* w liczbie mnogiej, a *episkopos* w liczbie pojedynczej, aby w ten sposób pokazać różnicę między episkopatem a prezbiteratem. Użycie liczby pojedynczej w tekstach Pawłowych było jedynie zabiegiem redakcyjnym²³⁴. Wygląda na to, że w czasach

świętego Jana, w: *Komentarz praktyczny do Nowego Testamentu*, cz. II, red. A. Jankowska, K. Romaniuk, L. Stachowiak, Poznań-Warszawa 1975, s. 1128.

²²⁹ Cyt. Eusebius Hieronymus Stridonensis, *dz. cyt.*, kol. 562-563.

²³⁰ B. Grimley, *Holy Orders*, w: *Six Sacraments. Being Papers on the Sacraments in General, Baptism, Confirmation, Penance, Holy Orders, Matrimony and Extreme Unction*, ed. C. Lattey, London 1930, s. 174-184.

²³¹ B. Grimley, *dz. cyt.*, s. 184-185.

²³² J. Rostworowski, *dz. cyt.*, s. 48.

²³³ Tamże, s. 49-50.

²³⁴ Tamże, s. 64-77.

apostolskich oprócz diakonów istniał tylko jeden stopień święceń²³⁵. W późniejszym okresie – już w czasach bezpośrednio poapostolskich – pierwsi biskupi nie byli określani żadnym technicznym terminem, lecz mówili „nad bezimiennym tłumem presbyterów i episkopów notorycznością swych indywidualnych imion”. W tym okresie sprawowanie Eucharystii i innych sakramentów przynależało głównie do presbyterów-episkopów, biskupi zaś byli odpowiedzialni głównie za posługę Słowa (pisownia oryginalna)²³⁶.

W II wieku sytuacja przedstawiała się już odmiennie. Stolice biskupie obejmowane były przez: 1) biskupa misjonarza wysłanego do pracy apostołskiej w danej prowincji, 2) kapłana lub diakona, na którego nałożył ręce biskup wędrowiec lub pasterz sąsiedniej wspólnoty – na wniosek gminy, 3) biskupa wysłanego przez bardziej „przedsiębiorczych” zwierzchników większych gmin do miast prowincji. W ostatnim ćwierćwieczu II stulecia, gdy zaczęły wykształcać się pierwsze metropolie, ostatni z wymienianych sposobów był bardziej powszechny²³⁷.

Według Pohlego, argumenty lingwistyczne – zmierzające do udowodnienia różnic między biskupami a prezbiterami – nie są miarodajne. Autor uważał, że hierarchicznej różnicy oraz wyższości biskupstwa nad prezbiteratem nie sposób wyprowadzić z lektury Pisma Świętego. Twierdził, że uchwycenie różnic między prezbiteratem a episkopatem możliwe jest poprzez odwołanie się do praktyki Kościoła i analizę funkcji przypisanych do święceń biskupich. Funkcjami tymi są bierzmowanie i władza udzielania święceń. Podczas gdy pierwsza może być udzielona prezbiterowi, druga z nich należy do wyłącznych prerogatyw biskupów²³⁸.

Według Bartnika, w pierwszych wiekach Kościoła prezbiterat pozostawał całkowicie w cieniu episkopatu. Później (w średniowieczu) nastąpiło zrównanie sakramentalne prezbiteratu z biskupstwem. Biskupstwo było uważane za ukoronowanie władzy kapłańskiej, a nie odrębny stopień święceń. Dostrzec to można w sytuacjach, w których prezbiterzy udzielali święceń prezbiteratu, a nawet i biskupstwa²³⁹.

Nie bez znaczenia dla właściwego zrozumienia urzędu biskupa w pierwszych wiekach Kościoła jest świadomość różnic występujących między Wschodem a Zachodem. Jak twierdzi Dupuy, podczas gdy na Zachodzie bardziej podkreślony charakter był kolegialny biskupów i prezbiterów, na Wschodzie dominował monarchiczny obraz episkopatu. Na Wschodzie

²³⁵ Tamże, s. 78-80.

²³⁶ Tamże, s. 104-109.

²³⁷ Tamże, s. 167.

²³⁸ J. Pohle, A. Preuss, *Dogmatic theology*, t. 11..., s. 81-85.

²³⁹ C. S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, Lublin 2003, s. 764.

biskup odbierany był jako lider wspólnoty, walczący w obronie wiary z herezjami – co przyczyniało się do umocnienia jego wysokiej pozycji w Kościele. Na Zachodzie natomiast było podkreślane pierwszeństwo biskupstwa Rzymu²⁴⁰. Z czasem, ze względu na naciski lokalnych wspólnot i ich potrzeby, a także nowo pojmowaną godność biskupa, prezbiterzy zostali sprowadzeni do „kapłanów drugiej kategorii”. Wcześniej stanowili oni grupę osób będącą gwarantem kolegialnego sprawowania władzy w Kościele²⁴¹. W *Dekrecie Gracjana* ta różnica w pojmowaniu biskupstwa i prezbiteratu została dość wyraźnie uwypuklona. Biskup jest nazywany: *episcopus, summus sacerdos, pontifex, vicarius apostolorum, princeps ecclesiae, ordinarius locorum, praelatus, praesul, ordinarius, diocesanus, superior*. Prezbiter natomiast określan jest terminami: *simplex sacerdos, sacerdos, clericus gradus inferioris, clericus non episcopus, praelatus, praelatus minor, ordinarius*²⁴².

Za pierwszego, który w sposób wyraźny dokonał rozróżnienia biskupów i prezbiterów, uważa się Ignacego Antiocheńskiego²⁴³. W liście o prezbiterach napisał, że stanowią oni gremium funkcjonujące przy biskupie i razem z nim. Przyjmuje się, że w tym samym okresie ustaliła się struktura święceń: biskup, prezbiter, diakon²⁴⁴. Od tego czasu z zasady istniała ona już w całym Kościele, choć z wyjątkami; w II wieku nadal zdarzały się przypadki, że prezbiterzy i biskupi byli w gminach traktowani równo²⁴⁵.

Według Doronzo, brak bezpośredniej wzmianki o prezbiterach w dokumentach z II wieku – jak pisma Klemensa Rzymskiego i Justyna, *Didache*, *Pasterz Hermasa* – wcale nie musi oznaczać, że w tym czasie nie było ich w Kościele. Powodem tego może być nieprecyzyjność języka w tym okresie, jak również istnienie komunii między biskupem i jego prezbiterium. Nawet sam Ignacy Antiocheński – pisząc do biskupów i prezbiterów w Azji – pomijał milczeniem swoje prezbiterium. Dla odmiany Polikarp w *Liście do Filipian* wspominał prezbiterów, nie mówiąc nic o diakonach, o których znowu pisze Ignacy w liście do Kościoła w Smyrnie i do Polikarpa²⁴⁶.

²⁴⁰ K. B. Osborne, *Priesthood. A History of Ordained Ministry in the Roman Catholic Church*, New York – Mahwah 1988, s. 119.

²⁴¹ D. N. Power, *The Basis for Official Ministry in the Church*, *The Jurist* 41(1981) nr 2, s. 328.

²⁴² Zob. E. Viegas e Vales, *Bishop and Presbyter in Medieval Papal Legislation. Dissertation submitted to the Faculty of Canon Law of The Pontifical Gregorian University in particular fulfillment of the requirements for the Decree of Canon Law*, Lisbon 1962.

²⁴³ M. Błaza, D. Kowalczyk, *dz. cyt.*, s. 442-443.

²⁴⁴ G. Koch, *Podręcznik Teologii Dogmatycznej. Sakramentologia – zbawienie przez sakramenty*, tł. W. Szymona, Kraków 1999, s. 311.

²⁴⁵ J. Rostworowski, *dz. cyt.*, s. 123.

²⁴⁶ E. Doronzo, *The Science of Sacred Theology for Teachers. The Church*, Book Four, Virginia 1976, s. 183-184.

W III wieku do funkcji właściwych prezbiterowi należało: składanie Ofiary i jednanie grzeszników pod nieobecność biskupa, asystowanie biskupowi w czasie Mszy świętej i święceń nowych prezbiterów, namaszczenie i chrzczenie katechumenów za pozwoleniem biskupa. W tym czasie odchodzi się również od zamiennego używania terminów „biskup” i „prezbiter” – choć praktycznie wyeliminowano to dopiero z początkiem V wieku²⁴⁷. Do IV wieku uprawnienia prezbiterów były ciągle mocno zredukowane²⁴⁸.

Kiedy Kościół w Konstantynopolu począł się umacniać, władza kapłańska biskupów była nadal delegowana prezbiterom. Gdy autorytet wiejskich chorepiskopów zaczął być ograniczany, w ich miejsce stopniowo wchodziły prezbiterzy – pozostając zależnymi od biskupów miejskich²⁴⁹. Dopiero od IV wieku zezwolono prezbiterom samodzielnie sprawować Eucharystię²⁵⁰. Według Powera, praktyka pierwszych wieków historii Kościoła ma dowodzić, że biskup jest pierwszym celebrazem Mszy świętej²⁵¹.

Przy refleksji nad różnicami istniejącymi między naturą święceń episkopatu a prezbiteratu na uwagę naszą w tym miejscu zasługuje komentarz, jaki św. Ambroży napisał do *Pierwszego listu św. Pawła do Tymoteusza*²⁵². Autor – broniąc prezbitera rzymskiego przed dwunastoma diakonami, którzy w sposób wyraźny wynosili się ponad prezbitera – dowodził, że prezbiterzy są ponad diakonami. Uzasadnienie opierało się na równości biskupów i prezbiterów ze względu na posiadane kapłaństwo. Ambroży pisał: *Uterque enim sacerdos est, sed episcopus primus est ut omnis episcopus presbyter sit, non tamen omnis presbyter episcopus; hic enim episcopus est, qui inter presbyteros primus est*²⁵³. Według autora komentarza, u św. Pawła terminy „biskup” i „prezbiter” odnoszą się do tej samej osoby, ponieważ są jedne święcenia kapłańskie. Choć nie wszyscy prezbiterzy są biskupami, to jednak wszyscy biskupi są pierwszymi spośród prezbiterów, są najwyższymi kapłanami. Pierwotnie pierwszeństwo miało być wynikiem najwcześniejszego przyjęcia święceń prezbiteratu w kolegium prezbiterów, z czasem jednak było skutkiem dokonanego wyboru pomiędzy prezbiterami²⁵⁴. Nie bez znaczenia dla

²⁴⁷ Tamże, s. 189-190.

²⁴⁸ J. A. Mohler, *The origin and evolution of the priesthood. A return to the Sources*, New York 1970, s. 68-69.

²⁴⁹ Tamże, s. 104-105.

²⁵⁰ Cyt. M. Blaza, D. Kowalczyk, *dz. cyt.*, s. 443.

²⁵¹ D. N. Power, *The Basis for...*, s. 332.

²⁵² Tekst został przypisany Ambrożemu, ale faktycznie autor komentarza nie jest znany. – D. N. Power, *Ministers of Christ and His Church. The theology of the priesthood*, London 1969, s. 79.

²⁵³ Ambrosius, *Commentaria in Epistolas B. Pauli*, PL, t. 17, kol. 496.

²⁵⁴ D. N. Power, *Ministers of Christ...*, s. 79.

wyvodu Ambrożego jest jednak fakt, że zakończył go stwierdzeniem następującym: *Denique Timotheum presbyterum ordinatum significat, sed quia ante se alterum non habebat episcopus erat*²⁵⁵. Znaczyłoby to, że mimo iż Tymoteusz został wyświęcony na prezbitera, to jednak ze względu na fakt, że ponad nim nikt nie stał, był on biskupem²⁵⁶.

Św. Hieronim ze Strydonu (zm. ok. 420 r.) – w liście stanowiącym komentarz do Ewangelii – podobnie jak Ambroży zajął się obroną pozycji prezbiterów w Kościele przed diakonami. Wykazując godność prezbiteratu z faktu, że mają władzę konsekracji Ciała i Krwi Pańskiej, dowodził, że są oni uczestnikami tego samego kapłaństwa co biskupi. Z tej to przyczyny prezbiterzy mogą sprawować wszystkie funkcje biskupie z wyjątkiem udzielania święceń (*Quid enim facit excepta ordinatione Episcopus, quod Presbiter non faciat?*). Hieronim uważał, że wybór biskupa spośród prezbiterów – tak jak to miało miejsce według niego w Aleksandrii – był środkiem zaradczym na różne herezje nękające Kościół²⁵⁷. Różnica między prezbiterem a biskupem dotyczyła godności i autorytetu, a nie święceń²⁵⁸.

Rozrost Kościoła oddziaływał na zmianę postrzegania funkcji prezbiterów – zarówno w linii hierarchicznej, jak i kapłańskiej. Do prezbiterów przynależały: celebrowanie Ofiary, nauczanie (wcześniej ściśle zarezerwowane biskupowi), chrzczenie, jednanie grzeszników, bierzmowanie (na Wschodzie), namaszczenie chorych, błogosławienie ludzi²⁵⁹.

Na przełomie IV i V wieku o odrębności biskupów i prezbiterów pisał Epifaniusz z Salaminy. Twierdził, że głupi są ci, którzy nie dostrzegają różnicy pomiędzy biskupami a prezbiterami. Zaznaczał ponadto, że władza biskupia rodzi ojców i mistrzów dla Kościoła, władza prezbiterów zaś – jedynie synów przez chrzest święty²⁶⁰.

Św. Jan Chryzostom w komentarzu do 1 Tm 3,8-10 wypowiadał się w podobnym tonie. Według niego, pomiędzy biskupami i prezbiterami jest wielka różnica, wynikająca z tego, że jedynie biskupi posiadają wyłącznie władzę

²⁵⁵ Ambrosius Mediolanensis Episcopus, *Commentaria...*, kol. 496.

²⁵⁶ W. Goode, *The Divine Rule of Faith and Practice; or, A Defence of the Catholic Doctrine that Holy Scripture has been, since the Times of the Apostles, the Sole Divine Rule of Faith and Practice to the Church, against the Dangerous Errors of the Authors of the Tracts for the Times and the Romanists, as, Particularly, that the Rule of Faith is "Made up of Scripture and Tradition Together;" & c. in which also the Doctrines of the Apostolical Succession, the Eucharistic Sacrifice, & c. are Fully Discussed*, vol. 2, London 1842, s. 87.

²⁵⁷ Hieronymus, *Epistola CXLVI*, PL, t. 22, kol. 1192-1194.

²⁵⁸ D. N. Power, *Ministers of Christ...*, s. 79-80.

²⁵⁹ E. Doronzo, *The Science of Sacred...*, s. 190; D. N. Power, *Ministers of Christ...*, s. 53-54.

²⁶⁰ Epiphanius, *Adversus haereses*, lib. 2, t. 2, 75. *Adversus Aerium...*, n. 3-4, kol. 505-508.

udzielania święceń. Tym właśnie różnią się od prezbiterów²⁶¹. Różnica ta była także widoczna w zależności jurydycznej prezbitera od biskupa. Mimo że na Zachodzie parafiami zarządzali prezbiterzy, to jednak parafie te były erygowane przez biskupów²⁶².

Od V wieku prezbitera nazywa się coraz częściej po prostu kapłanem, a biskupa *pontifeksem*. Pseudo-Dionizy (V-VI w.) rozróżnia święcenia biskupie i święcenia kapłańskie. Pisząc zaś o diakonach, stwierdza, że nie asystują już wyłącznie przy biskupach, lecz również przy kapłanach²⁶³. Jego nauczanie ukazuje trójstopniową strukturę święceń. Jak zauważają Kowalczyk z Błazą, w pierwszym tysiącleciu chrześcijaństwa „z zasady w ramach sakramentu święceń przyjmowana była trójstopniowa struktura sakramentu święceń, co nie kolidowało [jednak] z istnieniem innych niższych stopni kościelnych”²⁶⁴.

W VIII wieku Beda Czcigodny wskazał na odrębność biskupstwa i prezbiteratu poprzez odwołanie się do obrazu rozesłania przez Jezusa dwunastu apostołów i siedemdziesięciu uczniów. Biskupi są tymi, którzy wchodzi w miejsce apostołów, a prezbiterzy tymi, którzy wkraczają w miejsce uczniów. Do tej egzegezy w późniejszym okresie odwoływali się: Teodulf z Orleanu, Piotr Damiani, Ivo z Chartres, Hugo od św. Wiktora, Gracjan, Piotr Lombard, Sikard z Kremony²⁶⁵.

Średniowiecze przyczyniło się do przesunięcia akcentu z urzędu biskupa i prezbitera na kapłaństwo. W tym okresie pierwszą z podstawowych kwestii rozważanych przy okazji święceń była próba ustalenia sakramentalności poszczególnych święceń. Według Kocha, liczba stopni święceń nie była jeszcze wtedy sprecyzowana²⁶⁶. Ten przeskok w spojrzeniu na święcenia można dostrzec u Piotra Lombarda (zm. po 1160 r.). Wymieniał on siedem stopni święceń (ostiat, lektorat, egzorcysta, akolitat, subdiakoniat, diakonat, kapłaństwo) i wszystkie uważał za etapy jednego sakramentu święceń²⁶⁷. Według Lombarda, biskupstwo nie było traktowane jako odrębny stopień święceń, ale jako uhonorowanie kapłaństwa. Było jedynie pewnym sakramentalium. Różnicę pomiędzy sakramentem prezbiteratu a biskupstwem zaczęto podkreślać poprzez używanie różnych terminów na oznaczenie na-

²⁶¹ Ioannes Chrysostomus, *Homiliae 11...*, n. 1, kol. 391.

²⁶² D. N. Power, *Ministers of Christ...*, s. 55.

²⁶³ E. Doronzo, *The Science of Sacred...*, s. 192.

²⁶⁴ M. Błaza, D. Kowalczyk, *dz. cyt.*, s. 444.

²⁶⁵ K. B. Osborne, *dz. cyt.*, s. 203.

²⁶⁶ G. Koch, *dz. cyt.*, s. 315.

²⁶⁷ G. Koch, *dz. cyt.*, s. 315; Petrus Lombardus, *Sententiarum Libri Quatuor*, t. II, lib. IV, dist. XXIV, cap. III, XIII, Florentiae 1916, s. 892-893, 902.

dania władzy – prezbiterów „święcono”, biskupów „konsekrowano”²⁶⁸. Jak twierdził Lombard, prezbiterzy od biskupów różnili się tym, że nie namaszczali czoła krzyżmem i nie udzielali Ducha Pocieszyciela²⁶⁹. Autor ten opierał się w swoich poglądach na Izydorze z Sewilli²⁷⁰.

Sicard z Cremony (zm. 1215 r.) uważał, że biskupi stoją ponad prezbiterami w zarządzaniu wspólnotą chrześcijańską, tak jak apostołowie ponad siedemdziesięcioma uczniami. Natomiast jeśli chodzi o sprawowanie sakramentów, to są sobie równi. Każdy prezbiter w sprawowaniu sakramentów ma taką samą władzę jak Piotr. Ten tok rozumowania występował powszechnie w okresie scholastycznym²⁷¹.

Hugo od św. Wiktora (zm. 1141 r.) twierdził, że są tylko jedno święcenia kapłańskie w dwóch stopniach: prezbiteratu i biskupstwa. Rzecz ma się podobnie jak ze święceniami diakonatu. Są jedno święcenia diakonatu, choć w Kościele istnieją diakoni i archidiaconi. Poglądu jego praktycznie nikt nie podzielał²⁷².

Św. Tomasz z Akwinu, wyjaśniając charakter podziału święceń na stopnie, zauważył, że podział ten nie polega na rozdzieleniu na części całości integralnej, ani całości powszechnej, lecz na podziale całości władz. Władza może być dzielona w taki sposób, że cała jest w jednym, a w innych może być tylko jakaś jej część. W przypadku święceń, według Tomasza, cała pełnia sakramentu mieści się w jednym święceniu – mianowicie w kapłaństwie, natomiast w innych jest jakaś część kapłaństwa. Z podziałem święceń na stopnie jest podobnie jak z podziałem władzy w systemie monarchistycznym. Choć pełnia władzy spoczywa na królu, to nie wyklucza to władz ministerialnych, będących jakby częścią władzy króla²⁷³. Wyliczając stopnie święceń, Akwinata stwierdza, że biskupstwo nie jest stopniem święceń (*Et iterum ponuntur quaedam quae ordines non sunt, scilicet episcopatus et psalmistatus*)²⁷⁴. Odpowiadając na pytanie, czy biskupstwo to święcenia, precyzował, że jeśli święcenia w ogólności pojmowane są jako sakrament podporządkowany Eucharystii, to biskupstwa nie można uznać za święce-

²⁶⁸ M. Blaza, D. Kowalczyk, *dz. cyt.*, s. 445.

²⁶⁹ G. Koch, *dz. cyt.*, s. 316; Petrus Lombardus, *Sententiarum Libri Quatuor*, t. II, lib. IV, dist. XXIV, cap. XI, Florentiae 1916, s. 900.

²⁷⁰ K. B. Osborne, *dz. cyt.*, s. 204.

²⁷¹ Tamże, s. 203.

²⁷² Tamże, s. 203-204.

²⁷³ Thomas Aquinatus, *Summa Theologica, Supplementum Tertiae Partis...*, q. 37, art. 1, s. 67-68; tłumaczenie polskie: Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 31, *Supplementum...*, q. 37, art. 1, s. 94-97.

²⁷⁴ Cyt. Thomas Aquinatus, *Summa Theologica, Supplementum Tertiae Partis...*, q. 37, art. 2, s. 68-69.

nia; natomiast jeśli pojmowane są jako urząd, to biskupstwo można nazwać święceniami. Uznanie święceń za sakrament, a nie urząd, pociąga za sobą kolejny wniosek – że biskupstwo nie wyciska znamienia²⁷⁵.

Na Zachodzie od Innocentego III do święceń wyższych zaczęto zaliczać również subdiakoniat²⁷⁶.

Sobór Trydencki do hierarchii zaliczył biskupów, prezbiterów, diakonów. Na tej podstawie Günter Koch uważał, że od tego momentu nie było wątpliwości, że biskupstwo jest sakramentem²⁷⁷. Biskupi byli uważani za wyższych od prezbiterów przez to, że mają władzę bierzmowania i udzielania święceń²⁷⁸. Na soborze podtrzymana została nauka o siedmiu stopniach święceń²⁷⁹.

Na uwagę zasługuje fakt, że ojcowie soborowi – potwierdzając naukę i praktykę Kościoła dotyczącą istnienia siedmiu stopni święceń – wymieniają następujące: ostiariat, lektorat, egzorcysta, akolitat, subdiakoniat, diakonat i kapłaństwo (*Nam non solum de sacerdotibus, sed et de diaconis...*), nie czyniąc rozróżnienia między biskupstwem i prezbiteratem²⁸⁰. Rozróżnienie to zostało dokonane dopiero w innym miejscu dokumentów soborowych. W rozdziale 4 Sesji 23 – poświęconym hierarchii kościelnej – zapisane zostało: „do tego hierarchicznego porządku, oprócz innych stopni kościelnych, należą zwłaszcza biskupi, którzy weszli w miejsce po apostołach, ustanowieni (jak mówi ten sam Apostoł) przez Ducha Świętego, aby zarządzili Kościołem Bożym, wyżsi są [oni] od prezbiterów, udzielają sakramentu bierzmowania, święcą szafarzy Kościoła i mogą pełnić wiele innych czynności, do których nie mają żadnej władzy osoby niższych święceń”²⁸¹.

Teolodzy potrydenccy zgodnie z nauką Soboru Trydenckiego głosili, że jest siedem stopni święceń. Według części z nich, na kapłaństwo (*sacerdotium*) składały się: diakonat, prezbiterat, biskupstwo. Pełnię kapłaństwa miał prezbiterat. Godność biskupia nie stanowiła pod względem sakramen-

²⁷⁵ Tamże, q. 40, art. 5, s. 76.

²⁷⁶ M. Blaza, D. Kowalczyk, *dz. cyt.*, s. 445.

²⁷⁷ W rzeczywistości pogląd Kocha wydaje się przesadzony i odosobniony. Inni autorzy – o czym będzie dalej – wskazują, że dopiero od Soboru Watykańskiego II wyraźnie zostało ukazane, że biskupstwo to święcenia.

²⁷⁸ G. Koch, *dz. cyt.*, s. 319.

²⁷⁹ W tym miejscu warto wspomnieć, że w Kościołach wschodnich niezmiennie głoszona była nauka o trzech stopniach sakramentu święceń. Co do święceń niższych dyscyplina regulowana była osobnym prawem własnym. – M. Blaza, D. Kowalczyk, *dz. cyt.*, s. 447, 451.

²⁸⁰ Sobór Trydencki, *Sesja 23, Prawdziwa i katolicka nauka o sakramentach święceń dla pojęcia błędów naszych czasów*, rozdz. 2, 15.07.1563, DSP, t. 4, s. 680-681.

²⁸¹ Sobór Trydencki, *Sesja 23, Prawdziwa i katolicka nauka o sakramentach święceń dla pojęcia błędów naszych czasów*, rozdz. 4, 15.07.1563, DSP, t. 4, s. 682-683.

talnym kolejnego stopnia. Stąd wśród stopni święceń, jakie podawali owi uczeni, brakowało właśnie episkopatu. Konsekracji biskupiej nie przypisywano do święceń. Dawała ona prezbiterowi – posiadającemu pełnię kapłaństwa – zdolność rozpowszechniania kapłaństwa na innych. Zdolność rozpowszechniania kapłaństwa obecna już była w prezbiterze jako zarodek na mocy udzielonego mu sakramentu kapłaństwa²⁸².

W okresie potrydenckim zdarzało się, że nadal za sakrament uważano także niższe święcenia. Tylko pojedynczy teolodzy scholastyczni twierdzili, że biskupstwo jest osobnym sakramentem, innym niż święcenia. Tak twierdził chociażby Robert Bellarmin (zm. 1621 r.)²⁸³.

Lattey był zdania, że Wschód i Zachód zawsze były zgodne co do tego, że episkopat, prezbiterat i diakonat są sakramentem. Jednakże wśród teologów zdania odnośnie do sposobu podziału łaski sakramentalnej były podzielone. Jedni twierdzili, że sakrament całkowicie jest obecny w biskupstwie, inni zaś, że poszczególne sakramenty związane są z różnym charakterem, który jest najpełniejszy w biskupstwie²⁸⁴.

Kwestią uporządkowania nauki Kościoła na temat episkopatu zajął się Sobór Watykański II. W *Konstytucji dogmatycznej o Kościele* ojcowie soborowi stwierdzili między innymi, że pełnia sakramentu święceń udzielana jest przez konsekrację biskupią²⁸⁵. Zauważyli ponadto, że Tradycja Kościoła pełnię tę określała również terminami „najwyższe kapłaństwo” i „pełnia świętego posługiwania” (*Docet autem Sancta Synodus episcopali consecratione plenitudine conferri sacramenti Ordinis, quae nimirum et liturgica Ecclesiae consuetudine et voce Sanctorum Patrum summum sacerdotium, sacri ministerii summa nuncupatur*)²⁸⁶.

Zgodnie z nauką soborową, przez Boga ustanowione *ministerium ecclesiasticum* sprawowane jest w różnych stopniach święceń: biskupa, prezbitera, diakona. Prezbiterzy, choć nie posiadają szczytu kapłaństwa i w wykonywaniu swej władzy zależni są od biskupów, związani są jednak z nimi godnością kapłańską (*Presbyteri, quamvis pontificatus apicem non habeant et in exercenda sua potestate ab Episcopis pendeant, cum eis tamen sacerdotali honore*

²⁸² J. Woroniecki, *Królewskie kapłaństwo. Studium o powołaniu i wychowaniu kapłana*, Warszawa 2000, s. 41.

²⁸³ Cyt. G. Koch, *dz. cyt.*, s. 319.

²⁸⁴ B. Grimley, *dz. cyt.*, s. 182.

²⁸⁵ Zdaniem Aimé-Georges Martimort od uznania przez Sobór Watykański II biskupstwa za sakrament święceń, właściwym słowem (w sensie technicznym) na określenie czynności udzielenia episkopatu jest słowo „święcenia” a nie „konsekracja”. – A. G. Martimort, „*Consecratio episcopi*” ou „*ordunatio episcopi*”?, *Notitiae* 226(1985) nr 5, s. 269-272.

²⁸⁶ Sacrosanctum Concilium Oecumenicum Vaticanum II, *Constitutio dogmatica de Ecclesia Lumen Gentium...*, n. 21, s. 25.

coniuncti...)²⁸⁷. Zależność prezbiterów od biskupa w niczym nie umniejsza uczestnictwa prezbiterów w kapłaństwie samego Chrystusa, a nie w kapłaństwie biskupa (*Omnes quidem presbyteri [...], unum sacerdotium Christi cum Episcopo participant et exercent*). Z tego powodu są oni współpracownikami (*cooperatores*) biskupiego stanu²⁸⁸.

O relacji pomiędzy biskupami i prezbiterami możemy przeczytać również w innym dokumencie Soboru Watykańskiego II. W *Dekrecie o posłudze i życiu kapłanów* zapisane jest, że „obowiązek posługi biskupiej został zlecony w stopniu podporządkowanym prezbiterom, aby ustanowieni w stanie kapłańskim, byli współpracownikami stanu biskupiego, w celu należytego wypełniania powierzonego przez Chrystusa apostolskiego posłannictwa”²⁸⁹.

Nauczanie soborowe na temat współpracy episkopatu i prezbiteratu znalazło swoje odbicie w numerach 1554-1571 KKK. Pojawiało się też w innych dokumentach Stolicy Apostolskiej, choć czasami wyraz *cooperatores* zastępowano słowem *adiutores*²⁹⁰. Z nauczania tego jasno wynika, że prezbiterat stanowi osobny i odrębny stopień święceń od episkopatu, podporządkowany biskupstwu w takim zakresie, w jakim prezbiterzy uczestniczą w zadaniach powierzonych biskupom przez Chrystusa – tych o charakterze jurysdykcyjnym oraz uświęcającym. Teodor Schneider uważał, że postrzeganie prezbi-

²⁸⁷ Sacrosanctum Concilium Oecumenicum Vaticanum II, Constitutio dogmatica de Ecclesia *Lumen Gentium...*, n. 28, s. 34; P. De Mey, *The Bishop's Participation in the Threefold Munera: Comparing the Appeal to the Pattern of the Tria Munera at Vatican II and in the Ecumenical Dialogues*, *The Jurist* 69(2009), s. 31-58; F. Fabene, *Il nuovo direttorio per i vescovi: Apostolorum Successores*, *Apollinaris* 78(2005) nr 1-2, s. 375-398.

²⁸⁸ Sacrosanctum Concilium Oecumenicum Vaticanum II, Decretum de pastoralis episcoporum munere in Ecclesia *Christus Dominus*, n. 28, 28.10.1965, AAS 58(1966), s. 687; tłumaczenie polskie: Sobór Watykański II, Dekret o pasterskich zadaniach biskupów w Kościele *Christus Dominus*, 28.10.1965, SW II, s. 232-263.

²⁸⁹ Cyt. Sacrosanctum Concilium Oecumenicum Vaticanum II, Decretum de presbyterorum ministerio et vita *Presbyterorum ordinis...*, n. 2, s. 992; tłumaczenie polskie: Sobór Watykański II, Dekret o posłudze i życiu kapłanów *Presbyterorum ordinis...*, s. 488.

²⁹⁰ „Każdą celebracją Eucharystii w rzeczywistości jest kierowana przez biskupa „osobiście albo przez prezbiterów, jego współpracowników (*adiutores ipsius*)”. – Cyt. Benedictus XVI, *Adhortatio apostolica postsynodalis de Eucharistia vitae missinisque fonte et culmine Sacramentum Caritatis*, n. 53, 22.02.2007, AAS 99(2007), s. 146; tłumaczenie polskie: Benedykt XVI, *Posynodalna adhortacja apostolska Sacramentum Caritatis*, 22.02.2007, Wydawnictwo Archidiecezji Warszawskiej, Warszawa 2007. Zob. też: *Institutio Generalis Missalis Romani. Ex editione typica tertia cura et studio Congregationis de Cultu Divino et Disciplina Sacramentorum excerpta*, n. 92, Vaticano 2000; *Caeremoniale Episcoporum ex decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatum, Editio Typica*, Città del Vaticano 1984 (Reimpressio emendata 2008), n. 478, s. 128; tłumaczenie polskie: *Ceremoniał liturgicznej posługi biskupów...*, n. 495, s. 166.

terów (*cooperatores episcopi*) jako będących w najściślejszej jedności z biskupem jest wyrazem przekonania ojców soborowych o jednym sakramencie, a zatem jedności szczególnego urzędu posługi. Autor ten przestrzegał jednak przed opisywaniem prezbiteratu jako niedoskonałej formy biskupstwa²⁹¹.

Nieco inny pogląd reprezentował Power. Według niego, Sobór Watykański II traktował prezbiterów jako mających udział w kapłaństwie i posłudze biskupów, którzy z kolei są następcami apostołów. W związku z tym misja, jaką Chrystus otrzymał od Ojca i przekazał apostołom, została w ograniczony sposób nadana prezbiterom przez apostołów. To upoważnia do nazywania prezbiterów pomocnikami biskupów. Wspomniany autor nauczał ponadto, że biskupi i prezbiterzy wykonują swoją posługę w różny sposób, ponieważ ich odpowiedzialność za Kościół jest odmienna. Tworzą oni kolegium, gdzie biskup jest głową. Pełnia kapłaństwa u biskupa oznacza autorytet, władzę i odpowiedzialność za Kościół, słowo i sakrament. Prezbiterat jest komplementarny dla episkopatu przez naturę charyzmatu²⁹².

Jak ukazuje analiza przywołanego wcześniej numeru 28 *Konstytucji dogmatycznej o Kościele*, Power miał rację tylko częściowo. Faktycznie Chrystus za pośrednictwem apostołów uczynił biskupów następcami apostołów. Biskupi – uczestniczący w misji i konsekracji Chrystusa – przekazali w sposób prawomocny różnym podmiotom w Kościele uczestnictwo w zróżnicowanym stopniu w *munus ministri*²⁹³. Prezbiterzy – choć mają niepełny udział w kapłaństwie Chrystusa – cieszą się jednak godnością kapłańską oraz posiadają inne święcenia niż święcenia biskupie – wbrew temu, co sądził Power. Mimo że w wypełnianiu władzy prezbiterzy są zależni od biskupów, to jednak nie uczestniczą w posłudze i posłannictwie biskupów, ale w posłudze (*munus*) samego Chrystusa – zgodnie ze swoim stopniem święceń. Uczestnictwo duchownych w różnym stopniu w *munus ministri* oraz sprawowane na różnych stopniach przez nich *ministerium ecclesiasticum* dotyczy zarówno władzy jurysdykcyjnej, jak i uświęcenia.

²⁹¹ T. Schneider, *Znaki bliskości Boga. Zarys sakramentologii*, tł. J. Tyrawa, Wrocław 1990, s. 285.

²⁹² D. N. Power, *Ministers of Christ...*, s. 163, 185.

²⁹³ O *munus ministri* biskupów – zob.: C. R. M. Redaelli, *Diritto canonico, cerità e i tria munerata*, Quaderni di Diritto Ecclesiale 24(2010), s. 8-34; B. Uggé, *Il Direttorio per il ministero pastorale dei Vescovi „Apostolorum Successores” a confronto con il direttorio Ecclesiae imago*, Quaderni di Diritto Ecclesiale 23(2010), s. 388-407; A. Perlasca, *L'esercizio della sacra potestas del vescovo nel Direttorio per il ministero pastorale dei Vescovi Apostolorum Successores” con particolare attenzione alla potestà di governo*, Quaderni di Diritto Ecclesiale 23(2010), s. 408-430; G. Sarzi Sartori, *La figura del vescovo alla luce del Direttorio per il ministero pastorale dei Vescovi „Apostolorum Successores”*, Quaderni di Diritto Ecclesiale 23(2010), s. 431-449.

Niestety, sformułowane w numerze 28 *Konstytucji dogmatycznej o Kościele* nauczanie o zależności episkopatu i prezbiteratu nie rozwiało bezpośrednio i ostatecznie wątpliwości, czy owo przekazywanie w różnym stopniu *munus ministri* dokonywało się przez akty jednostkowe i od siebie niezależne, czy też na drodze „stopniowego uzupełniania” władzy.

Analizując dokumenty Soboru Watykańskiego II, należy zauważyć, że wiele uwagi ojcowie poświęcili uprawnieniom oraz zadaniom biskupów i prezbiterów. Wbrew temu, co sądzi Günter Koch, udzielili odpowiedzi na pytanie: „Czy prezbiter jest tylko przedstawicielem biskupa i uczestnikiem pełni jego urzędu, czy też należy go uważać za autonomicznego przedstawiciela Chrystusa, Pasterza, Głowy?”²⁹⁴. Uznali bowiem prezbiterat za autonomiczny stopień święceń. Stwierdzili także, że różnice występujące między biskupstwem i prezbiteratem nie dotyczą wyłącznie władzy jurysdykcyjnej, ale również władzy uświęcania – gdyż zróżnicowany udział w kapłaństwie Chrystusa i *munus ministri* to nic innego, jak zróżnicowane uczestnictwo we władzy uświęcania.

Na marginesie warto w tym miejscu przypomnieć, że teolodzy przedso-borowi uważali, że hierarchię święceń – pojmowaną w całości – należy postrzegać w aspekcie jurysdykcji, która istnieje w biskupstwie, oraz w aspekcie święceń, które zawierają trzy stopnie: diakonat, prezbiterat i biskupstwo²⁹⁵. Zdaniem Czesława Bartnika, dokumenty Soboru Watykańskiego II nie zaprzeczają tym opiniom, jednakże większy nacisk kładą na naukę o episkopacie niż prezbiteracie²⁹⁶.

Interesującymi wnioskami z badań na temat święceń episkopatu i prezbiteratu podzielił się Jan Hendriks. Autor uważał, że nauczanie Soboru Watykańskiego II o tym, że biskupi posiadają pełnię kapłaństwa, a święcenia episkopatu niosą charakter sakramentalny – stanowi niezwykle wielki wkład w rozwój doktryny teologicznej. Wcześniej bowiem – zdaniem niektórych – serce sakramentu święceń stanowić miały święcenia prezbiteratu. Według Hendriksa, uczestnicy Soboru Watykańskiego II celowo mówili o pełni kapłaństwa biskupów, a nie o najwyższym stopniu kapłaństwa, ponieważ słowo „pełnia” w odniesieniu do kapłaństwa biskupiego miało podkreślać całkowitą pełnię kapłaństwa, a nie całkowitą różnicę od prezbiteratu. Jeśli chodzi o prezbiterów, to uczestnicy soboru uznali, że kapłani ci uczestniczą w urzędzie biskupów na sposób sakramentalny²⁹⁷.

²⁹⁴ G. Koch, *dz. cyt.*, s. 331.

²⁹⁵ E. Doronzo, *The Science of Sacred...*, s. 178.

²⁹⁶ C. S. Bartnik, *dz. cyt.*, s. 765.

²⁹⁷ J. W. M. Hendriks, *On the Sacramentality of the Episcopal Consecration*, *Studia Canonica* 28(1994) nr 1, s. 231-234.

Według przywołanego autora – powołującego się na *relatio* z Soboru Watykańskiego II, sporządzone przez arcybiskupa F. Franića²⁹⁸ i kardynała F. Königa²⁹⁹ – zgromadzenie to zamierzało wyjaśnić następujące wątpliwości: 1) czy konsekracja biskupia różni się od święceń prezbiteratu – ponieważ udziela różnego charakteru, 2) czy konsekracja episkopatu rozszerza i uzupełnia prezbiterat – doskonaląc charakter prezbiteratu w relacji do Ciała Mistycznego³⁰⁰.

Jak twierdził Hendriks, tak się jednak nie stało. Sobór Watykański II – unikając czasami problematycznych kwestii – przyczynił się do tego, że w literaturze nadal były stawiane pytania o to, czy konsekracja biskupia niesie inny charakter niż święcenia prezbiteratu. Pytanie takie formułował między innymi Philips. Choć przytoczone przez Hendriksa wątpliwości Philipsa wydają się nie do końca uzasadnione, to jednak ów autor (Philips) dzielił się ciekawym spostrzeżeniem, obok którego nie można przejść obojętnie. Uważał, że święcenia biskupie – pojmowane w aspekcie sakramentalnym – różnią się od siebie w zależności od tego, czy podmiotem święceń jest prezbiter, czy mężczyzna niemający tych święceń³⁰¹.

Hendriks – powołując się na J. Beyera – twierdził również, że Sobór Watykański II nie wyjaśnił, jakie są różnice pomiędzy konsekracją biskupią a święceniami. Jego zdaniem, bez odpowiedzi pozostawione zostało pytanie, czy konsekracja biskupia pochodzi z prawa kościelnego, czy Bożego³⁰². Dostrzegając niewyjaśnione przez Sobór Watykański II pytania, autor zdecydował się sam wyjaśnić przedkładane w literaturze wątpliwości. W związku z tym w książce *On the Sacramentality of the Episcopal Consecration* przywołał liczne teksty z okresu od IV do XIII wieku z kręgów Kościoła zachodniego, dowodzące, że pod względem sakramentalnym prezbiterat i episkopat są fundamentalnie sobie równe. Hendriks zauważył także, że nawet Sobór Trydencki – przemilczając kwestię sakramentalności święceń biskupich – po-

²⁹⁸ *Utrum consecratio episcopalis sit ordo sacramentalis distinctus ab ordine presbyterali ideoque imprimens characterem distinctum, an potius sit extensio vel complementum ipsius presbyteratus, perficiendo characterem presbyteralem respectu Corporis mystici.* – Cyt. *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, vol. III, Pars II, Typis Polyglottis Vaticanis 1974, s. 193.

²⁹⁹ *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, vol. III, Pars II..., s. 203.

³⁰⁰ J. W. M. Hendriks, *dz. cyt.*, s. 232-233.

³⁰¹ Philips, *Dogmatische Constitutie over de Kerk*, s. 265, cyt. za: J. W. M. Hendriks, *dz. cyt.*, s. 235.

³⁰² Autor ów się jednak mylił, bowiem w *Lumen Gentium*, zapisane było: „Toteż Sobór święty poucza, że biskupi z ustanowienia Bożego stali się następcami Apostołów...” (n. 20) oraz „Tak oto urząd kościelny, przez Boga ustanowiony, sprawowany jest w różnych stopniach święceń przy tych” (n. 28).

zostawił otwarte pytanie o to, gdzie leży różnica między episkopatem a prezbiteratem: czy we władzy święceń samej w sobie, czy też w prawie do jej wykonywania.

Kolejnym zagadnieniem problematycznym, pozostawionym bez odpowiedzi przez ostatni sobór, była możliwość przyjęcia święceń episkopatu przez nieprezbiterów. Przypadki udzielania święceń biskupich diakonom oraz istnienie rytuałów rzymskich z X wieku – zawierających ryt święceń diakonów na biskupów – dowodzą, zdaniem Hendriksa, możliwości udzielania święceń episkopatu przez jeden akt. Możliwość ta z kolei skłania do ponownego zadania pytania, czy wobec tego różnica między prezbiteratem a episkopatem tkwi we władzy święceń samej w sobie, czy też w możliwości jej wykonywania.

Zdaniem Hendriksa, Sobór Watykański II nie starał się dać rozstrzygnięcia wątpliwości, czy istnieje możliwość udzielania święceń prezbiteratu przez prezbiterów.

Kończąc swoje rozważania, przywołany autor twierdził, że Kościół posiada władzę regulowania i normowania sposobu administrowania sakramentów. Uprawnienie to – otrzymane od Chrystusa – dotyczy: stopni święceń, władzy i wzajemnych relacji między różnymi stopniami święceń. Przy jego wykonywaniu nie może jednak zostać utracone z oczu prawo Boskie³⁰³.

Gianfranco Ghirlanda – komentując nauczanie o sakramentalności święceń biskupich – napisał w swojej rozprawie, że nauczanie to „nie pociąga za sobą stwierdzenia różnicy między biskupstwem i prezbiteratem w zakresie władzy święceń lub sakramentu”. Autor uznał ponadto – powołując się na opinię Müllera – że żadna funkcja kultyczna po Soborze Watykańskim II nie może być zastrzeżona do wyłącznego pełnienia przez biskupa³⁰⁴.

Puentując tę część rozważań na temat zależności między święceniami prezbiteratu a episkopatu – ujmowanymi w aspekcie teologicznym – należy zauważyć, że wielu współczesnych autorów dogłębnie opisuje aspekt teologiczny i duchowy sakramentu święceń. Niestety, w ich opracowaniach zagadnienie konieczności przyjęcia święceń prezbiteratu przed episkopatem jest pomijane milczeniem. Nawet tak wielki teolog, jak Joseph Ratzinger, w swoim dziele poświęconym kapłaństwu, czy Jan Paweł II w swoim nauczaniu, nie podjęli tego problemu³⁰⁵.

³⁰³ J. W. M. Hendriks, *dz. cyt.*, s. 234-239.

³⁰⁴ G. Ghirlanda, *Biskupstwo i prezbiterat w „Lumen Gentium”*, w: *Kapłaństwo*, red. L. Balter, K. Czulak, P. Góralczyk, S. Stancel, Poznań-Warszawa 1988, s. 88.

³⁰⁵ Zob. J. Ratzinger, *Opera omnia*, t. 12. *Głosiciele Słowa i służby Waszej radości. Teologia i duchowość sakramentu święceń*, Lublin 2012, s. 71-74; W. Zyzak, *Kapłaństwo prezbiterów. Studium nauczania Jana Pawła II*, Kraków 2010, s. 50-60, 142-164.

Przeprowadzone w niniejszym podrozdziale badania pozwalają stwierdzić, że choć nauczanie Soboru Watykańskiego II ostatecznie nie rozstrzygnęło wątpliwości dotyczących ważności święceń biskupich przyjętych *per saltum*, to jednak może ono dostarczyć argumentów dla zwolenników ważności święceń biskupich przyjętych przez mężczyznę, który nie jest prezbiterem. Jest nim fakt uznania przez ojców synodalnych konsekracji biskupiej za „autonomiczny” stopień święceń³⁰⁶. Nauka ta znalazła odzwierciedlenie w stanowionych przez ustawodawcę normach prawnych. Podczas gdy jeszcze w kodeksie Pio-Benedyktyńskim wśród święceń wyższych wymieniane były wyłącznie prezbiterat, diakonat i subdiakoniat, a terminu „święcenia” używano w odniesieniu do tonsury, święceń niższych, święceń wyższych oraz konsekracji biskupiej (por. kan. 949-950 KPK 1917), w obecnie obowiązującym kodeksie Kościoła łacińskiego święceniami są: episkopat, prezbiterat i diakonat (por. kan. 1009 KPK 1983).

Do połowy XX wieku – jak zostało to ukazane, w myśl nauczania Soboru Trydenckiego – do hierarchii Kościoła zaliczano episkopat i nauczano o święceniach kapłańskich³⁰⁷. Dopiero od Soboru Watykańskiego II akcent kładziono na istnienie święceń episkopatu i święceń prezbiteratu, które dają udział w Kapłaństwie Chrystusa (por. KKK, n. 1554). Ostatni sobór odchodzi od przypisywania biskupom „najwyższego kapłaństwa” (*summum sacerdotium*) na rzecz „pełni święceń” (*plenitudine sacramenti Ordinis*)³⁰⁸. To przesunięcie akcentu oraz stwierdzenie – zamieszczone przez ojców soborowych w *Lumen Gentium*, n. 21: „przez konsekrację biskupią udziela się pełni sakramentu święceń” (por. KKK, n. 1557) – mogłoby stać się argumentem za przyjęciem, że przez „jednostkowy” akt święceń biskupich wyświęcony mężczyzna ma udział w zadaniach urzędu biskupiego³⁰⁹. Oznaczałoby to tym samym, że w święceniach biskupich zawierają się eminentnie pozostałe święcenia (prezbiterat i diakonat).

³⁰⁶ *Sic ministerium ecclesiasticum divinitus institutum diversis ordinibus exercetur ab illis qui iam ab antiquo Episcopi, Presbyteri, Diaconi vocantur.* – Cyt. Sacrosanctum Concilium Oecumenicum Vaticanum II, Constitutio dogmatica de Ecclesia *Lumen Gentium*..., n. 28, s. 33.

³⁰⁷ Sobór Trydencki, *Sesja 23*, Prawdziwa i katolicka nauka o sakramentach święceń dla pojęcia błędów naszych czasów, rozdz. 2-4, 15.07.1563, DSP, t. 4, s. 680-683.

³⁰⁸ Sacrosanctum Concilium Oecumenicum Vaticanum II, Constitutio dogmatica de Ecclesia *Lumen Gentium*..., n. 21, 26, s. 25, 31.

³⁰⁹ *Christus, quem Pater sanctificavit et misit in mundum, consecrationis missionisque suae per Apostolos suos, eorum successores, videlicet Episcopos participes effecit, qui munus ministerii sui, vario gradu, variis subiectis in Ecclesia legitime tradiderunt...* – Cyt. Sacrosanctum Concilium Oecumenicum Vaticanum II, Constitutio dogmatica de Ecclesia *Lumen Gentium*..., n. 28, s. 33.

Należałoby również zwrócić uwagę na fakt, że uczestnicy ostatniego soboru w żadnym z dokumentów nie dali do zrozumienia, jakoby święcenia biskupie uzupełniały władzę święceń prezbiteratu bądź też zakładały istnienie władzy święceń prezbiteratu w podmiocie konsekracji biskupiej.

Rozwój doktryny, jaki dokonał się dzięki ojcom ostatniego soboru, spowodował, że większość wywodów – przeprowadzonych przez zwolenników poglądu o nieważności święceń biskupich przyjętych *per saltum* – okazała się nieaktualna. Przeciwnicy ważności święceń biskupich przyjętych przez nieprezbitera wyprowadzali bowiem swoje argumenty z istnienia jednych święceń kapłańskich w dwóch (czasami w trzech) stopniach oraz z „akademickiego” podziału na władze kapłańskie i władze biskupie. Warto zwrócić uwagę, że – zgodnie z nauczaniem Soboru Watykańskiego II – diakoni i prezbiterzy mają udział w zadaniach urzędu biskupiego³¹⁰.

2.4. Obrzędy święceń

Dokonana w aspekcie teologicznym analiza różnic episkopatu i prezbiteratu nie przyniosła jednoznacznej odpowiedzi na pytanie o ważność święceń biskupich przyjętych przez mężczyznę niebędącego prezbiterem. Teksty historyczne i prawne również nie dostarczyły pełnego dowodu, pozwalającego w sposób pewny stwierdzić, że święcenia biskupie przyjęte *per saltum* są ważne lub nieważne.

Kolejnym etapem naszych rozważań będzie zatem badanie obrzędów święceń i informacji w nich zawartych, dotyczących w jakikolwiek sposób możliwości przyjęcia święceń episkopatu przez diakonów. Postaramy się dotrzeć do najstarszych przekazów tekstów liturgicznych, ukazujących praktykę Kościoła we wczesnym etapie jego istnienia. Badań nie ograniczymy wyłącznie do dokumentów Kościoła łacińskiego, ponieważ teksty liturgiczne Kościołów wschodnich – te sprzed schizmy i powstałe po niej – również mogą stanowić dla nas cenne źródło informacji. Korzeniami swoimi sięgają one do czasu jedności. Istotny również okazuje się fakt, że w historii Kościoła nie zostały sformułowane zarzuty pod adresem Kościołów wschodnich akatolickich, że święcenia przez nie sprawowane są nieważne.

Jednym z pierwszych dokumentów zawierających tekst modlitwy konsekracyjnej biskupa stanowią kanony Hipolita, datowane na początek III wieku. W wersji arabskiej dokumentu znajduje się przepis stanowiący, że biskup jest wybierany spośród wiernych. W modlitwie konsekracyjnej mówionej przez biskupa wraz z prezbiterem – jak dowiadujemy się z kan. 3 – wypowiedziane jest imię wybranego kandydata bez jakiegokolwiek wzmianki o tym, że

³¹⁰ Tamże, n. 28.

jest on osobą duchowną. Kierowana w niej jest prośba do Boga, aby konsekrowany otrzymał od Boga urząd biskupi. Co się tyczy święceń prezbiteratu, to w kan. 4 zamieszczona została norma, zgodnie z którą święcenia prezbiteratu są sprawowane według tych samych zasad co święcenia episkopatu – z wyjątkiem zasiadania na tronie biskupim. Nad święconym prezbiterem miała być odmawiana ta sama modlitwa, która jest odmawiana nad biskupem w czasie jego konsekracji, z jednym wyjątkiem – z pominięciem fragmentu, w którym jest wymieniane imię wybranego biskupa. Kanon 4 zawierał również uzasadnienie użycia modlitwy konsekracyjnej biskupa w czasie święceń prezbiteratu. Według normy w nim zapisanej, „prezbiter jest równy we wszystkim biskupowi, z wyjątkiem imienia tronu biskupiego i władzy wyświęcania, gdyż nie została mu udzielona władza wyświęcania”³¹¹.

Tradycja apostołska Hipolita zawiera teksty nieco zmodyfikowane w stosunku do kanonów Hipolita. Dokument ten również stanowi, że kandydat na biskupa jest wybierany z ludu. W modlitwie konsekracyjnej nie ma wzmianki o imieniu kandydata, który określany jest jedynie słowem „sługa” – czyli bez doprecyzowania, czy jest on duchownym, czy też nie. Biskup – wypowiadając słowa modlitwy konsekracyjnej – prosi Boga o wyłanie Ducha na wybranego na urząd biskupa, by ten miał władzę odpuszczania grzechów i ofiarowania darów świętego Kościoła. Jak stanowi treść modlitwy, nowo konsekrowany biskup ma udział w najwyższym kapłaństwie i zostaje wyposażony we władzę rządzenia³¹².

Modlitwa święceń prezbitera różni się znacząco od modlitwy konsekracyjnej biskupa. Prośba w niej jest o ducha łaski i rady prezbiterium, aby pomagał rządzić Ludem Bożym z czystym sercem. Choć w modlitwie konsekracyjnej została naszkicowana analogia prezbiterów do siedemdziesięciu mężów wybranych przez Mojżesza, to jednak nie została w niej dostatecznie uwypuklona relacja zachodząca między prezbiteratem a episkopatem. W modlitwie nie ma wzmianki o kapłańskiej funkcji prezbiterów, lecz jedynie podkreślona jest ich rola doradcza³¹³.

W *Tradycji apostołskiej* przepisane zostało, że: „Na wyznawcę, jeżeli był on w okowach za imię Pańskie, nie należy wkładać ręki, ani dla diakonatu ani dla prezbiteratu, bowiem ma już godność prezbiteratu z mocy swego wyznania. Jeżeli zaś jest on święcony na biskupa, należy położyć na niego rękę”³¹⁴. Zostawiając na boku rozważania na temat kształtowania się instytucji

³¹¹ *Kanony Hipolita (wersja arabska)*, SeCL, t. 3, s. 179-181*.

³¹² H. Paprocki, *Hipolita Rzymskiego Tradycja...*, n. 2, s. 151.

³¹³ H. Paprocki, *Hipolita Rzymskiego Tradycja...*, n. 6, s. 153; D. N. Power, *Ministers of Christ...*, s. 34-37; J. F. Puglisi, *dz. cyt.*, s. 72-75.

³¹⁴ Cyt. H. Paprocki, *Hipolita Rzymskiego Tradycja...*, n. 8, s. 154.

prezbiteratu i diakonatu oraz fakt braku analogicznej normy w innych źródłach pochodzących z wczesnego okresu chrześcijaństwa, można niniejszy tekst zaliczyć do argumentów za wystarczalnością samych święceń episkopatu, z pominięciem pozostałych stopni święceń, do ważnego sprawowania urzędu biskupa. Podczas gdy uczestnictwo w prezbiterium możliwe było poprzez poniesienie męczeństwa dla wiary, to udział w najwyższym kapłaństwie można było uzyskać jedynie poprzez nałożenie rąk i modlitwę o dary Ducha Świętego.

Do modlitwy konsekuracyjnej biskupa zachowanej w *Tradycji apostoelskiej Hipolita* zbliżona jest modlitwa konsekuracyjna biskupa zapisana w *Konstytucjach apostoelskich*. Również w niej nie ma żadnej aluzji do tego, czy wyświęcony biskup jest osobą duchowną, czy też nie³¹⁵. Na uwagę zasługuje fakt, że przepisy wprowadzające do modlitwy święceń – zawierające wskazania co do cech kandydatów na biskupów – nie uwzględniają żadnego wymogu, aby kandydat wcześniej wypełniał jakąś funkcję kościelną. Jeśli chodzi o modlitwę święceń prezbitera, w odróżnieniu do przekazanej przez *Tradycję apostoelską Hipolita*, podkreśla ona mocniej charakter posługi i niezależność prezbiterów. Nie tylko wspomina się w niej o duchu rady i łaski, lecz również wzmiankuje się, że prezbiter otrzymuje Ducha, by: przewodził ludowi, miał moc uzdrawiania, nauczał i sprawował święte obrzędy³¹⁶.

W *Testamencie Jezusa*, datowanym na 350 lub 400 rok, znalazła się również informacja o modlitwie konsekuracyjnej biskupów oraz o wymogach stawianych kandydatom do święceń episkopatu i prezbiteratu³¹⁷. Wśród licznych wymogów stawianych kandydatom do święceń biskupich nie znalazła się żadna bezpośrednia wzmianka dotycząca uprzedniego pełnienia urzędów kościelnych. Pośrednio mówi się jedynie o tym, że kandydat powinien nauczać, a nauczanie było rolą prezbiterów (rozdz. 20). W modlitwie konsekuracyjnej biskupa jest informacja, że kandydat wybrany jest do episkopatu i jako głowa kapłaństwa będzie posługiwał dniem i nocą (rozdz. 21)³¹⁸.

W *Sakramentarzu Sarapiona* – biskupa Thumuis w północnym Egipcie – datowanym około 350 roku³¹⁹, w modlitwie święceń prezbiteratu jest wezwanie, aby wyświęcony dzięki Duchowi Świętemu stał się przedstawicielem Boga. Choć opisane w niej zostało wydarzenie starotestamentalne wzięcia Ducha z Ducha Mojżeszowego, celem udzielenia Go wybranym, to – jeśli chodzi o łaski udzielane święconemu prezbiterowi – szafarz sakramentu

³¹⁵ *Konstytucje apostoelskie*, VIII, 5..., s. 222-223*.

³¹⁶ Tamże, VIII, 4, s. 221-221*.

³¹⁷ *The Testament of Our Lord...*, s. 25.

³¹⁸ Tamże, s. 15, 65-67.

³¹⁹ P. F. Bradshaw, *dz. cyt.*, s. 5.

kierował do Boga prośbę o Ducha pochodzącego bezpośrednio od Jednorodzonego. W modlitwie konsekracyjnej prezbiterów nie zamieszczono żadnej wzmianki o relacji zachodzącej między biskupem a prezbiterem. Podkreślona była władza duchowa nowo wyświęconych prezbiterów. W modlitwie konsekracyjnej biskupa nie było żadnej sugestii, że święcony jest już kapłanem³²⁰.

Armeński obrzęd święceń – datowany na koniec IV wieku, a poprawiony w ostatniej dekadzie V wieku przez katolikosa Jana Mandakuni³²¹ – zawierał bardzo wiele informacji o zadaniach prezbiterów. W licznych miejscach umiejscowiona była informacja o powołaniu kandydata do kapłaństwa. Podkreślona była jego rola jako obrońcy wiary, a zwykle za obrońcę wiary – co należy podkreślić – uważany był biskup. Wspomniano również o służbie przyjmującego święcenia przy ołtarzu. Obrzęd święceń prezbiterów nie zawierał żadnych informacji o ich związku z biskupami³²².

Wśród wschodnich obrzędów święceń na uwagę zasługują również obrzędy pochodzące z Bizancjum. Zachowały się one w dwóch manuskryptach: *Barberini 336* z VIII wieku – zawierającym najstarszą formę rytu – i *Grottaferrata G.b.I* z XI wieku. Podobny do nich jest *Paris BN Coislin 213* – będący nieoficjalną transkrypcją obrzędu³²³. Zgodnie z wprowadzeniem do modlitwy konsekracyjnej biskupa – według przekazu z manuskryptu *Barberini 336* – arcybiskup rozpoczynał modlitwę stwierdzeniem, że Bóg wyznaczył prezbitera (i podawał jego dane) na urząd biskupa. Za sprawą Ducha Świętego kandydat wyznaczony zostaje do najwyższego kapłaństwa. W modlitwie święceń prezbiterów nie ma wzmianki o wyborze prezbiterów spośród diakonów, jak to było w przypadku modlitwy święceń biskupich. Według tekstu modlitwy, prezbiter otrzymuje godność kapłańską³²⁴.

Obrzędem, którego w tym miejscu nie można pominąć – ze względu na wyjątkowość tekstu w nim zawartego – jest ryt święceń sprawowany w tradycji gruzińskiej. Najstarsze zachowane do dziś manuskrypty tych obrzędów datowane są na X wiek. Według specjalistów uważa się, że modlitwy konsekracyjne diakona, prezbitera i biskupa zostały włączone do rytuału gruzińskiego już w V wieku³²⁵. W litanii poprzedzającej modlitwy konsekracyjne były wyliczone poszczególne stopnie święceń – udzielane od lektoratu po episkopat. Pomiędzy prezbiteratem a episkopatem wymieniony został również chorepiskopat³²⁶.

³²⁰ Tamże, s. 122-123.

³²¹ Tamże, s. 6.

³²² Tamże, s. 129-132.

³²³ Tamże, s. 7.

³²⁴ Tamże, s. 133-136.

³²⁵ Tamże, s. 11.

³²⁶ Tamże, s. 166.

Niespotykany nigdzie dotąd tekst modlitwy konsekracyjnej biskupa zawiera obrzęd święceń Syryjskiego Ortodoksyjnego Kościoła. Najstarsze jego manuskrypty pochodzą z XII wieku³²⁷. Po wezwaniu Ducha Świętego konsekrator prosi Boga, aby udzielił święconemu całej władzy, jaką posiadali apostołowie, aby był głową kapłanów na wzór Mojżesza i w randze Aaraona. Rzadko spotykane w obrzędach innych tradycji liturgicznych jest również stwierdzenie, że jako biskup będzie miał władzę święcenia kapłanów i diakonów, święcenia ołtarzy i kościołów, a także domów³²⁸.

Bardzo ważny – z punktu widzenia praktyki udzielania święceń biskupich mężczyznom niebędącym prezbiterami – jest obrzęd wyboru i święceń biskupich, sprawowany w tradycji koptyjskiej. Niestety, najważniejsze manuskrypty zawierające wspomniany ryt pochodzą z XIV wieku, co skutkuje trudnością ukazania jego rozwoju na przestrzeni wieków³²⁹. We wprowadzeniu do obrzędu święceń umieszczona była informacja, że jeśli kandydat na biskupa jest diakonem, należy wpierym udzielić mu prezbiteratu, powierzając jednocześnie święte misteria i wiernych będących we wspólnocie. Dopiero później należy udzielić święceń biskupich. W dalszej części rytuału opisane jest świadectwo moralności, jakie prezbiterowi – będącemu kandydatem na biskupa – wystawia zgromadzenie. W słowie archidiacona – przytoczonym także przez rytuał, kierowanym do patriarchy – również zawarta jest informacja o wyborze prezbitera na kandydata do święceń episkopatu. Modlitwy poprzedzające konsekrację także zawierają wzmiankę o tym, że kandydat do episkopatu jest prezbiterem. Sama modlitwa konsekracyjna opisuje ordynowanego jedynie terminem „sługa”, a nie, jak wcześniej, „sługa” i „prezbiter”³³⁰.

Także we wschodniosyryjskich obrzędach święceń – zawartych w manuskryptach z XV wieku – była pośrednia informacja, że kandydat do święceń jest prezbiterem. Mówił o tym archidiacon w słowie poprzedzającym konsekrację. Modlitwy konsekracyjne prezbitera i biskupa rytu wschodniosyryjskiego okazują się też znaczące z punktu widzenia możliwości poznania różnic zachodzących między prezbiteratem i episkopatem. W obrzędzie święceń prezbiterów biskup przyzywa Ducha Świętego nad „wybranym do kapłaństwa”. W modlitwie konsekracyjnej biskupa o wyświęconym mówi się jako o „doskonałym kapłanie odzwierciedlającym najwyższego kapłana”³³¹.

³²⁷ Tamże, s. 11-12.

³²⁸ Tamże, s. 175-187.

³²⁹ Tamże, s. 8-9.

³³⁰ Tamże, s. 147-155.

³³¹ Tamże, s. 161-165.

Po zapoznaniu się z obrzędami święceń używanymi w różnych tradycjach wschodnich pora przyjrzeć się obrzędom Kościoła zachodniego. Interesujących danych na temat święceń dostarczają: *Sacramentarium Veronense*, datowany na V-VI wiek (zawarty w Pontyfikale Rzymskim z 1595 roku), oraz Rytuał Gallikański z VII wieku (zawarty w *Sacramentarium Gelasianum*).

We wczesnych manuskryptach *Sacramentarium Veronense* na opisanie święceń biskupa i prezbitera używany był jednakowy termin *consecratio*, diakona zaś – *benedictio*³³². W sakramentarzu z Werony w modlitwach konsekuracyjnych podporządkowanie prezbiterów biskupowi było uwidocznione poprzez użycie na określenie prezbiterów wyrażenia *cooperatores ordinis nostri* czy też *secundi ordinis viros*, biskupa zaś nazywano „najwyższym kapłanem”. Zależność ta uwypuklona była również przez wykazanie analogii istniejącej między relacją biskupów i prezbiterów, a relacją między Mojżeszem i siedemdziesięcioma jego współpracownikami – jak to było ukazane we wcześniej przytoczonych modlitwach konsekuracyjnych³³³. Analiza modlitw konsekuracyjnych pozwala uchwycić rozbieżność święceń kapłańskich na dwa stopnie: episkopatu i prezbiteratu.

Oprócz przywołanych sakramentarzy sposób sprawowania obrzędów uregulowany był w *Ordines Romani*.

W *Ordo VIII* – datowanym, jak podaje *Catholic Encyclopedia*, na początek VI wieku – znaleźć można dowód na to, że do piastowania urzędu biskupa byli powołani oprócz prezbiterów również diakoni. Po raz pierwszy *Ordo VIII* zostało opublikowane w 1689 roku. Święcenia diakonatu i prezbiteratu według dokumentu miały miejsce w czasie tej samej ceremonii liturgicznej – to znaczy prezbiter mógł otrzymać święcenia diakonatu bezpośrednio przed święceniami kapłańskimi. Obrzęd święceń biskupich poprzedzony był dialogiem papieża ze świeckimi i duchownymi – prezentującymi osobę kandydata do święceń. Na pytanie papieża: jaki urząd kandydat sprawował dotychczas (*Quo honore fungitur?*) – prezentujący odpowiadali: „diakona”, „prezbitera” albo inny, który wypełniał (*Diaconus, presbyter, aut quod fuerit*). Następnie papież pytał, przez jaki czas kandydat był diakonem lub prezbiterem (*Quantos annos habet in diaconato, aut presbyterato?*). W podobny sposób był również pytany kandydat. Na pytanie o to, jaki urząd sprawował dotychczas, mógł odpowiedzieć: diakona, prezbitera (*Quo honore fungeris? R: Diaconi aut presbyteri, vel quod est*). Następnie było kierowane do niego pytanie o to, ile lat był diakonem lub prezbiterem (*Quantos annos habes in diaconato, aut presbyterato?*). Po prezentacji kandydata święcenia miały

³³² D. N. Power, *Ministers of Christ...*, s. 58.

³³³ D. N. Power, *Ministers of Christ...*, s. 62-72, 194-195; J. F. Puglisi, *dz. cyt.*, s. 123-124.

miejsce w innym dniu – w niedzielę. Wtedy też papież przemawiał słowami: „Duchowieństwo i wierni danego miasta wraz z sąsiednimi parafiami dokonali wyboru diakona lub prezbitera, aby został konsekrowany na biskupa, dlatego módlmy się za niego (...) aby otrzymał tron biskupi (...)” (*elegerunt sibi illum talem diaconum, vel presbyterum episcopum consecrari*). Na uwagę zasługuje też fakt, że podczas gdy mężczyzna otrzymywał prezbiterat, a nie był diakonem, *Ordo VIII* w sposób wyraźny mówiło o udzieleniu mu święceń diakonatu. Dla odmiany, obrzęd święceń biskupich diakona nie zawierał wzmianki o udzieleniu mu święceń prezbiteratu³³⁴. Istotne wydaje się także to, że *Ordo IX* również przewidywało możliwość udzielenia święceń prezbiteratu i diakonatu w czasie jednej ceremonii temu samemu mężczyźnie³³⁵.

Kolejne *Ordo* dostarczające bezpośrednich dowodów, że w Kościele istniała możliwość udzielenia święceń diakonatu i prezbiteratu w trakcie jednej ceremonii liturgicznej to datowane na połowę VIII wieku *Ordo XXXIV*³³⁶. Normy w nim zawarte opisują przebieg święceń. Zgodnie ze wskazaniem, w czasie introitu subdiakon, ubrany w albę, trzymając stulę w rękach, zajmował miejsce przed barierą oddzielającą prezbiterium. Zamiast *Kyrie eleison* odmawiana była przez biskupa modlitwa. Po niej odczytywany był fragment *Listu do Tymoteusza* o przymiotach diakonów (1 Tm 3,8-14) i śpiewany był psalm. Po zakończeniu psalmu diakoni pomagali święconemu subdiakonowi zdjąć strój liturgiczny i biskup odmawiał modlitwę poprzedzającą konsekrację. Gdy rozpoczynał się śpiew *Kyrie eleison*, biskup i kandydat kładli się na posadzce. Po zakończeniu litanii obydwaj wstawali, biskup rozpoczynał modlitwę konsekracyjną. Później biskup wraz z kapłanami przekazywali wyświęconemu znak pokoju.

Według *Ordo XXXIV*, kiedy biskup zamierzał udzielić nowo wyświęconemu diakonowi święceń prezbiteratu, archidiakon wyprowadzał diakona z prezbiterium poza barierki, zdejmował dalmatykę i ubierał go w albę, po czym przyprowadzał go z powrotem do prezbiterium. Tam biskup wypowiadał inną modlitwę i konsekrował diakona na prezbitera. Po pocałunku wyświęcony zajmował miejsce wśród prezbiterów.

Cytowane *Ordo XXXIV* zawierało również zasady wyboru biskupa oraz instrukcję, jak należy przeprowadzić wobec papieża egzamin kandydata na biskupstwo. Zapisane w niej było, że papież zwracał się do zgromadzonych w trakcie Mszy świętej tymi słowami: „Duchowni i wierni diecezji N. za zgodą sąsiednich diecezji wybrali N. – diakona lub prezbitera – na biskupa. Dlatego

³³⁴ *Ordo Romanus VIII*, w: *Musei Italici*, t. II. *Compectens antiquos libros rituales Sanctae Romanae Ecclesiae*, Parisiis 1689, s. 85-89.

³³⁵ *Ordo Romanus IX...*, s. 90.

³³⁶ Paul F. Bradshaw, *dz. cyt.*, s. 14.

módlmy się za niego, aby Bóg i Pan nasz Jezus Chrystus udzielił mu episkopalnego tronu, aby rządził Kościołem i jego ludem”. Po tych słowach następował śpiew *Kyrie eleison* z litaniami, a papież i kandydat do święceń leżeli na posadzce przed ołtarzem. Po skończeniu litanii powstawali, a papież wypowiadał modlitwę konsekracyjną. Po niej biskup Rzymu wraz z biskupami i prezbiterami przekazywał nowo wyświęconemu pocałunek pokoju. Następnie – na polecenie papieża – nowy biskup zajmował pierwsze miejsce przed wszystkimi innymi zgromadzonymi biskupami i następował śpiew *Alleluja*³³⁷.

Puglisi – komentując normy *Ordo XXXIV* – zauważył, że w czasach powstania dokumentu jeszcze nie istniał bezwzględny wymóg stopniowego przyjmowania święceń. Do XI wieku do święceń biskupich mógł być dopuszczony zarówno prezbiter, jak i diakon – bez wymogu przyjęcia przez ostatniego z nich święceń kapłańskich. Autor zauważył, że dopiero *Ordo XXXV B* z X wieku zawierało nowe wskazania, zgodnie z którymi do święceń biskupich przedstawiani są prezbiterzy.

Na marginesie warto wspomnieć, że pierwsze świadectwa takiej praktyki w Kościele zachodnim – to znaczy przedstawiania prezbiterów, a nie diakonów – pochodzą już z VIII wieku z terenów Francji³³⁸. Na uwagę zasługuje fakt, że w *dictum* – umiejscowionym po Dist. XXVIII, c. 13 *Dekretu Gracjana* – zamieszczona została informacja, że nie powinno się wybierać biskupów spoza kapłanów lub diakonów. Subdiakon mógł zostać wybrany – według wypowiedzi Gracjana – jedynie w przypadku konieczności (*Eligi autem ad episcopatum non debet, nisi sacerdos aut diaconus; subdiaconus vero non nisi necessitate cogente*)³³⁹. Örsy, komentując niniejszy fragment *dictum*, uznał na podstawie tekstu *Dekretu Gracjana* – znajdującego się na tej samej stronie – że w przypadku wyboru diakona na kandydata do święceń nie przyjmował on prezbiteratu przed święczeniami episkopatu³⁴⁰.

W innym rytuale, datowanym na początek VIII wieku – zachowanym w *Missale Francorum* – znajdowała się kombinacja obrzędów święceń rzymskich i galicjskich³⁴¹. Według przekazów w nim zawartych, biskup – w słowie poprzedzającym modlitwę konsekracyjną prezbiterów – mówił o darach

³³⁷ P. F. Bradshaw, *dz. cyt.*, s. 218-221; W. Bartocha, *Kształtowanie się obrzędów święceń biskupa od Tradycji apostoelskiej do Pontyfikatu Rzymsko-Germańskiego (Zarys Historyczno-Liturgiczny)*, *Seminare* 30(2011), s. 20-27.

³³⁸ J. F. Puglisi, *dz. cyt.*, s. 91.

³³⁹ *Decretum Gratiani emendatum et notationibus illustratum...*, Pars I, dist. XXVIII, c. 13, *dictum*, kol. 183-186.

³⁴⁰ L. Örsy, *The Difference Between the Order of Episcopate and the Order of Presbyterate in Gratian's Decree. Excerpta ex disseratione ad Lauream in Facultate Iuris Canonici Pontificiae Universitatis Gregoriana*, Roma 1962, s. 21.

³⁴¹ P. F. Bradshaw, *dz. cyt.*, s. 15.

kapłaństwa, jakie otrzymują kandydaci do prezbiteratu. Na uwagę zasługuje to, że modlitwa konsekuracyjna prezbiterów nie zawiera bezpośredniego odniesienia do Chrystusa. Prezbitera nazywano starszym i przyrównano do Tytusa i Tymoteusza z listu św. Pawła.

W *Missale Francorum* zachował się też tekst przemówienia do ludu w czasie święceń biskupów. Wymienione w nim były wszystkie przymioty kandydata. Między innymi wierni zapewniani byli, że wybrany na biskupa posiada wszystkie cechy pożądane u kapłanów. Niestety, wprost nie mówi się o tym, czy wypełniał on obowiązki wynikające z przyjętych święceń prezbiteratu. Biskup we wprowadzeniu do modlitwy konsekuracyjnej mówił, że wybrany będzie ozdobiony najwyższym kapłaństwem. Modlitwa konsekuracyjna zawierała prośbę o obdarzenie wyświęcanego posługą rekoncylacji i umiejętnością przemawiania³⁴².

Puglisi zauważa, że teksty gallikańskie w czasach karolińskich identyfikowały prezbiterów jako kapłanów przy jednoczesnym rozróżnieniu biskupów i kapłanów (*sacerdotes*). Nie uwypuklały – tak jak to było wcześniej – podziału na biskupów i wiernych, lecz ukazywały odróżnienie wiernych od prezbiterów i biskupów. Nastąpiło w nich przesunięcie akcentu z podkreślenia roli przewodniej biskupa w prezbiterium (biskup jako głowa prezbiterium) na kolegalność prezbiterów, przy jednoczesnym zestawieniu z hierarchiczną koncepcją posługi. To przesunięcie akcentu przyczyniło się do umniejszenia roli episkopatu i wzrostu znaczenia prezbiteratu. Prezbiter uczestniczy w *munus triplex* – posłudze słowa, sakramentów i rządzenia. Biskup praktycznie staje się mniej widoczny. Coraz wyraźniejsze staje się podobieństwo biskupów i prezbiterów. Choć biskup nazywany jest „głową okrętu”, to prezbiter – od kiedy dokonuje przemiany postaci Eucharystycznych – nazywany jest „asystującym i przysparzającym zbawienia wspólnoty”, a także „odpowiedzialnym za ołtarz”. Różnica między episkopatem a prezbiteratem dotyczy zakresu odpowiedzialności³⁴³.

Biorąc pod uwagę wypowiedź Powera na temat modlitw konsekuracyjnych z wczesnego okresu Kościoła (z V wieku), można dojść do wniosku, że obrzędy zawierające tradycję gallikańską dokonały zwrotu ku Tradycji Kościoła pierwszych wieków. Według Powera, modlitwy konsekuracyjne z V wieku nie były zgodne z koncepcją Hieronima – zapisaną w *De Septem Ordinibus Ecclesia* – głoszącą, że biskupi i prezbiterzy różnią się między sobą jedynie autorytetem³⁴⁴. Teksty gallikańskie z czasów karolińskich nawiązały z powrotem do koncepcji Hieronimowej.

³⁴² Tamże, s. 226-230.

³⁴³ J. F. Puglisi, *dz. cyt.*, s. 148-151.

³⁴⁴ D. N. Power, *Ministers of Christ...*, s. 81.

Pierwsza wyraźna wzmianka o tym, że kandydat do święceń biskupich powinien otrzymać święcenia niższych stopni przed episkopatem – według zasad tych samych, jakie są przestrzegane przy udzielaniu święceń kandydatom do innych stopni – zamieszczona została w *Caeremoniale Romanum editum iussu Gregorii X* (1271-6). W numerze 5 obrzędu czytamy: *Idem autem electus, in quocumque Ordine constitutus, pomovebitur ad maiores Ordines secundum formam, qua alii ordinantur (...)*.

Przywołany obrzęd zawiera jednak dwie sprzeczne rubryki. W jednej z nich (por. n. 2), gdzie opisany jest sposób powiadomienia elekta o wyborze na biskupa Rzymu, mowa jest o powiadomieniu prezbitera lub diakona o dokonanym wyborze. W innej rubryce (por. n. 5), w której mowa jest o sposobie ubrania elekta w czasie ceremonii, rozróżnia się sytuacje, kiedy elekt jest subdiakonem oraz gdy elekt jest diakonem. Przywołana norma pozwala sądzić, że dopuszczony na urząd biskupa Rzymu był wybór mężczyzny, który miał jedynie święcenia subdiakonatu. Elekt, jeśli nie był prezbiterem – jak wynika z norm zamieszczonych w n. 5 *Ordo* – przyjmował święcenia prezbiteratu (*sed cum ad Ordinem presbyteratus ordinari debeat...*). Pomiędzy święceniami prezbiteratu i konsekracją biskupią miał upłynąć dzień. Konsekracja biskupia była w niedzielę³⁴⁵.

Po zapoznaniu się z najstarszymi rytuałami święceń przyjrzymy się pokrótce obecnie stosowanemu w Kościele łacińskim obrzędowi święceń biskupa. Jedyną wzmiankę, że kandydat do święceń jest prezbiterem, znajdujemy w słowach, które jeden z asystujących elektowi prezbiterów kieruje do głównego szafarza święceń. Zwraca się do biskupa konsekratora takimi słowami: 1) „Czcigodny ojcze, Kościół N. prosi, abyś księdza N. wyświęcił na biskupa (*Reverendissime Pater, postulat Ecclesia N., ut presbyterum N. ad onus Episcopatus ordines*)” – jeśli święcony ma być biskup diecezjalny, 2) „Czcigodny ojcze, święta Matka, Kościół katolicki, prosi, abyś księdza N. wyświęcił na biskupa (*Reverendissime Pater, postulat sancta Mater Ecclesia catholica, ut presbyterum N. ad onus Episcopatus ordines*)” – jeśli święcony ma być biskup inny niż biskup diecezjalny³⁴⁶. Poza tym elekt jest okreśłany słowami: sługa, wybrany itp. W odróżnieniu od obrzędów święceń prezbitera, w istotnym fragmencie modlitwy konsekracyjnej biskupa (koniecznym do ważności) nie ma wzmianki o powierzeniu urzędu episkopatu. Dopiero w dalszej części modlitwy konsekracyjnej jest mowa o „wyborze na bi-

³⁴⁵ *Ordo XIII. Caeremonialae Romanum editum iussu Gregorii X*, w: *Musei Italici*, t. II. *Completens antiquos libros rituales Sanctae Romanae Ecclesiae*, Parisiis 1689, s. 221-226.

³⁴⁶ *Pontificale Romanum ex decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II renovatum auctoritate Pauli PP. VI Editum Ioannis Pauli PP. II cura Recognitum De ordinatione episcopi, presbyterorum et diaconorum*, editio typica altera, Città del Vaticano 1990, n. 38.

skupa” (*elegisti ad Epsicopatium*) i „sprawowaniu najwyższego kapłaństwa” (*summum sacerdotium*). W istotnym fragmencie modlitwy konsekracyjnej prezbiterów biskup mówi o „godności prezbiterów” (*presbyterii dignitatem*) i „urzędzie posługiwania kapłańskiego drugiego stopnia” (*secundi meriti munus obtineat*)³⁴⁷.

Kończąc analizę obrzędów święceń – dokonaną pod kątem możliwości udzielania święceń biskupich *per saltum* – warto zwrócić uwagę, że niektórzy teolodzy utrzymywali, iż Kościół posiada prawo regulowania zakresu władzy sakramentalnej i jurydycznej poszczególnych stopni święceń. Dokonuje się to „odpowiednio” do potrzeb epoki. Pogląd taki referował – oprócz wcześniej przywołanego Hendriksa – Bartnik, kiedy mówił o uprawnieniu prezbiterów do udzielania święceń³⁴⁸. Wydaje się, że owa regulacja mogłaby dokonywać się przynajmniej na trzy sposoby: 1) poprzez nieudzielenie władzy, którą duchowny mógłby się spodziewać otrzymać, 2) przez ograniczenie władzy już posiadanej, 3) przez udzielenie władzy, której wcześniej nie można było się spodziewać otrzymać.

Zgodnie z tą tezą, Kościół miałby prawo ustalać zakres władzy udzielanej mężczyźnie wraz z przyjętymi przez niego święceniami. Związany byłby jednak normą prawa Bożego, stanowiącą, że biskupi – jako następcy apostołów – cieszą się zawsze pełnią władzy kapłańskiej. Władza biskupia mogłaby być przekazywana w jednym akcie (całościowo) bądź – ze względu na ilość stopni święceń kapłańskich – w dwóch różnych aktach. To od Kościoła mogłoby zależeć, czy owe akty będą od siebie zależne – tak, że przez każdy kolejny akt będzie powiększana władza już otrzymana czy niezależne – tak, że w każdym kolejnym akcie zawiera się również władza zwykle otrzymywana w akcie go poprzedzającym. Oznaczałoby to tym samym, że Kościół ma prawo określić, czy przyjęcie święceń prezbiteratu jest konieczne do ważnego przyjęcia święceń biskupich.

W poszukiwaniu argumentów przemawiających za ważnością święceń biskupich udzielonych *per saltum* można odwołać się też do starej łacińskiej zasady: „zwyczaj jest najlepszym interpretatorem prawa” (*Consuetudo optima legum interpres*). Na nią powoływał się między innymi papież Leon XIII, gdy starał się dostarczyć dowody przemawiające za nieważnością święceń udzielanych w rycie Edwarda. Wtedy to wskazywał, że w Kościele były dwa przypadki, kiedy zdecydowano się powtórnie i niewarunkowo udzielić święceń, które już raz nieważnie zostały udzielone wcześniej w rycie Edwarda³⁴⁹.

³⁴⁷ Tamże, n. 25, 39, 112.

³⁴⁸ C. S. Bartnik, *dz. cyt.*, s. 764.

³⁴⁹ Leon XIII, *Litterae apostolicae Apostolicae curae...*, n. 6, s. 498.

Zasada *Consuetudo optima legum interpret* obowiązuje również dzisiaj (por. KPK 1983, kan. 27) i – jak pokazał to Leon XIII – można ją stosować przy uzasadnianiu ważności sakramentów. Zatem można odwoływać się do niej przy rozstrzygnięciu wątpliwości dotyczących ważności święceń biskupich przyjętych przez mężczyznę niebędącego prezbiterem.

Jak pokazuje historia Kościoła, nie są powszechnie znane przypadki, kiedy Stolica Apostolska orzekała nieważność święceń biskupich przyjętych *per saltum*. Znane są natomiast sytuacje udzielenia święceń biskupich diakonom – choć niektórzy, co należy podkreślić, je negują. Za istnieniem przypadków udzielenia episkopatu diakonom również przemawiają rubryki obrzędów, według których kandydat do święceń nie musiał być prezbiterem, oraz fakt, że w niektórych obrzędach nie przewidywano udzielenia święceń prezbiteratu mężczyźnie niebędącemu prezbiterem przed święceniami episkopatu. W związku z tym – uwzględniając zasadę *Consuetudo optima legum interpret* – można wysunąć tezę, że obowiązek przyjęcia prezbiteratu przed episkopatem nie ma związku z ważnością przyjęcia święceń biskupich. Skoro Leon XIII – powołując się na dwa przypadki – dowodził nieważności święceń udzielonych w rycie Edwarda, to uzasadnione wydaje się uznanie za ważne święceń biskupich przyjętych *per saltum* – również na podstawie zaistnienia kilku tego typu przypadków.

Przeciwko tej tezie można wysunąć kontrargument, że zgodnie ze zwyczajem obowiązującym w Kościele święcenia udzielane są stopniowo. Ponadto można dowodzić, że nie jest to zwyczaj, lecz realizacja prawa. Jednakże prawo to (dotyczące stopniowego udzielania święceń) w znacznej części – jak dowodzą liczne orzeczenia Stolicy Apostolskiej, „niestety” niedotyczące święceń biskupich – związane jest z godziwością sprawowania sakramentu, a nie jego ważnością.

Zakończenie

Z badań przeprowadzonych w niniejszym studium wynika, że funkcjonujące w systemie prawa kanonicznego warunki, które musi spełnić podmiot święceń, aby móc ważnie przyjąć sakrament święceń, nie stanowią żadnego *novum*. Normy opisujące owe kryteria istniały od dawna – niektóre były nawet rozpoznawane w pierwotnym Kościele – jednakże przez długi czas nie wiązano ich z ważnością otrzymanych święceń. Wyraźny przełom w rozpoznaniu konsekwencji nieprzestrzegania warunków w nich zawartych nastąpił dopiero w drugim tysiącleciu historii Kościoła.

Kiedy analizujemy teksty z pierwszego tysiąclecia istnienia Kościoła – dotyczące skutków sakramentu chrztu i jego związku z innymi sakramentami (w ogólności) oraz skutków przyjęcia święceń przez mężczyznę nieochrzczonego (w szczególności) – dostrzec można wśród autorów dwugłós. Jest on wynikiem kontekstu, w jakim powstawały owe dokumenty. Pochodzące z tego okresu teksty dotyczące chrztu świętego koncentrowały się wyłącznie na skutkach otrzymanego sakramentu i konieczności jego przyjęcia dla osiągnięcia zbawienia. Dokumenty prawne natomiast – zawierające konkretne rozstrzygnięcia przedłożonych prawodawcy problemów, związanych ze święceniami – jednoznacznie wskazywały na panującą w Kościele praktykę powtórnego udzielania chrztu i święceń duchownym, którzy nie zostali ważnie ochrzczeni.

Pierwsza znana norma prawna – wskazująca na potrzebę uprzedniego przyjęcia chrztu przez mężczyznę mającego przystąpić do święceń – ogłoszona została na Soborze w Nicei w 325 roku. Regulowała zasady postępowania wobec duchownych wracających do Kościoła katolickiego z herezji Pawła z Samosaty. Z czasem została ona uogólniona przez biskupa Teodora z Canterbury (VII w.), a następnie, nieco przeredagowana, znalazła się w *Dekretach Grzegorza IX* (XIII w.) oraz *Dekrecie Gracjana* (edycji z 1582 roku).

Istnienie różnego rodzaju norm prawnych w pierwszym tysiącleciu historii Kościoła – zawierających nakaz powtórnego udzielenia chrztu i święceń nieochrzczonego ważnie duchownym – nie oznaczało wcale, że wśród teologów oraz najwyższej władzy Kościoła panowało przekonanie, że święcenia muszą być poprzedzone przyjęciem chrztu dla ich ważności. Jeszcze żyjący na przełomie XII i XIII wieku papież Innocenty III nie wypowiedział się w tej kwestii definitywnie. Udzielając odpowiedzi biskupowi Ferrary, przychylił

się jedynie do bardziej prawdopodobnej opinii, zalecając powtórne udzielenie święceń i chrztu nieochrzczonego duchownemu.

Przełom w kształtowaniu się doktryny Kościoła katolickiego dotyczącej konieczności przyjęcia chrztu przed otrzymaniem innych sakramentów przyniósł XIII wiek. Od tego momentu papieże i uczeni, mówiąc o chrzcie świętym z wody, zauważają, że jest on fundamentem i bramą pozostałych sakramentów oraz że dzięki niemu człowiek uzyskuje zdatność do przyjęcia innych sakramentów. Żyjący w XIII wieku Tomasz z Akwinu – w odróżnieniu od Innocentego III – nie miał już wątpliwości co do tego, że święcenia przyjęte przez nieochrzczonego są nieważne.

Po definitywnym sformułowaniu na Soborze Trydenckim w XVI wieku nauczania, że przyjęcie chrztu jest konieczne do zbawienia, w *Rytuałach Rzymskich* (od XVII wieku do dziś) znalazł się zapis stanowiący, iż chrzest święty zajmuje pierwsze miejsce wśród innych sakramentów i jest on bramą do życia wiecznego. W tym czasie Stolica Apostolska nie miała żadnych wątpliwości co do tego, że chrzest musi być przyjęty przez osoby mające przystąpić do innych sakramentów.

Od papieża Jana Pawła II w ustawodawstwie pojawiła się jednoznacznie brzmiąca norma, w której teologiczne sformułowanie „chrzest bramą i fundamentem sakramentów” uzupełnione zostało prawnym zwrotem, że tylko osoba ochrzczona jest zdatna do otrzymania sakramentów (por. kan. 675§2 KKKW) i ważnie je przyjmuje (por. kan. 842§1 KPK 1983). Wcześniej prawodawca – stanowiąc prawo regulujące dyscyplinę związaną z przyjmowaniem wskazanych szczegółowo sakramentów – zamieszczał normy potwierdzające, że określony sakrament przyjmuje jedynie „wierny” (np. namaszczenie – kan. 940§1 KPK 1917) lub „ochrzczony” (np. bierzmowanie – kan. 789 KPK 1917), ale normy poświęconej wszystkim sakramentom w ogólności nie proklamował.

Normy, w których ustawodawca jednoznacznie oznajmiał, że sakrament święceń może ważnie przyjąć jedynie mężczyzna ochrzczony, ogłoszone zostały we wszystkich kodeksach Kościoła katolickiego (por. kan. 968§1 KPK 1917, kan. 1024 KPK 1983, kan. 754 KKKW). Od ich przestrzegania nie wolno dyspensować, to starożytne prawo oparte jest bowiem na prawie Bożym i jako takie w praktyce Kościoła obowiązywało niezmiennie.

Rozważania o konieczności przyjęcia sakramentu chrztu przed przyjęciem święceń pośrednio wiążą się z zagadnieniem ważności chrztu sprawowanego poza wspólnotą Kościoła katolickiego. Przeprowadzone badania pokazały, że – mimo występującego w pierwszych wiekach istnienia Kościoła dwugłosu na temat konieczności powtórnego udzielania sakramentu chrztu osobom ochrzczone w herezji (które wracają na łono Kościoła katolickiego) – wśród

katolików cały czas przeważało przekonanie o ważności chrztu sprawowanego przez heretyków, jeśli tylko zachowywali oni formę i materię chrztu uznaną przez Kościół katolicki za ważną. W obronie tego nauczania zawsze występowali: biskupi Rzymu, sobory powszechne oraz liczne synody.

Mówiąc o wymogu przyjęcia sakramentu święceń przez mężczyznę ochrzczonego, najwyższy ustawodawca nie zastrzegł nigdy, że chrzest musi być przyjęty wyłącznie w Kościele katolickim. Brak takiego zakazu oznacza, że na ważność święceń przyjmowanych w Kościele katolickim nie ma wpływu fakt otrzymania chrztu w Kościele innym niż katolicki lub we wspólnocie akatolickiej. Warunkiem, jaki musi w tym przypadku być spełniony po stronie podmiotu sakramentu, jest otrzymanie ważnego chrztu z wody. Przy rozważaniu ważności chrztu sprawowanego poza Kościołem katolickim należy mieć na względzie, że samo zachowanie materii i formy przy udzieleniu sakramentu może okazać się niewystarczające do jego ważności. Na ważność chrztu otrzymanego poza Kościołem katolickim mogą mieć bowiem wpływ różnice doktrynalne dotyczące Trójcy Świętej.

Celem zabezpieczenia wspólnoty Kościoła przed nieważnym udzieleniem święceń mężczyznom nieochrzczonego ustawodawca wprowadził wymóg przedłożenia świadectwa chrztu kompetentnemu przełożonemu kościelnemu. Muszą przestrzegać go wszyscy przystępujący do święceń diakonatu (por. kan. 1050 n. 3 KPK 1983, kan. 769§1 n. 1 KKKW). Gdyby istniała uzasadniona wątpliwość, czy chrzest został ważnie udzielony, lub czy w ogóle miał on miejsce, wtedy kandydata do święceń – jak każdą inną osobę przed przystąpieniem do jakiegokolwiek sakramentu – należałoby w pierwszej kolejności ochrzcić. Jeśli natomiast okazałoby się, że święcenia zostały udzielone ochrzczonego nieważnie, wówczas powinien on zostać po przyjęciu chrztu świętego wyświęcony ponownie, i to bezwarunkowo. Gdyby po przyjęciu święceń zaistniała uzasadniona wątpliwość, czy wyświęcony był wcześniej ważnie ochrzczony, chrztu i święcenia należy udzielić powtórnie warunkowo.

Szczegółowe badania przeprowadzone w drugim rozdziale opracowania wykazały, że kolejnym warunkiem, od którego uzależniona jest ważność otrzymanych święceń, jest posiadanie płci męskiej. W historii Kościoła żaden inny wymóg dotyczący ważnego sprawowania jakiegokolwiek sakramentu nie budził tylu kontrowersji, jak właśnie niezdatność kobiet do przyjęcia święceń.

Zarówno zwolennicy, jak i przeciwnicy możliwości udzielania święceń kobietom są w stanie znaleźć w Piśmie Świętym teksty pozwalające danej stronie uzasadnić swoje poglądy. Pierwsi z nich zwracają uwagę na to, że w Nowym Testamencie jest mowa o służbie kobiet w Kościele oraz o ich

posługiwaniu apostołom i Jezusowi. Podkreślają, że w tekstach Pawłowych znajduje się informacja o diakonischach, co ma dowodzić, że kobiety są zdadne do otrzymania „przynajmniej” święceń diakonatu. Drudzy natomiast – uzasadniając niemożliwość otrzymania święceń przez kobiety – kładą nacisk na fakt, że Jezus wybiera wyłącznie mężczyzn na apostołów i do grona siedemdziesięciu dwóch uczniów, których posyła w swoim imieniu.

Temat możliwości udzielania święceń kobietom podjęli ojcowie Kościoła. Już św. Ignacy, żyjący na przełomie I i II wieku, pisał o diakonischach. Autorzy koncentrowali się głównie na praktycznym aspekcie posługi niewiast. Nie wgłębiali się w zagadnienia teologiczne. Mówiąc o diakonischach, zaznaczali, że nie wolno im: chrzczyć, nauczać oraz że nie są ustanawiane do posługi przy ołtarzu. Najważniejszym zadaniem diakonisch – według wczesnochrześcijańskich pisarzy – była pomoc przy udzielaniu kobietom sakramentów: chrztu, bierzmowania, namaszczenia oraz wspomaganie duchownych w realizacji miłosierdzia w stosunku do potrzebujących kobiet. Z licznych tekstów pochodzących z pierwszych wieków po Chrystusie można odnieść wrażenie, że bardzo dbano o zachowanie zasad przyzwoitości w relacji duchownych z samotnymi i potrzebującymi kobietami. W związku z tym duchowni byli w wypełnianiu powierzonych im zadań wspierani przez kobiety, które nazywano diakonischami.

Ojcowie często podkreślali, że zadania diakonisch i diakonów nie są tożsame. Stwierdzali, że uzurpowanie sobie zadań diaconońskich przez kobiety jest herezją. Uważali, że niezdolność kobiet do wypełniania funkcji kapłańskich ma swoje źródło w prawie Bożym (Jan Chryzostom) albo w naturze ciała (Klemens Aleksandryjski).

Myśl ojców Kościoła kontynuowały wczesnochrześcijańskie zbiory praw. Według norm w nich zapisanych, zakaz udzielania chrztu przez kobiety miał wynikać z Ewangelii (*Didascalia Apostolorum*) lub natury rzeczy (*Konstytucje apostołskie*). Zgodnie z przepisami w nich umieszczonymi, diakonischy powinny modlić się i posługiwać wobec kobiet przy udzielaniu chrztu. Nie otrzymywały takich samych zadań jak diakoni. Były „pośredniczkami” pomiędzy kobietami a diakonami i biskupami.

Prawo synodalne i soborowe z IV wieku (oraz lat późniejszych) również wiele uwagi poświęciło diakonischom. Nie zaliczało jednak diakonisch do grona osób duchownych. W tym czasie lokalnie stanowiono prawo bezwzględnie zakazujące ordynowania diakonisch. Wśród norm synodalnych dotyczących święceń – pochodzących z tego okresu – znaleźć można informację, że zakaz udzielania święceń kobietom pochodzi z dyscypliny apostołskiej (Synod w Nimes).

IV wiek przyniósł próbę uporządkowania terminologii służącej do opisu ustanawiania kobiet na urządach kościelnych. Powoli unika się słowa

χειροτονέω (nałożenie rąk, ordynacja) w odniesieniu do diakonis – które zwykle było używane w zestawieniu z biskupami, prezbiterami i diakonami – na rzecz słowa προχειρίζομαι (wybranie). W miejsce słowa „ordynacja” używa się też: „konsekracja”, „błogosławienie”. Ewolucja terminologii kościelnej trwała jeszcze w średniowieczu.

Wiele niejasności dostarcza istnienie w tekstach kościelnych z IV-VII wieku terminów „episkopa”, „prezbitera”, „diakonisa”, „subdiakonisa” – utworzonych przez zmianę słów powszechnie występujących w rodzaju męskim na słowa w rodzaju żeńskim. Z kontekstu wypowiedzi wywnioskować można, że redaktorzy dokumentów – pisząc o owych kobietach – mieli na myśli przeważnie żony duchownych. Czasami termin *presbytera* mógł oznaczać starszą wśród diakonis albo jakieś inne oficjum kościelne.

Po IV wieku coraz bardziej uwypukla się różnica między diakonami a diakonisami. Diakonisy zrównywane są albo z wdowami, albo z dziewczynkami.

Zachowane do dzisiaj obrzędy święceń – stosowane w Kościele łacińskim w VIII wieku i Kościołach wschodnich w V-IX wieku – w większości dowodzą, że obrzęd „ustanowienia” diakonis i prezbiterek w Kościele nie miał charakteru święceń. Mimo że jego konstrukcja zbliżona była do święceń diakonatu, prezbiteratu, episkopatu (nie brakowało w nich nałożenia rąk i wezwania o dary Ducha Świętego), dokumenty wprost stwierdzały, że obrzęd jest błogosławieństwem, a nie ordynacją lub konsekracją. Treść modlitw wygłaszanych w czasie obrzędów niejednokrotnie wskazywała, że ustanawianie diakonis dokonuje się w zupełnie innym celu niż święcenie diakonów. W rubrykach również podkreślano różnicę między diakonami a diakonisami – chociażby w tym, że diakon po otrzymaniu kielicha i przyjęciu Eucharystii pomagał udzielać jej innym, diakonisa zaś odkładała kielich na ołtarz. Podobieństwo ustanowienia diakonis do obrzędu święceń diakonów wynikało z tego, że Kościół – kiedy to jest tylko możliwe – w sprawowaniu sakramentaliów naśladuje sakramenty Chrystusa.

Zagadnieniem święceń kobiet zajmowali się: Gracjan, św. Tomasz z Akwinu oraz liczni żyjący po nich autorzy. W swoich komentarzach uczeni piszący w XII-XIV wieku – dokonując analizy argumentów „za” i „przeciw” możliwości udzielania święceń kobietom – dochodzili do wniosku, że uzasadnienia zakazu święcenia kobiet należy dopatrywać się „ogólnie” w prawie Bożym lub „szczegółowo” w przeszkodzie płci (również wynikającej z prawa Bożego). Bywali również i tacy uczeni, którzy niezdatność kobiet do przyjęcia święceń wywodzili z: 1) wprowadzenia na świat grzechu za pośrednictwem Ewy, 2) niegodności natury i płciowości kobiety, 3) niższości płci kobiety. Dowody te – jako nieuzasadnione – zostały później odrzucone i koncentro-

wano się głównie na argumentach teologicznych i biblijnych, nie pomniejszających w niczym roli i godności kobiety. Podkreślano, że żaden autorytet kościelny nie ma władzy potrzebnej do udzielenia dyspensy od obowiązku przestrzegania prawa zakazującego udzielania święceń kobietom.

Autorzy piszący w XII-XIV wieku uważali, że ordynacja diakonis – o której można przeczytać we wczesnochrześcijańskich tekstach – nie była niczym innym jak błogosławieństwem. Według nich, diakonisy spełniały czynności diakonalne, a prezbiterki były wdowami. W tym okresie coraz mocniej podkreślano, że gdyby Chrystus sam nie zakazał święcenia kobiet, to apostołowie sami z siebie też nie ustanowiliby takiego zakazu.

Promulgacja kodeksów dla Kościoła łacińskiego w 1917 i 1983 roku oraz dla Kościołów wschodnich w 1990 roku potwierdziła dotychczasową dyscyplinę Kościoła. Ustawodawca zamieścił w nich normy stwierdzające, że jedynie mężczyźni mogą ważnie przyjmować święcenia (por. kan. 968§1 KPK 1917, 1024 KPK 1983, 754 KKKW).

W drugiej połowie XX wieku (do 1994 roku) papieże jednoznacznie opowiadali się za niemożliwością udzielania święceń kapłańskich kobietom, motywując ten zakaz prawem Bożym, od którego nie może być żadnych odstępstw. Podkreślali, że kwestia ta nie jest uwarunkowana względami historyczno-kulturowymi, lecz należy do istoty sakramentu. Mimo stanowczych wypowiedzi Stolicy Apostolskiej w tej materii możliwość prowadzenia dyskusji nie została zamknięta. Jeśli chodzi o udzielanie święceń niższych (posług), uważano, że zastrzeżenie ich wyłącznie dla mężczyzn ma swoje podstawy w Tradycji Kościoła.

Większość teologów i kanonistów, piszących w XX wieku, opowiadała się za niemożliwością udzielania święceń kobietom. Podstawą zakazu udzielania święceń wyższych jest, według nich, prawo Boże, a święceń niższych – prawo kościelne albo Tradycja Kościoła. Tłumacząc istnienie diakonis w Kościele, dokonali rozróżnienia między prawdziwym diakonatem ustanowionym przez Chrystusa (...*veri diaconatus a Christo instituti*) oraz – mówiąc w niewłaściwym sensie – diakonatem-służbą (*diaconatum improprie dictum*). Twierdzili, że skoro Kościół ma prawo ustalać: materię, formę i podmiot diakonatu-służby; to może dopuszczać do jego przyjęcia również kobiety, co w historii miało miejsce. Inni autorzy – tłumacząc istnienie w Kościele urzędu diakonis – pisali, że w historii Kościoła był taki moment (na początku IV wieku), kiedy w niektórych częściach Galii prezbiterzy, naśladując wspólnoty wschodnie, dopuścili kobiety do służby ołtarza. Te działania spotkały się jednak ze sprzeciwem synodów i poszczególnych biskupów, którzy zabronili owym prezbiterom takiego postępowania – ze względu na jego sprzeczność z Tradycją apostołską.

Przełomem w określeniu źródła normy zawierającej zakaz udzielania święceń kapłańskich kobietom okazał się list apostolski Jana Pawła II *Ordinatio sacerdotalis* z dnia 22 maja 1994 roku. Papież orzekł w nim w sposób definitywny, że Kościół nie ma żadnej władzy udzielania święceń kapłańskich kobietom oraz że sprawa ta „dotyczy samego Boskiego ustanowienia Kościoła”. Nauczanie to należy do depozytu wiary (*ad fidei depositum*). W dokumentach wydawanych przez Stolicę Apostolską po 1994 roku dostrzec można unikanie wypowiedzi na temat ważności święceń diakonatu przyjmowanych przez kobiety. Nie podejmuje się w nich również kwestii ważności posług spełnianych przez kobiety wyświęcone na diakonów poza wspólnotą Kościoła katolickiego.

Jeśli chodzi o możliwość udzielania święceń diakońskich kobietom – po przeprowadzeniu analizy: tekstów Pisma Świętego, Tradycji Kościoła, licznych opinii autorów (piszących od II wieku do XXI wieku), historycznych obrzędów ordynacji diakonis – można wysunąć tezę, że porządek diakonis w Kościele nie był tożsamy ze święceniami diakonatu. Jedynie sporadycznie – i to w pierwszych wiekach istnienia Kościoła – diakonisy były zrównane z diakonami. Poza nielicznymi przypadkami, w większości teksty prawne i teologiczne ukazują różnicę w charakterze ustanowienia diakonis (kobiet) i święceń diakonów (mężczyzn). Zarówno terminologia używana w obrzędach „ordynacji diakonis”, jak i same obrzędy – początkowo podobne do obrzędów święceń – stopniowo zaczynają różnić się od siebie coraz bardziej. Również obowiązki przyznawane diakonisom mocniej koncentrują się na posłudze niezwiązanej z posługą ołtarza. Badania nad Pismem Świętym oraz Tradycją Kościoła pozwalają przyjąć, że prawdziwy diakonat ustanowiony przez Chrystusa, który otrzymują mężczyźni, jest czymś zupełnie innym niż diakonat-służba ustanowiony przez Kościół, który otrzymywały kobiety (diakonisy). Tezę tę potwierdza także fakt, że w większości Kościołów wschodnich akatolickich ustanowienie diakonis nie jest uznawane za święcenia.

Istnienie w historii Kościoła nielicznych wyjątków – pozwalających pokusić się o stwierdzenie, że kobiety rzeczywiście mogą być diakonami – nie podważa stanowczego charakteru tezy głoszącej niezdolność kobiet do przyjęcia diakonatu, lecz jedynie go osłabia. Zamiast przypisywać jej pewność, określimy ją jako prawdopodobną.

Mówiąc o zdatności mężczyzn do przyjęcia święceń, trzeba zastanowić się również nad tym, co w człowieku tak naprawdę decyduje, że jest on mężczyzną lub kobietą.

Wśród kanonistów piszących do połowy XX wieku ważność sakramentu święceń uzależniona była – zgodnie z ówczesną wiedzą medyczną – od posiadania przez kandydata do święceń fizycznych cech męskich. W przypad-

ku wątpliwości co do płci kandydata – zdaniem autorów – należało przeprowadzić, poza badaniem narządów rozrodczych, badanie innych cech. Uczeni podkreślali, że kandydat do święceń powinien mieć idealnie męską płęć, bez jakichkolwiek nieprawidłowości w tym zakresie. Kanoniści i moralisci – implikując na grunt prawa kanonicznego zasady prawa rzymskiego, dotyczące określenia płci u hermafrodytów – byli zdania, że święcenia obojnaków należy uznawać za ważne, jeśli cechy męskie u nich występujące są dominujące nad cechami żeńskimi. Zatem decydującym kryterium, na podstawie którego oceniano płęć człowieka, stanowiły cechy fenotypowe. Minusem tej opinii był brak wyjaśnienia, co autorzy rozumieli pod pojęciem „cechy dominujące”. Jeśli chodzi o sakrament małżeństwa, zdarzali się nawet pojedynczy autorzy średniowieczni, którzy – w przypadku wystąpienia hermafrodytyzmu – rozeznawali płęć człowieka na podstawie kryterium, które dzisiaj jest najbliższe kryterium płci psychicznej. Oznacza to, że autorzy ci kierowali się innymi kryteriami określenia płci hermafrodytów, gdy mieli oni zawrzeć małżeństwo, a innymi, kiedy mieli otrzymać święcenia.

W połowie XX wieku w kanonistyce za decydujące kryterium oceny płci uważano chromosomy płciowe; jeśli osoba miała chromosomy XX, była uznana za kobietę, gdy zaś miała chromosomy XY, była traktowana jako mężczyzna.

Wraz z rozwojem genetyki okazało się, że dotychczas występujące w literaturze teologicznej i kanonistycznej kryteria – dotyczące rozeznania zdatości kandydatów do przyjęcia święceń – są niewystarczające lub wręcz błędne. Na przykład znane są nauce przypadki, kiedy osoby posiadające kariotyp 46,XX (kobięcy) mają męską budowę narządów płciowych wewnętrznych i zewnętrznych. Dzieje się tak za sprawą np.: nieprawidłowej ekspresji genów, niedoboru produktów ekspresji genów – białek, które determinują rozwój płciowy, lub pojawienia się niewłaściwych dla danej płci białek. Obserwując rozwój genetyki, można pokusić się o stwierdzenie, że obecnie nie znamy wszystkich mechanizmów determinujących płęć. Zatem trudno też wskazać w praktyce wyraźną granicę pomiędzy płcią męską a żeńską, tym bardziej że w organizmie męskim nie znajduje się 100 procent elementów płci męskiej. W biologii (szczególnie molekularnej) oraz genetyce bardzo mało jest elementów, które występują wyłącznie u jednej płci. Tak więc np. skład białek, peptydów, amin biogennych może być różny u mężczyzn i kobiet, ale u obu płci są one obecne.

Mimo licznych trudności i niejasności konieczne jest wskazanie kryterium – adekwatnego do aktualnie posiadanego stanu wiedzy – pozwalającego rozstrzygnąć przypadki wątpliwe. Jest to tym bardziej ważne, gdyż prawo kanoniczne nie zawiera definicji mężczyzny i kobiety. Przy pracach zmierza-

jących do jednoznacznego wskazania kryterium pozwalającego określić płeć nie sposób przemilczeć, że pomiędzy porządkiem kanonicznym i świeckim możemy dostrzec rozbieżności w sposobie rozumienia ludzkiej płciowości. Dzieje się tak dlatego, że w porządkach tych przyjęto odmienne systemy wartościujące poszczególne wyznaczniki płci. Wynikająca z filozofii chrześcijańskiej nauka o płciowości człowieka sprawiła, iż kanonistyka – określając płeć osoby – odwołuje się głównie do kryteriów związanych z cechami fizycznymi człowieka, a w zasadzie koncentruje się głównie na posiadanych chromosomach płciowych X i Y. Dla nauk medycznych – jak pokazują procedury regulujące leczenie zaburzeń płci – duże znaczenie ma również określenie płci mózgu (ewentualnie płci psychicznej), stanowiącej element składowy płci biologicznej.

Biorąc pod uwagę stan wiedzy nauk biologicznych, uzasadnione wydaje się przyjęcie za najbardziej odpowiadającą rzeczywistości teorii Lanzy. Autor ten za najwłaściwsze kryterium pozwalające określić płeć człowieka uznał „naturę” i „tworzywo” gonad, czyli utkanie histologiczne charakterystyczne dla gonady danej płci. To kryterium (niestety nie pozwalające całkowicie opisać rzeczywistości) przyjęte na potrzeby nauk teologicznych i kanonistycznych – jak pokazuje sama historia myśli teologicznej i kanonistycznej – w związku z postępowaniem nauk biologicznych, może z czasem ulec zmianie.

Zapewne kwestia jednoznacznego kryterium – pozwalającego określić na potrzeby „kościelne” płeć człowieka – musi zostać poddana dalszym badaniom. Mimo że pomiędzy porządkiem kanonicznym i świeckim nie zachodzi całkowita zgodność w kwestii ustalenia wyraźnej i jednoznacznej granicy pomiędzy płcią męską a żeńską oraz tego, że przedstawiciele nauk medycznych skłaniają się do stwierdzenia, że wytyczenie jednoznacznej i wyraźnej granicy jest wręcz niemożliwe do uchwycenia: kanoniści i teolodzy – jak powiedział Lanza – muszą wsłuchiwać się w głos biologów w kwestiach, które przekraczają ich kompetencje.

Badania przeprowadzone na potrzeby niniejszego opracowania pokazują, że w kodeksach prawa kanonicznego nie wszystkie warunki wymagane do ważnego przyjęcia sakramentu święceń zostały przedstawione tak wyraźnie, jak dotychczas przywołane: że podmiot święceń musi być ochrzczonym mężczyzną. Wśród norm prawnych w nich promulgowanych nie sposób jest znaleźć informację, że mężczyzna, który osiągnął używanie rozumu, musi mieć intencję przyjęcia święceń. Temu zagadnieniu poświęcono rozdział trzeci niniejszego opracowania.

Na konieczność posiadania intencji przez przystępującego do święceń, jeśli osiągnął już posiadanie używania rozumu, rzuca światło teologia sakra-

mentalna oraz liczne dokumenty Stolicy Apostolskiej. Problematyce tej poświęcili wiele uwagi scholastycy i dekretaliści. Opowiadali się za istnieniem pozytywnej woli samego Jezusa, zgodnie z którą nie należy przymuszać nikogo do przyjmowania darów Bożych. Ponadto podkreślali, że sakramenty – jako czynności religijnej pobożności – mogą być sprawowane jedynie intencjonalnie i z wolną wolą.

Współcześnie za powszechną uznaje się opinię, że ten, kto osiągnął posiadanie używania rozumu, do ważnego przyjęcia święceń potrzebuje minimum intencji habitualnej, wzbudzonej pozytywnym aktem woli. Większość autorów twierdzi, że intencja habitualna musi być bezpośrednia (*explicita*), a nie pośrednia (*implicita*) – określana tymi terminami ze względu na odniesienie aktu woli do przedmiotu i celu, a nie ze względu na sposób jego eksterioryzacji. Jeśli chodzi o manifestację aktu woli, wydaje się, że nie jest ona konieczna do ważności otrzymanych święceń, lecz jedynie do godziwości. Wystarczająca byłaby zatem intencja „refleksyjna” (*reflexa*) – czyli taka, która nie jest uzewnętrzniona wyraźnym działaniem (słowem lub czynnością).

Jeśli chodzi o możliwość przyjmowania święceń przez mężczyzn, którzy nie osiągnęli posiadania używania rozumu – czyli również przez dzieci – nikt z autorów nie wątpi, że mogą oni ważne otrzymać święcenia diakonatu i prezbiteratu, mimo niemożliwości wzbudzenia przez nich jakiegokolwiek intencji. Wśród niektórych autorów pojawiają się jedynie wątpliwości co do możliwości ważnego udzielenia takim osobom święceń episkopatu, ale argumenty przez nich przytaczane okazują się nieprzekonujące.

Ponieważ wzbudzenie intencji jest aktem ludzkim, powinno dokonywać się ono świadomie oraz w wolności – zarówno zewnętrznej (*ab extrinseco*), jak i wewnętrznej (*ab intrinseco*). Wpływ na jej ważność lub godziwość mogą mieć czynniki różnorodnej natury. Niewątpliwie nieważne są święcenia przyjęte pod przymusem, w takim przypadku bowiem nie można mówić o *actus humanus* przy wzbudzeniu intencji ze względu na brak wolności. Ignorancja i błąd dotyczący istoty aktu święceń – po stronie przyjmującego sakrament – oraz podstęp substancjalny – skierowany wobec przystępującego do święceń – również skutkują nieważnym ich otrzymaniem. Dzieje się tak dlatego, że mężczyzna przystępujący w takich okolicznościach do sakramentu nie ma właściwej intencji jego otrzymania – z powodu błędnego określenia celu lub przedmiotu intencji. Bojaźń (bez względu na jej rodzaj) i podstęp akcydentalny – wywierany na podmiot święceń – nie powodują nieważnego przyjęcia sakramentu. Mogą być przyczyną uzyskania dyspensy od celibatu oraz przeniesienia do stanu świeckiego. Mimo stwierdzenia ich zaistnienia przy przyjmowaniu sakramentu nie można unieważnić ważne przyjętych święceń, jak zauważa to sam ustawodawca w kan. 290 KPK 1983.

Chociaż sprawowanie sakramentu święceń – ze względu na osobę szafarza – jest aktem prawnym unilateralnym, to kodeksowe normy zapisane w kan. 125, 126, 128 KPK 1983 – regulujące materię związaną z aktami prawnymi – również mają (choć nie w całości) zastosowanie przy przyjmowaniu sakramentów. Dzieje się tak dlatego, że fundamentem aktu prawnego jest akt ludzki i przywołane normy wyrażają prawo naturalne regulujące ważność aktów ludzkich. Ponadto – jak zauważają teolodzy – podmiot święceń, który osiągnął posiadanie używania rozumu, usuwa przeszkodę do ważnego przyjęcia sakramentu, wzbudzając aktem ludzkim konieczną intencję.

Oprócz całkowitego pozbawienia używania rozumu (trwałego i nietrwałego) osoba może mieć ubytki częściowe (niezpełne) w używaniu rozumu. W takiej sytuacji mężczyzna, jeśli zostanie uznany mimo wszystko za takiego, który osiągnął posiadanie używania rozumu (lub takiego, który przez biegłych jest traktowany jak ten, kto ukończył minimum siódmy rok życia), powinien również przed przyjęciem święceń wzbudzić konieczną intencję.

Nie tylko pozbawienie używania rozumu całkowite lub częściowe wpływa na zdolność osoby do sformułowania aktu woli. Wpływ mogą mieć również zaburzenia osobowości, oddziałujące na zdolności poznawczo-wolitywne. Niektórzy autorzy – odwołując się na zasadzie analogii do prawa małżeńskiego, dotyczącego wad zgody małżeńskiej – byli przekonani, że zaburzenia utrudniające realizację obowiązków wynikających z przyjętych święceń, czy też utrudniające przeprowadzenie procesu poznawczo-wolitywnego, wpływają same z siebie na nieważność przyjętych święceń. Jest to jednak opinia błędna. Doktryna oraz sam ustawodawca jednoznacznie ukazują, że w tym przypadku nie wolno stosować analogii. Zaburzenia osobowościowe same z siebie nie wpływają na nieważne przyjęcie święceń. Mogą jedynie przyczynić się do tego pośrednio, gdy doprowadzą do błędnego poznania i błędnego wyboru przedmiotu lub celu intencji.

Ze względu na podjętą problematykę istotną kwestią okazuje się również wyjaśnienie związku zachodzącego pomiędzy brakiem wiary podmiotu święceń oraz ważności otrzymanego przez niego sakramentu. Do Soboru Watykańskiego II tematyka ta nie nastroczała trudności ani prawnikom, ani teologom: uważali, że pomiędzy brakiem wiary a ważnością sakramentu nie zachodzi bezpośredni związek. Wraz z rozwojem antropologii chrześcijańskiej wśród teologów zaczęły pojawiać się jednak wątpliwości w tej materii. Ostatecznie, zgodnie z obecnie obowiązującym stanem prawnym, należy przyjąć, że brak wiary sam z siebie nie wpływa na nieważność święceń, chyba że powoduje on błąd dotyczący przedmiotu intencji.

W przypadku symulowanego przyjęcia święceń – tzn. wtedy, gdy osoba pozytywnym aktem woli wyklucza ich przyjęcie, a na zewnątrz manifestuje

wolę ich otrzymania – święcenia należy uznać za przyjęte nieważnie. Z symulacją nie mamy do czynienia, gdy mężczyzna manifestuje wolę przyjęcia święceń, jednocześnie wewnątrz zachowując wolę neutralną – tzn. ani nie chce, ani chce święceń. W takiej sytuacji, wydaje się, święcenia będą również nieważnie przyjęte – z powodu braku wymaganej intencji wewnętrznej. Neutralności nie można utożsamiać z pozytywną intencją. Być może konieczne byłoby zgłębienie tego przypadku przez biegłych z dziedziny psychologii i filozofii, czy w takich okolicznościach zgoda na zewnętrzne poddanie się obrzędowi, przy początkowej intencji wewnętrznej neutralnej, nie determinuje wewnętrznego aktu woli w taki sposób, że ostatecznie należałoby uznać, że osoba mimo wszystko ma wystarczającą intencję do przyjęcia sakramentu. Wątpliwości pogłębia fakt, że orzeczenia Stolicy Apostolskiej dotyczące braku wymaganej intencji do przyjęcia święceń dotyczyły sytuacji, gdy intencja wewnętrzna przeciwstawiała się „intencji na zewnątrz wyrażonej” (podobnie jest z symulacją przy zawarciu małżeństwa, gdzie intencja wewnętrzna nie jest zgodna z jej manifestacją). Natomiast nie są znane autorowi tego opracowania przypadki stwierdzenia nieważności święceń z powodu braku intencji, gdy osoba zewnętrznie się zgadzała, wewnątrz zaś była neutralna. Być może z punktu widzenia psychologii jest to po prostu niemożliwe.

Gdyby podmiot święceń wzbudził kilka różnych intencji wzajemnie się wykluczających i żadnej z nich pozytywnym aktem woli wprost nie odwołał, wtedy należy rozstrzygnąć, która z intencji jest przeważająca. To od niej będzie zależała ważność otrzymanych święceń. Jeśli okazałoby się natomiast, że żadna z wzbudzonych i nieodwołanych intencji nie przeważa, wtedy – ze względu na fakt, iż podmiot chciałby niemożliwego – należałoby uznać przyjęte święcenia za nieważne.

Udowodnienie całkowitego braku intencji wymaganej do przyjęcia święceń albo obecności intencji stanowczo przeciwnej otrzymaniu święceń jest niezwykle trudne, a wręcz niemożliwe. Dlatego Stolica Apostolska – jak zostało to ukazane – przy rozpatrywaniu spraw związanych z brakiem lub ograniczeniem wolności przy przyjmowaniu święceń skłania się do udzielenia dyspensy od obowiązków wynikających z przyjętego sakramentu, a nie do orzekania nieważności święceń. Praktyka ta jest zgodna z zasadą domniemania ważności święceń prawidłowo udzielonych w zakresie elementów zewnętrznych (gdy szafarz zastosował właściwe obrzędy wobec osoby „zewnątrznie” zdanej) oraz teorią aktu prawnego unilateralnego (por. KPK 1983, kan. 128).

Analiza materiału badawczego przeprowadzona w ostatnim (czwartym) rozdziale dowodzi, że prawo nakazujące przyjmowania święceń według

określonego porządku zostało uregulowane już w IV wieku. Zdaniem uczonych, wcześniej istniało ono w formie zwyczaju. Z prawem tym – zakazującym przyjmowania święceń wyższego stopnia z pominięciem święceń niższego stopnia – pośrednio związane jest prawo nakazujące przed przyjęciem święceń wyższego stopnia wypełnianie przez określony czas święceń stopnia niższego. Mimo że w ustawodawstwie kościelnym powszechnym i partykularnym promulgowanych było wiele norm zakazujących przyjmowania święceń *per saltum*, żadna z nich nie zawierała bezpośredniej informacji, iż święcenia otrzymane w ten sposób są nieważne. Brak normy uniezdalniającej – jak pokazuje to chociażby sytuacja przyjmowania święceń przez dorosłego, który osiągnął już posiadanie używania rozumu, bez intencji pozytywnej – nie musi jednak oznaczać, że święcenia przyjęte *per saltum* są ważne.

Pierwsze normy kościelne (pochodzące z IV wieku) ukazują, że *ratio legis* zakazu udzielania święceń *per saltum* była konieczność wypróbowania przymiotów kandydata do święceń wyższego stopnia. Początkowo ustawodawcy ograniczali się głównie do zakazywania udzielania święceń biskupich niedawno ochrzczonym mężczyznom, twierdząc, że powinni oni być wpiery duchownymi. Bardzo szybko zakazem tym objęte zostały pozostałe święcenia. Prawo kościelne dopuszczało również wyjątki w tej materii. Przeważnie dotyczyły one możliwości pominięcia niższych święceń, choć czasami nawet diakonatu.

Pierwszy dokument papieski rozstrzygający ważność święceń przyjętych *per saltum* pochodził z początku XIII wieku. Był to list Innocentego III, w którym papież orzekł, że święcenia prezbiteratu przyjęte bez uprzedniego otrzymania diakonatu są ważne. W późniejszym okresie dykasterie Kurii Rzymskiej w swoich decyzjach orzekały analogicznie. Mocnego dowodu za ważnością święceń przyjętych z pominięciem święceń niższego stopnia dostarczają dokumenty Soboru Trydenckiego z 15 lipca 1563 roku. Ojcowie soborowi – upoważniając biskupów do udzielania dyspensy duchownym wyświęconym *per saltum* – potwierdzili, że święcenia przyjęte w ten sposób są ważne. Prawo to nie dotyczyło jednak święceń biskupich udzielonych nieprezbiterowi.

Dnia 28 sierpnia 1794 roku papież Pius VI w konstytucji *Auctorem fidei* uznał za błędną opinię Synodu w Pistoii, że – zgodnie ze zwyczajem i prawem starożytnego Kościoła – duchowny, który został uznany za godnego święceń, promowany był bezpośrednio do diakonatu bądź prezbiteratu, bez udzielania mu niższych święceń. Dokument papieski nie rozstrzygał jednak, czy przyjęte wbrew zwyczajowi święcenia *per saltum* są ważne. Jak pokazuje praktyka Kurii Rzymskiej, konstytucja *Auctorem fidei* nie zmieniła też

niczego w sposobie orzekania w sprawach dotyczących ważności święceń przyjętych bez otrzymania święceń niższego stopnia.

Kodeks Pio-Benedyktyński jednoznacznie określał w kan. 974§1 n. 5, że przyjęcie święceń *per saltum* (do prezbiteratu włącznie) wpływa jedynie na ich godziwość. Jeśli chodzi o święcenia episkopatu przyjęte przez nieprezbitera, ustawodawca nie rozstrzygał w żaden sposób kwestii ich ważności.

Ważne z punktu widzenia rozważanej problematyki było ogłoszenie przez papieża Pawła VI dnia 15 sierpnia 1972 roku motu proprio *Ministeria quedam* i motu proprio *Ad pascendum*. Od tego czasu terminem „święcenia” określane są wyłącznie: episkopat, prezbiterat, diakonat. „Święcenia niższe” nazywane są „posługami”. Przyjęcie posług, zgodnie z kan. 1025§1 KPK 1983, wpływa na godziwość święceń diakonatu i prezbiteratu, a nie na ich ważność. W kodeksie z 1983 roku znaleźć można wiele norm pośrednio wskazujących na konieczność stopniowego przyjmowania święceń. Nie określają one jednak skutków złamania tego zakazu dla ważności przyjętych święceń.

Teolodzy żyjący w połowie XX wieku, tłumacząc zagadnienie stopniowego przyjmowania święceń, stwierdzali, że prawo zakazujące przyjmowania święceń *per saltum* pochodzi z pozytywnego prawa kanonicznego. Ich zdaniem, wyjątek stanowią normy regulujące przyjmowanie święceń wyższych: pochodzą z ustanowienia Bożego i od ich przestrzegania nie może dyspensować nawet papież. Uważali również, że – według powszechniejszej opinii teologów i kanonistów – święcenia prezbiteratu zawierają eminentnie wszystkie pozostałe święcenia (niższe i wyższe) niższego stopnia niż prezbiterat. Tak samo rzecz się ma z diakonatem. W praktyce oznacza to, że mężczyzna świecki wyświęcony bezpośrednio na diakona posiada oprócz władzy wynikającej z przyjętych święceń także wszelkie inne władze właściwe dla święceń niższych od diakonatu. Wyświęcony na prezbitera podobnie: posiada wszelkie władze święceń właściwe dla święceń niższych od prezbiteratu. Według Gasparriego, święcenia niższe nie zawierały się eminentnie w sobie.

Kanonicy – analizujący normy kodeksu promulgowanego przez Jana Pawła II w 1983 roku – przeważnie nie poruszali kwestii skutków przyjęcia święceń *per saltum*.

Z przeprowadzonej analizy źródeł – prawnych, teologicznych, historycznych – wysuwa się jednoznaczny wniosek, że święcenia każdego stopnia (do prezbiteratu włącznie) przyjęte *per saltum* są ważne. Tej pozbawionej wątpliwości tezy nie można jednak sformułować w odniesieniu do święceń biskupich, przyjętych przez mężczyznę niebędącego prezbiterem.

Analiza źródeł historycznych dowodzi, że w Kościele pierwszych wieków zdarzały się przypadki przyjęcia episkopatu *per saltum* – np.: przez papieża

Feliksa (III w.), biskupa Cecyliana z Kartaginy (IV w.), biskupa Heraclidesa (V w.), biskupa miejscowości Fussala (V w.), biskupów Aleksandrii Petrusa Moggusa i Esaiasa (VI w.), papieży Agapita I i Wigiliusza (VI w.). Na ich podstawie nie można jednak twierdzić, że w Kościele pierwotnym istniała praktyka takiego postępowania. Przeciwno zaistnieniu takich zdarzeń w sposób zdecydowany wypowiedział się papież Mikołaj I w IX wieku. W przyjmowaniu episkopatu przez diakonów wątpliwość również Benedykt XIV w 1764 roku.

Teksty prawne z początku IV wieku pośrednio potwierdzają poglądy Mikołaja I i Benedykta XIV. Podkreślają, że biskupami powinni zostawać prezbiterzy. Racją takiego przepisu miało być odpowiednie przygotowanie kandydatów do wypełniania zadań związanych z przyjętym święceniem. Niezachowanie prawa przy wyborze kandydata na biskupa skutkowało nieważnością wyboru, a nie nieważnością święceń.

Wśród prawodawstwa ustanowionego w tym okresie nie brak i takich norm, które nastrożają trudności interpretacyjne. Niektóre z nich stanowiły, że kandydatami na biskupów mogą być: subdiakoni, diakoni i prezbiterzy, ale nie zawierały jednoczesnego zastrzeżenia, iż w sytuacji wyboru na stolicę biskupią diakona lub subdiakona elekt musi wcześniej przyjąć poprzedzające episkopat stopnie święceń. Brak wzmianki bezpośredniej nie musi jednak wcale oznaczać, że kandydaci na biskupów ostatecznie święceń „brakujących” nie przyjmowali. Norm nie można bowiem aplikować do życia w odezwaniu od systemu prawnego, w którym znajdowały się również normy zakazujące święcenia biskupów *per saltum*.

Zagadnienie możliwości przyjęcia święceń biskupich przez diakona jest tylko pozornie proste. Tematu tego unikała najwyższa władza w Kościele. Papież Leon XIII – w liście z 1896 roku na temat ważności święceń angikańskich – dostrzegając istnienie problemu, ale się do niego nie ustosunkował. Biskupi zgromadzeni na Synodzie Watykańskim II mieli się również nim zająć, ale ostatecznie tego nie uczynili.

Liczne analizy uczonych również nie rozwiązały wątpliwości. Ich wnioski można zamknąć w trzech następujących zdaniach: 1) biskup wyświęcony *per saltum* ma wyłącznie władzę biskupią, nie posiada zaś władzy kapłańskiej, 2) episkopat przyjęty przez nieprezbitera jest ważny, 3) episkopat przyjęty przez nieprezbitera jest nieważny.

Ostatnia z wymienionych hipotez w połowie XX wieku spotykała się z największym uznaniem. Przemawiały za nią opinie teologiczno-dogmatyczne na temat relacji episkopatu i prezbiteratu powstałe do Soboru Watykańskiego II. Drugą z wymienionych hipotez zdają się potwierdzać natomiast przypadki udzielenia święceń biskupich mężczyznom niebędącym prezbiterami.

W rozwiązaniu wątpliwości mało pomocne okazują się również nauki biblijne. Analiza tekstów Nowego Testamentu pokazuje, że użytych w nich słów – *episkopos* (biskup) i *presbyteros* (prezbiter) – nie można tłumaczyć w dzisiejszym ich znaczeniu. Początkowo nawet były używane jako synonimy. Struktura hierarchiczna pierwotnego Kościoła również nie przypominała dzisiejszej.

Wczesne obrzędy święceń tradycji wschodniej (z III w.) skrajnie różnie ukazywały charakter święceń prezbitera i biskupa. Podczas gdy jedne wskazywały na równość biskupów i prezbiterów we wszystkim z wyjątkiem imienia tronu biskupiego i władzy wyświęcania, drugie pomijały funkcję kapłańską prezbiterów. Obrzędy wczesnego okresu chrześcijaństwa nie wskazywały, że kandydat na biskupa powinien być osobą duchowną. Dopiero w manuskryptach z VIII i IX wieku pojawiła się informacja, że konsekrowany na biskupa mężczyzna jest prezbiterem; biskupa nazywano w nich „najwyższym kapłanem”. Na funkcję kapłańską prezbiterów obrzędy tradycji wschodniej zwracały uwagę już od IV wieku.

Analiza obrzędów tradycji zachodniej datowanych na VI wiek pozwala uchwycić istnienie w Kościele dwóch stopni święceń kapłańskich. Na opisanie święceń prezbiterów i biskupów używano w nich jednakowego terminu *consecratio*. Prezbiterów określano wyrażeniami: *cooperatores ordinis nostri*, *secundi ordinis viros*. Biskupów nazywano „najwyższymi kapłanami”. Według informacji zawartych w rytuałach z tego okresu, kandydat do święceń biskupich nie musiał być prezbiterem.

Należy zwrócić uwagę na fakt, że podczas gdy niektóre z obrzędów tradycji zachodniej z wczesnego okresu Kościoła wprost przewidywały udzielenie kandydatowi do święceń prezbiteratu święceń diakonatu – jeśli ich wcześniej nie otrzymał – to w przypadku, gdy kandydatem do episkopatu był diakon, obrzędy nie zawierały informacji o konieczności udzielenia mu święceń prezbiteratu. Dopiero *Ordo XXXV B* z X wieku zawierało wskazania, zgodnie z którymi do święceń biskupich przedstawiani byli prezbiterzy.

Podkreślić trzeba również, że pierwsze wzmianki w tradycji zachodniej o wymogu przyjmowania święceń biskupich przez prezbitera pochodzą z VIII wieku. Mniej więcej z tym okresem zbiega się w obrzędach święceń Kościoła zachodniego przesunięcie akcentu z podkreślenia roli przewodniej biskupa w prezbiterium na kolegialność prezbiterów – przy jednoczesnym zestawieniu z hierarchiczną koncepcją posługi.

Badania nad tekstami teologicznymi ukazują, że na poglądy autorów – dotyczące ważności święceń biskupich przyjętych *per saltum* – miała wpływ ewolucja nauki o episkopacie. Na samym początku historii Kościoła prezbiterat znajdował się w cieniu episkopatu. W czasach poapostolskich różnica

między prezbiterem a biskupem dotyczyła godności i autorytetu, a nie święceń. Od V wieku niektórzy autorzy zaczynają odróżniać święcenia biskupie od święceń prezbiteratu. W średniowieczu nastąpiło przesunięcie akcentu z urzędu biskupa i prezbitera na kapłaństwo. Episkopat był pojmowany jako ukoronowanie władzy kapłańskiej, a nie odrębny stopień święceń. Prezbiterzy ponownie zostali sprowadzeni do „kapłanów drugiej kategorii”. Sobór Trydencki do hierarchii Kościoła zaliczył biskupów. Jeszcze teolodzy potrydencycy uważali, że godność biskupia nie stanowiła pod względem sakramentalnym kolejnego stopnia. Konsekracji biskupiej nie przypisywano do święceń. Dawała ona prezbiterowi – posiadającemu pełnię kapłaństwa – zdolność rozpowszechniania kapłaństwa na innych. Zdolność rozpowszechniania kapłaństwa obecna była już w prezbiterze jako zarodek na mocy udzielonego mu sakramentu kapłaństwa. Od Soboru Watykańskiego II zwraca się uwagę na to, że prezbiterzy są współpracownikami biskupów i mają udział w kapłaństwie Chrystusa, a nie kapłaństwie biskupa. Biskupstwo traktowane jest jako święcenia. Uważa się, że biskupi mają, w odróżnieniu do prezbiterów, pełnię święceń i szczyt kapłaństwa.

Rozrost Kościoła oddziaływał na zmianę postrzegania funkcji prezbiterów – zarówno w linii hierarchicznej, jak i kapłańskiej.

Podsumowując badania przeprowadzone w drugiej części czwartego rozdziału, należy stwierdzić, że kwestia ważności święceń biskupich *per saltum* nie została dotąd definitywnie rozstrzygnięta. Według opinii większości uczonych żyjących w XX wieku, tezy głoszącej nieważność święceń biskupich przyjętych przez nieprezbitera nie uznaje się za pewną. Przeciwno niej zdają się przemawiać: 1) istnienie w historii Kościoła przypadków udzielania święceń biskupich nieprezbiterowi, 2) rytuały święceń Kościoła zachodniego i wschodniego, w których brak wzmianki, że podmiot święceń biskupich jest prezbiterem. Czasami dokumenty te sugerują, że diakon i subdiakon – bez przyjęcia prezbiteratu – jest podmiotem obrzędu konsekracji biskupiej, 3) struktura hierarchiczna pierwotnego Kościoła odmienna od współczesnego Kościoła, 4) teksty Pisma Świętego, w których nie ma pewności, jak należy tłumaczyć słowa *episkopos* oraz *presbyteros*, 5) potwierdzenie przez Sobór Watykański II, że episkopat to święcenia i że przez konsekrację biskupią mężczyzna otrzymuje pełnię święceń.

Kończąc podsumowanie, trzeba również zauważyć, iż analiza zebranego materiału ukazuje wyraźnie, że prawodawcy, stanowiąc prawo, wykazywali się dużą powściągliwością w ustanawianiu norm uniezdalniających podmiot święceń do ważnego otrzymania sakramentu. W odróżnieniu od prawa małżeńskiego, w którym istnieją dwojakiego charakteru normy uniezdalniające nupturientów do ważnego zawarcia małżeństwa (mające podstawę w pra-

wie Bożym i jej niemające), w prawie regulującym święcenia prawodawca ograniczał się wyłącznie do stanowienia norm proklamujących prawo Boże. Czasami – jak w przypadku możliwości święcenia kobiet na diakonów – prawo stanowione opiera się na Tradycji Kościoła oraz istniejącym w Kościele przekonaniu (ale nie pewności), że norma ma podstawę w prawie Bożym.

W niektórych przypadkach najwyższy ustawodawca – nie mając dostatecznego rozeznania tematu oraz ze względu na istniejące wątpliwości faktyczne lub prawne (i doktrynalne również) – nie podejmuje się definitywnego rozstrzygnięcia, czy święcenia przyjęte w danych okolicznościach są ważne, czy też nie. Przykład stanowi chociażby zagadnienie możliwości przyjęcia święceń przez obojnaka rzeczywistego lub przyjęcia święceń biskupich *per saltum*. W tej sytuacji prawodawca pozostawia przestrzeń na dyskusję uczynom.

Przeprowadzone badania pozwalają przedstawić następujące wnioski *de lege ferenda* i *de lege lata*:

1) Ze względu na rozwój nauk medycznych należałoby wskazać precyzyjne kryterium pozwalające rozróżnić mężczyznę i kobietę. Niektóre z wniosków dotychczas formułowanych przez kanonistów i teologów w tej materii nie są w stanie wytrzymać konfrontacji z postulatami przedstawicieli nauk medycznych. Opracowane kryterium będzie przydatne nie tylko w przypadku dopuszczania mężczyzn do święceń, ale również przy sprawach małżeńskich.

2) Ponieważ norma zapisana w kan. 1024 KPK 1983 i kan. 754 KKKW nie pokrywa się do końca z nauczaniem definitywnym ogłoszonym w liście apostołskim *Ordinatio sacerdotalis*, n. 4, należałoby odpowiednio przeredagować przywołane kanony.

Zgodnie z nimi – dokonując ścisłej interpretacji – istnieje możliwość święcenia obojnaków rzeczywistych. Ustawodawca we wspomnianych przepisach kodeksowych ogłosił bowiem, że jedynie mężczyźni są zdadni do przyjęcia święceń. Nie zamieścił natomiast normy, że kobiety są niezdatne do przyjęcia święceń. W przypadku obojnika rzeczywistego – biorąc pod uwagę kryterium pozwalające określić płeć człowieka – może być on opisany zarówno jako mężczyzna, jak i jako kobieta. Zatem obojnak rzeczywisty spełnia warunek zapisany w kan. 1024 KPK 1983 i kan. 754 KKKW.

Nauczanie definitywne Kościoła stanowi natomiast jednoznacznie, że kobiety są niezdatne do święceń kapłańskich. Tym samym, zgodnie z nim – ze względu na integralność osoby ludzkiej – obojnak rzeczywisty wydaje się „przynajmniej” wątpliwie zdadni do ważnego otrzymania święceń kapłańskich.

Biorąc pod uwagę powyższe wątpliwości, wyszczególnione kanony powinny zostać przeredagowane w taki sposób, aby wyraźnie stanowiły, że kobieta jest niezdatna do otrzymania święceń. Tylko forma negatywna przepisu jest w stanie precyzyjnie wyrazić definitywne nauczanie Kościoła.

3) Jak zostało to ukazane w niniejszej pracy, aby mężczyzna – który osiągnął posiadanie używania rozumu – mógł ważne otrzymać święcenia, musi wprawdzie wzbudzić intencję ich przyjęcia, której z kolei później nie odwoła. Ponieważ w kodeksach prawa kanonicznego Kościoła katolickiego nie została ogłoszona żadna norma bezpośrednio wskazująca na ten warunek, od którego zależy ważność otrzymanych święceń, ustawodawca powinien usunąć tę lukę prawną.

4) Ze względu na pojawiające się wśród kanonistów wątpliwości, czy eksterioryzacja aktu woli przyjęcia sakramentu jest wymagana do ważnego przyjęcia sakramentów, temat ten powinien również zostać definitywnie rozstrzygnięty przez najwyższą władzę w Kościele. Mimo że nie wydaje się tak istotny w przypadku święceń, okazuje się jednak ważki przy udzielaniu chrztu dzieciom, które dopiero co osiągnęły posiadanie używania rozumu. Zdarza się bowiem, że udzielany jest im chrzest według *Obrzędów chrztu dzieci*, w związku z czym niejednokrotnie nie dokonuje się u nich eksterioryzacja aktu woli przyjęcia chrztu. Wymóg eksterioryzacji intencji przy przyjęciu święceń byłby tożsamy z wymogiem eksterioryzacji aktu woli przy przyjmowaniu np. chrztu i bierzmowania.

5) Wśród teologów coraz bardziej widoczna jest zmiana poglądów na temat związku ważności sakramentów i wiary podmiotu sakramentu. Wobec tego prawnicy w swoich badaniach muszą bacznie obserwować zmieniające się tendencje w doktrynie. Ewentualne stanowienie prawa w tej materii przez najwyższą władzę w Kościele i jego interpretacja będą jednak bardzo utrudnione ze względu na fakt, że dotyczyć będą czynnika niepodlegającego wyrazistym kryteriom oceny.

6) Ze względu na pojawiające się wątpliwości – dotyczące możliwości udzielania święceń biskupich *per saltum* – pomocne okazałoby się definitywne rozstrzygnięcie, czy święcenia episkopatu przyjęte przez nieprezbitera są ważne, czy też nie. Wymaga to określenia, jaka jest zależność między prezbiteratem a episkopatem. Zagadnienie to wykracza jednak poza kwestie wyłącznie prawne.

Bibliografia

1. Źródła

- Acta Apostolicae Sedis. Commentarium Officiale*, Romae 1909-.
- Acta Commissionis, Opera consultorum in recognoscendis schematibus. II. Coetus studiorum De Sacramentis. De Ordine*, Communicatones 10(1978) nr 2, s. 179-208.
- Acta Commissionis, Coetus "De Sacramentis", Conventus 13-18.03.1978*, Communicationes 13(1981) nr 1, s. 211-224.
- Acta Sanctae Sedis. Commentarium Officiale*, Romae 1865-1908.
- Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, vol. III, pars II, Typis Polyglottis Vaticanis 1974.
- Anexo. Informacion acerca de la validez e invalidez del bautismo en algunas iglesias y sectas*, w: J. N. Castellanos (V Obispo de Tuxpan), *Directorio para pastoral de los sacramentos de iniciacion Cristiana*, diciembre 2011, na stronie: <https://diocesisdetuxpan.files.wordpress.com/2013/01/directorio-sacramentos-de-iniciacion.pdf> (stan z dn. 05.09.2016 r.).
- Appendix, Mod. I, Declaratio propria manu subscribenda a candidatis in singulis souris Ordinibus suscipiendis, iuramento coram Ordinario praestito*, w: Sacra Congregatio de Sacramentis, *Instructio ad Rmos locorum ordinarios de scrutinio alumnorum peragendo antequam ad ordines promoveantur Quam ingens Ecclesiae*, 27.12.1930, AAS 23(1931), s. 127-128.
- Benedictus XIV, *De Sacrosancto Missae Sacrificio Libri Tres*, w: Benedictus XIV, *Opera Omnia in Tomos XVII Distributa*, t. 8, Prati 1843.
- Benedictus XIV, *De synodo dioecesana. Libri Tredecim*, t. II, Romae 1586.
- Benedictus XIV, *Eo quamvis tempore*, 04.05.1745, w: *Benedicti Papae XIV Bullarium. T. 1. in quo continentur constitutiones, epistolae, aliaque edita ab initio pontificatus usque ad annum MDCCXLVI*. vol. 3, Mechliniensis 1826, s. 138-139.
- Benedictus XIV, *Epistula In postremo*, 20.10.1756, CIC Fontes, vol. 2, n. 442, s. 538-549.
- Benedictus XIV, *Epistula Postremo mense*, 28.02.1747, CIC Fontes, vol. 2, n. 377, s. 62-91.
- Benedictus XIV, *Epistula Singulari*, 09.02.1749, CIC Fontes, vol. 2, n. 394, s. 193-199.

Benedictus XVI, Adhortatio apostolica postsynodalis de Eucharistia vitae missinisque fonte et culmine *Sacramentum Caritatis*, 22.02.2007, AAS 99(2007), s. 105-180; tłumaczenie polskie: Benedykt XVI, Posynodalna adhortacja apostolska *Sacramentum Caritatis*, 22.02.2007, Warszawa 2007.

Benedictus XVI, Constitutiones apostolicae *Anglicanorum coetibus* Qua Personales Ordinariatus pro Anglicanis conduntur qui plenam communionem cum Catholica Ecclesia ineunt, 04.11.2009, AAS 101(2009), s. 985-990.

Benedictus XVI, Litterae apostolicae motu proprio datae quaedam in Codice Iuris Canonici immutantur *Omnium in mentem*, 26.10.2009, AAS 102(2010), s. 8-10.

Benedictus XVI, Motu proprio *Summorum Pontificum*. De aliquibus mutationibus in normis de electione Romani Pontificis, 02.07.2007, AAS 99(2007), s. 777-781.

Bonifacius VIII, *Cap. Per Catechismum II, De cognatione spirituali*, w: Petri Mariae Passerini, *Commentaria in quartum et quintum librum sexti Decretalium: cum ipso textu suis locis disposito et indicibus necessariis*, Venetiis 1698, s. 15-16.

Bonifacius VIII, *Liber sextus decretalium*, Venetiis 1595.

Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła, opr. S. Głowa, I. Bieda, Poznań 1997.

Breviarium Romanum, ex decreto SS. Concilii Tridentini Restitutum, S. PII V, Pontificis Maximi, Jussu Editum, Clementis VIII et Urbani VIII Auctoritate Recognitum, Cum Officiis Sanctorum. Novissime per Summos Pontifices usque ad hanc diem concessis, Festa Augusti die 12, Lectio IV, Lugduni-Parisiis 1838.

Caeremoniale Episcoporum ex decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatum, Editio Typica, Città del Vaticano 1984 (Reimpressio emendata 2008); tłumaczenie polskie: *Ceremoniał liturgicznej posługi biskupów odnowiony zgodnie z postanowieniem Świętego Soboru Watykańskiego II wydany z upoważnienia papieża Jana Pawła II dostosowany do zwyczajów diecezji polskich. Wydanie wzorcowe*, Katowice 2013.

Celestinus, *Epistola IV ad episcopos provinciae Viennensis et Narbonensis*, PL, t. 50, kol. 429-436.

Chalcedonensis Concilii. Actio undecima, Mansi, t. 7, kol. 271-293.

Clemens III, *Quam virum*, w: *Corpus Iuris Canonici, Pars II. Decretalium Collectiones*, lib. III, tit. XLII, de regularibus, c. 12, Graz 1959, kol. 572.

- Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus*, Typis Polyglottis Vaticanis 1990; tłumaczenie polskie: *Kodeks kanonów Kościołów wschodnich promulgowany przez papieża Jana Pawła II*, Lublin 2002.
- Codex Iuris Canonici auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus*, AAS 75(1983)II; tłumaczenie polskie: *Kodeks prawa kanonicznego, przekład polski zatwierdzony przez Konferencję Episkopatu*, Poznań 1984.
- Codex Iuris Canonici Pii X Pontificis Maximi iussu digestus. Benedicti Papae XV auctoritate promulgatus*, Romae 1917, AAS 9(1917)II.
- Codicis Iuris Canonici Fontes*, red. P. Gasparri, I. Séredi, vol. 1-9, Romae 1926-1939.
- Coelestinus, *Quam simus*, w: *Corpus Iuris Canonici*, Pars II. *Decretalium Collectiones*, lib. III, tit. XLII, de regularibus, c. 14, Graz 1959, kol. 573.
- Coggan D., *Letter of Donald Coggan, Archbishop of Canterbury to Pope Paul VI*, 09.07.1975, za: *The Tablet. The international Catholic weekly*, z dn. 31.07.1976, s. 18.
- Coggan D., *Letter of Donald Coggan, Archbishop of Canterbury to Pope Paul VI*, 10.02.1976, za: *Ecumenical Documents I. Doing the Truth in Charity. Statements of Pope Paul VI, Popes John Paul I, John Paul II, and the Secretariat for Promoting Christian Unity 1964-1980*, ed. T. F. Stransky, J. B. Sheering, New York 1982, s. 260 -261.
- Concilium Barcinonense, 01.11.599 r., Mansi, t. 10, kol. 481-484.
- Concilium Beneventanum, 1091 r., Mansi, t. 20, kol. 737-740.
- Concilium Romanum congregatum a Zacharia Papa, 743 r., Mansi, t. 12, s. 381-384.
- Concilium Romanum III, 326 r., Mansi, t. 2, kol. 1081-1084.
- Concilium Wormatiense, 868 r., Mansi, t. 15, s. 865-884.
- Conferencia Episcopal Argentina, *Subsidio. El sacramento del Bautismo en las relaciones de la Iglesia católica con las demás Iglesias y comunidades eclesiales. Guía Pastoral. Introducción*, marzo de 2008, w: *La Oficina del Libro de la CEA*.
- Conferencia Episcopal de Chile, *Documento de Santiago. Acuerdo sobre el Bautismo*, 19.05.1999.
- Conferência Nacional dos Bispos do Brasil, *Ecumenismo: Igrejas do conic asinam ato de reconhecimento mútuo do batismo*, w: *Diáconos. Órgão Informativo da Comissão Nacional dos Diáconos* nr. 17, rok 12/2007, s. 1-6.
- Congregatio de Institutione Catholica, *Decretum*, 26.08.1999 r., w: *Zasady formacji kapłańskiej w Polsce*, Częstochowa 1999, s. 80.

- Congregatio de Institutione Catholica, *Instructio circa criteria ad vocationes discernendas eorum qui inclinantur ad homosexualitatem, intuitu eorundem admissionis ad Seminarium et ad Ordines Sacros*, 04.11.2005, AAS 97(2005), s. 1007-1013.
- Congregatio de Institutione Catholica, *Instructio circa criteria ad vocationes discernendas eorum qui inclinantur ad homosexualitatem, intuitu eorundem admissionis ad Seminarium et ad Ordines Sacros*, 04.11.2005, AAS 97(2005), s. 1007-1013.
- Congregatio pro Doctrina Fidei, *Decretum generale de delicto attentatae sacrae ordinationis mulieris*, Prot. n. 337/02, 19.12.2007, AAS 100(2008), s. 403.
- Congregatio pro Doctrina Fidei, *Epistula a Congregatione pro Doctrina Fidei missa ad totius Catholicae Ecclesiae Episcopos aliosque Ordinarios et Hierarchas quorum interest: de delictis gravioribus eidem Congregationi pro Doctrina Fidei reservatis*, 18.05.2001, AAS 93(2001), s. 785-788.
- Congregatio pro Doctrina Fidei, *Lettera ai Vescovi della Chiesa Cattolica sulla collaborazione dell'uomo e della donna nella Chiesa e nel mondo*, 31.05.2004, AAS 96(2004), s. 671-687; tłumaczenie polskie: Kongregacja Nauki Wiary, *List do biskupów Kościoła katolickiego o współdziałaniu mężczyzn i kobiety w Kościele i świecie*, 31.05.2004, na stronie: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20040731_collaboration_pl.html (stan z dn. 12.10.2016 r.).
- Congregatio pro Doctrina Fidei, *Nota doctrinalis Professionis Fidei formulam extremam enucleans Inde ab ipsis primordiis*, 29.06.1998, AAS 90(1998), s. 544-551; tłumaczenie polskie: Kongregacja Nauki Wiary, *Wyjaśnienie doktrynalne dotyczące końcowej części formuły „Wyznania wiary” Inde ab ipsis primordiis*, 29.06.1998, w: *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1995-2000*, Tarnów 2002, s. 49-56.
- Congregatio pro Doctrina Fidei, *Notificatio de validate baptismatis*, 20.11.1992, AAS 85(1993), s. 179.
- Congregatio pro Doctrina Fidei, *Notificatio*, 09.03.1991, AAS 83(1991), s. 433.
- Congregatio pro Doctrina Fidei, *Professio Fidei et Iusiurandum fidelitatis in suscipiendo officio nomine Ecclesiae exercendo*, 01.03.1989, AAS 81(1989), s. 104-106.
- Congregatio pro Doctrina Fidei, *Rescriptum ex audientia ss.mi formulas Professionis Fidei et iuris iurandi fidelitatis contingens foras datur*, 19.09.1989, AAS 81(1989), s. 1169.
- Congregatio pro Doctrina Fidei, *Responsa ad proposita dubia de validitate baptismis*, 01.02.2008, *Notitiae* 45(2008) nr 3-4, s. 134; tłumaczenie

- polskie: Kongregacja Nauki Wiary, *Odpowiedzi na przedstawione pytania o ważność chrztu udzielonego przy użyciu formuł...*, 01.02.2008, na stronie: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20080201_validity-baptism_pl.html (stan z dn. 15.09.2017 r.).
- Congregatio pro Doctrina Fidei, *Responsum ad dubium circa doctrinam in Epist. Ap. «Ordinatio sacerdotalis» traditam Utrum doctrina*, 28.10.1995, AAS 87(1995), s. 1114; tłumaczenie polskie: Kongregacja Nauki Wiary, *Odpowiedź na wątpliwości dotyczące doktryny Listu apostołskiego «Ordinatio sacerdotalis» Utrum doctrina*, 28.10.1995, w: *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1995-2000*, Tarnów 2002, s. 13.
- Congregatio pro Doctrina Fidei, *Responsum ad Dubium. De validate baptismatis*, 05.06.2001, AAS 93(2001), s. 476.
- Congregation for Catholic Education, *Guidelines for the use of psychology in the admission and formation of candidates for the priesthood*, 29.06.2008, *Studies in Church Law* 5(2009), s. 25-40.
- Congregation for Divine Worship, *Congregation Discipline of the Sacraments, Non-recognition of Mormon Baptism* (fragment listu do Diocese of Mountain City), w: *Roman Replies and CLSA Advisory Opinions 1989*, ed. W. A. Schumacher, L. Jarrell, Washington 1989, s. 4.
- Congregation for Divine Worship, *Congregation Discipline of the Sacraments, Questions Concerning the Validity of Mormon Baptism* (Odpowiedzi dykasterii na pismo Diocese of Rocky Mountains z dn. 27.03.1990 r.; odpowiedzi udzielono w 1990 r. i 16.03.1991 r.), w: *Roman Replies and CLSA Advisory Opinions 1991*, ed. K. W. Vann, L. Jarrell, Washington 1991, s. 13-15.
- Congregation for the Doctrine of Faith, *Former Catholic, Later Ordained an Orthodox Priest, Seek readmission to the Catholic Church* (Odpowiedź dla oficjała sądowego pewnej diecezji), w: *Roman Replies and CLSA Advisory Opinions 2005*, ed. S. Pedone, J. I. Donlon, (brak miejsca wydania), s. 27-28.
- Congregation for the Doctrine of the Faith, *Letter to the bishops of the Catholic Church and to the Ordinaries and Hierarchs, regarding the modifications introduced in the Normae de gravioribus delictis*, 21.05.2010, w: http://www.vatican.va/resources/resources_lettera-modifichie_en.html (stan z dn. 07.11.2013 r.).
- Congregationi pro Doctrina Fidei, *Normae de delictis Congregationi pro Doctrina Fidei reservatis seu Normae de delictis contra fidem necnon de gravioribus delictis*, 21.05.2010, AAS 102(2010), s. 419-434.

- Congregazione del Culto Divino e della Disciplina dei Sacramenti, *De regulis servandis ad nullitatem ordinationis declarandam*, 16.10.2001, *Ius Ecclesiae* 15(2003) nr 1, s. 306-313.
- Congregazione per la Dottrina della Fede, *Decreto di scomunica*, 05.08.2002, *AAS* 94(2002), s. 585.
- Congregazione per la Dottrina della Fede, *Decreto*, 21.12.2002, *AAS* 95(2003), s. 271-273.
- Congregazione per la Dottrina della Fede, *Dichiarazione (Monitum)*, 10.07.2002, *AAS* 94(2002), s. 584.
- Corpus Iuris Canonici*, Pars II. *Decretalium Collectiones*, Graz 1959.
- Decretales D. Gregorii Papae IX suae integritati una cum glossis restitutae*, Romae 1582.
- Decretum Gratiani emendatum et notationibus illustratum. Una cum glossis Gregorii XIII. pont. max.*, Romae 1582.
- Deutsche Bischofskonferenz, *Anerkennung der Taufe*, 20.04.2007, s. 1-8, na stronie: http://vkrg-paderborn.de/uploads/media/Taufe_-_Magdeburg_2007.pdf (stan z dn. 05.09.2016 r.).
- The Didascalia Apostolorum in English*, trans. from the Syric by M. D. Gibson, London 1903.
- Didache czyli nauka dwunastu apostołów*, tł. J. Jankowski, Warszawa 1923.
- Die Kongregation für die Glaubenslehre, Schreiben vom 28. Mai 1991 an den Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz zur Eheschlussung von Transsexuellen*, *De Processibus Matrimonialibus* 2(1995), s. 315, cyt. za: G. Dzierżon, *Niezdolność do zawarcia małżeństwa jako kategoria kanoniczna*, Warszawa 2002, s. 159.
- Dokumenty Soborów Powszechnych. Tekst grecki, łaciński, polski*, opr. A. Baron, H. Pietras, t. 1-4, Kraków 2002-2005.
- Ex Actis Pont. Comm. CIC Recognoscendo. Coetus studiorum „De Sacramentis”*, Sessio X, 23-28.10.1972, *Communicationes* 32(2000) nr 1, s. 26-83.
- Ex Actis Pont. Comm. CIC Recognoscendo. Coetus studiorum „De Sacramentis”*, Sessio XI, 29.01-02.02.1973, *Communicationes* 32(2000) nr 1, s. 83-148.
- Ex Actis Pont. Comm. CIC Recognoscendo. Coetus studiorum „De Sacramentis”*, *Communicationes* 30(1998) nr 1, s. 60-130.
- Ex Actis Pontificiae Commissionis Codicis Iuris Canonici Recognoscendo, Coetus studiorum «De sacramentis» (Sessio IV)*, 1-6.12.1969, *Communicationes* 30(1998) nr 2, s. 276-323.
- c. Florczak I., 16.04.1928, *SRRDec.*, vol. 20, 1928, s. 127-137.
- Franciscus, *Motu proprio quibus canones Codicis Iuris Canonici de Causis ad Matrimonii nullitatem declarandam reformantur* *Mitis Iudex Domi-*

- nus Iesus*, 15.08.2015, AAS 107(2015), s. 958-967; tłumaczenie polskie: Franciszek, *List apostolski motu proprio »Mitis Iudex Dominus Iesus« reformujący kanony Kodeksu Prawa Kanonicznego dotyczące spraw o orzeczenie nieważności małżeństwa*, 15.08.2015, Tarnów 2015, s. 4-45.
- Franciscus, *Ratio procedendi in causis ad matrimonii nullitatem declarandam*, 15.08.2015, AAS 107(2015), s. 967-970.
- Gelasius, *ad Victori episcopo*, 492-496 r., w: *Decretum Gratiani emendatum et notationibus illustratum. Una cum glossis Gregorii XIII. pont. max.*, Pars I, dist. LXXIV, c. 9, Romae 1582, kol. 477-478.
- Gelasius, *Epistola IX ad episcopos Lucaniae*, PL, t. 59, kol. 47-57.
- Gestorum Pontificum Romanorum*, vol. 1, *Libri Pontificalis*, Pars Prior, ed. T. Mommsen, Berolini 1898.
- Giovanni Paolo II, *Udienza Generale*, 27.07.1994, na stronie: http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/audiences/1994/documents/hf_jp-ii_aud_19940727.html (stan. z dn. 11.10.2016 r.).
- Gregorius IX, *De regularibus et monachis*, w: *Corpus Iuris Canonici*, Pars II. *Decretalium Collectiones*, lib. III, tit. XXXI, Ex concilio Maguntio, c. 2, Graz 1959, kol. 569-578.
- Gregorius Magnus, *ad Antoniano*, 592 r., w: *Decretum Gratiani emendatum et notationibus illustratum. Una cum glossis Gregorii XIII. pont. max.*, Pars I, dist. LXXIV, c. 8, Romae 1582, kol. 475-476.
- Gregorius Magnus, *ad Joanni Episcopo Siracusano*, 603 r., w: *Decretum Gratiani emendatum et notationibus illustratum. Una cum glossis Gregorii XIII. pont. max.*, Pars I, dist. LXXIV, c. 6, Romae 1582, kol. 473-474.
- Gregorius Magnus, *ad Natali episcopo*, 591 r., w: *Decretum Gratiani emendatum et notationibus illustratum. Una cum glossis Gregorii XIII. pont. max.*, Pars I, dist. LXXIV, c. 2, Romae 1582, kol. 471-472.
- Gregorius Magnus, *Dialogorum libri quatuor, de Vita et Miraculis Patrum Italicorum, et aeternitate animarum*, PL, t. 77, kol. 149-431.
- Gregorius Magnus, *Epistola CVI ad Syagrium, Aetherium, Virgilium et Desiderium episcopos*, PL, t. 77, kol. 1028-1035.
- Gregorius Magnus, *Epistolarum libri quatuordecim*, PL, t. 77, kol. 431-1327.
- Innocent II, *Letter Apostolicam Sedem to the Bishop of Cremona*, w: H. Denzinger, *The Sources of Catholic Dogma*, tł. R. J. Deferrari, Loreto 2004, n. 388.
- Innocentius I, *Epistola 37. Innocentius Felici episcopo Nucerino*, PL, t. 20, kol. 603-605.
- Innocentius I, *Epistula: Magna me gratulatio (ad episcopos Macedoniae)*, 13.12.414, CIC Fontes, vol. 1, n. 18, s. 19.
- Innocentius II, *Epistolae et privilegia*, PL, t. 179, kol. 24-730.

- Innocentius III, Arelatensi Archiepiscopo, *Maiores Ecclesiae*, 1205 r., w: *Corpus Iuris Canonici*, Pars II. *Decretalium Collectiones*, Decretales Gregorii Papae IX, lib. III, tit. XLII, de baptismo et eius effectu, cap. III, Graz 1959, kol. 644-646.
- Innocentius III, Bononiensi Episcopo, w: *Corpus Iuris Canonici*, Pars II. *Decretalium Collectiones*, *Decretales Gregorii Papae IX*, lib. V, tit. XXIX. De clerico per saltum promotus, cap. 1, Graz 1959, kol. 833-834.
- Innocentius III, *Epistulae*, lib. 9, Epistula 54, *Ad Ferrariensem episcopum*, PL, t. 215, kol. 864-866.
- Innocentius III, *Venerabili Fratris... Metensi Episcopo*, 1206 r., PL, t. 215, kol. 985-987; tłumaczenie polskie (fragmenty): Innocenty III, *List do Bertolda biskupa w Metz*, 1206 r., w: *Breviarium Fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, opr. S. Głowa, I. Bieda, Poznań 1997, n. 236, s. 367.
- Innocentius IV, *In Quinque Libros Decretalium*, Venetiis 1528.
- Innozenz IV, Brief *Sub catholicae professione* an den Bischof von Tusculum, den Legaten des Apostolischen Stuhles bei den Grichen, 06.03.1254, w: H. Denzinger, *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum. Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen*, Wien 2014, n. 836.
- Institutio Generalis Missalis Romani. Ex editione typica tertia cura et studio Congregationis de Cultu Divino et Disciplina Sacramentorum excerpta*, Vaticano 2000.
- Ioannes Paulus II, Adhortatio apostolica de Familia Christianae muneribus in mundo huius temporis *Familiaris Consortio*, 22.02.1981, AAS 74(1982), s. 81-191.
- Ioannes Paulus II, Adhortatio Apostolica Post-Synodalis de vocatione et missione Laicorum in Ecclesia et in mundo *Christifideles Laici*, 30.01.1988, AAS 81(1989), s. 393-521.
- Ioannes Paulus II, Constitutio apostolica qua Catholicae Ecclesiae Catechismus post Concilium Oecumenicum Vaticanum II instauratus publici iuris fit *Fidei Depositum*, 11.10.1992, AAS 86(1994), s. 114-118.
- Ioannes Paulus II, Epistula apostolica de dignitate ac vocatione mulieris Anno Mariali vertente *Mulieris Dignitatem*, 15.08.1988, AAS 80(1988), s. 1653-1729; tłumaczenie polskie: Jan Paweł II, *List apostolski Mulieris dignitatem z okazji Roku Maryjnego o godności i powołaniu kobiety*, 15.08.1988, w: *Listy apostolskie Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków 2007, s. 311-388.
- Ioannes Paulus II, *Litterae apostolicae motu proprio datae "Sacramentorum Sanctitatis Tutela" quibus Normae de gravioribus delictis Congregationi pro Doctrina Fidei reservatis promulgantur*, 30.04.2001, AAS 93(2001), s. 737-739.

- Ioannes Paulus II, Litterae apostolicae motu proprio datae quibus normae quaedam inseruntur in Codice Iuris Canonici et in Codice Canonum Ecclesiarum Orientalium *Ad tuendam fidem*, 18.05.1998, AAS 90(1998), s. 457-461.
- Ioannes XIX, *Diploma quo facultatem concedit episcopo Silvae Candidae divina officia certis diebus celebrandi in ecclesia sancti Petri in Vaticano*, PL, t. 78, kol. 1053-1058.
- Istituzione della Commissione di Studio sul Diaconato delle donne, 02.08.2016, na stronie: <https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2016/08/02/0569/01268.html> (stan z dn. 18.08.2017 r.).
- Jan Paweł II, Posynodalna adhortacja apostolska *Pastores dabo vobis* do biskupów, do duchowieństwa i wiernych o formacji kapłanów we współczesnym świecie, 25.03.1992, w: *Adhortacje apostolskie Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. I. 1979-1995, Kraków 2006, s. 527-697.
- c. Jullien Andreas, 13.01.1928, SRRDec., vol. 20, 1928, s. 1-13.
- Kanony apostolskie*, SeCL, t. 2, s. 273-293*.
- Kanony Hipolita (wersja arabska)*, SeCL, t. 3, s. 176-203*.
- Katechizm Kościoła Katolickiego, tłumaczenie polskie wydane za zezwoleniem Komisji Kurii Rzymskiej dla KKK*, Poznań 1994.
- Katechizm Kościoła Katolickiego. Corrigenda (Poprawki naniesione przez Kongregację Nauki Wiary)*. Teksty poprawek zatwierdzone przez Kongregację Nauki Wiary pismem z dn. 25.04.1998 r. (Prot. N. I/93), Poznań 1998.
- Konferencja Episkopatu Polski, *Ratio institutionis sacerdotalis pro Polonia*, zatwierdzone dn. 26.08.1999 r. przez Kongregację ds. Wychowania Katolickiego.
- Konferencja Episkopatu Polski, *Sakrament chrztu znakiem jedności – deklaracja Kościołów w Polsce u progu III tysiąclecia*, 23.01.2000, Wiadomości Archidiecezji Warszawskiej 1(2000), s. 121.
- Konferencja Episkopatu Polski, *Wytyczne dotyczące formacji, życia i posługi diakonów stałych w Polsce*, 21-22.10.2003, Wiadomości Urzędowe Diecezji Opolskiej 3(2010), r. LXV, s. 61-90.
- Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis, Dar powołania do kapłaństwa*, 08.12.2016, Watykan 2016.
- Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, *Pismo okólne do biskupów diecezjalnych i innych ordynariuszy mających władzę do dopuszczania do święceń w sprawie: badania zdolności kandydatów*, Prot. N. 589/97, 10.11.1997, Załącznik I.
- Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, *Pismo okólne do biskupów diecezjalnych i innych ordynariuszy mających władzę do dopuszczania do święceń w sprawie: badania zdolności kandydatów*, Prot. N. 589/97, 10.11.1997, Załącznik II.

Kongregacja Nauki Wiary, *Odpowiedź na pismo KEP*, 22.05.2010.

Konstytucje apostolskie, SeCL, t. 2.

Konsultacja Kościołów Prawosławnych na temat miejsca kobiety w Kościele,
Biuletyn Ekumeniczny 2/70/1989, s. 56-60.

La Iglesia Catolica Romana en la República Oriental del Uruguay, Declaración conjunta de reconocimiento DEL SACRAMENTO DEL BAUTISMO, 29.05.1995, s. 1-2, na stronie <http://iglesiacatolica.org.uy/wp-content/uploads/2012/07/Declaracion-Conj.-de-Reconoc.-Sacramento-Bautismo.pdf> (stan z dn. 05.09.2016 r.).

Lambeth Conference Resolutions, na stronie: <http://www.anglicancommunion.org/structures/instruments-of-communion/lambeth-conference.aspx> (stan z dn. 17.09.2016 r.).

Leo, *Epistula LXVII ad Anastasium Thessalonicensem Episcopum*, w: *Collectio canonum ecclesiae Hispaniae ex probatissimis ac pervetustis codicibus*, Matrity 1808, s. 107-110.

Leo, *Epistula LXXXV al. LXXXVII ad Episcopos Africanos*, w: *Decretum Gratiani emendatum et notationibus illustratum. Una cum glossis Gregorii XIII. pont. max.*, Pars I, dist. LXI, c. 5, Romae 1582, kol. 401-402.

Leon Wielki, *List do Neona biskupa Rawenny*, 24.10.458, SeCL, t. 6, s. 222-224*.

Leon XIII, *Litterae apostolicae Apostolicae curae*, 13.09.1896, CIC Fontes, vol. 3, n. 631, s. 494-502.

Nicolaus I, *Epistola 152 ad Hincmarum et Caeteros episcopos in Regno Caroli Constitutos*, 867 r., PL, t. 119, kol. 1152-1161.

Nicolaus I, *Epistola ad Michaelem Imperatorem*, 860 r., PL, t. 119, kol. 773-780.

Nuncjatura Apostolska w Polsce, *List do wszystkich Biskupów Diecezjalnych w Polsce*, 04.10.2004, N. 11.170/04 (Archiwum autora).

Obrzęd przyjęcia kandydatów do diakonatu i prezbiteratu, w: *Pontyfikał Rzymski odnowiony zgodnie z postanowieniem Świętego Soboru Powszechnego Watykańskiego II wydany z upoważnienia papieża Pawła VI poprawiony staraniem papieża Jana Pawła II. Obrzędy święceń biskupa, prezbiterów i diakonów*. Wydanie drugie wzorcowe, Katowice 1999, s. 315-320.

Ordo Romanus IX, w: *Musei Italici*, t. II. *Complectens antiquos libros rituales Sanctae Romanae Ecclesiae*, Parisiis 1689, s. 89-94.

Ordo Romanus VIII, w: *Musei Italici*, t. II. *Complectens antiquos libros rituales Sanctae Romanae Ecclesiae*, Parisiis 1689, s. 85-89.

Ordo XIII. Ceremonialae Romanum editum iussu Gregorii X, w: *Musei Italici*, t. II. *Complectens antiquos libros rituales Sanctae Romanae Ecclesiae*, Parisiis 1689, s. 221-241.

- c. Parrillo Francisio, 01.08.1928, SRRDec., vol. 20, 1928, s. 347-355.
- Papieska Rada ds. Rodziny, *Ludzka płciowość. Prawda i znaczenie*, 08.12.1995, na stronie: http://www.duszpasterstwoRodzin.gniezno.opoka.org.pl/upload/files/dokumenty_kosciola/ludzka_plciowosc_prawda_i_znaczenie.pdf (stan z dn. 09.08.2017 r.).
- Patrum qui in Trullo imperatorio palatio convenerunt, ad Justinianum pium imperatorem allocutoria oratio*, Mansi, t. 11, s. 929-1006.
- Paulus VI, *Allocutio il ruolo della donna nel disegno della salvezza*, 30.01.1977, w: *Insegnamenti*, vol. XV (1977), cyt. za: Ioannes Paulus, Epistula apostolica de Sacerdotali ordinatione viris tantum reservanda *Ordinatio sacerdotalis*, 22.05.1994, AAS 86(1994), s. 545-548; tłumaczenie polskie: Jan Paweł II, List apostolski *Ordinatio sacerdotalis* o udzielaniu święceń kapłańskich wyłącznie mężczyznom, 22.05.1994, w: *Listy apostolskie Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków 2007, s. 403-408.
- Paulus VI, *Discours du Pape Paul VI au Comité pour l'année internationale de la femme*, 18.04.1975, AAS 67(1975), s. 264-267.
- Paulus VI, *Litterae apostolicae motu proprio datae. Disciplina circa Primam Tonsuram, Ordines Minores et Subdiaconatum in Ecclesia Latina innovatur Ministeria quaedam*, 15.08.1972, AAS 64(1972), s. 529-534; tłumaczenie polskie: Paweł VI, *Motu proprio Ministeria quaedam* zawierające odnowę dyscypliny dotyczącej tonsury, święceń niższych i subdiaconatu w Kościele łacińskim, 15.08.1972, w: *Posoborowe Prawodawstwo Kościelne (dokumenty prawno-liturgiczne)*, zebrał i tł. E. Szafranski, t. V, z. 2, Warszawa 1974, n. 9333-9359, s. 7-19.
- Paulus VI, *Motu proprio nonnullae normae ad sacrum Diaconatus ordinem spectantes statuuntur Ad pascendum*, 15.08.1972, AAS 64(1972), s. 534-540; tłumaczenie polskie: Paweł VI, *Motu proprio Ad pascendum* promulgujące przepisy dotyczące diaconatu, w: *Posoborowe prawodawstwo kościelne (dokumenty prawno-liturgiczne)*, zebrał i tł. E. Szafranski, t. V, z. 2, Warszawa 1974, n. 9360-9394, s. 20-36.
- Paulus VI, *Summi Pontificis rescriptum ad litteras Suae Gratiae Rev.mi Doctoris Friderici Donaldi Coggan, Archiepiscopi Cantuariensis, de sacerdotali mulierum*, 30.11.1975, AAS 68(1976), s. 599-600.
- Pius IX, *Constitutio Apostolicae Sedis*, 12.10.1869, CIC Fontes, vol. 3, n. 552, s. 24-31.
- Pius VI, *Constitutio Auctorem fidei*, 28.08.1974, CIC Fontes, vol. 2, n. 475, s. 682-714.
- Pius XII, *Constitutio apostolica de sacris ordinibus diaconatus presbyteratus et episcopatus Sacramentum Ordinis*, 30.11.1947, AAS 40(1948), s. 5-7.

- Pontificale Romanum ex decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II renovatum auctoritate Pauli PP. VI Editum Ioannis Pauli PP. II cura Recognitum *De ordinatione episcopi, presbyterorum et diaconorum*, editio typica altera, Città del Vaticano 1990; tłumaczenie polskie: *Pontyfikał Rzymski odnowiony zgodnie z postanowieniem Świętego Soboru Powszechnego Watykańskiego II wydany z upoważnienia papieża Pawła VI poprawiony staraniem papieża Jana Pawła II. Obrzędy święceń biskupa, prezbiterów i diakonów*. Wydanie drugie wzorcowe, Katowice 1999.
- Pontificia Commissio Codici Iuris Canonici Recognoscendo, *Codex iuris canonici: Schema novissimum iuxta placita Patrum Commissionis emendatum atque Summo Pontifici praesentatum*, Roma 1982.
- Pontificia Commissio Codici Iuris Canonici Recognoscendo, *Schema documenti pontificii quo disciplina canonica de sacramentis recognoscitur*, Roma 1975.
- Pontificia Commissio Codici Iuris Canonici Recognoscendo, *Schema Codicis iuris canonici iuxta animadversiones S.R.E. Cardinalium, Episcoporum Conferentiarum, Dicasteriorum Curiae Romanae, Universitatem Facultatumque ecclesiasticarum necnon Superiorum Institutorum vitae consecratae recognitum*, Roma 1980.
- Pontificia Commissio Ecclesia Dei, *Instructio ad exsequendas Litteras Apostolicas Summorum Pontificum a S. S. Benedicto PP. XVI Motu Proprio datas*, 30.04.2011, AAS 103(2011), s. 413-420; tłumaczenie polskie: Papięska Komisja Ecclesia Dei, *Instrukcja dotycząca zastosowania Listu apostolskiego Motu Proprio data Summorum Pontificum Jego Świątobliwości Benedykta PP XVI*, 30.04.2011, na stronie: http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_commissions/ecclsdei/documents/rc_com_ecclsdei_doc_20110430_istr-universae-ecclesiae_pl.html (stan z dn. 15.09.2017 r.).
- Pontificium Consilium ad Unitatem Christianorum Fovendam, *Directorium oecumenicum noviter compositum*, 25.03.1993, AAS 85(1993), s. 1039-1119.
- Praenotanda Generalia*, w: *Rituale Romanum ex decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II Instauratum Auctoritate Pauli PP. VI Promulgatum Ordo Baptismi Parvulorum*, Editio typica altera, Typis Polyglottis Vaticanis 1986, s. 7-14; tłumaczenie polskie: *Wprowadzenie ogólne*, w: *Obrzędy chrześcijańskiego wtajemniczenia dorosłych dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, Katowice 1994, s. 9-18.
- c. Prior I., 09.08.1922, SRRDec., vol. 14, 1922, s. 263-272.
- Relatio complectens synthesim animadversionum ab Em.mis atque Exc.mis Patribus Commissionis ad novissimum Schema Codicis Iuris Canonici exhibitaram, cum responsionibus a Secretaria et Consultoribus datis*, Communicationes 15(1983) nr 2, s. 170-253.

- Responsio Episcoporum Germaniae Wormatiae Coadunatorum de Fide Sanctae Trinitatis. Contra Graecorum Haeresim*, PL, t. 119, kol. 1201-1212.
- Rituale Romanum Pauli V Pontificis Maximi, De Baptismo Adulorum*, Parisiis 1757.
- Rituale Romanum Pauli V. P. M. iussu editum, De sacramento Baptismi rite administrando*, Romae 1607.
- Sacra Congregatio de Propaganda Fide, Spoletana, 07.02.1722, 28.02.1722, 14.03.1722, CIC Fontes, vol. 5, n. 3240, s. 690-692.
- Sacra Congregatio de Sacramentis, *Circular letter to the Most Excellent Local Ordinaries in which is emphasized the examination of candidates which is to be made before they are promoted to Orders*, Prot. N. 5374/55, 27.12.1955, CLD, vol. 4, s. 303-315.
- Sacra Congregatio de Sacramentis, *Instructio ad Rmos locorum ordinarios de scrutinio alumnorum peragendo antequam ad ordines promoveantur Quam ingens Ecclesiae*, 27.12.1930, AAS 23(1930), s. 120-129.
- Sacra Congregatio de Sacramentis, *Regulae servandae in processibus super nullitate sacrae ordinationis vel onerum sacris ordinibus inhaerentium a Sacra Congregatione de Disciplina Sacramentorum editae*, 09.06.1931, AAS 23(1931), s. 457-473.
- Sacra Congregatio Episcoporum et Regularium, *Gravinen*, 28.08.1616, CIC Fontes, vol. 4, n. 1678, s. 731-732.
- Sacra Congregatio Episcoporum et Regularium, *Neritonem*, 22.12.1578, CIC Fontes, vol. 4, n. 1347, s. 584-585.
- Sacra Congregatio pro Doctrina Fidei, *De modo procedendi in examine et resolutione petitionum quae dispensationem a caelibatu respiciunt*, 14.10.1980, AAS 72(1980), s. 1132-1135.
- Sacra Congregatio pro Doctrina Fidei, *De quibusdam quaestionibus ad sexualem ethicam spectantibus Persona humana*, 29.12.1975, AAS 68(1976), s. 77-96; tłumaczenie polskie: Kongregacja Nauki Wiary, *Deklaracja o niektórych zagadnieniach etyki seksualnej Persona humana*, 29.12.1975, w: *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966-1994*, Tarnów 2010, s. 113-127.
- Sacra Congregatio pro Doctrina Fidei, *Declaratio circa quaestionem admissionis mulierum ad sacerdotium ministeriale Inter insigniores*, 15.10.1976, AAS 69(1977), s. 98-116; tłumaczenie polskie: Kongregacja Nauki Wiary, *Deklaracja o dopuszczaniu kobiet do kapłaństwa urzędowego „Inter insigniores”*, 15.10.1976, w: *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966-1994*, Tarnów 2010, s. 132-146.
- Sacra Congregatio pro Doctrina Fidei, *Formula deinceps adhibenda in casibus in quibus iure praescribitur Professio Fidei, loco formulae Tridentinae et iuramenti antimodernistici*, AAS 59(1967), s. 1058.

- Sacra Congregatio pro Doctrina Fidei, *Instructio de observantia erga vitam humanam nascentem deque procreationis dignitate tuendan Donum vitae*, 22.02.1987, AAS 80(1988), s. 70-102.
- Sacra Congregatio Sancti Officii, *Angliae*, 02.03.1842, CIC Fontes, vol. 4, n. 887, s. 165-166.
- Sacra Congregatio Sancti Officii, *Dubium (Mission. Loang et Kacong)*, 08.11.1770, CIC Fontes, vol. 4, n. 830, s. 106-107.
- Sacra Congregatio Sancti Officii, *Dubium (Sutchuen.)*, 09.07.1779, CIC Fontes, vol. 4, n. 837, s. 114.
- Sacra Congregatio Sancti Officii, *Dubium*, 14.12.1898, CIC Fontes, vol. 4, n. 1211, s. 509.
- Sacra Congregatio Sancti Officii, *Responso*, 28.11.1900, CIC Fontes, vol. 4, n. 1248, s. 529.
- Sacra Congregatio Sancti Officii, *Responsum de validate baptismi in quibusdam sectis Collati*, 28.12.1949, AAS 41(1949), s. 650.
- Sacred Congregation for the Doctrine of Faith, *Privilege of the Faith*, Prot. N. 3008/1964/m, 04.04.1966, CLD, vol. 6, s. 651-657.
- Sacred Congregation for the Doctrine of Faith, *Reply*, Prot. N. 1716/76M, 30.08.1976, CLD, vol. 8, s. 677-678.
- Sacred Congregation for the Doctrine of the Faith, *Correction of Reply*, Prot. N. 4565/62, 12.01.1967, CLD, vol. 6, s. 657-658.
- Sacred Congregation Holy Office, *Dissilution of Marriage Between a Baptized Non-Catholic and Doubtfully Baptized Non-Catholic*, Prot. N. S. 4565/1962/M, 07.02.1964, CLD, vol. 6, s. 645-646.
- Sacred Congregation of the Council, *Privilege of Faith Case Involving Invalid Baptism*, Prot. N. 12/1964/M, 06.04.1966, CLD, vol. 7, s. 770-771.
- Sacrosanctum Concilium Oecumenicum Vaticanum II, *Constitutio dogmatica de Ecclesia Lumen Gentium*, 21.11.1964, AAS 57(1965), s. 5-71; tłumaczenie polskie: Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele Lumen Gentium*, 21.11.1964, SW II, s. 105-170.
- Sacrosanctum Concilium Oecumenicum Vaticanum II, *Decretum de Oecumenismo Unitatis redintegratio*, 21.11.1964, AAS 57(1965), s. 90-112; tłumaczenie polskie: Sobór Watykański II, *Dekret o ekumenizmie Unitatis Redintegratio*, 21.11.1964, SW II, s. 203-218.
- Sacrosanctum Concilium Oecumenicum Vaticanum II, *Decretum de pastoralis episcoporum munere in Ecclesia Christus Dominus*, 28.10.1965, AAS 58(1966), s. 673-701; tłumaczenie polskie: Sobór Watykański II, *Dekret o pasterskich zadaniach biskupów w Kościele Christus Dominus*, 28.10.1965, SW II, s. 232-263.
- Sacrosanctum Concilium Oecumenicum Vaticanum II, *Decretum de presbyterorum ministerio et vita Presbyterorum ordinis*, 07.12.1965,

- AAS 58(1966), s. 991-1024; tłumaczenie polskie: Sobór Watykański II, Dekret o posłudze i życiu kapłanów *Presbyterorum ordinis*, 07.12.1965, SW II, s. 487-517.
- Schweizer Bischofskonferenz, *Unterzeichnung der Ausweitung der Taufanerkennung*, 21.04.2014, na stronie: http://www.oekumene-ack.de/fileadmin/user_upload/Themen/AGCK_Gottesdienst_Taufanerkennung.pdf (stan z dn. 05.02.2018 r.).
- Secretariatus ad Christianorum Unitatem Fovendam, *Directorium ad ea quae a Concilio Vaticano Secundo de re oecumenica promulgata sunt exsequenda*, 14.05.1967, AAS 59(1967), s. 574-592.
- Sekretariat Prymasa Polski, *List do Kanclerza Kurii Metropolitalnej Warszawskiej*, 07.10.2004 (Archiwum autora).
- Sixtus V, *Constitutio Sanctum et salutare*, 05.01.1589, CIC Fontes, vol. 1, n. 166, s. 311-314.
- Sobór Chalcedoński, 325 r., DSP, t. 1, s. 196-257.
- Sobór Florencki, *Sesja 8, Exultate Deo*, 22.11.1439, DSP, t. 3, s. 278-643.
- Sobór Konstantynopolitański I, 381 r., DSP, t. 1, s. 69-95.
- Sobór Konstantynopolitański IV, 869-870 r., DSP, t. 2, s. 28-113.
- Sobór Laterański II, 1139 r., DSP, t. 2, s. 137-161.
- Sobór Laterański IV, 1215 r., DSP, t. 2, s. 213-325.
- Sobór Nicejski I, 325 r., DSP, t. 1, s. 24-61.
- Sobór Trydencki, 1545-1563 r., DSP, t. 4, s. 196-867.
- Sobór Watykański II. Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, Poznań 1967.
- Statuta Ecclesiae Antiqua*, 475-485 r., SeCL, t. 6, s. 260-273*.
- Supremo Tribunale della Segnatura Apostolica, *Sentenza definitiva*, Prot. n. 32737/92 CA, 04.03.1996, (con nota di Davide Cito), *Ius Ecclesiae. Rivista Internazionale di Diritto Canonico* 9(1997) nr 2, s. 595-599.
- Synod Kartagiński II, 16.06.390, SeCL, t. 4, s. 47-52*.
- Synod Kartagiński III, 13 i 28.08.397, SeCL, t. 4, s. 70-99*.
- Synod Kartagiński III, *Breviarium Hipponense*, SeCL, t. 4, s. 71-99*.
- Synod Kartagiński, 15/16.06.401, SeCL, t. 4, s. 134-138*.
- Synod Kartagiński, 25-30.05.419, SeCL, t. 4, s. 254-275*.
- Synod Kartagiński, 348 r., SeCL, t. 1, s. 193-199*.
- Synod Orleański II, 23.06.533, SeCL, t. 8, s. 150-153*.
- Synod Orleański III, 07.05.538, SeCL, t. 8, s. 229-241*.
- Synod rzymski za papieża Stefana*, SeCL, t. 1, s. 24-24*.
- Synod w Arles, (między 442 a 506 r.), SeCL, t. 6, s. 24-32*.
- Synod w Arles, 01.08.314, SeCL, t. 1, s. 68-75*.
- Synod w Arles, 6.06.524, SeCL, t. 8, s. 92-94*.
- Synod w Arles, *Kanony do Sylwestra*, 01.08.314, SeCL, t. 1, s. 71-74*.

- Synod w Arles, *List synodu w Arles do papieża Sylwestra*, 01.08.314, SeCL, t. 1, s. 68-70*.
- Synod w Elwirze, 306 r., SeCL, t. 1, s. 49-61*.
- Synod w Épaone, 6-15.09.517, SeCL, t. 8, s. 43-54*.
- Synod w Laodycei, koniec IV w., SeCL, t. 4, s. 110-120*.
- Synod w Nimes, 01.10.396, SeCL, t. 4, s. 69-71*.
- Synod w Orange, 08.11.441, SeCL, t. 6, s. 15-21*.
- Synod w Sardyce (343-344), SeCL, t. 1, s. 143-183*.
- Synod w Toledo II, 17.05.531, SeCL, t. 8, s. 141-149*.
- Synod w Toledo, 400 r., SeCL, t. 4, s. 120-125*.
- Synod w Vannes, 461-491 r., SeCL, t. 6, s. 235-240*.
- Synodi Sardicensis ad universas Ecclesias, 347 r., PL, t. 10, kol. 632-639; tłumaczenie polskie: Synod w Sardyce, *List synodu biskupów zachodnich w Sardyce do wszystkich Kościołów*, SeCL, t. 1, s. 161-168*.
- Syrycjusz (papież), *List do Himeriusza, biskupa Tarragony*, 30.01.385, SeCL, t. 4, s. 32-41*.
- The Testament of Our Lord*, Translated into English from the Syric by J. Cooper, A. J. Maclean, Edinburgh 1902.
- Ustawa z dnia 28 listopada 2014 roku *Prawo o aktach stanu cywilnego*, art. 53-60, Dz. Ust. 2014 r., poz. 1741 (z późniejszymi zmianami).
- Zosimus, *Tract(at)oria ad Orientales ecclesias, Agypti diocesim, Constantinopolim, Thessalonicam, Hierosolymam*, (wysłany po marcu 418 r.), w: Denzinger, *The Sources of Catholic Dogma*, trans. R. J. Deferrari from the Thirtieth Edition of Henry Denzinger's *Enchiridion Symbolorum*, Fitzwilliam 1955, n. 109a, s. 47-48; tłumaczenie polskie (fragmenty): W. Granat, *Sakramenty święte. Część II. Chrzest, bierzmowanie, pokuta. Dogmatyka katolicka*, t. 7, Lublin 1966, s. 105.
- Zozimus, Epistola IX. *Hesychio episcopo Salonitano*, PL, t. 20, kol. 669-673.

2. Literatura

- Adamowicz L., *Duchowni celibatariusze i duchowni żonaci – dwa konteksty posługiwania w Kościele katolickim*, Roczniki Nauk Prawnych 25(2015) nr 3, s. 87-114.
- Adamowicz L., *Sakrament święceń w prawie kodeksowym katolickich Kościołów wschodnich*, w: *Plenitudo legis dilectio. Księga pamiątkowa dedykowana prof. dr. hab. Bronisławowi W. Zubertowi OFM z okazji 65. rocznicy urodzin*, red. A. Dębiński, E. Szczot, Lublin 2000, s. 173-206.
- Aeneas Parisiensis, *Liber Adversus Graecos*, PL, t. 121, kol. 683-762.

- Aidan N., *Holy Order. The Apostolic Ministry from the New Testament to the Second Vatican Council*, Dublin 1990.
- Albertus Magnus, *Opera omnia*, vol. 37, Parisiis 1898.
- Alphonsius de Liguorio, *Theologia moralis*, t. II, Bassani 1772.
- Althaus R., *Die Feststellung der Nichtigkeit der Erteilung einer hl. Weihe vor dem Hintergrund der Neuordnung des Verfahrens vom 16. Oktober 2001*, *De Processibus Matrimonialibus* 11(2004), s. 23-43.
- Althaus R., *Weihebewerber*, w: *Münsterischer Kommentar zum Codex Iuris Canonici*, red. K. Lüdicke, Band 4 (cann. 834-1054), Ludgerus Verlag (02.2006), kan. 1024.
- Ambrosius, *Commentaria in Epistolam B. Pauli ad Timotheum Primam*, PL, t. 17, kol. 487-512.
- Ambrosius, *Commentaria in Epistolas B. Pauli*, PL, t. 17, kol. 41-582.
- Ambrosius, *De Abraham libri duo*, PL, t. 14, kol. 441-524.
- Ambrosius, *De Mysteriis*, PL, t. 16, kol. 389-410.
- Anastasio, *Opera omnia*, t. II, PL, t. 128, kol. 403-1405.
- Anastasio, *Vitae Romanorum pontificum*, PL, t. 127, kol. 1004-1599.
- Ansegisus Abbas et Benedictus Levita, *Colecti*, w: *Capitularia Regum Francorum*, ed. S. Baluzius, t. 1, Parisiis 1677, kol. 697-1132.
- Antinarelli R. A., *Will women be ordained?*, *Homiletic and Pastoral Review* 4(1977), s. 7-23.
- Aquino Y Aquino O. A., *Vocation and admission to Orders*, Roma 1967.
- Augustine C., *A Commentary on the New Code of Canon Law. Book III. De Rebus, or Administrative Law*, vol. IV. *On the Sacraments (Except Matrimony) and Sacramental*, St. Louis-London 1920.
- Augustinus Hipponensis, *Epistula ad Coelestinum papam*, PL, t. 50, kol. 417-422.
- Augustinus Hipponensis, *Contra secundam Juliani Responionem imperfectum opus, sex libros complectens*, PL, t. 45, kol. 1049-1611.
- Augustinus Hipponensis, *De baptismo. Contra Donatistas Libri septem*, PL, t. 43, kol. 107-244.
- Augustinus Hipponensis, *Epistolarum Classis III. Epistolae quas scripsit reliquo vitae tempore* (ab anno 411 ad 430), PL, t. 33, kol. 471-1025.
- Augustinus Hipponensis, *Epistula 173 ad Donatum*, PL, t. 33, kol. 753-758.
- Augustinus Hipponensis, *In Heptateuchum Locutionum Libri Septem*, PL, t. 34, kol. 485-824; tłumaczenie polskie: Augustyn, *Problemy Heptatechu*, w: *Pisma Starożytnych Pisarzy*, tł. J. Sulowski, wstęp i opr. E. Stanula, t. 46, Warszawa 1990.
- Augustinus Hipponensis, *In Joannis Evangelium tractatus CXXIV*, PL, t. 35, kol. 1379-1976.

- Augustinus Hipponensis, *Retractationum Libri Duo*, PL, t. 32, kol. 585-656; tłumaczenie polskie (fragmenty): Augustyn, *Sprostowania*, Księga 1, w: *O nauce chrześcijańskiej, Sprostowania. Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy*, t. XXII, s. 181-287.
- Ayrinhac Henry A., *Legislation on the Sacraments in the New Code of Canon Law*, New York – London 1928.
- Baccioli C., *La capacidad-incapacidad para el orden sagrado*, Anuario Argentino de Derecho Canónico 12(2005), s. 9-61.
- Bachofen C. A., *A Commentary on the New Canon Law*, vol. IV, *On the Sacraments (Except Matrimony) and Sacramental*, London 1920.
- Bączkowicz F., Baron J., Stawinoga W., *Prawo kanoniczne. Podręcznik dla duchowieństwa*, t. 2, Opole 1958.
- Bączkowicz F., Baron J., Stawinoga W., *Prawo kanoniczne. Podręcznik dla duchowieństwa*, t. 3, Opole 1958.
- Bajszczak K., Szarras-Czapnik M., Słowikowska-Hilczer J., *Zaburzenia rozwoju płci – nowa nomenklatura oraz wytyczne w postępowaniu terapeutycznym*, Seksuologia Polska 12(2014) nr 2, s. 74-80.
- Barnes T. D., *The Election of Ambrose of Milan*, w: *Episcopal Elections in Late Antiquity*, ed. J. Leemans, P. Van Nuffelen, S. W. J. Keough, C. Nicolaye, Göttingen (brak roku wydania), s. 39-60.
- Bartnik C. S., *Dogmatyka katolicka*, Lublin 2003.
- Bartocho W., *Kształtowanie się obrzędów święceń biskupa od Tradycji apostołskiej do Pontyfikatu Rzymsko-Germańskiego (Zarys Historyczno-Liturgiczny)*, Seminare 30(2011), s. 17-27.
- Bazyli, *Drugi list kanoniczny do Amfilocha, biskupa Ikonium*, 374 r., SeCL, t. 3, s. 41-60*.
- Bazyli, *Pierwszy list kanoniczny do Amfilocha, biskupa Ikonium*, 374 r., SeCL, t. 3, s. 32-41*.
- Beal J. P., *To Good to be True? A Response to Professor Woestman on the Interpretation of Canons 1041, 1° and 1044§2, 2°*, Monitor Ecclesiasticus 121(1996), s. 440.
- Begley J. J., Arbuster C. J., *Women and office in the church*, American Ecclesiastical Review 11(1971), s. 145-157.
- Berti I. L., *Librorum de theologicis disciplinis*, t. VIII, Romae 1745.
- Besson É., *La dimension juridique des sacrements*, Tesi Gregoriana Serie Diritto Canonico 65, Roma 2004.
- Biblical Commission Report: *Can Women be Priests?*, Origins 6(1976) nr 1, s. 92-96.
- Bider M., *Początki instytucji diakonis w Kościele łacińskim w ujęciu historyczno-kanonicznym*, Roczniki Nauk Prawnych 26(2016) nr 4, s. 37-154.

- Billuart C. R., *Summa S. Thomae Hodiernis Academicarum Moribus Accommodata, Sive Cursus Theologiae: Iuxta mentem &, in quantum licuit, iuxta ordinem & litteram D. Thomae in sua Summa, insertis pro re nata Digressionibus in Historiam Ecclesiasticam. Ad Usus Scholarum Thomisticarum, Pars III, Tom XIX. Tractatus de Extrema-Unctione, Ordine et Matrimonio*, Wirceburgi 1758.
- Billuart C. R., *Summa S. Thomae Hodiernis Academicarum Moribus Accommodata, Sive Cursus Theologiae: Iuxta mentem &, in quantum licuit, iuxta ordinem & litteram D. Thomae in sua Summa, insertis pro re nata Digressionibus in Historiam Ecclesiasticam. Ad Usus Scholarum Thomisticarum, Pars III, Tom XVI. Tractatus de Sacramentis in Communi, et Baptismo*, Wirceburgi 1758.
- Bingham J., *Origines Ecclesiasticae; or The Antiquities of the Christian Church*, vol. 1, London 1840.
- Black E., *Why woman cannot be ordained: Biblical arguments*, Homiletic and Pastoral Review 2(1980), s. 21-27.
- Blanco M., *The Celebration of Baptism*, w: ECCCL, t. III/1, s. 432-490.
- Blaza M., *Kapłaństwo w Kościołach wschodnich*, Przegląd Powszechny 2/930/1999, s. 162-174.
- Blaza M., Kowalczyk D., *Traktat o sakramentach*, w: *Dogmatyka*, t. 5, red. E. Adamiak, A. Czai, J. Majewski, Warszawa 2007, s. 215-553.
- Blyskal L. M., *The First International Conference on Women Deacons, Canon Law Society of America Proceedings of the Fifty-ninth Annual Convention October 13-16, 1997 La Jolla, California* 59(1997), s. 87-104.
- Bonaventura, *Opera Omnia*, t. IV. *Commentaria in Quatuor Libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi*, t. IV, Florentiae 1889.
- Boratyńska M., *Ustawa o uzgodnieniu płci a przygody transseksualistów w próżni legislacyjnej*, Prawo i Medycyna 3/2015 (60, vol. 17), s. 53-83.
- Borek D., *Przestępstwa przeciwko wierze w normach „de delictis reservatis” z 2010 roku*, Prawo Kanoniczne 57(2014) nr 3, s. 105-126.
- Borowski A., *Warunkowe szafarstwo sakramentalne*, Włocławek 1936.
- Borras A., *Les diaques d'après les nouveaux canons 1008 et 1009§3*, Revue Théologique de Louvain 43(2012), s. 49-78.
- Bosch J., *El ministerio de la mujer en las Iglesias Cristianas*, Escritos del Vedat 4(1974), s. 199-284.
- Bourgeois H., Sesboué B., Tihon P., *Historia Dogmatów*, t. III. *Znaki zbawienia*, Kraków 2001.
- Bradshaw P. F., *Ordination Rites of the Ancient Churches of East and West*, New York 1990.
- Brzeziński M., *Kanoniczne aspekty płci i transseksualizmu*, Ius Matrimoniale 25/2/2014, s. 89-103.

- Burchardus Vormatiensis Ecclesiae Episcopus, *Decretorum liber*, PL, t. 140, kol. 537-1090.
- Busso A. D., *Los escrutinios acerca de la idoneidad de los candidatos a las sagradas órdenes*, Anuario Argentino de Derecho Canonico 5(1998), s. 155-184.
- Butler S., *The Ordination of Woman: Responses to Bishop Kenneth Untener*, Worship 65 (1991) n. 3, s. 263-268.
- Capellmann C., *Pastoral Medicine. Practising Physician at Aix-La-Chapelle*, translated with the author's sanction by W. M. Dassel, Fr. Pustet, New York-Cincinnati 1882.
- Cappello F. M., *Summa Iuris Canonici in usum scholarum concinnata*, vol. 2, Romae 1930.
- Cappello F. M., *Tractatus canonico-moralis de Sacramentis*, vol. 2, pars 3 – *De Sacra Ordinatione, Accedit Appendix De iure Orientalium*, Romae 1935.
- Cappello F. M., *Tractatus canonico-moralis de Sacramentis*, vol. 1, *De Sacramentis in genere, de Baptismo, Confirmatione et Eucharistia, Accedit Appendix De iure Orientalium*, Romae 1928.
- Carragher M., *Intention of the minister as Substantive Element of Baptism*, Folia Canonica 11(2008), s. 207-228.
- Carroll E., *Women and ministry*, Theological Studies vol. 36, n. 4, 12(1975), s. 660-687.
- Cenalmor D., *The Obligations and Rights of all Christ's Faithful*, w: ECCCL, t. II/1, s. 47-151.
- Chiappetta L., *Il Codice di diritto canonico. Commento giuridico-pastorale*, t. 1, Bologna 2011.
- Chiappetta L., *Il Codice di diritto canonico. Commento giuridico-pastorale*, t. 2, Bologna 2011.
- Chirmel J., *Sacraments of Initiation in the Latin and Eastern Codes. A Comparative Study*, Studies in Church Law 3(2007), s. 327-350.
- Cholij R. M. T., *The lex continentiae and the Impediment of Orders*, Studia Canonica 21(1987) nr 2, s. 391-418.
- Clement of Alexandria, *Stromateis III*, w: *The library of Christian Classics*, ed. J. Baillie, J. T. McNeill, H. P. van Dusen, vol. II. *Alexandrian Christianity. Selected Translations of Clement and Origen with Introductions and Notes by John Ernest Leonard Oulton and Henry Chadwick*, Philadelphia 1954, s. 40-92.
- Colagiovanni E., *De dispensatione a caelibatu sacerdotali iuxta novas normas*, Monitor Ecclesiasticus 106(1981), s. 209-238.
- Collinson J., *A key to the writings of the principia of the Christian Church, who flourished during the first three Centuries*, Oxford 1813.

- Committee of the Canon Law Society of America, *The canonical implications of ordaining woman to the Permanent Diaconate. Report of an Ad Hoc Committee of the Canon Law Society of America*, Washington 1995.
- Committee of the Catholic Theological Society of America, *Women in the office of deacon*, *The Clergy Review* vol. 56, 11(1971), s. 891-893.
- Comparative sacramental discipline in the CCEO and CIC. A Handbook for the Pastoral Care of Members of Other Catholic Churches Sui Iuris*, ed. F. J. Marini, Washington 2004.
- Composta D., *De Baptismo*, w: *Studium Romanae Rote. Corpus Iuris Canonici. I. Commento al Codice di Diritto Canonico*, red. P. V. Pinto, Vaticano 2001, s. 532-543.
- Conn J. J., *Valid sacraments in Roman Catholic Canon Law*, w: *The Formation and Ordination of Clergy in Anglican and Roman Catholic Canon Law. The Acts of the Sixth, Seventh and Eighth Colloquia of Anglican and Roman Catholic Canon Lawyers*, ed. N. Doe, Cardiff 2009, s. 33-48.
- Connell D., *Woman priests: Why not*, *Apollinaris* 59(1986) n. 3-4, s. 494-511.
- Connell F. J., *Women as Subject of Holy Orders*, *The American Ecclesiastical Review*, vol. 151, n. 3, 9(1964), s. 191-192.
- Conte a Coronata M., *Institutiones iuris canonici ad usum utriusque cleri et scholarum. De Sacramentis Tractatus canonicus*, vol. 1, *Praenotiones, De Baptismo, Confirmatione, Eucharystia, Poenitentia et Extrema Unctione*, Torino 1951.
- Conte a Coronata M., *Institutiones iuris canonici ad usum utriusque cleri et scholarum. De Sacramentis Tractatus canonicus*, vol. 2, *De ordine*, Torino 1949.
- Coriden J. A., *Does a Vasectomy Constitute an Irregularity to the sacrament of Orders? Another answer to the question*, *Canon Law Society Newsletter* 9(2010) nr 163, 36-42.
- Corrigan F., *The Deaconess: Past and Future*, *Clergy Review* 12(1977), s. 475-480.
- Cox Craig A., *The Contentious Trial*, w: *New Commentary on the Code of Canon Law*, ed. J. P. Beal, J. A. Coriden, T. J. Green, New York 2000, s. 1655-1753.
- Cyprian, *List 67. W sprawie Bazylidesa i Marcjalisa*, *SeCL*, t. 1, s. 15-21*.
- Cyprian, *List 70. O chrzcie heretyków*, *SeCL*, t. 1, s. 21-24*.
- Cyprianus, *Epistola LII ad Antonianum*, w: *Sanctus Cyprianus, Opera*, Paris 1842, s. 137-155.
- Cyprianus, *Epistula 73 ad Iubaianum*, w: *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, vol. III, pars I, Vindobonae 1868, s. 785-799.
- Cyprianus, *Epistula 74 ad Pompeio*, w: *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, vol. III, pars I, Vindobonae 1868, s. 799-809.

- Cyrillus Hierosolymitanus, *Cathecheses III illuminandorum*, PG, t. 33, kol. 331-1059.
- Czajka I., Zgliczyński W., *Gynecomastia – pathogenesis, diagnosis and treatment*, Endokrynologia Polska 56(2005) nr 3, s. 269-277.
- Czechowska A., *Wybrane zagadnienia chirurgicznej zmiany płci u osób do-
tkniętych transseksualizmem w Polsce*, Prawo i Medycyna 2/2012 (47,
vol. 14), s. 91-104.
- D'Souza V. G., *Priest after the sex change surgery: male to female?*, Canon Law
Society of Great Britain & Ireland Newsletter 172(2012) nr 12, s. 36-42.
- Dacanáy A. N., *The Sacraments of Initiation (Baptism, Confirmation, Eucha-
rist). A Commentary on Cc. 849-958 of the Code of Canon Law*, Philippine
2006.
- Daniluk P., *Stan wyższej konieczności jako okoliczność wyłączająca bezpraw-
ność „chirurgicznej zmiany płci”*, Państwo i Prawo 1(2008) r. 63 z. 1(743),
s. 96-107.
- Davis H., *Moral and pastoral theology in four volumes*, vol. 4, London 1936.
- De Fuenmayor A., *The Canonical Status of Physical Persons*, w: ECCCL,
vol. I, s. 692-746.
- De Lahidalga Aguirre J. M., *El trasfondo histórico-jurisprudencial del ca-
non 1026*, Scriptorium Victoriense 35(1988) n. 1-2, s. 57-89.
- De Mey P., *The Bishop's Participation in the Threefold Munera: Comparing the
Appeal to the Pattern of the Tria Munera at Vatican II and in the Ecumeni-
cal Dialogues*, The Jurist 69(2009), s. 31-58.
- De Paolis V., *Latto giuridico*, Periodica 90(2001) z. 2, s. 185-223.
- Degiorgi P. G., *Le condizioni soggettive per la valida ordinazione*, Revista
Universitas Canonica, vol. 32, n. 48, enero-diciembre 2015, s. 133-188.
- Del Prete F. G., *The juridical elements of a priestly vocation. A canonical
analysis of the legislation of the Church from the seventeenth century to the
present (Dissertatio ad lauream in Facultate Iuris Canonici apud Pontifi-
ciam Universitatem s. Thomae in Urbe)*, Romae 1992.
- Dermot R., *Right intention in the sacrament of orders. A study of the term
recta intentio in CIC 1029. Dissertation for the Doctorate in the Faculty of
Canon Law of the Pontifical Gregorian University*, Rome 2010.
- Dionysius Petavius, *Opus de theologicis dogmatibus*, t. IV, Venetiis 1722.
- Doronzo E., *De baptismo et confirmatione*, Milwaukee 1947.
- Doronzo E., *De extrema unctione*, t. II. *De causis extrinsecis*, Milwaukee 1955.
- Doronzo E., *De ordine*, t. III. *De causis extrinsecis*, Milwaukee 1962.
- Doronzo E., *De poenitentia*, t. I. *De sacramento et virtute*, Milwaukee 1949.
- Doronzo E., *The Science of Sacred Theology for Teachers. The Church*, Book
Four, Virginia 1976.

- Doronzo E., *Tractatus dogmaticus. De Sacramentis in Genere*, Milwaukee 1946.
- Doyle E., The Question of Woman Priests and the Argument *In Persona Christi*, *The Irish Theological Quarterly* vol. 50 n. 1, 2-4/1983-1984, s. 212-221.
- Drake-Brockman D., *Valid Baptism*, CLSGBI News Letter nr 111(1997), s. 24-36.
- Duggan A. J., *Jura sua unicuique tribuat: Innocent II and the advance of the learned laws*, w: *Pope Innocent II (1130-43). The world vs the city*, ed. J. Doran, D.J. Smith, London – New York 2016, s. 272-310.
- Dulko S., *ABC... płci*, Kosmos. Problemy Nauk Biologicznych, t. 52, n. 1(258) r. 2003, s. 5-10.
- Dullak K., *Niektóre prawa i obowiązki duchownych w świetle Kodeksu prawa kanonicznego z 1983 roku i prawa partykularnego*, w: *Ty jesteś kapłanem na wieki*, red. Z. Kroplewski, A. Offmański, Szczecin 2006, s. 191-209.
- Dullak K., *Sakrament święceń w ustawodawstwie synodalnym w Polsce w latach 1983-2000*, *Studia Koszalińsko-Kołobrzeskie* 6(2001), s. 189-206.
- Dunn B. J., *Does a Vasectomy Constitute an Irregularity to the sacrament of Orders? A Response to James A. Coriden's Critique*, *Canon Law Society Newsletter* 9(2010) nr 163, s. 43-48.
- Dunn P. J., *Priesthood. A re-examination of the Roman Catholic theology of the presbyterate*, New York 1990.
- Dunne E., *Canonical Fitness for The Religious Priesthood*, Mayfield 1952.
- Durandus a Sancto Porciano, *In Sententias Theologicas Petri Lombardi Commentariorum libri quatuor*, Portonaris 1560.
- Dzięga A., *Co to jest transseksualizm*, *Ius Matrimoniale*, t. 3, Lublin 1992, s. 50-54.
- Dzierżon G., *Aplikacja kategorii aktu prawnego w kanonicznym prawie małżeńskim*, *Ius Matrimoniale* 6/11/2000, s. 9-21.
- Dzierżon G., *Niezdolność do zawarcia małżeństwa jako kategoria kanoniczna*, Warszawa 2002.
- Editorial: Ordination of woman would correct an injustice*, *National Catholic Reporter* 3.12.2012, na stronie: <https://www.ncronline.org/news/parish/editorial-ordination-women-would-correct-injustice> (stan z dn. 11.08.2017 r.).
- Eisenberg J., *Kobieta w czasach Biblii*, tł. I. Badowska, Gdańsk 1986.
- Ejeh B. N., *The Freedom of Candidates for the Priesthood*, Romae 2002.
- Elliott C., *Delineation of Roman Catholicism, drawn from the authentic and acknowledged standards of Church of Rome*, vol. 1, New York 1841.

- Epiphanius of Salamis, 68. *Against the Schism of Melitius Egyptian* 7.1, w: *The Panarion of Epiphanius of Salamis Books II and III. De Fide*. Second, revised edition. Trans. by F. Williams, ed. J. van Oort & E. Thomassen, Leiden Boston 2013, s. 329.
- Epiphanius of Salamis, *Letter from Epiphanius, Bishop of Salamis, in Cyprus, to John, Bishop of Jerusalem*, w: *Nicene and Post-Nicene Fathers. Series II*, vol. 6, ed. P. Schaff, trans. Freemantle, M.A., New York 1892, s. 231-242.
- Epiphanius of Salamis, *Panarion*, w: *The Panarion of Epiphanius of Salamis Books II and III. De Fide*. Second, revised edition. Trans. by Frank Williams, ed. J. van Oort & E. Thomassen, Leiden Boston 2013.
- Epiphanius, *Acta Bollandiana*, w: *Epiphanius Episcopus Constantiae, Opera*, ed. G. Dindorfius, vol. IV, pars I, Lipsiae 1869, s. XXIX-LXXIV.
- Epiphanius, *Adversus haereses*, lib. 2-3, PG, t. 42, kol. 9-755.
- Epiphanius, *Panarium, sive Arcula adversus octoginta haereses*, PG, t. 49, kol. 173-1199.
- Errázuriz Carlos J., *Il battesimo degli adulti come diritto e come causa di effetti giuridico-canonici*, *Ius Ecclesiae* 2(1990).
- Eusebius Hieronymus Stridonensis, *Commentaria in Epistolam ad Titum*, PL, t. 26, kol. 555-599.
- Euzebiusz, *Historia kościelna*, VII.3, w: *Chrzest i pokuta w Kościele starożytnym. Antologia tekstów I-III w.*, opr. J. Słomka, Kraków 2004, s. 208-211.
- Evangelos T., *L'institution des diaconesses dans l'Église orthodoxe et la possibilité de sa rénovation*, *Contacts* 41(1989) z. 146, s. 124-140.
- Fabene F., *Il nuovo direttorio per i vescovi: Apostolorum Successores*, *Apollinaris* 78(2005) nr 1-2, s. 375-398.
- Farraher J. J., *Relax celibacy or ordain woman for more priests?*, *Homiletic and Pastoral Review* 1(1979), s. 70-72.
- Fernández S., *De corrigendis notationibus circa sexum in baptizatorum rege-stis*, Panormi 1974, s. 79-93.
- Firmilian, *Listy do Cypriana biskupa Kartaginy*, w: Cyprian, *Listy, Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy*, t. I, tł. W. Szoldrski, Warszawa 1969; cyt. za: W. Myszor, *Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne* 17(1984), s. 237-245.
- Firmilianus, *Epistula 75 ad Cyprianum*, w: *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, vol. III, pars I, Vindobonae 1868, s. 810-827; tłumaczenie polskie (fragmenty): Firmilian, *List 75. do Cypriana*, w: *Chrzest i pokuta w Kościele starożytnym. Antologia tekstów I-III w.*, opr. J. Słomka, Kraków 2004, s. 246-247.
- Fisichella R., *Ministero di uomini e donne nella Chiesa*, *Rivista liturgica* 83(1996), s. 417-434.

- Fortino E., *De baptizatis acatolicis ad plenam communionem cum Ecclesia catholica convenientibus*, w: *Commento al Codice dei Canonici delle Chiese Orientali. Studium Romanae Rotae. Corpus Iuris Canonici. II*, a cura di P. V. Pinto, Città del Vaticano 2001, s. 773-776.
- Francisco S., *Summa, seu compendium*, vol. II, Petit-Montrouge 1858.
- Gąłkowski T., *Wiedza psychologiczna w formacji kandydatów do kapłaństwa*, *Prawo Kanoniczne* 53(2010) nr 1-2, s. 41-59.
- Gasparri P., *Tractatus canonicus de matrimonio*, Parisiis 1904.
- Gasparri P., *Tractatus canonicus de sacra ordinatione*, vol. 1, Parisiis-Lugduni 1893.
- Gawlik A., Antosz A., Wilk K., Małecka-Tendera E., *Opieka medyczna w zespole Turnera – z praktycznego punktu widzenia*, *Endokrynologia Pediatriczna* 12(2013) nr 3(44), s. 55-69.
- Gawlik A., Bielska-Brodziak A., *Dzieci bez płci. Jak polski prawodawca rozwiązuje problemy osób interseksualnych. Część pierwsza*, *Prawo i Medycyna* 2/2016 (63, vol. 18), s. 5-28.
- Gawlik A., Bielska-Brodziak A., *Dzieci bez płci. Jak polski prawodawca rozwiązuje problemy osób interseksualnych. Część druga*, *Prawo i Medycyna* 3/2016 (64, vol. 18), s. 6-30.
- Geisinger R. J., *Presbyteral maturity and matrimonial maturity*, *Periodica* 89(2000) z. 3, s. 353-377.
- Geisinger R. J., *On the Requirement of Sufficient Maturity for Candidates to the Presbyterate (c. 1031§1), with a Consideration of Canonical Maturity and Matrimonial Jurisprudence (1989-1990)*, Roma 1999.
- Geisinger R. J., *Orders*, w: *New Commentary on the Code of Canon Law*, ed. J. P. Beal, J. A. Coriden, T. J. Green, New York 2000, s. 1193-1233.
- Gennadius Massilliensis, *Liber de Ecclesiasticis Dogmatibus*, PL, t. 58, kol. 979-1053.
- Ghirlanda G., *Aspetti canonici dell'Istr. In continuità del 4 novembre 2005*, *Periodica* 95(2006) z. 3, s. 391-448.
- Ghirlanda G., *Biskupstwo i prezbiterat w „Lumen Gentium”*, w: *Kapłaństwo*, red. L. Balter, K. Czulak, P. Góralczyk, S. Stancel, Poznań-Warszawa 1988, s. 85-93.
- Ghirlanda G., *L'Ordine sacro*, w: A. Longhitano, A. Montan, J. Manzaneres, V. De Paolis, G. Ghirlanda, *I sacramenti della Chiesa*, Bologna 1989, s. 251-297.
- Gil de las Heras F., *The Examination of Witnesses*, w: ECCCL, t. VI/2, s. 1268-1327.
- Gilbert E. J., *Orders*, w: *The code of canon Law. A text and commentary*, ed. J. A. Coriden, T. J. Green, D. E. Heintsche, New York, Mahwah 1985, s. 713-736.

- Giurgi E., *The Impact of „Dolus” on Legal Acts in the 1983 Code of Canon Law*, Washington 2009, s. 15-31.
- Giustiniano G., *Il fenomeno del transessualismo. Analisi medico-giuridica e giurisprudenziale canonica*, Romae 1998.
- Glendinning Chad J., *Universae Ecclesiae: Tect and commentary*, Studia Canonica. Revue candienne de droit canonique. A Canadian Canon Law Review vol. 45/2 2011, s. 355-402.
- Glossa ad Bonifacius VIII, *Liber sextus decretalium. Una cum Clementinis et Extraugantibus, earumque Glossis testitutus*, lib. V, tit. II, cap. XIII, Venetiis 1584, kol. 633.
- Goffredus de Trano, *Summa, De clerici per saltum promoti*, Venetiis 1570.
- Gołębiowska A., *Encefalopatia jako przyczyna nieważności małżeństwa w świetle wyroków trybunałów kościelnych*, Roczniki Nauk Prawnych 23(2013) nr 2, s. 73-92.
- González del Valle J. M., *Irregularities and Other Impediments*, w: ECCCL, t. III/1, s. 980-1015.
- Gonzalez Martin A., *La nulidad en la Sagrada Ordinación*, Ius Canonicum 23(1983) nr 46, s. 579-597.
- Goode W., *The Divine Rule of Faith and Practice; or, A Defence of the Catholic Doctrine that Holy Scripture has been, since the Times of the Apostles, the Sole Divine Rule of Faith and Practice to the Church, against the Dangerous Errors of the Authors of the Tracts for the Times and the Romanists, as, Particulary, that the Rule of Faith is “Made up of Scripture and Tradition Together;” & c. in which also the Doctrines of the Apostolical Succession, the Eucharistic Sacrifice, & c. are Fully Discussed*, vol. 2, London 1842.
- Goodwine J. G., *The reception of converts. Commentary with historical notes*, w: Canon Law Studies no. 198, Cleveland Ohio 1986.
- Góralski E., *Święcenia niższe i wyższe. Studium liturgiczno-historyczne*, Sandomierz 1954.
- Góralski W., *Kościelne prawo małżeńskie*, Warszawa 2006.
- Góralski W., *Wiarą a małżeństwo z przemówienia Benedykta XVI do Trybunału Roty Rzymskiej z 26 stycznia 2013 roku*, Kościół i Prawo 2(15)2013, s. 11-21.
- Góralski W., *Wymogi Kościoła wobec kandydatów do święceń w świetle zmodyfikowanego projektu nowego prawa*, Studia Płockie 11(1983), s. 211-228.
- Gozzelino G. M., *Nel nome del Signore. Teologia del ministero ordinato*, Leumann 1992.
- Grabowski I., *Prawo kanoniczne*, Warszawa 1948.
- Graczyk K., *Wpływ chorób neurologicznych na rozeznanie oceniające*, w: *Plenitudo legis dilectio. Księga pamiątkowa dedykowana prof. dr. hab. Broni-*

- ślawowi W. Zubertowi OFM z okazji 65. rocznicy urodzin, red. A. Dębiński, E. Szczot, Lublin 2000, s. 341-354.
- Graczyk K., *Wpływ urazów mózgu na kanoniczną zdolność osoby do zawarcia małżeństwa*, Roczniki Nauk Prawnych 11(2001) z. 2, s. 105-125.
- Graham J. J., *Transsexualism and the nullity of marriage*, Philadelphia 1979.
- Granat W., *Sakramenty święte. Część I. Sakramenty w ogólności, Eucharystia*, Lublin 1961.
- Granat W., *Sakramenty święte. Część II. Chrzest, bierzmowanie, pokuta. Dogmatyka katolicka*, t. 7, Lublin 1966.
- Gratianus, *Dictum post Pars. I, dist. LXXIX, can. VI*, w: *Decretum Gratiani emendatum et notationibus illustratum. Una cum glossis Gregorii XIII. pont. max.*, Pars I, dist. LXXIV, c. 9, Romae 1582, kol. 473-474.
- Graulich M., *Baptismo homo constituitur persona in Ecclesia. Anthropologische Implikationen des Kirchenrechts*, Salesianum 64(2002), s. 445-474.
- Green T. J., *The Church's Sanctifying Office: Reflections on Selected Canons in the Revised Code*, The Jurist 55(1986) nr 1, s. 357-411.
- Gregorius de Valentia, *Commentariorum theologorum*, t. IV. Complectens materias Tertiae Partis, ac Supplementi D. Thomae, Venetiis 1600.
- Grimley B., *Holy Orders*, w: *Six Sacraments. Being Papers on the Sacraments in General, Baptism, Confirmation, Penance, Holy Orders, Matrimony and Extreme Unction*, ed. C. Lattey, London 1930, s. 163-224.
- Gryson R., *The Ministry of Women in the Early Church*, Colledgeville 1976.
- Grzywacz J., *O sakramentach świętych (Chrzest, Bierzmowanie, Eucharystia, Pokuta, Sakrament Chorych, Kapłaństwo)*, Warszawa 1968.
- Gulielmus de Rubione, *Secundus Tomus huius operis, continens disputata & decisa, per venerabilem patrem. F. Guilielmu de Rubione ordinis Fratrum Minorum: super Tertiu & Quartum Magistri Sententiarum*, Parisiis 1518.
- Guzowski J., *Deklaracja Kongregacji Nauki Wiary Persona Humana w kontekście idei gender, Idea Gender jako wyzwanie dla teologii*, red. A. Jucewicz, M. Michinka, Olsztyn 2009, s. 117-125.
- Habert Ludovicus, *Theologia dogmatica et moralis ad usum seminarii*, t. V, Parisiis 1736.
- Hallier Franciscus, *De sacris electionibus et ordinationibus ex antiquo, et nouo Ecclesiae usu*, Lutetiae Parisiorum 1636.
- Hart K. T., *Baptism*, w: *New Commentary on the Code of Canon Law*, red. J. P. Beal, J. A. Coriden, T. J. Green, New York 2000, s. 1033-1094.
- Hauke M., *Il diaconato femminile: osservazioni sul recente dibattito*, Notitiae 5/2001 n. 418, s. 195-239.
- Hefele C. J., *A history of the Christian Councils*, t. 1, trans. W. R. Clark, Edinburgh 1872.

- Hefele C. J., *A history of the Christian Councils*, t. 4., trans. W. R. Clark, Edinburg 1895.
- Hemperek P., *Chrzest*, w: P. Hemperek, W. Góralski, F. Przytuła, J. Bakalarz, *Komentarz do Kodeksu prawa kanonicznego*, t. 3, Lublin 1986, s. 76-98.
- Hendriks J. W. M., *On the Sacramentality of the Episcopal Consecration*, *Studia Canonica* 28(1994) nr 1, s. 231-239.
- Henricus a Segusio Hostiensis, *Summa Aurea*, Colonia 1612.
- Henricus Boich Lugdunensis, *In Quinque Decretalium Libros Commentaria*, Venetiis 1576.
- Hieronimus, *Epistola CXLVI*, PL, t. 22, kol. 1192-1195.
- Hieronimus, *Epistola XL ad Heliodorum*, PL, t. 22, kol. 589-602.
- Huber J., *Transseksualizm i transwestytyzm a zgoda małżeńska*, w: *Tożsamość seksualna nupturientów a zdolność do zgody małżeńskiej. Materiały I Międzynarodowego Sympozjum Prawa Kanonicznego – zorganizowanego przez Katedrę Prawa Kanonicznego Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego w Opolu 16 X 1996*, red. B. W. Zubert, Opole 1998, s. 31-52.
- Huels J. M., *The Pastoral Companion. A Canon Law Handbook for Catholic Ministry*, Montreal 2009.
- Hünemann P., *Conclusions regarding the female diaconate*, *Theological Studies*, vol. 36, n. 2 6(1975), s. 325-333.
- Hunter S. J., *Outlines of Dogmatic Theology*, vol. III. *Manuals of Catholic Theology*, London 1909.
- Ignatius, *Epistle of Ignatius to the Antiochians*, w: *The Ante-Nicene Fathers*, vol. 1. *The Apostolic Fathers with Justin Martyr and Irenaeus*, ed. A. Roberts, J. Donaldson, A. Cleveland Coxe, New York 2004, s. 110-112.
- Incitti G., *I requisiti per l'accesso al sacramento dell'ordine*, w: *Il sacramento dell'ordine. XXXVII Incontro di Studio Centro Pio X – Borca di Cadore (BL) 29 giugno – 2 luglio 2010*, A cura del Gruppo Italiano Docenti di Diritto Canonico, Milano 2011, s. 65-95.
- Incitti G., *Il sacramento dell'Ordine nel Codice di Diritto Canonico. Il ministero dalla formazione all'esercizio*, Città del Vaticano 2013.
- Incrementa in Progressu 1983 Codicis Iuris Canonici with a Multilingual Introduction*, compiler E. N. Peters, Montréal 2005.
- Ioannes Chrysostomus, *Homiliae 11 in Epistolam primam ad Tessalonicenses*, PG, t. 62, kol. 391-467.
- Ioannes de Bassolis, *In quartum sententiarum opus...*, Parisiis 1517.
- Ioannes de Lugo, *Disputationes Scholasticae, et morales, de Sacramentis in genere, Venerabili Eucharistiae Sacramento, Sacro-sancto Missae Sacrifici*, Lugduni 1652.
- Ioannes de Lugo, *Responsorum moralium libri sex*, Lugduni 1651.

- Ireneus, *Adversus heresaes*, PG, t. 7, kol. 438-1225.
- Iulius Laurentius Selvagio, *Institutionum canonicarum libri tres*, t. I, lib. I, Placidum Barco Lopez 1784.
- Ivo Carnotensis, *Decretum*, PL, t. 161, kol. 9-1036.
- Ivo Carnotensis, *Panormia seu Decretum*, PL, t. 161, kol. 1037-1344.
- Jacobus Edessenus, *Resolutiones canonicae*, can. 24, cyt. za: S. Many, *Praelectiones Canonicae de Sacra Ordinatione*, Parisiis 1905, s. 191.
- Jakubiak T., *Intencja przyjęcia chrztu u dorosłego*, *Annales Canonici* 9(2013), s. 93-117.
- Jakubiak T., *Istotne elementy konstytutywne formalnego aktu wystąpienia z Kościoła oraz czynności związane z jego przyjęciem*, *Ateneum Kapłańskie* t. 152, r. 2009, z. 3(601), s. 321-330.
- Jakubiak T., *Procedury do przyjęcia święceń diakonatu i prezbiteratu*, *Prawo Kanoniczne* 56(2013) nr 3, s. 3-34.
- Jakubiak T., *Procedury kanoniczne zmierzające do stwierdzenia stanu wolnego*, *Ius Matrimoniale* 18/24/2013, s. 25-72.
- Jakubiak T., *Procedury związane z wprowadzeniem stałego diakonatu w diecezjach polskich*, *Prawo Kanoniczne* 53(2010) nr 1-2, s. 79-104.
- Jakubiak T., *Przynależność do Kościoła katolickiego i przetwarzanie danych według ustawy o ochronie danych osobowych – wyzwania legislacyjne*, w: *Ochrona danych osobowych w Kościele*, Warszawa 2016, s. 125-148.
- Jakubiak T., *Warunki wymagane do ważności i godziwości chrztu ze strony przyjmującego sakrament według aktualnie obowiązującego prawa w Kościele rzymskokatolickim*, *Studia Redemptorystowskie* 11(2013), s. 382-399.
- Janczewski Z., *Ważność sprawowania sakramentów wtajemniczenia chrześcijańskiego uzdrowienia i święceń w porządku prawnym Kościoła Katolickiego*, Warszawa 2011.
- Jankowski J., *Od tłumacza*, w: *Didache czyli nauka dwunastu apostołów*, tł. J. Jankowski, Warszawa 1923, s. 5-7.
- Johannes Duns Scotus, *Opera omnia*, t. 11.2, Hildesheim 1969.
- John Chrysostom, *Homily 37*, w: *Library of The Fathers of the Holy Catholic Church, anterior to the division of the East and West*, London 1845, s. 520-528.
- John Chrysostom, *Treatise Concerning the Christian Priesthood*, trans. W. R. Stephens, Book 2, w: *Nicene and Post-Nicene Fathers. Series I*, vol. 9, ed. P. Schaff, New York 1886, s. 37-122.
- Jone H., *Commentarium in Codocem Iuris Canonici*, t. 1, Paderborn 1950.
- Jone H., *Commentarium in Codocem Iuris Canonici*, t. 2, Paderborn 1954.
- Jone H., *Moral Theology. Englished and adapted to the laws and customs of The United States of America by Urban Adelmanm*, Cork 1961.

- Jucewicz A., *Katolicka teologia ciała płciowego wobec idei płci kulturowej*, w: *Idea Gender jako wyzwanie dla teologii*, red. A. Jucewicz, M. Michinka, Olsztyn 2009, s. 67-80.
- Karambai S. S., *Ministers and ministeries in the Local Church. A comprehensive guide to ecclesiastical norms*, Bandra 2005.
- Kaslyn R. J., *The Sacrament of Order: Irregularities and Impediments – an overview*, *The Jurist* 62(2002), s. 159-195.
- Kasprzak S., *Celibat wymogiem do święceń według obowiązującego prawa kościelnego*, *Roczniki Nauk Prawnych* 13(2003) z. 2, s. 207-240.
- Ki Khui J., *The suitability of candidates for the priesthood in the light of canon 1025. Extractum ex disseratione ad Doctoratum in Facultate Iuris Canonici*, Roma 1999.
- Kiwior W., *Dyspensa od celibatu prezbiterów i diakonów*, *Prawo Kanoniczne* 54(2011) nr 3-4, s. 117-145.
- Klemens Rzymiski, *Pierwszy list do Koryntian*, w: *Pisma Ojców Kościoła*, t. 1. *Pisma Ojców Apostolskich*, Poznań 1924, s. 106-167.
- Koch G., *Podręcznik Teologii Dogmatycznej. Sakramentologia – zbawienie przez sakramenty*, tł. W. Szymona, Kraków 1999.
- Kowal W., Woestman W. H., *Special marriage cases and procedures: ratified and non-consummated marriage, Pauline privilege, favour of the faith, separation of spouses, validation, presumed death*, Ottawa 2008.
- Krajczyński J., *Błąd co do nierozzerwalności małżeństwa a jego nieważność (kan. 1099 i 1101§2 KPK). Aspekt prawno-dowodowy*, w: *Wybrane zagadnienia procesu małżeńskiego w XXX-lecie Kodeksu Jana Pawła II. Materiały z ogólnopolskiego spotkania pracowników sądownictwa kościelnego nad Dunajcem w dniach 10-11 czerwca 2013 roku. VI ogólnopolskie Forum Sądowe*, red. T. Rozkrut, Tarnów 2014, s. 27-45.
- Krawczyński M., *Genetyczna determinacja płci u człowieka i jej zaburzenia*, s. 1-6, na stronie: file:///C:/Users/user/Downloads/determinacja_płci_28o970.pdf (stan z dn. 08.08.2017 r.).
- Krukowski J., *Lud Boży*, w: J. Dyduch, W. Góralski, E. Górecki, J. Krukowski, M. Sitarz, *Komentarz do Kodeksu prawa kanonicznego*, t. II.1, Poznań 2005, s. 13-155.
- Krukowski J., *Święcenia*, w: W. Góralski, E. Górecki, J. Krukowski, J. Krzywda, P. Majer, B. Zubert, *Komentarz do Kodeksu prawa kanonicznego. Księga IV. Uświęcające zadanie Kościoła*, t. III.2, Poznań 2011, s. 205-249.
- Krzywda J., *Sakramenty*, w: *Komentarz do Kodeksu prawa kanonicznego*, red. W. Góralski, E. Górecki, J. Krukowski, J. Krzywda, P. Majer, B. Zubert, t. III.2, Poznań 2011, s. 15-83.
- Kubeck J. C., *The Church, woman and priesthood*, *Homiletic et Pastoral Review* 2(1975), s. 56-61.

- Kumor B., *Historia Kościoła*, t. 1. *Starożytność chrześcijańska*, Lublin 2003.
- Kumor B., *Historia Kościoła*, t. 2. *Wczesne średniowiecze chrześcijaństwa*, Lublin 2003.
- La Croix C., *Theologia moralis*, t. II, Coloniae 1757.
- La Croix C., *Theologia moralis*, t. III, Parisiis 1866.
- Laale H. W., *Ephesus (Ephesos) An Abbreviated History from Androclus to Constantine XI*, Bloomington 2011.
- Ladaria L., *Commento Teologico*, Periodica 90(2001) z. 4, s. 638-647.
- Lanza A., *De requisita sexus virilis certa determinatione et distinctione ad ordines*, Apollinaris 1946 vol. 19, s. 49-66.
- Lanza A., *La questione del momento in cui l'anima razionale è infusa nel corpo*, Roma 1939.
- Lanza A., *Ricostruzione della famiglia: saggi e studi*, Stampa 1943.
- Lanza A., *Theologia moralis*, t. 1. *Theologia moralis fundamentalis*, Taurini – Romae 1949.
- Leech G. L., *A comparative study of the constitution „Apostolicae Sedis” and the „Codex Iuris Canonici”*, Washington 1922.
- Leksykon Liturgii*, opr. B. Nadolski, Poznań 2006.
- Leszczyński G., *Istotny element małżeństwa jako przedmiot symulacji częściowej (kan. 1101§1 KPK)*, Ius Matrimoniale 12/18/2007, s. 81-95.
- Leszczyński G., *Psychoza maniakalno-depresyjna jako przyczyna niezdolności konsensualnej do zawarcia małżeństwa (kan. 1095, n. 1-3 KPK)*, Łódź 2009, s. 9-83.
- Leszczyński G., *Schizofrenia jako przyczyna nieważności małżeństwa*, Prawo Kanoniczne 59(2016) nr 3, s. 73-95.
- Leszczyński G., *Utrata stanu duchownego w świetle KPK 1983 r.*, Łódzkie Studia Teologiczne 25(2016) nr 2, s. 103-115.
- Leszczyński G., *Zaburzenia depresyjne jako przyczyna niezdolności konsensualnej do zawarcia małżeństwa*, Łódzkie Studia Teologiczne 22(2013), s. 115-124.
- Liberatus, *Breviarium causae Nestorianorum et Eutyichianorum*, PL, t. 63, kol. 969-1052.
- List do Rzymian. Wstęp – przekład z oryginału. Komentarz*, opr. K. Romaniuk, Poznań – Warszawa 1978.
- Listy do Koryntian. Wstęp – przekład z oryginału. Komentarz*, opr. J. Stępień, Poznań – Warszawa 1965.
- Listy do Tesaloniczan i pasterskie. Wstęp – przekład z oryginału. Komentarz*, opr. J. Stępień, Poznań-Warszawa 1979.
- Lobo G. V., *New Law on the Sacraments*, Vidyajyoti 1984 nr 1, s. 26-43.

- Lock W., *The International Critical Commentary. A critical and exegetical commentary on the pastoral epistles on the epistle of St Paul to the Corinthians*, Edinburgh 1936.
- Lüdicke K., *Przymus i bojaźń w kan. 1087 KPK z 1917 r. i w kan. 1103 z 1983 r.*, *Ius Matrimoniale* 1/6-7/1996, s. 29-43.
- Macy G., *The Hidden History of Women's Ordination. Female Clergy in the Medieval West*, Oxford 2007.
- Majer P., *Intencja przyjęcia chrztu przez dorosłego jako warunek ważności sakramentu*, *Prawo i Kościół* 1(2006), s. 21-35.
- Majer P., *Podstępne wprowadzenie w błąd (kan. 1098) jako wada zgody małżeńskiej*, *Prawo Kanoniczne* 41(1998), nr 1-2, s. 115-147.
- Majer P., *Rozeznanie oceniające*, *Prawo Kanoniczne* 54(2011) nr 1-2, s. 403-425.
- Majer P., *Wpływ błędu na ważność zgody małżeńskiej. Próba syntezy na podstawie analizy relacji między intelektem a wolą nupturienta*, w: *Plenitudo legis dilectio. Księga pamiątkowa dedykowana prof. dr. hab. Bronisławowi W. Zubertowi OFM z okazji 65. rocznicy urodzin*, red. A. Dębiński, E. Szczot, Lublin 2000, s. 439-462.
- Małecki M., Niewiadowska G., *Czy można wpływać na płęć potomstwa?*, *Kosmos. Problemy Nauk Biologicznych* 47(1998) nr 1, s. 33-41.
- Many S., *Praelectiones Canonicae de Sacra Ordinatione*, Parisiis 1905.
- Martimort A. G., „*Consecratio episcopi*” ou „*ordunatio episcopi*”?, *Notitiae* 226(1985) nr 5, s. 269-272.
- Martimort A. G., *Les diaconesses. Essai historique*, Roma 1982.
- Martín de Agar J. T., *The Sacraments*, w: *ECCCL*, t. III/1, s. 395-426.
- Martinell M., *Woman and ministries in the Church*, *The Clergy Review* 9(1974), s. 610-620.
- McHugh J. A., Callan C. J., *Moral theology. A complete Course*, New York 1930.
- McIntyre J. P., *Physical and Juridic Persons*, w: *New Commentary on the Code of Canon Law*, ed. J. P. Beal, J. A. Coriden, T. J. Green, New York – Mahwah 2000, s. 140-153.
- Meagher R. W., *The efficacy of the sacraments*, w: *Six Sacraments. Being Papers on the Sacraments in General, Baptism, Confirmation, Penance, Holy Orders, Matrimony and Extreme Unction*, ed. C. Lattey, London 1930, s. 57-72.
- Meneghetti A., *Sacerdozio e donna: situazione dell'attuale dibattito teologico*, w: *Sacerdozio e mediazioni. Dimensione della mediazione nell'esperienza della Chiesa*, ed. R. Cecolin, Padova 1991, s. 415-426.
- Merkelbach B. H., *Summa theologiae moralis ad mentem D. Thomae et ad normam iuris novi: Quam in usum scholarum*, t. III. *De sacramentis*, Brugis 1954.

- Meyer C. R., *Ordained Woman in the Early Church*, Chicago Studies an Archdiocesan Review, vol. 4, 3(1965), s. 285-308.
- Meyer C. R., *The Ordination of Woman: Responses to Bishop Kenneth Untener*, *Worship* 65(1991) n. 3, s. 256-262.
- Miziński A. G., *Proces o stwierdzenie nieważności święceń w aktualnych przepisach Kościoła łacińskiego*, *Roczniki Nauk Prawnych* 22(2012) nr 4, s. 167-183.
- Mohler J. A., *The origin and evolution of the priesthood. A return to the Sources*, New York 1970.
- Molano E., *La mujer y el sujeto del orden sacerdotal (Un comentario a la Carta Apostolica „Ordinatio sacerdotalis”)*, *Ius Canonicum* 44(2004) nr 88, s. 707-733.
- Moo D. J., *The Epistle to the Romans*, Grand Rapids – Michigan 1996.
- Moscariello G., *Error qui versetur circa id quod substantiam actus constituit (can. 126). Studio storico-guridico*, Roma 2001.
- Msuya, *One baptism: A Historical-Canonical and Theological Study with Reference to the Search for Christian Unity, Dissertatio ad Doctoratum in Facultate Theologiae*, Roma 2004.
- Müller G. L., *Dogmatyka katolicka*, tł. Wiesław Szymona, Kraków 2015 (e-book).
- Müller G. L., *Können frauen die sakramentale diakonenweihe gültig empfangen?*, *Notitiae* 7-8/2002 n. 432-433, s. 370-403.
- Nasiłowski K., *Ustawodawstwo Dekretu Gracjana dotyczące przyjmowania do Kościoła katolickiego duchownych odłączonych*, *Prawo Kanoniczne* 26(1983) nr 1-2, s. 13-82.
- Nasiłowski K., *Znaczenie wyrażenia „ordynacja fałszywa” w świetle przepisów Dekretu Gracjana*, *Prawo Kanoniczne* 1982 nr 1-2, s. 73-107.
- Naumowicz J., *Kryterium rozróżnienia „duchowny – świecki” według Tradycji Apostolskiej*, *Vox Patrum* 22(2002), t. 42-43, s. 131-140.
- Navarrete U., *Articulus explenans „Responsa” a Congregatione pro Doctrina Fidei die 1 mensis februarrii 2008 data*, *Communicationes* 40(2008) nr 1, s. 115-119.
- Navarrete U., *Transsexualismus et ordo canonicus*, *Periodica* 86(1997) z. 1, s. 101-124.
- Navarro L., *La nuove regulae servandea per le cause di nullità della sacra ordinazione*, *Ius Ecclesiae* 15(2003) nr 1, s. 313-331.
- Neunheuser B., *Baptism and confirmation*, New York 1964.
- Nicene and Post-Nicene Fathers. Series II*, vol. 2. *Socrates, Sozomenus: Church Histories*, ed. P. Schaff, H. Wallace, New York 2007.
- Noldin H., *Summa theologiae moralis*, vol. 3. *De sacramentis* (recognovit A. Schmitt, novam ed. paravit G. Heinzel), Oeniponte 1955.

- Norton J., *Vatican says 'sex-change' operation does not change person's gender*, National Catholic Reporter 19.09.2011, na stronie: <https://www.ncronline.org/news/vatican-says-sex-change-operation-does-not-change-persons-gender> (stan z dn. 09.08.2017 r.).
- Nowakowski B., *Rozwiązywanie małżeństwa in favorem fidei. Źródła, ewolucja, aktualne normy*, Poznań 2013.
- Nowy Komentarz Biblijny, *Pierwszy list do Koryntian. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, opr. M. Rosik, Łódź 2009.
- Noyes M. P., *The first epistle to Timothy*, w: *The interpreter's Bible. The Holy Scriptures. In the King James and revised standard version with general articles and introduction, exegesis, exposition for each book of the Bible. In twelve volumes*, vol. 11, Nashville (brak roku wydania).
- O'Gara M., *Counter-evidence of infallibility's exercise*, *The Jurist* 59(1999), s. 448-468.
- O'Grady D. M., *Vatican ponders gender problem*, *The Catholic Herald* z dn. 2.10.1987, s. 1.
- Odd L., *The Legacy of Scholasticism in Economic Thought. Antecedents of Choice and Power*, New York 1998.
- Ohler A. M., *Postacie kobiet w Biblii*, tł. Halina Podgórn, Kraków 1996.
- Ojetti B., *Synopsis rerum moralium et iuris Pontificii*, Roma 1912.
- Olejnik S., *Teologia moralna fundamentalna*, Włocławek 1998, s. 168-185.
- Olejnik S., *Teologia moralna życia osobistego*, Włocławek 1999.
- Optatus, *De schismate donatistarum*, lib. I, Lutetiae Parisiorum 1702; tłumaczenie angielskie: *Optatus of Milevis, Against the Donatists*, trans. by O. R. Vassall-Phillips, London 1917.
- Origenes, *Contra Celsum*, PG, t. 11, kol. 637-1710; tłumaczenie polskie: *Orygenes, Przeciw Celsusowi*, tłum. S. Kalinkowski, Warszawa 1977.
- Origenes, *Homiliae in Leviticum*, PG, t. 12, kol. 395-573; tłumaczenie polskie (fragmenty): *Orygenes, Homilie o Księdze kapłańskiej 8,3*, w: *Chrzest i pokuta w Kościele starożytnym. Antologia tekstów I-III w.*, opr. J. Słomka, Kraków 2004, s. 84-90.
- Örsy L., *The Difference Between the Order of Episcopate and the Order of Presbyterate in Gratian's Decree. Excepta ex disseratione ad Lauream in Facultate Iuris Canonici Pontificiae Universitatis Gregoriana*, Roma 1962.
- Osborne K. B., *Priesthood. A History of Ordained Ministry in the Roman Catholic Church*, New York – Mahwah 1988.
- Otaduy J., *Ecclesiastical Laws*, w: *ECCCL*, t. I, s. 256-382.
- Palazzini P., *Dictionarium morale et canonicum*, t. 2, Romae 1965.
- Panormitanus, *Commentaria Super Secunda Parte Primi Decretalium Libri*, t. II, Venetiis 1617.

- Paprocki H., *Hipolita Rzymskiego Tradycja Apostolska. Wstęp, przekład, komentarz*, *Studia Theologica Varsaviensia* 14(1976) nr 1, s. 145-169.
- Paprocki H., Świecenia diakonisy w Kościele Bizantyńskim, *Vox Patrum* z. 6-7, 1-2(1984), s. 271-280.
- Pastuszko M., *Najświętsza Eucharystia według Kodeksu prawa kanonicznego Jana Pawła II*, Kielce 1997.
- Pastuszko M., *Prawo o sakramentach świętych*. t. 1. *Normy ogólne i sakrament chrztu*, Warszawa 1983.
- Pastuszko M., *Sakrament bierzmowania (kanony 879-896)*, Kielce 2005.
- Pastuszko M., *Sakrament pokuty i pojednania*, Kielce 1999.
- Pastuszko M., *Sakrament święceń (kanony 1008-1054)*, Kielce 2008.
- Patritius Sporer, *Theologia moralis Sacramentalis in IV partes divisa*, Salisburgi 1690.
- Paulinus, *Vita Sancti Ambrosii Mediolanensis Episcopi*, PL, t. 14, kol. 27-46.
- Pawlak T., *Formacja ludzka kandydatów do kapłaństwa według „Zasad formacji kapłańskiej w Polsce” z 1999 roku i uchwał II Polskiego Synodu Plenarnego*, *Kościół i Prawo* 3(16)2014 nr 1, s. 9-27.
- Pawłowicz Z., *Leksykon Kościołów, ruchów religijnych i sekt w Polsce*, Częstochowa 2008.
- Paździor S., *Osobowość psychoneurotyczna w relacji do poważnego braku rozeznania oceniającego*, *Roczniki Nauk Prawnych* 16(2004) nr 2, s. 121-136.
- Paździor S., *Przyczyny psychiczne niezdolności osoby do zawarcia małżeństwa w świetle kan. 1095 n. 3*, Lublin 2009.
- Paździor S., *Wpływ narkomanii na poważny brak rozeznania oceniającego*, *Roczniki Nauk Prawnych* 12(2002) z. 2, s. 151-168.
- Paździor S., *Wpływ padaczki na poważny brak rozeznania oceniającego*, *Roczniki Nauk Prawnych* 13(2003) z. 2, s. 83-99.
- Peeters M. A., *Nowa etyka w dobie globalizacji. Wyzwania dla Kościoła*, Warszawa 2009.
- Perlasca A., *L'esercizio della sacra potestas del vescovo nel Direttorio per il ministero pastorale dei Vescovo Apostolorum Successores” con particolare attenzione alla potestà di governo*, *Quaderni di Diritto Ecclesiale* 23(2010), s. 408-430.
- Perlasca A., *La tutela giuridica del diritto all'intimità negli esami psicologici dei candidati al seminario e agli Ordini saci*, *Quaderni di Diritto Ecclesiale* 18(2005) nr 4, s. 417-441.
- Perrone J., *Praelectiones theologicae*, Tomus posterior, Parisiis 1842.
- Petrus Cantorius, *Summa de sacramentis et animae consiliis*, III, 2a, cap. 17 (fragmenty), za: Maaike Van Der Lugt, *Sex Difference in Medieval Theology and Canon Law. A Tribute to Joan Cadden*, *Medieval Feminist Forum* 46(2010) nr 1, s. 119.

- Petrus Cantorius, *Verbum abbreviatum*, PL, t. 205, kol. 21-555.
- Petrus de Palude, *In quartum sententiarum*, Venetiis 1493.
- Petrus de Soto, *Tractatus de institutione sacerdotum*, Antverpiae 1566.
- Petrus Lombardus, *Sententiarum Libri Quatuor*, t. II, Florentiae 1916.
- Philosophumena or the refutation of all heresies*, vol. II, trans. F. Legge, Society for promoting Christian knowledge, London – New York 1921.
- Photius, *Epistolarum libri tres*, lib. I, PG, t. 102, kol. 593- 618.
- Pighin B. F., *Diritto penale canonico*, Venezia 2006.
- Pighin B. F., *Diritto sacramentale*, Valenzia 2006.
- Piprek R. P., *Genetyczne podłoże zaburzeń determinacji płci*, Endokrynologia Polska 59(2008) nr 6, s. 502-514.
- Pisarska-Krawczyk M., Jarząbek-Bielecka G., Mizgier M., Rewers A., Waligórska-Stachura J., Czepczyński R., Sowińska-Przepiera E., Kędzia W., *Nietypowo ukształtowane narządy płciowe lub zaburzenia rozwoju płci. Aspekty medyczne i etyczne*, Current Gynecologic Oncology 12(2014) nr 4, s. 259-270.
- Podgórski P., *Transseksualizm w ujęciu prawa kanonicznego*, w: *Ars boni et aequi. Księga pamiątkowa dedykowana księdzu profesorowi Remigiuszowi Sobańskiemu z okazji osiemdziesiątej rocznicy urodzin*, red. J. Wroceński, H. Pietrzak, Warszawa 2010, s. 423-434.
- Podgórski P., *Znudziłem się Bogu w połowie*, Kraków 2009.
- Pohle J., Preuss A., *Dogmatic theology*, t. 11. *The Sacraments IV. Extreme Unction, Holy Orders, Matrimony*, St. Louis – London 1918.
- Pohle J., Preuss A., *Dogmatic theology*, t. 8. *The Sacraments I. The Sacraments in General, Baptism, Confirmations*, Freiburg – London 1915.
- Pokusa J. W., *The Diaconate: A History of Law Following Practice*, The Juris 45(1985) nr 1, s. 95-135.
- Pompedda M. F., *Nuove metodiche di interventi sulla vita umana e diritto matrimoniale canonico*, w: *Progresso biomedico e diritto matrimoniale canonico. Con elementi di biologia, di etica e di diritto civile in tema di fecondazione artificiale e modificazione di sesso*, ed. C. Zaggia, Padova 1992, s. 87-182.
- Pothier R. J., *Pandectae Justinianae*, in *Novum Ordinem Digestae, cum Legibus Codicis, et Novellis, quae Jus Pandectarum Confirmant, Explicant aut Abrogant*, t. 5, Neapoli 1825.
- Power D. N., *Ministers of Christ and His Church. The theology of the priesthood*, London 1969.
- Power D. N., *The Basis for Official Ministry in the Church*, The Jurist 41(1981) nr 2, s. 314-342.
- Pree H., *On Juridical Acts and Liability in Canon Law*, The Jurist 56(1998) nr 1, s. 42-83.

- Pree H., *Personen und Rechtshandlungen*, w: *Münsterischer Kommentar zum Codex uris Canonici*, red. K. Lüdicke, Band 1 (cann. 1-203), Ludgerus Verlag (10.1995, 07.2000), kan. 96.
- Prisco José San José, *Comentario*, Revista Española de Derecho Canónico 65(2008) nr 6, s. 332-333.
- Prisco José San José, *Nuevas normas sobre la nulidad de la ordenación sacerdotal. Texto y comentario*, Revista Española de Derecho Canónico 60(2003) s. 117-139.
- Prümmer D. M., *Manuale Theologiae moralis secundum Principia S. Thomae Aquinatis in usum scholarum*, t. III, Friburgi Brisgoviae 1915.
- Przekop E., *Przeszkoda mixtae religionis w prawie bizantyjskim w świetle kan. 72 synodu w Trullo (691)*, Studia Płockie 8(1980), s. 107-121.
- Puglisi J. F., *The process of admission to ordained ministry. A comparative Study*, vol. 1, *Epistemological Principles and Roman Catholic Rites*, trans. from French by M. S. Driscoll, M. Misrahi, Collegville-Minnesota 1996.
- Purwin T., Słowikowska-Hilcer J., *Zespół Klinefeltera – aktualne zalecenia odnośnie postępowania medycznego*, Postępy Andrologii Online 2(2015) nr 2, s. 12-24.
- Raming I., *A History of Women and Ordination*, vol. 2. *The Priestly Office of Women. God's Gift to Renewed Church*, ed. end trans. B. Cook, G. Macy, Oxford 2004.
- Raming I., *Priesteramt der Frau. Geschenk Gottes für eine erneuerte Kirche*, Münster: Lit-Verlag 2002.
- Raming I., *The Exclusion of Women from the Priesthood*, Metuchen 1976.
- Ratramnus Corbeiensis, *Contra Graecorum Opposita. Romanam Ecclesiam Infamantium*, *Libri quatuor*, PL, t. 121, kol. 223-1152.
- Ratzinger J., *Opera omnia*, t. 12. *Głosiciele Słowa i służby Waszej radości. Teologia i duchowość sakramentu święceń*, Lublin 2012.
- Ravolainen K., *The Singer in the Ecclesiastical Hierarchy. The Early History of the Order*, Studia Musica 59(2014).
- Raymundus de Peniafort, *Summa*, liber tertius, Avenione 1715.
- Redaelli C. R. M., *Diritto canonico, cerità e i tria munera*, Quaderni di Diritto Ecclesiale 24(2010), s. 8-34.
- Regatillo E. F., *Ius sacramentarium*, vol. 1. *De sacramentis in genere, de baptismo, confirmatione, ss. Eucharistia, poenitentia, extrema unctione*, Santander 1945.
- Regatillo E. F., *Ius sacramentarium*, vol. 2. *De ordine, de matrimonio, de sacramentalibus*, Santander 1946.
- Regatillo E. F., *Theologiae Moralis Summa*, vol. 3. *Theologia moralis specialis: De sacramentis. De delictis et poenis*, Matriti 1954.

- Reichel O. J., *A Complete Manual of Canon Law*, vol. 1. *The Sacraments*, London 1896.
- Reinhardt H. J. F., *Die Christgläubigen*, w: *Münsterischer Kommentar zum Codex Iuris Canonici*, red. K. Lüdicke, Band 2 (cann. 204-459), Ludgerus Verlag (10.1995, 07.2000), kan. 213.
- Rincón-Pérez T., *El sacramento del Orden y el sacerdocio ministerial a la luz del M.P. Omnium in mentem*, *Ius Canonicum* 51(2011) nr 101, s. 43-67.
- Rincón-Pérez T., *Pastoral Care and the Prerequisites for the Celebration of Marriage*, w: *ECCCL*, t. III/2, s. 1100-1147.
- Ritty C. J., *The Transsexual and Marriage*, *Studia Canonica* 15(1981) nr 2, s. 441-459.
- Robertson A., Plummer A., *The International Critical Commentary. A critical and exegetical commentary on the pastoral epistles*, Edinburgh 1936.
- Roger G., *Il ministero della donna nella Chiesa antica. Un problema attuale nelle sue radici storiche*, Roma 1974.
- Romaniuk K., *List do Tytusa*, w: *Komentarz praktyczny do Nowego Testamentu*, red. A. Jankowska, K. Romaniuk, L. Stachowiak, Poznań-Warszawa 1975, s. 976-986.
- Rostworowski J., *Charakter i znaczenie biskupstwa w pierwszych dwóch wiekach dziejów Kościoła. Przyczynek badań nad początkiem episkopatu*, Kraków 1925.
- Ruether R., *Le donne e il sacerdozio in una prospettiva storica e sociale*, *Concilium* 12(1976), s. 54-67.
- Rufinus Magister, *Die Summa Decretorum*, ed. Heinrich Singer, Paderborn 1902.
- Ryśkiewicz R., Gawrych E., *Odległa ocena leczenia spodziewa*, *Annales Academiae Medicae Stetinensis. Roczniki Pomorskiej Akademii Medycznej w Szczecinie* 54(2008) nr 2, s. 70-76.
- Sadowska L., Mysłək-Prucnal M., Choińska A. M., Mazur A., *Diagnostyka i terapia dzieci z zespołem Downa w świetle badań własnych i przeglądu literatury*, *Przegląd Medyczny Uniwersytetu Rzeszowskiego* 2009 nr 1, s. 8-30.
- Salachas D., *De christifidelibus eorumque omnium iuribus et obligationibus*, w: *Commento al Codice dei Canonici delle Chiese Orientali. Studium Romanae Rotae. Corpus Iuris Canonici. II*, a cura di P. V. Pinto, Città del Vaticano 2001, s. 13-35.
- Salachas D., *De cultu Divino et praesertim de sacramentis*, w: *Commento al Codice dei Canonici delle Chiese Orientali. Studium Romanae Rotae. Corpus Iuris Canonici. II*, a cura di P. V. Pinto, Città del Vaticano 2001, s. 551-646.
- Salij J., *Wolność w refleksji św. Augustyna*, *Poznańskie Studia Teologiczne* 29(2015), s. 213-223.

- Sanday W., Headlam A. C., *The International Critical Commentary. A critical and exegetical commentary on the epistle of St Paul to the Corinthians*, Edinburgh 1936.
- Sander M., *Il Delitto di Attentata Ordinazione Sacra di una Donna. La Ratio Legis Teologica, l'Evoluzione Storica della Normativa e Commento alla Legge Vigente*, Roma 2013.
- Santori G., *Compendio di sessuologia*, Torino 1972.
- Sarzi Sartori G., *La figura del vescovo alla luce del Direttorio per il ministero pastorale dei Vescovi „Apostolorum Successores”*, Quaderni di Diritto Ecclesiale 23(2010) s. 431-449.
- Schneider T., *Znaki bliskości Boga. Zarys sakramentologii*, tł. J. Tyrawa, Wrocław 1990.
- Sexual Equality in the Revised Code*, Origins vol. 12, n. 37, 24.02.1983, s. 613-614.
- Sgreccia E., *Manuale di bioetica*, t. 1, Milano 1994.
- Shechy G., Brown R., Kelly D., McGrath A., *The Canon Law. Letter & Spirit. A practical guide to the code of Canon Law*, London 1985.
- Short J., *The First Epistle to the Corinthians*, w: *The interpreter's Bible. The Holy Scriptures. In the King James and revised standard version with general articles and introduction, exegesis, exposition for each book of the Bible. In twelve volumes*, vol. 10, ed. G. A. Buttrick, Nashville (brak roku wydania), s. 14-262.
- Sicardus Cremonensis, *Summa Decretorum*, Mitrale V, fol. 12r, cytat za: I. Raming, *Priesteramt der Frau. Geschenk Gottes für eine erneuerte Kirche*, Münster: Lit-Verlag 2002, s. 99.
- Sieniatycki M., *Zarys dogmatyki katolickiej*, t. 4. *O sakramentach i rzeczach ostatecznych*, Kraków 1931.
- Sitarz M., *Słownik prawa kanonicznego*, Warszawa 2004.
- Sitarz M., *Wymogi stawiane kandydatom do święceń według Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 r. i wytycznych dykasterii Kurii Rzymskiej*, Zamojski Informator Diecezjalny 23(2014) nr 1, s. 113-128.
- Skonieczny P., *L'evoluzione della dispensa dal celibato ecclesiastico: alla ricerca dei suoi modelli giuridici*, Angelicum 89(2012) nr 1, s. 201-222.
- Skorupa A., *Wymagania stawiane kandydatom do święceń według obowiązującego ustawodawstwa*, w: *Kapłaństwo posługi*, red. A. Skorupa, A. Słowińska, Lublin 2002, s. 127-151.
- Slater T., *A manual of moral theology for English-speaking countries*, vol. 2, Chicago 1908.
- Śliwa J., *Autorzy i środowisko formacji ze szczególnym uwzględnieniem Kościoła i wspólnoty*, Prawo Kanoniczne 35(1992) nr 1-2, s. 119-129.

- Slusser M., *The ordination of male infants*, Theological Studies 57(1996), s. 313-321.
- Smith B., *A question of Baptism*, Homiletic & Pastoral Reviews 2003 nr 8-9, s. 77.
- Smith P., *Lack of Due Discretion and Suitability for Ordination*, Studia Canonica 21(1987) nr 1, s. 125-140.
- Sobański R., *Chrzest jako podstawa jedności Kościoła*, Warszawa 1971.
- Sobański R., *Czynności prawne*, w: *Komentarz do Kodeksu prawa kanonicznego*, red. J. Krukowski, R. Sobański, t. 1, Poznań 2003, s. 201-212.
- Sobański R., *Pozycja kanoniczna osób fizycznych*, w: *Komentarz do Kodeksu prawa kanonicznego*, red. J. Krukowski, R. Sobański, t. 1, Poznań 2003, s. 164-186.
- Sosna J., *Ewolucja genomu człowieka. Praca licencjacka wykonana w Katedrze Genetyki pod kierunkiem dr M. Gaj*, Katowice 2005.
- Spychała D., *Wybór Ambrożego Aureliusza na biskupa Mediolanu: Cud, czy celowe działanie Walentyniana I?*, Studia Europaea Gnesnensia 9(2014), s. 75-94.
- Stachowiak L. R., *Drugi list świętego Jana*, w: *Komentarz praktyczny do Nowego Testamentu*, cz. II, red. A. Jankowska, K. Romaniuk, L. Stachowiak, Poznań-Warszawa 1975.
- Stadler K., *Psychological assessment of candidates to the Catholic priesthood. A comparison between bishops' and psychologists' views*, Sweden 2002.
- Stanisławski J., *Wielki słownik angielsko-polski, A-N*, Warszawa 1988.
- Stawniak H., *Celibat diakonów i prezbiterów w dyscyplinie Kościoła łacińskiego*, w: *Kapłaństwo posługi*, red. A. Skorupa, A. Słowikowska, Lublin 2012, s. 29-48.
- Stawniak H., *Niemoc płciowa jako przeszkoda do małżeństwa*, Warszawa 2000.
- Stokłosa M., *Utrata przynależności do stanu duchownego na podstawie specjalnych uprawnień przyznanych Kongregacji ds. Duchowieństwa*, Prawo Kanoniczne 54(2011) nr 1-2, s. 43-75.
- Stokłosa M., *Utrata stanu duchownego w aktualnym prawodawstwie Kościoła łacińskiego*, Warszawa 2015.
- Subera I., *Historia źródeł i nauki prawa kanonicznego*, Warszawa 1977.
- Świaczny S., *Nerwica natręctw a kanoniczny konsens małżeński*, Annales Canonici 7(2011), s. 249-259.
- Sylvius Romanus, *Institutiones iuris canonici*, vol. 2. *Ius administrativum de sacramentis. Sector prior, De Primis sex sacramentis*, Romae 1944.
- Syryjczyk J., *Sankcje w Kościele. Część ogólna komentarz*, Warszawa 2008.

- Szewczyk R., *Status prawny osoby „zmieniającej” płeć w dokumentach Unii Europejskiej i w nauczaniu Kościoła Katolickiego*, w: *Idea Gender jako wyzwanie dla teologii*, red. A. Jucewicz, M. Michinka, Olsztyn 2009, s. 205-218.
- Szytchmiller R., *Proces sporny*, w: *Komentarz do Kodeksu prawa kanonicznego*, t. V, *Księga VII, Procesy*, red. G. Erlebach, A. Dzięga, J. Krukowski, R. Szytchmiller, Poznań 2007, s. 123-315.
- Tanasiychuk A., *Pontificia praecepta de clero uxoratum Orientali i fakultatywność celibatu w katolickich Kościołach wschodnich*, *Roczniki Nauk Prawnych* 25(2015) nr 3, s. 139-156.
- Tangorra P. M., *Sacramental Validity Guide for R.C.I.A. Coordinators and Candidates Concerning Baptism. Confirmation and the Eucharist*, na stronie: http://insidethewalls.org/documents/2014/8/Sacramental_Validity_Guide-1.pdf (stan z dn. 06.09.2016 r.).
- Tarwacka A., *O pozycji prawnej ludzi. 5 tytuł 1 księgi Digestów. Tekst – Tłumaczenie – Komentarz*, *Zeszyty Prawnicze* 8.2(2008), s. 317-334.
- Tertulianus, *De praescriptione hereticorum*, w: *Florilegium Patristicum*, Bonnae 1906, s. 9-61.
- Tertulianus, *De virginibus velandis*, w: Σεπτίμιος Τερτυλλιανός *Septimius Tertullianus* (155-240 μ.Χ.), s. 217-250, na stronie: <http://opencourses.uoa.gr/modules/document/file.php/SOCTHEOL3/%CE%A0%CF%81%CF%8C%CF%83%CE%B8%CE%B5%CF%84%CE%BF%20%CE%A5%CE%BB%CE%B9%CE%BA%CF%8C/PostPater3Bn.pdf> (stan z dn. 16.12.2017 r.).
- Tertulianus, *Liber de Baptismo. Adversus Quintillam*, PL, t. 1, kol. 1197-1124; tłumaczenie polskie (fragmenty): Tertulian, *O chrzcie*, w: Tertulian, *Wybór pism*, tł. E. Stanula, PSP 5, Warszawa 1970; cyt. za: *Chrzest i pokuta w Kościele starożytnym. Antologia tekstów I-III w.*, opr. J. Słomka, Kraków 2004, s. 155-174.
- Testa B., *Sakramenty Kościoła*, t. 9, *Podręcznik Teologii Katolickiej*, Poznań 1998.
- The Canon Law. Letter and Spirit. A practical guide to the Code of Canon Law prepared by The Canon Law Society of Great Britain and Ireland in association with The Canadian Canon Law Society*, ed. G. Sheehy, R. Brown, D. Kelly, A. McGrath, Dublin 1995.
- Theodorus Balsamon, *Responsa ad interrogationes Marci patriarchae Alexandrini, ex Joan. Leunclavii Jure Gr.-Rom*, *Interrogatio* 35, PG, t. 138, kol. 951-1013.
- Theodorus Balsamon, Zonara, Aristenus, *Commentaria in Canones SS. Apostolorum, conciliorum, et in Epistolas canonicas SS. Patrum*, *Canones synodi Chalcedonensis*, PG, t. 137, kol. 35-1498.
- Theodorus Cantuariensis, *Iudicia (seu Canones)*, SeCL, t. 5, s. 115-131*.

- Theodorus Cantuariensis, *Poenitentiale*, PL 99, kol. 927-988.
- Thériault M., *Juridical Acts*, w: ECCCL, t. I, s. 796-814.
- Thomas Aquinatus, *Commentum in libros Sententiarum magistri Petri Lombardi*, w: *Sancti Thomae Aquinatis Opera omnia*, vol. 8, Parma 1858.
- Thomas Aquinatus, *Summa Theologica*, Part. I-II, w: Thomas Aquinatus, *Opera omnia*, t. 6, Romae 1906.
- Thomas Aquinatus, *Summa Theologica*, Supplementum Tertiae Partis, w: Thomas Aquinatus, *Opera omnia*, t. 20, Romae 1906; tłumaczenie polskie: św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 31. *Sakrament chorych (Supl. 29-33) Kapłaństwo (Suppl. 34-40)*, przełożył i w objaśnienia zaopatrzył o. R. Kostecki, Londyn 1985.
- Thomas de Argentina, *Commentaria in IIII. libros sententiarum*, Venetiis 1564.
- Thomas Waldensis, *Doctrinale antiquitatum fidei Catholicae Ecclesiae. Opus de sacramentalibus*, Venetiis 1759.
- Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 27. *Sakramenty w ogóle. Chrzest, Bierzmowanie*, przełożył, objaśnił i skorowidzem zaopatrzył o. P. Bełch, Londyn 1984.
- Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 9. *Cel ostateczny czyli szczęście oraz uczynki ludzkie, O uczynkach ludzkich*, I-II, przełożył i w objaśnienia zaopatrzył o. F. W. Bednarski, Londyn (brak roku wydania).
- Tommaso d'Aquino, *Commento alle sentenze di Pietro Lombardo e testo integrale di Pietro Lombardo*, Libro quarto, Bologna 2001.
- Towner P. H., *The Letters to Timothy and Titus*, Michigan-Cambridge (brak roku wydania).
- Uggé B., *Il Direttorio per il ministero pastorale dei Vescovi „Apostolorum Successores” a confronto con il direttorio Ecclesiae imago*, Quaderni di Diritto Ecclesiale 23(2010), s. 388-407.
- Ujházi L. I., *Psychological Suitability in Relation to Holy Orders*, Budapest 2007.
- Un commento alla Dichiarazione sull'ammissione delle donne al sacerdozio*, Apollinaris vol. 50, 1-2(1977), s. 93-118.
- Urban M., *Transseksualizm czy urojenia zmiany płci? Uniknąć błędnej diagnozy*, Psychiatria Polska 43(2009) nr 6, s. 719-728.
- Van Der Lugt M., *Sex Difference in Medieval Theology and Canon Law. A Tribute to Joan Cadden*, Medieval Feminist Forum 46(2010) nr 1, s. 101-121.
- Van Slyke D. G., *Consecration to the Office of Acolyte: An Historical Perspective*, Usus Antiquior, vol. 2 no. 2, July, 2011, s. 89-128.
- Vanyo L. V., *Requisites of Intention in the Reception of the Sacraments*, Washington 1965.

- Vázquez G., *Commentariorum ac Disputationum in Tertiam partem S. Thomae*, t. 2, apud Andream Sanchez de Ezpeleta 1611.
- Vermeersch A., *Theologiae moralis*, t. III. *De personis, de sacramentis, de legibus Ecclesiae et censuris*, Romae 1948.
- Versaldi G., *Implicazioni psicologiche dell'istruzione In continuità del 4 novembre 2005*, Periodica 95(2006) z. 3, s. 449-464.
- Viegas e Vales E., *Bishop and Presbyter in Medieval Papal Legislation. Dissertation submitted to the Faculty of Canon Law of The Pontifical Gregorian University in particular fulfillment of the requirements for the Decree of Canon Law*, Lisbon 1962.
- Viladrich P. J., *Konsens małżeński. Sposoby prawnej oceny i interpretacji w kanonicznych procesach o stwierdzenie nieważności małżeństwa*, Warszawa 2002.
- Walsh L. G., *The sacraments of initiation. Baptism, Confirmation, Eucharist*, London 1988.
- Wenz W., *Prawna zdolność osoby transseksualnej do zawarcia małżeństwa w polskim systemie prawnym i porządku kanonicznym. Quaestio disputanda*, Prawo Kanoniczne 48(2005) nr 3-4, s. 135-150.
- Wernz F. X., Vidal P., *Ius canonicum ad codicis normam exactum*, t. 4. *De rebus*, vol. 1, *Sacramenta – Sacramentalia – Cultus divinus – Coemeteria et Sepultura ecclesiastica*, Romae 1934.
- Wierzbicki P., *Znaczenie okresu propedeutycznego w formacji kandydatów do kapłaństwa*, Kościół i Prawo 4(17)2015 nr 2, s. 101-117.
- Wijngaards J., *The ordination of women in the Catholic Church. Unmasking a Cuckoo's Egg Tradition*, London 2001.
- Will A., *The reception, recognition and reconciliation of Holy Orders*, Ecclesiastical Law Journal 8(2005) nr 36, s. 4-20.
- Woestman W. H., *Sacraments Initiation, Penance, Anointing of the Sick. Commentary on Canons 840-1007*, Bangalore 2001.
- Woestman W. H., *The Sacrament of Orders and the Clerical of State. A Commentary on the Code of Canon Law*, Ottawa 2001.
- Wojnarowicz P., *Sakramenty święceń i małżeństwa według motu proprio Omnium in mentem Benedykta XVI*, Kościół i Prawo 3(16)2014 nr 1, s. 109-121.
- Wojtkowski J. M., *Wpływ ordynacji kobiet na dialog anglikańsko-rzymskokatolicki*, Warmińskie Wiadomości Archidiecezjalne 9-10(1994), s. 70-77.
- Wordsworth J., *On Ordination "Per Saltum" and Home Reunion*, Society for Promoting Christian Knowledge, London 1909.
- Woroniecki J., *Królewskie kapłaństwo. Studium o powołaniu i wychowaniu kapłana*, Warszawa 2000.

Woywod S., Smith C., *A Practical Commentary on the Code of Canon Law*, vol. 1, New York 1948.

Wroceński J., *Kapłaństwo w Kościele pierwotnym*, w: *Kapłaństwo posługi*, red. A. Skorupa, A. Słowikowska, Lublin 2002, s. 9-25.

Wroceński J., *Rola i zadania prezbiterium w życiu Kościoła partykularnego*, Warszawa 1998.

Wstęp, w: KPK 1983, s. 18-27.

Zaborowski M., *Nabycie przynależności do Kościoła Katolickiego*, Lublin 2013.

Zaborowski M., *Przeszkody do przyjęcia i wykonywania święceń w Kodeksie prawa kanonicznego z 1983 roku*, *Annales Canonici* 7(2001), s. 289-312.

Zaborowski M., *Sakramenty święte w aspekcie prawno-historycznym*, *Prawo Kanoniczne* 55(2012) nr 2, s. 29-54.

Załęski J., *Obraz kobiety w listach Nowego Testamentu*, Ząbki 2005.

Zawała M., *Respuestas Catolicas Inmediatas*, Mision 2000.

Zubert B. W., *Chrzest – podstawą nowej podmiotowości prawnej*, w: *Chrzest – nowość życia*, red. A. J. Nowak, W. Słomka, Lublin 1992, s. 139-152.

Zyzak W., *Kapłaństwo prezbiterów. Studium nauczania Jana Pawła II*, Kraków 2010.

Abstract

The problem of the validity of receiving the sacrament of Holy Orders in the law of the Catholic Church

It is commonly accepted in the Church that a subject capable of receiving the sacraments is only a living person (*in statu viatoris*). It turns out, however, that “being a living person” is not the only condition for the valid reception of the majority of the sacraments. In addition to the sacrament of baptism, on the part of the sacrament’s recipient other requirements must also be fulfilled (CCC, n. 1246; CIC 1983, c. 864; CCEO, c. 679).

The primary aim of the author of this dissertation is to distinguish the criteria that must be met – according to the current law of the Catholic Church – by a living person for the sacrament of Holy Orders to be validly received by him. The secondary goal is to show these criteria in the legal and historical context, illustrating the evolution of the doctrine in this matter. Thus, the study has a mostly legal and historical character.

The starting point for the presentation of the complex subject is the analysis of the norm recorded in c. 1024 CIC 1983 and c. 754 CCEO – allowing to formulate the hypotheses: 1) only a baptized person receives ordination validly, 2) only a man receives ordination validly. But the analysis of legal and historical texts, supported by the research findings of biblical theologians, theologians, and anthropologists allowed the author to assume subsequent hypotheses.

The further hypotheses considered in the work are: 3) the subject of ordination, having reached the use of reason, for the valid reception of Holy Orders, must arouse the intention of its reception, 4) ordination should be received in a specific order.

The whole dissertation has been divided into four chapters, related to the mentioned *hypotheses*. They are preceded by a list of contents, a list of abbreviations, and an introduction.

The subject of the author’s interest in the first chapter is to show the consequences of receiving the sacrament of Holy Orders by an unbaptized person.

The second chapter is devoted to research into the exclusive fitness of men to receive ordination. The criteria for gender diversity are shown in it.

The third chapter examines the hypothesis that one who has achieved the use of reason must have the intention of receiving ordination for the sacrament to be validly received.

The last chapter examines the hypothesis that the reception of Orders by way of degrees is relevant for the validity of the received sacrament. In other words, it is explained whether the ordination received *per saltum* is valid.

The research carried out in this study shows that the conditions in canon law that must be met by the candidate to be able to validly receive the sacrament of Holy Orders do not constitute any novelty. Although the norms describing these criteria have existed for a long time – some were even recognized in the original Church – for a long time they were not associated with the validity of the ordination received. A clear breakthrough to recognize the consequences of non-observance of the conditions contained in them occurred only in the second millennium of Church history.

A breakthrough in shaping the doctrine of the Catholic Church on the necessity of receiving baptism before other sacraments came in the 13th century. From that moment on, the popes and scholars, speaking about holy baptism by water, note that it is the foundation and gate of the other sacraments and that thanks to it a human being acquires the ability to receive other sacraments. After the definitive wording at the Council of Trent in the sixteenth century that baptism is necessary for salvation, the Holy See had no doubt that baptism must be received by those who are to receive other sacraments.

The norms in which the legislator explicitly states that the sacrament of Holy Orders can be validly received only by a baptized man appear in all the codices of the Catholic Church (see c. 968§1 CIC 1917, c. 1024 CIC 1983, c. 754 CCEO). It is not allowed to dispense from compliance with them. This ancient law is based on the law of God and as such in the practice of the Church it has been invariably binding.

The fact of being baptized in a non-Catholic Church or community does not affect the validity of the Holy Orders received in the Catholic Church.

Detailed research carried out in the second chapter of the study showed that the next condition on which the validity of the Orders received depends is being male. In Church history, no other requirement regarding the valid celebration of any sacrament has aroused so much controversy as the inability of women to receive ordination.

The apostolic letter of John Paul II *Ordinatio sacerdotalis* of May 22, 1994 turned out to be a breakthrough in defining the source of the norm containing the prohibition of priestly ordination of women. In it, the Pope declared definitively that the Church has no authority to confer priestly ordination on women and that this matter “pertains to the Church’s divine constitution itself”.

As far as the possibility of giving diaconal Orders to women is concerned, it can be argued that the ordination of deaconess in the Church was not

identical to ordination to the diaconate. The existence of a few exceptions in the history of the Church – allowing to say that women can be deacons – does not undermine, but only weakens the decisive character of the thesis that women cannot receive the diaconate. Instead of assigning its certainty, we will define it as probable.

When talking about the suitability of men to receive ordination, one must also consider what really determines in a person that he is a man or a woman. Considering the state of knowledge of biological sciences, it seems reasonable to accept Lanza's theory as best reflecting reality. This author recognizes the "nature" and "material" of the gonads, i.e. the histological characteristic of the gonad of a given sex, to be the most appropriate criterion allowing to determine the sex of a human being. This criterion (unfortunately not allowing to describe reality fully), adopted for theological and canonical sciences – as the history of theological and canonical thought shows – may change over time due to the progress of biological sciences.

Research conducted for the purposes of this study shows that in the canon law codes not all conditions required for the valid reception of the sacrament of ordination are presented so clearly, as has been mentioned so far: that the subject of ordination must be a baptized man. Among the norms promulgated in them, it is impossible to find an indication that a man who has achieved the use of reason should have the intention of receiving ordination. This topic is dealt with in the third chapter of this study.

Nowadays, it is considered universal that one who has achieved the use of reason, in order to receive a valid ordination, needs a minimum of habitual intention, aroused by a positive act of will. Most authors claim that the habitual intention must be direct (*explicita*) and not only indirect (*implicita*) – defined by these terms because of a reference of the act of will to the object and purpose, and not because of the means of its exteriorization. As for the manifestation of the act of will, it seems that it is not necessary for the validity of the ordination received, but only for liceity. Therefore, the "reflex" (*reflexa*) intention would be sufficient – that is, one that is not explicitly manifested (by word or action).

As for the possibility of receiving Orders by men who have not achieved the use of reason – that is also by children – no one doubts that they can validly receive the ordination of the diaconate and presbyterate, despite their inability to arouse any intent. Some authors doubt only whether these persons can validly be ordained as bishops, but their arguments turn out to be unconvincing.

Since arousing intention is a human act, it should be done consciously and in freedom – both external (*ab extrinseco*) and internal (*ab intrinseco*).

Lack of faith by itself does not affect the validity of ordination, unless it causes an error concerning the object of intention.

From the analysis of the sources, it may be unambiguously concluded that Orders of every degree (including that of the presbyterate) received *per saltum* are valid. This undoubted thesis, however, cannot be formulated in relation to the episcopal ordination, received by a man who is not a presbyter. The question of the importance of the episcopal consecration *per saltum* has not yet been definitively settled.

It should also be noted that the analysis of the collected material clearly shows that the lawmakers, by legislating, exhibited a great restraint in establishing norms disqualifying the subject of Holy Orders for the valid receipt of the sacrament. In contrast to the matrimonial law, in which there are two-fold norms disqualifying nupturients to validly contract marriage (which either do or do not have a basis in God's law), in the law regulating ordination, the legislator limited himself to making norms proclaiming God's law. Sometimes – as in the case of the possibility of the ordination of women to deacons – the law rests on the Church's tradition and the belief existing in the Church (but not on certainty) that the norm has a basis in God's law.

In some cases, the highest legislator – without having sufficient knowledge of the subject and because of the existing factual or legal (and also doctrinal) doubts – refrains from giving a definitive solution to whether the Orders received in the given circumstances are valid or not. An example is the issue of the possibility of receiving ordination by a real hermaphrodite, or the reception of episcopal ordination *per saltum*. In this situation, the legislator leaves room for a scholarly discussion.

tłumaczyła Agnieszka Burakowska

Table of contents

List of the most important abbreviations	11
Introduction	13
Chapter I. Baptism as a condition of the validity of ordination . . .	23
1. Baptism as a condition of receiving other sacraments	23
1.1. The doctrine and discipline of the Church indirectly indicating the necessity of receiving baptism	24
1.2. The doctrine and discipline of the Church directly indicating the necessity of receiving baptism	26
1.3. The baptism of blood and desire and the possibility of receiving the sacraments	34
2. The necessity of receiving baptism before ordination	37
3. Baptism outside the Catholic Church and the validity of received orders	50
3.1. The evolution of the Church's doctrine and discipline regarding the validity of the heterodox baptism	51
3.2. Modern law regarding the validity of baptism administered in non-Catholic communities and Churches	66
Chapter II. Sex of a person as a determinant of the validity of ordination	79
1. The ban on the ordination of women according to the doctrine and discipline of the Church	80
1.1. Texts of the New Testament	80
1.2. From patristic times to the eleventh century	83
1.3. The period from the <i>Decretum Gratiani</i> to the times before the promulgation of the CIC 1917	103
1.4. From the promulgation of the CIC 1917 to the times preceding the work on the revision of the Latin Church Code	116
1.5. The period from the promulgation of the CIC 1983 up to present times	126
2. Suitability of women for ordination to the diaconate	136
2.1. The nature of the ordination of deaconesses	137
2.2. The disappearance of the ministry of deaconesses	141
2.3. The ministry of deaconesses outside the Catholic Church today	142

2.4. Modern views of scholars on the suitability of women for the diaconate	143
3. Sex of a human being	148
3.1. Stages of biological sex differentiation	149
3.2. Sex criteria	152
3.3. Sex development disorders	158
3.4. Suitability for ordination of persons with sex development disorders	166
3.5. Surgical change or correction of sex	180
3.6. Surgical contraception and other medical treatments	184
Chapter III. Intention in the subject of ordination	188
1. Introductory issues	189
1.1. The notion of intention	189
1.2. Kinds of intention	193
1.3. <i>Recta intentio</i> and <i>debita intentio</i>	201
2. The necessity of having an intention when receiving the sacraments	204
3. Sufficient intention to receive the ordination	209
3.1. Positive intention	209
3.2. Type of a minimal intention	215
4. Use of reason and the necessity of having an intention	223
4.1. Children and persons who are deprived of the use of reason from birth	224
4.2. People who do not use reason after the end of childhood	239
4.3. Irregularity to receive ordination according to c. 1041 n. 1 CIC 1983	245
4.4. Persons who are asleep or under the influence of alcohol	251
5. Factors eliminating or limiting free and conscious action	255
5.1. Force (<i>vis</i>)	256
5.2. Fear (<i>metus</i>)	272
5.3. Malice	286
5.4. Ignorance or error	287
5.5. Other factors affecting the formulation of the act of will	292
6. Lack of faith	295
7. Conflict between intentions	307
7.1. Simulation	307
7.2. Internal intentions mutually exclusive	324
8. Requirement of exteriorizing the act of will to receive the ordination	329

Chapter IV. Receipt of Holy Orders <i>per saltum</i>	339
1. Validity of orders received <i>per saltum</i>	341
1.1. The ban to receive ordination <i>per saltum</i> according to historical sources and legal texts	341
1.1.1. The period from patristic times to the nineteenth century	341
1.1.2. CIC 1917	357
1.1.3. The period from work on the revision of the Latin Church Code to present times	359
1.2. Possibility of receiving ordination <i>per saltum</i> according to non-legal texts	364
2. Effects of receiving episcopal ordination by men who are not presbyters	369
2.1. Omitting the presbyterate when receiving episcopal ordination – according to historical records and legal documents	369
2.2. Opinions of scholars	384
2.2.1. The validity of episcopal ordination with the simultaneous lack of sacerdotal power	385
2.2.2. Validity of episcopal ordination	386
2.2.3. Invalidity of episcopal ordination	390
2.3. Differences and dependencies between the presbyterate and the episcopate – the theological aspect	399
2.4. The rites of Holy Orders	415
Conclusion	427
Bibliography	447
1. Sources	447
2. Literature	462
Abstract	491

