

EUGENIO CORECCO (*Fryburg*)

## NATURA I STRUKTURA „SACRA POTESTAS” W DOKTRYNIE I W NOWYM KODEKSIE PRAWA KANONICZNEGO

### PROBLEM TEORETYCZNY

#### *Różnica między święceniami a jurysdykcją*<sup>1</sup>

A. Doceniając wschodnią i zachodnią antyczną tradycję teologiczną rozróżnienia pomiędzy władzą święceń i władzą jurysdykcji (wprowadzoną przez kanonistykę przed XII wiekiem!), sobór watykański II, nie zająwszy stanowiska do eklezjologicznej wartości tego rozróżnienia, położył akcent na jedność „sacra potestas”<sup>2</sup>. Elementami teologicznymi, skłaniającymi ku koncepcji unitarnej, są: zasada sakramentalności episkopatu<sup>3</sup>; zasada wyodrębniona z kanonu 129 §1, według której władza jurysdykcji może być powierzona tylko osobie wyświęconej, i trzecia zasada, mówiąca o możliwości dania nowej interpretacji w rozróżnieniu pomiędzy święceniami i jurysdykcją.

Różnica pomiędzy święceniami i jurysdykcją jest wynikiem refleksji, trwającej prawie tysiąc lat, nad znalezieniem rozwiązania dwu istotnych problemów: ważności aktów sakramentalnych, dokonywanych przez mi-

\* Oryginalna wersja tego artykułu została opublikowana po włosku: *Natura e struttura della „sacra potestas” nella dottrina e nel nuovo Codice di diritto canonico*, „Communio” 75:1984 s. 24—52.

<sup>1</sup> Co do tej pierwszej części teoretycznej, proszę porównać moje artykuły: *La „sacra potestas” e i laici*, „Studi Parmensi” 28:1980 s. 3—36 (zwł. s. 5—26), oraz: *Die „sacra potestas” und die Laien*, „Freiburger Zeitschrift für Theologie und Philosophie” 27:1980 s. 120—154.

<sup>2</sup> Na ten temat por.: A. M. Stickler, *La bipartición de la potestad eclesíastica en su perspectiva histórica*, „Ius Canonicum” 15:1975 s. 45 nn.; tenże, *Die Zweigliedrigkeit der Kirchengewalt bei Laurentius Hispanus*, [w:] *Ius sacrum. Klaus Mörsdorf zum 60. Geburtstag*, hrsg. von A. Scheuermann und G. May, München—Paderborn—Wien 1969, s. 181 nn.

<sup>3</sup> Por. LG 21.

nistrów, którzy w jakiś sposób wyłamali się ze wspólnoty eklezjalnej oraz ważności absolutnej święceń, występującej w praktyce Kościoła łacińskiego wbrew zakazowi soboru chalcedońskiego<sup>4</sup>. W wypadku biskupa ekskomunikowanego lub odsuniętego, nie mógł on być nigdy uznawany za legalnego pasterza Ludu Bożego. Stanowisko to nie było nigdy poddane w wątpliwość. Natomiast trudniej było zrozumieć sytuację biskupa, który mógłby jeszcze ważnie chrzcić i święcić<sup>5</sup>, dopóki Gracjan i dekretaliści nie zdołali sukcesywnie rozróżnić w działaniu ministrów dwu władz<sup>6</sup>: władzy święceń i władzy jurysdykcji. Według Morsdorfa władze te są różne zarówno co do sposobu przekazywania, jak i co do ich stałości i funkcji<sup>7</sup>.

Począwszy od scholastyki zaczęła dominować idea, według której władza święceń miałaby mieć w zakresie swojego oddziaływania Realne Ciało Chrystusa, podczas gdy władza jurysdykcji dotyczyłaby zakresu Mistycznego Ciała Chrystusa, traktowanego redukcyjnie jako obszar pozasakramentalny lub prawny życia Kościoła. W takiej optyce różnica między święceniami a jurysdykcją formalnie staje się materialna, powodując rozdział na dwa elementy: nie tylko na „sacra potestas”, lecz także na strukturę Kościoła. Tak więc pod koniec średniowiecza rozróżnia się w Kościele dwa przeciwstawne między sobą obszary: obszar sakramentalny, wewnątrz którego działa tylko władza święceń, i obszar pozasakramentalny, gdzie działa władza jurysdykcji.

Ta ukryta antynomia między duchem i literą oraz między miłością i prawem, obecna nie tylko w refleksji teologicznej, ale przede wszystkim w kwitnących ruchach duchowych na przestrzeni starożytności i średniowiecza, wybuchła w radykalnym podziale eklezjologii, spowodowanym przez reformatorów: na Kościół „abscondita” i na Kościół „universalis seu visibilis”.

B. Teologia średniowieczna dokonawszy podziału na dwa obszary i dwie władze przeszła do poszukiwań nad ich pochodzeniem. Wynikiem tych poszukiwań był wniosek, według którego tylko biskupi posiadają władzę święceń bezpośrednio pochodzącą od Boga, która zostaje im dana w akcie konsekuracyjnym, podczas gdy jurysdykcja jest im przekazana przez najwyższego kapłana (papieża), który jest „fons et orgio omnis

<sup>4</sup> Por. kan. 6.

<sup>5</sup> Por. K. Mörsdorf, *Die Entwicklung der Zweigliedrigkeit der kirchlichen Hierarchie*, „Münchener Theologische Zeitschrift” 3:1951 s. 1 nn.

<sup>6</sup> Co do dyskusji wokół stanowiska Gracjana, por.: A. M. Stickler, *Die Zweigliedrigkeit...*, s. 205.

<sup>7</sup> Por. K. Mörsdorf, *Weihegewalt und Hirtengewalt in Abgrenzung und Bezug*, „Miscellanea Comillas” 16:1951 s. 95 nn.; tenże, *Heilige Gewalt*, [w:] *Sacramentum mundi*, Bd. 2, Freiburg—München—Wien 1968, s. 582 nn.

potestatis” Idąc śladami św. Tomasza z Akwinu, dla którego papież z punktu widzenia sprawowania Eucharystii nie ma władzy wyższej nie tylko w stosunku do biskupa, lecz także do zwykłego prezbitera, teologia znalazła różnice między biskupstwem a prezbiteriatem poza sferą sakramentalną. Stąd artykułowano władzę biskupią na dwu różnych płaszczyznach: jedna brała pod uwagę święcenia (oddolnie), uważając biskupstwo tylko za kapłaństwo wyższego stopnia, druga zaś bazowała na władzy jurysdykcji (odgórnie), uważając ją za przekazaną bezpośrednio przez papieża<sup>8</sup>.

Na płaszczyźnie instytucjonalnej rozdział pomiędzy tymi dwiema funkcjami „potestas sacra” znalazł swój bardzo skrzywiony wyraz w późnym średniowieczu i po soborze trydenckim w praktyce stosowanej przez biskupów-ksiąząt, którzy rządili swoimi diecezjami tylko na mocy władzy jurysdykcyjnej, bez przyjęcia święceń biskupich, zastępując się w zakresie władzy sakramentalnej przez biskupów pomocniczych<sup>9</sup>.

Ostatni etap rozwoju doktrynalnego dokonał się w połowie zeszłego wieku, a ostatnio zaciemnił właściwe znaczenie rozróżnienia pomiędzy święceniami a jurysdykcją. W następstwie wszczęcia, dokonanego przede wszystkim w kanonistyce za sprawą dzieł F. Waltera i G. Philippsa oraz potem w eklezjologii, doktryny (pochodzenia kalwińskiego) na trzy urzędy Chrystusa (kapłański, prorocki i królewski), teologia nie oparła się pokusie przyporządkowania — w stosunku do każdego z tych trzech „munera” — specyficznego zakresu materialnego działalności, przetwarzając go w trzy prawdziwe i własne władze. Antyczny dwumian święcenia-jurysdykcja został zastąpiony przez trójmian: władza święceń, nauczania i jurysdykcji<sup>10</sup>. Zresztą ta sama doktryna trzech „munera” została wzięta jako baza systematyczna całej eklezjologii *Lumen gentium*, jednakże nie przyjętej jako trylogia, której by odpowiadały trzy różne władze<sup>11</sup>. Faktycznie temu się przeciwstawia nie tylko niemożliwość wy-

<sup>8</sup> Por. E. Corecco, *L'origine del potere di giurisdizione episcopale. Aspetti storico-giuridici e metodologico-sistematici della questione*, „La Scuola Cattolica” 96:1968 s. 6—18, 35—52, 118—119.

<sup>9</sup> Por. R. Weigand, *Änderung der Kirchenverfassung durch das II. Vatikanische Konzil?*, Afkk 135(1966) s. 398—399.

<sup>10</sup> Por. J. Fuchs, *Vom Wesen der kirchlichen Lehr Gewalt. Eine Kontroverse des 19. Jahrhunderts; historischer Beitrag und systematischer Versuch*, Münster 1946, passim. Wyniki tych badań zostały wykorzystane przez autora w innych publikacjach, jak np.: *Magisterium, Ministerium, Regimen. Von Ursprung einer ekklesiologischen Trilogie*, Bonn 1941; *Weihesakramentale Grundlegung kirchlicher Rechtsgewalt*, „Scholastik” 16:1941 s. 496 nn. Por. również: K. Nasilowski, *Distinzione tra potestà d'ordine e potestà di giurisdizione dai primi secoli della Chiesa sino alla fine del periodo dei decretisti. Potere di ordine e di giurisdizione. Nuove prospettive*, Roma 1971, s. 89 nn.

<sup>11</sup> Por. K. Mörsdorf, *Munus regendi et potestas iurisdictionis. Acta Con-*

znaczenia stosownego rozróżnienia pomiędzy władzą jurysdykcji i nauczycielską, lecz także świadomość, że Chrystusowi mogą być przyporządkowane poza trzema „munera” także inne „funkcje”, które zresztą dokonywała obficie teologia średniowieczna. Korzyści systematycznej trylogii, przyswojonej przez sobór, nie odpowiada więc równie właściwy walor dogmatyczny<sup>12</sup>. Ważne w tej materii jest sformułowanie papieża Jana Pawła II, który stwierdził, że trzeba raczej mówić o potrójnym wymiarze służby i misji Chrystusa, aniżeli o trzech różnych funkcjach<sup>13</sup>.

Dla współczesnej kanonistyki problemem nie jest ustalenie, czy istnieją dwie lub trzy władze, ale raczej ustalenie relacji, jaka istnieje pomiędzy trzema „munera” Chrystusa a „potestas sacra”. W konsekwencji powstaje pytanie, czy z jednej strony — jeśli byłoby to możliwe — zachować jeszcze teoretycznie rozróżnienie na władzę święceń i władzę jurysdykcji ze znaczeniem, jakie winno się im przypisywać, mając na uwadze milenijną tradycję teologiczną i szerokie zastosowanie w nowym Kodeksie prawa kanonicznego, czy z drugiej strony fakt, że sobór intencyjnie pominął rozwiązanie tej kwestii *expressis verbis*<sup>14</sup>.

### *Rozwiązanie dualistyczne w tłumaczeniu teorii tradycyjnych*

A. Do dnia dzisiejszego w istocie istnieją dwa rozwiązania proponowane przez teologię. Pierwsza z doktryn interpretowała treściowo zasadę zaczerpniętą z kanonu 109 KPK z 1917 r., według której władza święceń była przekazywana przez sakrament, a władza jurysdykcji przez „*missio canonica*”. Według tej doktryny różnica jako taka pozostaje formalna, tzn. że święceń i jurysdykcji nie przypisuje się specyficznego zakresu i różnego pośrednictwa (w stosunku do „*Corpus Christi verum*” i do „*Corpus Christi Mysticum*”), lecz śledząc nieodłączne znaczenie języka prawnego, uważa się, że porządek święceń i „*missio*” przyznają, każda według własnych różnych specyfik, dwie różne części „*potestas sacra*”. Te dwie części pozostają stale we wzajemnej zależności; zarówno ze względu

*ventus Internationalis Canonistarum Romae diebus 20—25 maii 1968 celebrati*, Typis Poliglottis Vaticanis 1970, s. 199 nn.

<sup>12</sup> Por. tenże, *De sacra potestate. Quinquagesimo volvente anniversario a Codice Iuris Canonici promulgato. Miscellanea in honorem Dini Staffa et Periclis Felici S.R.E. Cardinalium I*, Romae 1967, 41 nn. Co do krytycznej analizy tego trójpodziału, por. Ch. Journet, *L'Eglise du Verbe Incarné I*, 1955, s. 203—215.

<sup>13</sup> *Ad universos Ecclesiae Sacerdotes, adveniente Feria V in Cena Domini*, AAS 1979 s. 393. Por. również: W. Kasper, *Die Heilsendung der Kirche in der Gegenwart*, Mainz 1970, s. 61.

<sup>14</sup> Por. P. Krämer, *Dienst und Vollmacht in der Kirche. Eine rechtstheologische Untersuchung zur Sacra Potestas — Lehre des II. Vatikanischen Konzils*, Trier 1973, w szczególności s. 22—48

na zasadę kanonu 118, według którego władza jurysdykcji może być powierzona tylko temu, kto został wyświęcony, jak i ze względu na to — co jest oczywiste chociażby w przypadku niektórych sakramentów, jak przykładowo w sakramencie święceń i sakramencie pokuty — święcenia i jurysdykcja zbiegają się w jedno w osiągnięciu skutku sakramentalnego. Stąd, według powszechnej opinii teologów i prawa kanonicznego, rozgrzeszenie sakramentalne, udzielone bez jurysdykcji, uważane jest za nieważne. Według tej doktryny jedność „potestas sacra” jest zachowana, ale jedność nie pokrywa się z jednością<sup>15</sup>.

Wychodząc z tego treściowego założenia, względnie łatwo można podać logiczne tłumaczenie do wszystkich podstawowych przypadków, występujących w teologii łacińskiej co do nieważności rozgrzeszenia sakramentalnego, udzielonego bez jurysdykcji, jak i co do święcenia bezwarunkowego (gdzie święcenia i jurysdykcja są udzielane oddzielnie), jak również co do święceń „extra communionem ecclesiasticam” (lub „extra muros”) oraz święceń kapłańskich, udzielonych przez zwykłego presbitera dzięki posiadanemu przez niego indultowi papieskiemu<sup>16</sup>.

Jeśli się pominie problem święcenia bezwarunkowego, jest wystarczający do przyjęcia w rozwiązaniu tych przypadków fakt, że Kościół może uczynić ważnymi lub nieważnymi pewne akty sakramentalne dzięki władzy, którą posiada w przekazywaniu jurysdykcji lub jej cofnięciu. Także istnienie różnych stopni w sakramencie święceń (szczególnie biskupstwa i prezbiteriatu) jest do wytłumaczenia, wychodząc od różnej „ilości” jurysdykcji powierzonej na mocy „missio canonica”.

Ogromnie wielkie niebezpieczeństwo tej koncepcji wyrasta w szczególności z rozwiązania problemu święceń „extra muros”, jak przykładowo w Kościołach prawosławnych, gdzie jest tłumaczona jako teoria, według której Kościół katolicki zamiast wycofać — co mógłby uczynić —

<sup>15</sup> Por.: E. Doronzo, *Tractatus dogmaticus de ordine*, t. 2, Milwaukee (Wisconsin) 1962, s. 324—370. Pomimo sformułowań, nie zawsze jasnych, uważam, że Corrado Baisi w swoim dziele: *Il ministro straordinario degli ordini sacramentali* (Roma 1935, s. 136, 153—158) uznaje tę pierwszą teorię, a nie jest natomiast, naśladowając Johanna Morinusa (*Commentarius de sacris Ecclesiae ordinationibus*, Parisiis 1655, s. 104—107), zwolennikiem, jak utrzymuje Doronzo (jw., s. 362—363), drugiej teorii.

<sup>16</sup> Co do tych faktów, które datują się od końca XV wieku, por.: C. Baisi, *Il ministro straordinario...*, s. 7—28. Istnieje cała seria problemów natury historycznej i doktrynalnej, związanych z wykonywaniem jurysdykcji przez świeckich, którymi jednak nie możemy się tutaj zajmować. Na ten temat por. np.: A. Szentirmai, *Jurisdiktion für Laien?*, ThQS 140:1960 s. 410 nn.; U. Mosiek, *Verfassungsrecht der lateinischen Kirche*, Bd. 1: *Grundfragen*, Freiburg i.Br. 1975, s. 217—229; A. Doglio, *De capacitate laicorum ad potestatem ecclesiasticam, praesertim iudiciale*, Romae 1962, s. 33 nn.

władzę jurysdykcji i stwierdzić w ten sposób nieważność święceń prawosławnych, preferuje w imię „ekonomii” tolerowanie jej, przyzwalając, aby była praktykowana w sposób niegodny (nielegalnie).

Od kiedy jednak teologia odeszła od tezy, że władza jurysdykcji jest dana biskupom bezpośrednio od papieża — aby ogarnąć tę bardziej możliwą do przyjęcia, według której jurysdykcja jest powierzona im przez Boga: czy to przechodząc poprzez pośrednictwo „missio canonica” nadaną przez papieża, czy na mocy święceń biskupich<sup>17</sup> — ta doktryna musiała odwołać się do tłumaczenia nietypowego w relacji do własnego systemu, aby uratować zasadę (pryncypium), które utwierdziło się w Kościele od XII w. i poprzez następne stulecia, że biskup zawsze może ważnie konsekrować, także kiedy utracił własny urząd i w konsekwencji władzę jurysdykcji<sup>18</sup>.

Decydujący krok do przodu w tej sprawie został dokonany przez Mörsdorfa, który wysunął tezę, że biskup w konsekracji biskupiej nie otrzymuje tylko święcenia, lecz także fundament niezatarty jurysdykcji, nazywany przez niego: „Grundbestand an oberhirtlicher Gewalt”<sup>19</sup>. By zostać pasterzem Kościoła partykularnego, neokonsekrowany ma więc potrzebę otrzymania, z urzędem kanonicznym powierzonym mu przez „missio”, część jurysdykcji, której mu brakuje. Na mocy święceń, które w każdym wypadku powierzają mu substrakt jurysdykcji, ale także — jeśli jest legalna — powierza mu ją też „communio hierarchica” (która nie identyfikuje się z „missio canonica”), biskup wchodzi w kolegium biskupów także w wypadku, gdy z jakiegokolwiek racji nie mógłby być przyodziany w żaden konkretny urząd kościelny i w konsekwencji nie mógłby otrzymać z „missio” całości władzy jurysdykcyjnej.

Walor innowacyjny wprowadzony przez Mörsdorfa polega na wprowadzeniu elementu przedmiotowego: substrakt (Grundbestand) jurysdykcji, udzielony biskupowi w święceniach. Ponad wytłumaczeniem wyższości konstytucjonalnej biskupa w relacji do prezbitera, istnienie tego substraktu pozwala wytłumaczyć ważność święceń „extra muros” bez uciekania się do rozwiązań woluntarystycznych. Każdy biskup otrzymuje, niezależnie od woli papieża, wystarczającą miarę jurysdykcji do konsekrowania zawsze ważnego, także kiedy święciłby „extra communionem ecclesiasticam”.

<sup>17</sup> Por. E. Corecco, *L'origine del potere di giurisdizione...*, s. 10—42, 107—119.

<sup>18</sup> Por. E. Doronzo, jw., s. 359; C. Vagaggini, *Possibilità e limiti del riconoscimento dei ministeri non cattolici. Riflessioni a partire dalla prassi della „economia” e della dottrina del „carattere”: Ministères et célébration de l'Eucharistie. Sacramentum I*, „Studia Anselmiana” 61:1973 s. 254, 271.

<sup>19</sup> Por. K. Mörsdorf, *Weihegewalt und Hirtengewalt...*, s. 105.

Jest jasne, że dysonans w tym rozwiązaniu powoduje wprowadzenie do „Grundbestand” wyjątku w systemie, właśnie odnośnie do konsekracji biskupiej, uznawanej już przez teologię i magisterium za pełnię sakramentu święceń, a więc za źródło stopni niższych tych samych święceń. Mając na uwadze fakt, że także celebrowanie eucharystii zakłada prawdopodobnie wymiar jurysdykcyjny, ponieważ jest sakramentem, w którym spełnia się cały Kościół, powstaje pytanie, dlaczego, według tej doktryny, zwykły prezbiter może celebrować eucharystię zawsze ważnie, bez otrzymania w święceniach „Grundbestand” jurysdykcyjnego, niewątpliwie niższego, a jednak podobnego do biskupiego<sup>20</sup>.

B. Druga doktryna wychodzi z założenia, że cała „potestas sacra” jest udzielona przez sakrament święceń. Aby wytłumaczyć nieważność rozgrzeszenia sakramentalnego udzielanego bez „jurysdykcji”; system relatywny święceń (w którym urząd jest udzielany jednocześnie w konsekracji); system absolutny (zupełny, bezwzględny) święceń; święcenia kapłańskie za sprawą prezbiterów; fakt istnienia różnych stopni sakramentu święceń (dana jedność substancjalna tegoż święcenia) — ta doktryna potwierdza, że Kościół ma władzę rozwiązania i zawiązania „potestas sacra” udzielonej przez sakrament, a w zależności od warunków, może także przeszkodzić całkowicie jej skuteczności<sup>21</sup>.

Skoro więc w sformułowanej hipotezie tej doktryny nie istnieje władza jurysdykcji, rozumiana jako część odległa, mająca treść materialną „potestas sacra”, z tego wynika, że władza Kościoła rozwiązywania i zawiązania ma charakter tylko formalny. Abstrahując od charakteru jeszcze bardziej znaczeniowo woluntarystycznego tego drugiego rozwiązania w relacji do pierwszego, ponieważ cała dynamika własna w funkcjonowaniu sakramentu święceń jest zależna od woli Kościoła, musi się jednakże postawić pytanie, jak byłoby możliwe, bez popadania w antynomię, pojąć koncepcyjnie istnienie „władzy” (dotyczącej święceń), czy mogłaby być okoliczność neutralizująca całkowicie przez tę inną władzę (jurysdykcyjną) bez zaniechania formalnie bycia „potestas”. Nawet jeśli ta druga doktryna nie uznaje z definicji we władzy jurysdykcyjnej żadnej treści materialnej różnej i własnej w relacji do władzy święceń, to staje się w praktyce jedyną prawdziwą władzą Kościoła.

---

<sup>20</sup> Por. K. Mörsdorf, *Der Träger der eucharistischen Feier*, [w:] *Pro Vita Mundi. Festschrift zum Eucharistischen Weltkongress 1960*, hrsg. von der Theologische Fakultät der Ludwig-Maximilian-Universität München, 1960, s. 223 nn.

<sup>21</sup> Por. E. Doronzo, jw., s. 362; W. Betrams, *Il potere pastorale del papa e del collegio dei vescovi. Premesse e conclusioni teologico-giuridiche*, Roma 1967, s. 1—61; tenże *De potestatis episcopalis exercitio personali et collegiali*, München „Periodica de Re Morali, Canonica, Liturgica” 53:1964 s. 455 nn.

Biorąc pod uwagę jako punkt odniesienia rozróżnienie pomiędzy święceniami i jurysdykcją (akceptowane także terminologicznie przez drugą teorię), istotna różnica pomiędzy pierwszą a drugą doktryną polega na tym, że podczas gdy pierwsza przypisuje treść materialną zarówno święceniom, jak i jurysdykcji, to druga przypisuje treść materialną tylko władzy święceń, a walor formalny tylko władzy jurysdykcyjnej.

Gdyby w logice, respektującej dwie doktryny, trzeba było rozważyć problem przekazu władzy jurysdykcyjnej świeckim, należałoby stwierdzić, że tylko pierwsza doktryna może dać tłumaczenie możliwe do przyjęcia, abstrahując oczywiście od głębi problemu: zdolności świeckich do otrzymania części „*potestas sacra*”. Można by się jednak uciec do przyznania władzy przez delegacje. Mając natomiast na uwadze chrzest (i bierzmowanie) jako sakramenty nie przyznające świeckim władzy święceń trudno dostrzec, jak dla drugiej teorii Kościół mógłby tę władzę związać lub rozwiązać.

*Propozycja nowego rozwiązania: jedność i jedyność „sacra potestas”*

A. Wydaje się możliwa hipoteza trzeciego rozwiązania problemu według ściśle określonych warunków. Z jednej strony należy mieć na uwadze wskazania dane przez Vaticanum II o jedności „*potestas sacra*”, która ukierunkowała większość współczesnych kanonistów i teologów na rozwiązanie ściśle sakramentalnego pochodzenia „*sacra potestas*”; z drugiej strony stosowność lub konieczność zachowania, przynajmniej na poziomie koncepcyjnym, tradycyjnego rozróżnienia pomiędzy święceniami a jurysdykcją, które nie tylko jest głęboko zakorzenione w teologii łacińskiej<sup>22</sup>, lecz wydaje się aż do dziś technicznie niezastąpione tak dalece, że nowy KPK odwołuje się do niego bez stawiania większych problemów.

Mörsdorf wyczuł, że rozróżnienie pomiędzy święceniami a jurysdykcją ma swoje ostateczne zakorzenienie w dwu elementach tegoż Kościoła: w Sakramencie i w Słowie<sup>23</sup>. Ta intuicja budzi teologiczny związek, zdolny przekroczyć limity współnaturalne o charakterze funkcjonalnym (a więc łatwo redukcyjnym) języka prawnego<sup>24</sup>. Symbolicznym znakiem

<sup>22</sup> Warto zauważyć, że to rozróżnienie jest obce dla teologii prawosławnej; por. P. Anciaux, *L'Episcopat (ordo episcoporum) comme réalité sacramentale*, „Nouvelle Revue Théologique” 85:1963 s. 156.

<sup>23</sup> Por. K. Mörsdorf, *Zur Grundlegung des Rechtes der Kirche*, „Münchener Theologische Zeitschrift” 3:1952 s. 329 nn.

<sup>24</sup> Odnosi się to w pierwszym rzędzie do pojęcia „*iurisdictio*”, rozwijanego w ścisłej zależności od świeckiej doktryny prawnej; por. Corecco, *L'origine del potere di giurisdizione...*, s. 9—10 (n. 29).



i słowem są w efekcie dwa ludzkie sposoby komunikacji Boga, już w Starym Testamencie, gdy objawia się człowiekowi. W ekonomii zbawienia zarówno znak symboliczny, jak i Słowo Boże przyjęły ostateczność eschatologiczną, która daje im tę przedmiotową skuteczność sakramentalną przyjętą przez teologię z ideą „ex opere operatum” Jest to prawdziwe nie tylko dlatego, że samo Słowo już w sobie posiada skuteczne działanie<sup>25</sup>, czyli że ma znaczenie zbawcze i jest zobowiązujące wcześniej, a nie dopiero wtedy, gdy zostało przyjęte „interius in corde” (jak utrzymuje doktryna protestancka), ale również dlatego, że jest ono strukturalnie ukierunkowane na znak symboliczny oraz jest nieodzowne, aby on otrzymał walor sakramentalny<sup>26</sup>. Faktycznie Słowa Bożego nigdy nie głosi się, w ekonomii zbawienia, w sposób oderwany od znaku symbolicznego. Więcej, ma ono integralny walor zbawczy (przeciwnie do tego, co się zakłada w doktrynie „sola scriptura”) jedynie wtedy, gdy realizuje się (lub wciela się) w tajemnicy wcielenia Słowa w człowieczeństwie Chrystusa<sup>27</sup>.

Dlatego Słowo i Sakrament nie tylko występują strukturalnie wzajemnie, ale również są nieoddzielne między sobą. Są to dwa różne sposoby formalne, poprzez które Bóg objawia i komunikuje Łaskę, czyli zbawienie, będącą rzeczywistością nie tylko stanowiącą jedyną całość, ale jedyną i niepodzielną na części. To stanowi ostateczną rację, dlaczego także „potestas sacra” jako element fundamentalny struktury Kościoła, złączony z przekazem Łaski sakramentalnej, nie tylko jest rzeczywistością stanowiącą jedną całość, ale jedną, niepodzielną na części.

Podobnie jak Bóg objawia się w swej całości i jedyności, zarówno w Sakramencie, jak i w Słowie, tak również jedyność „potestas sacra” objawia się poprzez dwa sposoby instytucjonalne, które kanonistyka nazwała władzą święceń i władzą jurysdykcji. Na poziomie instytucjonalnym święcenie i jurysdykcja są instrumentami, poprzez które działa cała „potestas”, a nie tylko jej jedna część. Są dwoma sposobami wyrażenia jedynej „potestas sacra”.

Podczas gdy w święceniach przeważa struktura własna komunikacji znaku symbolicznego, czyli Sakramentu, to w jurysdykcji przeważa logika własna komunikacji języka mówionego, czyli Słowa. Zatem „potestas sacra” działa według dwóch różnych sposobów formalnych: znaku, który

---

<sup>25</sup> Por. L. Scheffczyk, *Von der Heilsmaeth des Wortes*, München 1966, s. 168—169, 264—272.

<sup>26</sup> G. Söhngen, w swojej książce *Symbol und Wirklichkeit im Kultmysterium* (Bonn 1973), wyraził ten problem w znamienych słowach: „Vom Worte wird das Sakrament mit der Fülle mächtiger Geistlichkeit und vom Sakrament wird das Wort mit der Fülle geistlicher Wirklichkeit erfüllt”.

<sup>27</sup> Por. H. Müller.

kanonistyka zdefiniowała jako władzę święceń oraz słowa, które kanonistyka zdefiniowała jako władzę jurysdykcji (*iuris dictio*). Wynika stąd, że rozróżnienie jako takie na święcenia i jurysdykcję jest formalne, a nie materialne, co słusznie wyczuwała już kanonistyka XII wieku. Dokonała ona tego rozróżnienia nie wychodząc od przedmiotu, do którego się one odnoszą, ale według ich różnorodności przekazu, trwania i funkcji. Ich zawartość materialna jest więc identyczna. Faktycznie nie działają w nich dwie różne części „*potestas sacra*”, ale cała władza Kościoła w integralności swej treści. Udzielając święceń, czy też dokonując aktu jurysdykcyjnego, biskup zawsze działa na mocy całej swojej „*potestas*”, jeżeli nawet dochodzi ona do skutku i objawia się według różnych sposobów formalnych.

B. Święcenia i jurysdykcja działają jednak także w sposób relatywnie autonomiczny, podobnie jak Sakrament i Słowo. Jak Słowo nie musi być przepowiadane z równoczesnym celebrowaniem Sakramentu, tak również jest możliwe, że Kościół dokonuje aktu jurysdykcyjnego bez stanowienia związku bezpośredniego z Sakramentem Święceń. Relacja z Sakramentem jednak istnieje i wynika ona bądź z faktu fundamentalnego, że Słowo zmierza strukturalnie, aby „*incarnarsi*” w sprawowaniu Sakramentu — podobnie Sakrament zmierza do uaktywnienia jasności Słowa (*Söhngen*) — bądź z faktu, że (z zasady) szafarz jurysdykcji jest równocześnie szafarzem Sakramentu.

Zresztą cały porządek prawny Kościoła, którego wyrazem najbardziej widocznym staje się „*jurysdykcja*”, jest pojmowany w relacji do sprawowania sakramentów<sup>28</sup>. Ponieważ struktura ekonomii zbawienia posiada jako fundament i model misterium wcielenia Słowa Chrystusa, nie można przypuszczać, aby „*potestas sacra*” mogła wyrażać się tylko na sposób jurysdykcji, bez istnienia z władzą święceń jakiegoś związku, który by się dało pominąć. Byłoby to sprzeczne z całą tradycją prawosławną — która zawsze opowiadała się za zasadą święceń względnych — i katolicko-łacińską, która chociaż przyjęła zasadę święceń absolutnych, to jednak zawsze uznawała, w swojej doktrynie o charakterze „*indelebilis*”, priorytet strukturalny Sakramentu nad Słowem i Święceń nad jurysdykcją. Potwierdzeniem tego faktu jest doktryna soboru watykańskiego II, która przyznaje tytuł „*ecclesiale*” tylko tym wspólnotom chrześcijańskim, w których Słowo zostało strukturalnie złączone przynajmniej z jednym sakramentem, tj. chrztem świętym. Słowo przepowiadane w sposób oderwany od jakiegokolwiek odniesienia sakramentalnego traci swój wymiar

<sup>28</sup> Por. M. Useros Carretero, „*Statuta Ecclesiae*” y „*Sacramenta Ecclesiae*” en la *Eclesiologia* de St. Tomas, Roma 1962, s. 186—324.

i skuteczność eklezjalną. Według soboru, faktycznie, związki wspólnotowe powstające jedynie wokół głoszonego Słowa nie mogą być określone ani jako zwykle wspólnoty eklezjalne, ani tym bardziej jako Kościół w znaczeniu ścisłym. Nie powstaje Kościół lub eklezjalność bez chrztu, czyli bez Sakramentu.

W przeciwieństwie do Słowa, które nie zawiera w sobie samym specyficznych elementów materialnych znaku sakramentalnego (nawet, jeśli istnieje symbolika własna języka mówionego), Sakrament zawsze zakłada Słowo jako część integralną jego samego. Faktycznie, znak symboliczny staje się Sakramentem jedynie pod warunkiem, że Słowo wyrazi jego (przynajmniej przez formułę sakramentalną) znaczenie nadprzyrodzone. Ten związek został mocno wyakcentowany w reformie liturgicznej, w której kładzie się nacisk, aby każde sprawowanie sakramentu było poprzedzone bogatą celebracją Słowa, mającą na celu przybliżenie, w sposób bardziej organiczny i całościowy, niż to uczyniła liturgia wcześniejsza, znaczenia symbolu materialnego sakramentu. Podczas gdy Słowo może uruchomić „potestas sacra” w sposób relatywnie autonomiczny w stosunku do Sakramentu, to jednak Sakrament jest nie do pojęcia bez Słowa. Współistnienie nadprzyrodzonego znaku symbolicznego i Słowa w Sakramencie wyjaśnia nam, dlaczego jest możliwe przyjęcie tezy, według której cała „potestas sacra” wypływa z sakramentu święceń.

### *Implikacje jedyności „potestas sacra”*

A. Jeśli się przyjmie, że jedność „potestas sacra” znaczy również niepodzielność treści czyli jedyność i że, w konsekwencji, trzeba przyznać walor czysto formalny nie tylko rozróżnieniu jako takiemu między święceniami a jurysdykcją, ale również ich odpowiednich treści, wtedy wydaje się także możliwe znalezienie wyjścia z nieudanych prób poprzednich rozwiązań. Dotyczy to zarówno pierwszej interpretacji, w której, przyznając władzy święceń i władzy jurysdykcji jedynie jakąś porcję treści globalnej „potestas”, została rozbita jedyność; jak również drugiej interpretacji, w której przyznając święceniom treść materialną a jurysdykcji tylko część formalną, odwołano się niepotrzebnie do rozwiązania asymetrycznego i przez to czysto dualistycznego. Uznając treść władzy święceń, jak również treść władzy jurysdykcji (jako proste sposoby wyrażenia jedynej „potestas”) za znaczenie tylko formalne, jest natomiast możliwe danie rozwiązania organicznego i homogenicznego na wszystkie typowe problemy, które były podjęte, bez większego rezultatu i najczęściej tłumaczone wolontarystycznie, w tych dwóch interpretacjach.

B. Wydaje się przede wszystkim konieczne rozróżnienie pomiędzy udzieleniem „*potestas sacra*” a jej samym wykonywaniem. Podczas gdy „*potestas*” może działać, albo według właściwego wszystkim sakramentom sposobu znaku symbolicznego, albo według właściwego sposobu Słowa, na mocy którego Kościół wydaje akty jurysdykcji w dziedzinie nauczania i rządzenia, to przekazanie władzy, przeciwnie, może nastąpić tylko poprzez Sakrament (ponieważ w nim jest zawarte także Słowo). Faktycznie, w doktrynie katolickiej nie jest do pomyślenia fakt, aby „*potestas sacra*” mogła być przekazywana tylko poprzez Słowo. Sukcesja apostołska jest nierozwiązanie złączona, nawet jeśli nie wyczerpująco, z wydarzeniem sakramentalnym, czyli z władzą święceń.

Konsekwentnie, podczas gdy „*potestas sacra*” może być wykonywana w sposób relatywnie autonomiczny bądź według specyficznej dynamiki Słowa czy władzy jurysdykcji, bądź według specyficznej dynamiki Sakramentu czy władzy święceń, to jednak dana osoba może ją przekazać drugiej tylko poprzez władzę święceń, tj. Sakrament.

C. W tym miejscu rodzi się ważne pytanie, czy Kościół może (i w jakiej mierze) sprawować kontrolę nad przekazywaniem i nad wykonywaniem „*potestas sacra*” Pierwsza interpretacja rozwiązuje problem, dzieląc jakościowo „*potestas*” na święcenia i jurysdykcję. Udzielając lub odbierając jurysdykcję Kościół może spowodować, że zarówno inne sakramenty, jak i władza święceń są ważne lub nieważne. Druga interpretacja idzie po tej samej linii, ale według technicznego sposobu rozwiązywania i wiązania władzy święceń.

Jeśli natomiast przyjmie się, że cała „*potestas*” jest udzielona z Sakramentem święceń i że jest sprawowana w swej całości, zarówno w sakramencie jak i w jurysdykcji, to należy przyjąć, iż „*potestas*” jest w stanie samokontrolować się; w swojej jedyności może sprawować kontrolę nad samą sobą. Ona jednak nie może kontrolować własnych skutków poza granice określone przez samo „*ius divinum*”, które są granicami wyznaczonymi przez „*substantia sacramenti*” i przez „*substantia Verbi*”. Kiedy Sakrament jest sprawowany w granicach swych elementów esencjalnych i kiedy Słowo jest przepowiadane zachowując swoją esencjalną treść chrześcijańską, wówczas czynności te są zawsze skuteczne, w znaczeniu, że są obiektywnie ważne, by móc rodzić Kościół Chrystusowy. Doktryna soboru watykańskiego II, według której Kościół Chrystusowy jest jeden i trwa w Kościele katolickim, ale realizuje się także poza jego granicami w zależności od różnego stopnia wspólnoty, idzie w tym kierunku.

D. Na mocy „potestas sacra”, w którą wyposażony jest Kościół, może on stwierdzić, jakie są esencjalne elementy wymagane przez „ius divinum”, aby sakrament był sakramentem i żeby Słowo było jeszcze wystarczająco kompletne, by było chrześcijańskie, tj. Słowem Bożym (problem ortodoksyjności). Zakładając, że te elementy esencjalne są realizowane, Kościół nie może jednak przeszkodzić, aby Sakrament i Słowo działały skutecznie również poza „communio plena”. Ich skuteczność zbawcza będzie jednakże proporcjonalna do integralności ich zawartości i stąd proporcjonalna do stopnia wspólnoty z Kościołem katolickim. Uznanie istnienia innych Kościołów (odłączonych) i zwykłych wspólnot kościelnych zakłada, że Sakrament i Słowo celebrowane poza „communio plena” z Kościołem katolickim byłyby ważne, nawet gdy ich nośność sakramentalna i doktrynalna byłaby zredukowana do kilku elementów esencjalnych (Chrzest, Wieczerza, boskość Chrystusa).

Podobnie jak Kościół Chrystusowy realizuje się według stopnia zawartości i różnej wspólnoty, podobnie również „sacra potestas” (poprzez którą wyraża się wiążąca moc zbawcza Kościoła) realizuje się według różnych stopni skuteczności w poszczególnych Kościołach odłączonych i w poszczególnych wspólnotach kościelnych. Jej skuteczność zostaje zredukowana zarówno w wypadku zubożenia na płaszczyźnie sakramentalnej, jak też zubożenia na płaszczyźnie doktrynalnej, czyli Słowa.

Jeśli Słowo i Sakrament nie są integralne pod względem ich zawartości, wówczas tworzą rzeczywistość Kościoła, której wspólnota nie jest pełna. Kolegium biskupie i papież otrzymali, z prawa Bożego, zadanie bycia punktem odniesienia dla wspólnoty zważywszy, że, z definicji, są wyposażeni w samą pełnię „potestas sacra”. Nie znaczy to, że „potestas” kolegium i papieża jest „jakościowo” różna od tej, którą posiadają biskupi, ponieważ Sakrament i Słowo sprawowane przez poszczególnych biskupów posiada tę samą zawartość co Sakrament i Słowo celebrowane przez papieża (lub kolegium jako takie). Różnica jest „ilościowa”, czyli formalna w znaczeniu, że tylko kolegium biskupie i papież reprezentują najwyższy autorytet, wynikający z funkcji konstytucjonalnej, do osądzania w ostatniej instancji, czy Sakrament lub Słowo sprawowane przez poszczególnych biskupów są integralne z punktu widzenia możliwości realizowania „communio plena”. Wynika to z faktu, że tylko kolegium jako takie i papież są organami reprezentującymi Kościół uniwersalny<sup>29</sup>.

<sup>29</sup> Jeśli z punktu widzenia doktrynalno-systematycznego relatywnie łatwo stwierdzić, że kolegium biskupie, wraz z papieżem, jest wyposażone w „plena et suprema potestas” — by być punktem odniesienia „communio” — nie jest równie łatwo znaleźć racje eklezjologiczne tego samego faktu dla papieża bez kolegium. Rzeczywiście, podczas gdy możliwe jest uzasadnienie struktury hierarchicznej Kościoła partykularnego, wychodząc od struktury hierarchicznej Eucharystii, sprawowanej przez

E. Wspólnota (*communio*), jako rzeczywistość fundamentalna konstytucji kościelnej, nie należy do porządku ontologicznego „*potestas sacra*”, ale jest faktem stwierdzanym: jest rzeczywistością eklezjologiczną, która istnieje lub nie istnieje, ale która może być stwierdzana i osądzana co do swego istnienia i co do swej autentyczności tylko przez tego, kto jest wyposażony w pełnię „*potestas sacra*”. Jako fakt obiektywny „*communio hierarchica*” nie zależy od dowolności osądu władzy. Jest ona strukturą Kościoła, na służbie której istnieje „*potestas sacra*”.

Na mocy „*potestas sacra*”, przy stwierdzeniu wspólnoty, papież wyraża się przede wszystkim według właściwego sposobu Słowa, tj. według właściwego sposobu „władzy” jurysdykcji. Znaczy to, że „*potestas sacra*” i „*communio*” nie są rzeczywistościami identycznymi. „*Communio*” jest, z jednej strony, eklezjalną rzeczywistością ontologiczną, w ramach której „*potestas sacra*” powinna działać, aby być integralnie skuteczną, z drugiej strony jest rzeczywistością, którą sama „*potestas sacra*” pomaga rodzić. Jest więc pierwotna i wtórna w stosunku do „władzy” jako takiej.

### *Rozwiązanie fundamentalnych problemów doktryny*

Mając na uwadze takie podejście do zagadnienia, możliwe jest podanie jednolitego rozwiązania problemów, które były podjęte we wcześniejszych teoriach.

A. Istnienie dwóch różnych systemów święceń nie powoduje problemu, ponieważ oba są teologicznie zamiennie. Zwrócenie się do święceń względnych byłoby pożądane, gdyby uznać, że cała „*potestas sacra*” jest udzielana (w założeniu) w sakramencie święceń. Praktyka Kościoła łacińskiego udzielania jurysdykcji poprzez „*missio*”, oddzielnie do święceń, może być rozumiana jako akt, poprzez który kompetentna władza określa, na mocy „*potestas sacra*” (wyrażającej się tu na sposób Słowa lub jurysdykcji), zakres, w którym dany biskup lub inny minister powinien wykonywać swoją „*potestas*” pozostając organicznie włączony w „*communio hierarchica*”.

---

biskupa, to jednak nie jest możliwe to samo uzasadnienie odnośnie papieża, jako posiadającego prymat jurysdykcji, ponieważ wszyscy biskupi mają jednakowy udział przy sprawowaniu sakramentu Eucharystii. Odniesienie się do tekstów Nowego Testamentu, mówiących o prymacie, rozstrzyga w sposób ewidentny istotę problemu. To jednak nie może zmienić faktu, że dopóki teologia nie będzie w stanie opracować doktryny prymatu, wynikającej organicznie z „*nexus mysteriorum*” innych danych eklezjologicznych, tak długo pozostanie niezadowolający fakt, iż trzeba uciekać się do rozwiązań woluntarystycznych, tj. odwoływania się do woli Chrystusa.

B. Kiedy w wykonywaniu swej „potestas” minister przekracza zakres wyznaczony mu przez prawo kanoniczne, wówczas akty sakramentalne i jurysdykcyjne wykonywane przez niego przestają być zdolnymi do realizowania „communio plena” i w konsekwencji przestają obowiązywać w Kościele katolickim. To jednak nie znaczy, aby akty te koniecznie były nieważne w znaczeniu, jakie nieważności nadaje się w aktach czysto prawnych. Pamiętając, że zarówno w Sakramencie, jak i w Słowie (jurysdykcji) działa ta sama i jedyna „potestas sacra”, trzeba powiedzieć, że nie istnieje racja, aby w inny sposób oceniać nieważność władzy święceń i władzy jurysdykcji. W obydwu przypadkach nieważność, w znaczeniu, jakie to słowo posiada w języku prawniczym, powinna być deklarowana, ogólnie rzecz biorąc, tylko wtedy, gdy „substantia Sacramenti” lub „substantia Verbi” nie została zachowana.

C. Problem aktów jurysdykcyjnych wydaje się na pierwszy rzut oka trudniejszy do rozwiązania niż kwestia aktów sakramentalnych. Zależy to w pierwszym rzędzie od dominującego przekonania, według którego tylko akty jurysdykcyjne, a nie sakramentalne, posiadają charakter jurysdykcyjny. W tym sposobie myślenia odżywa w rzeczywistości dawna dychotomia między święceniami a jurysdykcją, w imię której zostało przydzielone pole działania poszczególnej władzy: władzy święceń dziedzina sakramentalna czy uświęcająca, władzy jurysdykcji dziedzina prawna czy rządzenia kościelnego. W rzeczywistości nie jest możliwe przyznanie charakteru prawnie wiążącego jedynie władzy jurysdykcji (lub Słowa), ponieważ również sakrament jest formalnie, to znaczy prawnie wiążący.

Można powiedzieć, że Sakrament, analogicznie do tego, co naucza teologia fundamentalna o Słowie, jest „locutio Dei (per signum) attestans”, która nie wiąże na mocy swej treści jako takiej, ani tym bardziej na mocy faktu, że człowiek ją rozumie podmiotowo — jak utrzymywała tradycja protestancka („interius in corde”) — ale tylko na mocy faktu, że to mówi Bóg. Problemem jest więc wiedzieć, w jakiej mierze Kościół może sprawić, że ważność aktu prawnego zależy od klauzul unieważniających lub uniezdalniających, które przekraczają granice nakreślone przez „ius divinum”.

Rozważanie tego problemu pociąga za sobą wiele spraw, które jednak mogłyby bardzo oddalić naszą refleksję aż do zastanowienia się nad zastosowaniem w prawie kanonicznym zasady pewności prawnej. Jasnym jednak staje fakt, jak ważną rzeczą jest, aby zdawać sobie sprawę, że jurydyczność prawa kanonicznego jest różna od państwowej i że problemu pewności prawnej nie można rozwiązać abstrahując od waloru teologiczno-prawnego, który winien być przyznany przez „communio” jako rzeczy-

wistości ontologicznej i fundamentalnej struktury konstytucyjnej Kościoła<sup>30</sup>. Po tej samej linii powinny być rozwiązane inne problemy: ważność święceń „extra communionem”, święcenia dokonane przez kapłana wyposażonego w indult papieski (lub także biskupi?), rozgrzeszenie sakramentalne udzielone bez jurysdykcji.

D. Uznając istnienie Kościołów nie-katolickich, sobór watykański II nie uczynił nic innego, jak tylko potwierdził doktrynę i praktykę Kościoła łacińskiego, który od XII wieku uznaje ważność sakramentów sprawowanych „extra muros”. Fakt ten pociąga za sobą także uznanie, że Kościoły te są w stanie tworzyć swój własny porządek prawny, który, jeśli respektuje normy fundamentalne „ius divinum”, stwarza prawdziwą rzeczywistość eklezjalną, nawet jeśli jest ona niepełną w swej autentyczności i zdolności do zagwarantowania zbawienia w sposób obiektywny i z absolutną pewnością.

E. Jeśli chodzi o święcenia dokonane przez kapłana wyposażonego w indult papieski (lub ewentualnie tylko biskupi?) i rozgrzeszenie sakramentalne udzielone bez jurysdykcji, problem winno się rozwiązać wychodząc od elementu wspólnego dwom wcześniejszym interpretacjom. Według nich kapłan posiada, na mocy święceń, całą władzę konieczną, aby konsekrować i rozgrzeszać. Przeciwnie jednak do tego, co uczyniono w tych dwóch interpretacjach, nie ma już potrzeby — jeśli się przyjmie, że cała „potestas sacra” wypływa z sakramentu — potwierdzającego udzielenia kapłanowi, poprzez „missio canonica”, jeszcze brakującej władzy jurysdykcyjnej. Nie ma także potrzeby odwoływania się do twierdzeń, które przyznają Kościołowi zdolność rozwiązywania i wiązania władzy święceń. Chodzi po prostu o dopuszczenie i uznanie faktu, że te akty sakramentalne, jeśli są dokonane w „communio plena”, są także zdolne do jej powstawania. Są więc aktami Kościoła, rozumianego nie tylko jako jedyny Kościół Chrystusowy, ale jako Kościół katolicki, w którym trwa jedyny Kościół Chrystusowy. Chodzi o sakramenty ważne i prawowite, ponieważ dokonane wewnątrz „communio plena”. Przyjmując, że nie istnieje wystarczająca racja teologiczna, by negować „opinio Hieronimi”, według której kapłan może zawsze wyświęcić ważnie innego kapłana, podobne święcenia, o ile „substantia sacramenti” jest zachowana, powinny być oceniane co do ważności i godziwości tylko w relacji do faktu, że są realizowane w przestrzeni „communio ecclesialis”. Brak

---

<sup>30</sup> Por. E. Corecco, *Valore dell'atto „contra legem”*: La norma en el derecho canonico. *Actas del III Congreso Internacional de Derecho Canonico I*, Pamplona 1979, s. 339 nn.



indultu papieskiego jest jedynie przeszkodą do włączenia nowo wyświęconego w „communio hierarchica”, ale nie powoduje nieważności sakramentu jako takiego. Podobne święcenia mogą spowodować formalną „excommunicatio”, która jednak nie pozbawia ani konsekrującego, ani konsekrowanego przynależności do jedyne Kościoła Chrystusowego. Pozbawia go jedynie wykonywania niektórych praw podstawowych na łonie Kościoła katolickiego lub, ewentualnie, na łonie Kościoła niekatolickiego, jeśli do niego by należał.

F. W tym, co dotyczy rozgrzeszenia sakramentalnego, należy pamiętać, że Kościół katolicki zawsze uważa je za ważne, jeśli jest udzielone „in articulo mortis”. Fakt, że nauka prawa zinterpretowała tę normę, posługując się instrumentami technicznymi właściwymi dla niej, jako instytucja „a iure”, nie znaczy koniecznie, iż to porządek prawny jako taki udziela brakującej władzy jurysdykcyjnej lub rozwiązuje władzę święceń. Ale raczej, że Kościół uznaje, jako pewny fakt, iż rozgrzeszenie sakramentalne, udzielone w takich ekstremalnych okolicznościach życia, posiada samo w sobie konieczne uzasadnienie do realizacji „communio plena”, nawet jeśli musiałoby ono być udzielone przez duchownego, który nie żyje we wspólnocie z Kościołem katolickim. Natomiast rozgrzeszenie sakramentalne udzielone bez koniecznej „jurysdykcji”, to znaczy w warunkach braku hierarchicznej wspólnoty duchownego ze swoim biskupem — braki te są określone dyscyplinarnie przez prawo kanoniczne — nie są nieważne na mocy faktu, że duchownemu brakuje jakiejś części „potestas sacra” lub że jego władza święceń nie byłaby uwolniona przez wykonywanie, ale dlatego, że duchowny, znajdując się poza pełną wspólnotą, nie jest w stanie skutecznie pojednać penitenta z Kościołem katolickim jako takim.

Kościół jest kompetentny, aby określać, jednorazowo lub w sposób ogólny, stopień koniecznej wspólnoty co do ważnego szafowania Sakramentu pokuty. Jest jednak konieczne rozróżnienie pomiędzy przypadkiem poszczególnego kapłana, który łamie „communio” opuszczając swoją posługę lub nadużywając jej, a duchownym przynależącym do Kościoła odłączonego, gdzie sukcesja apostolska i sakramenty są obiektywnie gwarantowane. Podczas gdy jest możliwe, że w pierwszym przypadku jedność kościelna zostaje złamana w sposób tak mocny, że należy odebrać duchownemu wszelką prawomocność i kompetencję, by mógł jeszcze reprezentować Kościół katolicki i w konsekwencji, by mógł nadal jednać penitenta z samym Kościołem, o tyle w drugim wypadku „communio”, chociaż nie jest doskonała, zachowuje nadal na tyle budulec kościelny, że usprawiedliwia ona uznanie wzajemne między Kościołami ważności odpowiednich sakramentów. Faktycznie, braki po stronie jednej osoby

nie mogą same tworzyć ważnej alternatywy eklezjalnej podobnej do tej, która istnieje w Kościołach odłączonych. To wyjaśnia, dlaczego Kościół katolicki nie tylko uznaje jako ważne rozgrzeszenie sakramentalne udzielone przez prawosławnego duchownego swoim wiernym, lecz także katolikom <sup>31</sup>.

*„Communio” jako horyzont ważności i nieważności aktu „sacra potestas”*

A. Ważność (i nieważność) aktu sakramentalnego i jurysdykcyjnego, oparta na istnieniu „sacra potestas”, nie może być określana w dowolny sposób przez Kościół. Zależy ona od prawdy ontologicznej, poprzez którą Kościół się realizuje (lub nie realizuje). Faktycznie istnieje relacja tożsamości — nawet jeśli nie przystająca — między Kościołem i „potestas sacra”. W jakiej mierze Kościół, poza możliwością stwierdzenia i ustalenia granic wynikających z „ius divinum” co do ważności sakramentów i Słowa, może również określać klauzule nieuzdalniające i unieważniające z prawa czysto ludzkiego, pozostaje problemem otwartym do dyskusji.

Doktryna soboru watykańskiego II na temat różnych stopni „communio ecclesiarum” zachęca do ponownego przemyślenia, w większości zdeterminowanego poprzez mentalność nauki prawa, w jaki sposób powinna być rozpatrywana ważność sakramentów. Kościół nie może postępować w taki sam sposób jak instytucja państwa, która rozważa skuteczność swojej władzy w terminach ściśle pozytywistycznych, oddzielonych od własnej obiektywności ontologicznej natury rzeczy. Ważność wykonywania „potestas sacra”, zarówno w sposobie sakramentalnym jak i jurysdykcyjnym, nie może być rozwiązywana poprzez klauzule prawa ludzkiego, chyba że wyrażone są w nich rozwiązania ontologiczne.

B. Dlatego staje się aktualne rozróżnienie, dzisiaj coraz bardziej przeciwstawne, na akty nieważne i niegodziwe. Tak nieważność, jak i niegodziwość są mierzone stopniem wspólnoty. Rzeczywiście — przynajmniej w tym, co dotyczy tej problematyki — to nie wspólnota jest określana poprzez „sacra potestas”, ale odwrotnie. Chociaż historycznie nie jest udowodnione, że rozróżnienie na akt nieważny i niegodziwy zostało wprowadzone w kanonistyce — jak utrzymywał Hohm — w XII wieku w następstwie wpływów średniowiecznego prawa korporacyjnego na prawo kościelne, to jednak jest prawdą, że to rozróżnienie często bywało używane przez Kościół według kryteriów zbyt mocno naznaczonych świecką mentalnością prawa. Jeśli z jednej strony nie jest możliwe wyrzucenie

<sup>31</sup> Por. na ten temat: V a g a g g i n i, jw., s. 259, 277—282; kan. 844 §2—3.

z kanonistyki pojęcia nieważności, które, jak słusznie zauważył Sohm, jest strukturalnie związane z prawem sakramentalnym, to z drugiej strony konieczne jest, aby go ściśle określać, poprzez wykonywanie „potestas sacra”, istotną rzeczywistością Kościoła. Wykonywanie „sacra potestas”, zarówno na sposób sakramentalny, jak i jurysdykcji, może być uważane za nieważne tylko o tyle, o ile realizuje się ono poza minimalnym stopniem wspólnoty, która gwarantuje istnienie jeszcze rzeczywistości definiowanej jako rzeczywistość eklezjalna. Jedynie brak obiektywnych elementów „communio” sprawia, że „potestas” jest nieskuteczna, czyli nieważna. Mając na uwadze taki przypadek trzeba powiedzieć, że także święcenia „extra communionem” mogą być uważane za nieważne, ponieważ byłyby dokonane wewnątrz rzeczywistości, która nie jest już w sposób minimalny specyficzną strukturą Kościoła. Jeśli natomiast brak wspólnoty odnosiłby się do „extra communionem plenam”, wówczas problem ważności przechodzi w problem godziwości.

Potrzeba przemyślenia na nowo pojęcia „niegodziwości” wynika z faktu, że sobór watykański II, uznając istnienie Kościołów i wspólnot kościelnych odłączonych, uznał także, że jedyny Kościół Chrystusowy może się realizować według różnego stopnia wspólnoty. Wynika stąd, że ważność sakramentów i Słowa nie może być manipulowana normami natury pozytywistycznej skierowanymi do regulowania wykonywania „sacra potestas”. Nieważność może być jedynie stwierdzona, gdyż jest ściśle związana z samą istotą rzeczywistości eklezjalnej. Natomiast niegodziwość, przeciwnie, może być także określana kryteriami samej natury dyscyplinarnej.

C. Jeśli „potestas sacra” jest jedna i jedyna oraz jeśli ona działa „in totum” w święceniach i w jurysdykcji, wynika stąd, że te same kryteria zastosowane przy określeniu ważności lub nieważności sakramentów powinny być stosowane również do „władzy” jurysdykcji. Jurysdykcja, jako wyraz jedynej „potestas sacra”, nie może być traktowana z punktu widzenia teologicznego i prawnego według innych kryteriów od tych stosowanych przy władzy święceń. Wynika stąd konsekwentnie, że jeśli teologicznie nie jest możliwa delegacja władzy święceń, nie jest możliwa również delegacja władzy jurysdykcji, jeśli nawet kanonistyka, mając na uwadze technikę terminologiczną, zmuszona jest kontynuować korzystanie z instytucji delegacji. Jeśli prawdą jest, że „potestas sacra” może być przekazywana tylko poprzez sakrament święceń, to konsekwentnie trzeba stwierdzić, że nie może ona być przekazana w sposób inny także wtedy, gdy objawia się według logiki władzy jurysdykcji.

## DOWODY W NOWYM KODEKSIE PRAWA KANONICZNEGO

„*Sacra potestas*” w dziedzinie sakramentalnej

Analiza niektórych aspektów „*sacra potestas*” w CIC 1983, prowadzona po linii wcześniejszych rozważań teoretycznych, pozwala zwrócić uwagę na niektóre fakty. W wykonywaniu „*potestas*” na płaszczyźnie sakramentalnej nowy Kodeks prawa kanonicznego, przeciwnie do *Kodeksu* 1917, unika określenia „*potestas*” („*iurisdictionis*”), zastępując go terminem „*facultas*”.

A. Kontekstem najbardziej znaczącym w tej dziedzinie jest niewątpliwie sakrament pokuty, tradycyjnie uważany za najlepszy przykład współuczestnictwa władzy święceń i jurysdykcji co do spowodowania tego samego skutku sakramentalnego, tj. pojednanie z Bogiem (do czego odnosi się w pierwszym rzędzie władza święceń) i pojednanie z Kościołem (do czego odnosi się w pierwszym rzędzie władza jurysdykcji).

W przeciwieństwie do CIC 1917 w kan. 872 nn. (pokuta w ogólności), 401 §1 (kanonik penitencjarz) i 518 §1—2 (spowiednik i przełożony zakonny), nowy CIC nie używa terminu „*potestas iurisdictionis*” (odpowiednio „*absolvendi*” czy „*audiendi confessiones*”), zastępując go regularnie pojęciem „*facultas*” (kan. 966 nn., 508 §1 i 566), którego znaczenie jest, w sposób ewidentny, bliższe terminowi upoważnienie (*autorizzazione*) niż władza<sup>32</sup>.

Więcej, wydaje się, że w kan. 966 prawodawca wyraźnie sugeruje, że rozgrzeszenie z grzechów jest udzielone jedynie na mocy „*potestas ordinis*”: „*Ad validam peccatorum absolutionem requiritur ut minister, prae-terquam potestate ordinis, facultatem gaudeat eandem in fideles, quibus absolutionem impertitur, exercendi*”.

Nie wydaje się znaczącym fakt, że nowy *Kodeks*, odnosząc się do zwyczajnych spowiedników mniszek (kan. 630 §3) i do ewentualnego spowiednika obecnego w „*periculo mortis*” (kan. 976), stosuje te same terminy „*probatus/approbatus*” co CIC 1917 (kan. 519 i 882), gdzie oznaczały „*sive ordinaria, sive delegata iurisdictione instructus*” (kan 881 §1). Wydaje się rzeczą oczywistą, że w kontekście nowego *Kodeksu prawa kanonicznego* terminy te po prostu są równoważne pojęciom „*wyznaczony — designato*” lub „*upoważniony — autorizzato*”. Konsekwentnie więc, trudno przyjąć interpretację, według której wyrażenie „*facultas in fideles*”

<sup>32</sup> Na temat różnych znaczeń „*facultas*” por.: K. Mörsdorf, *Die Rechts-sprache*....

miałoby to samo znaczenie co „potestas”<sup>33</sup>. Wynika stąd, że, w kontekście sakramentu pokuty, terminowi „facultas” nie powinno się przyznać znaczenia materialnego, ale jedynie formalne. Udzielając lub odwołując „facultas”, kompetentna władza kontroluje ważność wykonywania „potestas sacra” i rozgrzeszenia sakramentalnego.

Zakładając, że nowy ustawodawca chciał wybrać jedną z dwóch doktryn wypracowanych w kanonistyce, trzeba uznać, iż stanął po stronie drugiej teorii, według której zawartość „sacra potestas” jest udzielana poprzez sakrament święceń, podczas gdy jej sprawowanie „ad validitatem” jest regulowane przez „iurisdictio”, rozumianą jako władza formalna nie posiadająca własnej zawartości materialnej.

W harmonii z tą opcją nowy *Kodeks prawa kanonicznego* starannie unika, w całym rozdziale poświęconym szafarzowi sakramentu pokuty (kan. 965—986), odniesienia się do instytucji „delegatio”, stosowanej tradycyjnie do rozróżnienia przekazu — pojętego w sposób materialny — władzy. Rzeczywiście, instytucja ta była stosowana, z preferencją dla drugiej spośród dwóch teorii wcześniej ukazanych, w tym samym kontekście dawnego Kodeksu (kan. 872, 875 §1, 881 §1).

Szanując koncepcję doktrynalną, według której rozgrzeszenie z grzechów zostaje udzielone jedynie na mocy władzy święceń, bez współdziałania istotnego władzy jurysdykcji, nowy CIC stwierdza, że biskup, dzięki święceniom, posiada „ipso iure” i w całym Kościele „facultas absolventi”, nawet jeśli nie piastuje żadnego urzędu (kan 967 §1). Paralelna norma została wyrażona w kanonie 1355 §2, w którym uznaje się władzę biskupa, „in actu sacramentalis confessionis”, do zwalniania z kar „latae sententiae”, które jeszcze nie zostały deklarowane i zarezerwowane Stolicy Świętej<sup>34</sup>.

Dyspozycje te nie powinny być interpretowane woluntarystycznie, to znaczy jakoby były zezwoleniem z łaskawości nowego prawodawcy, ale raczej jako nieuniknione konsekwencje konstytucjonalne ogólnego uznania przez sobór watykański II autonomii Kościoła partykularnego i urzę-

---

<sup>33</sup> Jest to potwierdzone przez fakt, że według nowego *Kodeksu* ta „facultas” może być udzielona także przez przełożonego instytutu lub stowarzyszenia kleryckiego na prawie papieskim, który nie będąc biskupem, cieszy się „potestas regiminis executiva” (kan. 968 §2).

<sup>34</sup> Ściśle rzecz biorąc, w kan. 967 §1 nie należałoby używać terminu „facultas”, ale „potestas” w stosunku do biskupa (jak również papieża). Faktycznie biskup, od momentu, w którym zaczyna żyć we wspólnocie hierarchicznej, nie potrzebuje żadnej „autoryzacji” papieskiej, aby móc spowiadać, ponieważ ma władzę i prawomocność do jej wykonywania na mocy samych święceń. Papież może tylko interweniować w sposób negatywny, czyli ograniczając „facultas” poprzez cenzurę kościelną.

du biskupiego (zob. np. CD 8, a—b). To uznanie zostało zrealizowane w sposób spektakularny w kan. 381 §1 i 87 §1, w których dokonał się, normatywnie, przewrót prawie kopernikański z systemu udzielania do systemu rezerwowania, nie tylko w dziedzinie dyspens, ale nawet na płaszczyźnie ogólnych domniemań prawnych na korzyść prawa własnego biskupa w stosunku do prawa papieskiego.

Dlatego uprawniona jest konkluzja, że „*facultas*” uznana „*ipso iure*” przez kan. 967 §1, będąca równoważna do „*potestas ordinis*”, nie może być odebrana biskupowi a ewentualna ekskomunika czy suspensa nie mogą mieć w stosunku do niego charakteru unieważniającego<sup>35</sup>. W takiej perspektywie również pojęcie „*ordinarius loci*” w kan. 968 §1 powinno być interpretowane — w relacji do dyspozycji kan. 975, w którym stanowi się, że „*facultas confessiones excipiendi [...] cessat amissione officii*” — tylko zacieśniająco, a więc w znaczeniu „*ordinarius loci*” nie-biskup (por. kan. 134 §1 i 2).

Natomiast cofnięcie „*facultas*” „*ad validitatem*”, czyli uczynienie nieważnym rozgrzeszenia z grzechów, pozostaje nadal możliwe według nowego Kodeksu prawa kanonicznego w stosunku do kapłanów (kan. 966 §1). Różny sposób traktowania biskupów i kapłanów można wyjaśnić, podobnie jak w CIC 1917, wychodząc od faktu, że kapłan nie posiada pełni władzy święceń<sup>36</sup>.

B. Drugim przypadkiem, w którym weryfikuje się ten sam fenomen, co w sakramencie pokuty, jest kontekst sakramentu bierzmowania. Idąc po linii CIC 1917 (kan. 782 §2 i 5), nowy *Kodeks prawa kanonicznego* określając szafowanie sakramentu bierzmowania przez kapłana, odwołuje się nie do „*delegatio potestatis*”, ale do instytucji „*concessio facultatis*” (kan. 882—885). Nie od rzeczy będzie tutaj przypomnienie, że stary *Kodeks*, przeciwnie niż to jest w nowym, przyjmował z punktu widzenia terminologicznego rozwiązanie inne w stosunku do sakramentu bierzmowania i sakramentu pokuty, jak to zresztą poprzednio mogliśmy zauważyć.

C. Trzecim przypadkiem jest kontekst sakramentu małżeństwa. Także tutaj nowy CIC pozostaje wierny terminowi „*facultas*” („*assistendi*”) (kan. 1111 §2). Jednakże nowy Kodeks wpada w tę samą sprzeczność ter-

<sup>35</sup> Jeśli chodzi o biskupa, który przystąpił do Kościoła czy do wspólnoty kościelnej odłączonej, należy przypomnieć uwagi uczynione wcześniej w n. 1, 5, F.

<sup>36</sup> Musi istnieć podstawa do nieważności rozgrzeszenia; por. obserwacje uczynione poprzednio w n. 1, 5, F.

minologiczną, co stary CIC (kan 1094 i 1096 §1—2)<sup>37</sup>, łącząc termin „*facultas*” z „*delegatio*” (kan. 1111—1114). Jak już mieliśmy okazję zauważyć, ten ostatni termin jest bardziej odpowiedni do przekazania treści władzy niż do określenia udzielonego uprawnienia (*autorizzazione*) czy też udzielonej „*licentia*”

W każdym razie użycie czasownika „*delegare*” nie powinno być przeceniane, nawet jeśli normy zawarte w kan. 144 §1 w relacji do „*potestas regiminis executiva*” w przypadku instytucji „*supplet Ecclesia*” są aplikowane w §2 tegoż kanonu także do „*facultates*”. Faktycznie to właśnie ten kanon wprowadza jasne rozróżnienie pomiędzy „*potestas*” i „*facultates*”, czyniąc wyraźne odniesienie do sakramentu pokuty, bierzmowania i małżeństwa, w których specyfika normatywna odwołuje się właśnie do terminu „*facultas*”, a nie do „*potestas*”. Znaczy to, że termin „*delegare*” jest zastosowany w §2 jedynie analogicznie. Rzeczywiście „*facultates*”, na które tutaj się wskazuje, nie pokrywają się z „*facultates habituales*” kanonu 132 §1, które są typowym określeniem „*potestas regiminis delegata*” (kan. 131 §1).

Jeśli termin „*facultas*” nie znaczy „*potestas*”, wynika stąd, że świecki, który otrzymał upoważnienie do asystowania przy małżeństwie (kan. 1112 §2), może być prawnie określony tylko jako „*testis qualificatus*”, a nie jako podmiot wyposażony w jakąkolwiek „*potestas iurisdictionis*”, o ile wyrażenie „*potestas sacra*” objawia się według logiki własnej komunikacji Słowa.

D. Ostatni moment relacji między władzą święceń i władzą jurysdykcji, w dziedzinie uświęcającej, stanowi aspekt sakramentaliów. Paralelnie do CIC 1917 (kan. 1146 i 1147 §1) nowy Kodeks stosuje w kontekście sakramentaliów — niektóre z nich obecnie mogą być udzielane przez świeckich<sup>38</sup> — termin „*potestas*” (kan. 1168). Natomiast w kontekście konsekracji odwołuje się do terminu „*concessio*” (który sam w sobie zakłada instytucję „*facultas*”). Konsekracja różni się od innych sakramentaliów, ponieważ koniecznie zakłada posiadanie święceń (kan. 1169 §1). To prowadzi nas do stwierdzenia, że w przypadku prostych sakramentaliów, Kodeks uznaje akt udzielenia jako wypływający z władzy jurysdykcji, podczas gdy w przypadku konsekracji uważa go za wywodzący się z władzy święceń regulowanej w sposób zewnętrzny i formalny poprzez instytucję „*concessio*” („*facultas*”).

<sup>37</sup> Oprócz dwuznacznego terminu „*licentia*” (por. kan. 1095 §2 i 1097 n. 3) stary Kodeks prawa kanonicznego stosował alternatywnie „*delegatio*” lub „*concessio*”.

<sup>38</sup> Według kan. 1147 §4 /CIC 1917 błogosławieństwa mogły być udzielane również przez „*lectores*”, którzy jednak, będąc osobami świeckimi z punktu widzenia sakramentalnego, byli uważani za duchownych z punktu widzenia prawnego.

E. Podsumowując analizę tych czterech przykładów i zostawiając sprawę otwartą w stosunku do CIC 1917, należy stwierdzić, że w systemie nowego CIC szafowanie sakramentów nie jest uważane jako akt złączony z władzą święceń i jurysdykcji, ale jako wyłączny efekt władzy święceń. Mając na uwadze systematyczne odniesienie się do „*facultas*”, a nie do „*potestas*” (ten ostatni termin był dużo częściej stosowany w starym CIC, chociaż nie w sposób wyłączny), można wnioskować, że „*potestas iurisdictionis*” nie działa w sposób istotny przy sprawowaniu sakramentów, ale jedynie zewnętrznie; nie jest władzą, która włącza się z własną zawartością materialną jako skuteczna przyczyna sakramentu, obok święceń, ale tylko jako formalna władza zewnętrzna, służąca poprawnemu szafowaniu sakramentów.

Dlatego wydaje się jasne, że *Kodeks* zaadoptował, z punktu widzenia doktrynalnego, to samo rozwiązanie, któremu uległa *Nota explicativa praevia* (n. 2), zainspirowana kiedyś nie pierwszą, ale drugą teorią, to znaczy tą, dla której władza pojęta jest jako posiadająca zawartość (treść) materialną (święcenia), podczas gdy pierwsza spełnia funkcję tylko formalną (jurysdykcja). Ani jednak wspomniana *Nota*, ani nowy *Kodeks* nie podają wyjaśnienia zadowalającego, w jaki sposób „*potestas iurisdictionis*”, rozumiana w terminach formalnych, może w razie potrzeby anulować własne działanie władzy święceń, podczas gdy władza ta nie przestaje być z punktu widzenia koncepcyjnego „*potestas*” prawdziwą i własną. Chodzi przeto o system, który ostatecznie przyznaje eklezjologiczny priorytet jurysdykcji nad władzą święceń.

### „*Sacra potestas*” w zakresie pozasakramentalnym

Poza zakresem sakramentalnym wydaje się, że nowy *Kodeks prawa kanonicznego* uznaje „*potestas iurisdictionis*”, przynajmniej z punktu widzenia terminologicznego, jako władzę, która posiada własną zawartość materialną, różną od zawartości „*potestas ordinis*”.

A. Nowy *Kodeks prawa kanonicznego*, podobnie jak i dawny, rygorystycznie stosuje termin „*potestas*” („*iurisdictionis*”) w stosunku do tych aktów władzy Kościoła, które uważane są tradycyjnie jako niewątpliwa emanacja władzy jurysdykcji: udzielenie odpustów w kan. 995 (kan. 912/CIC 1917), gdzie nie ma wątpliwości, że „*potestas*” winna być rozumiana jako władza jurysdykcji. Faktycznie, odpusty mogą być udzielane również przez Kolegium biskupie jako takie, które nie może wyrazić się kolegialnie według logiki komunikacji znaku sakramentalnego, ale tylko według logiki Słowa, tj. jurysdykcji. „*Suprema Ecclesiae potestas*”,



o której mówi kan. 995 §1, odnosi się nie tylko do papieża, ale także do Kolegium biskupiego. To samo rozwiązanie weryfikuje się w relacji do „potestas dispensandi” od ślubów w kan. 1196 i od przysięgi w kan. 1203 (kan. 1314 i kan. 1320/CIC 1917), jak również w stosunku do „potestas dispensandi” od przeszkód małżeńskich w kan. 1079 §2—4 (kan. 1051/CIC 1917; zob. jednakże użycie terminu „facultas” w kan. 1044 i 1045 §2).

B. Natomiast w przypadku dyspensy od nieprawidłowości nowy CIC (kan. 1047), zresztą tak jak i CIC 1917 (kan. 990), nie odwołuje się do terminu „potestas”. Jest jednak powszechnie przyjęte, że dyspensa również w tym przypadku powinna być uważana, według normy w kan. 85, jako typowy akt „potestas regiminis executiva”. Warto również zaobserwować, że w przypadku szczególnym dyspensy „foro sacramentale”, stary *Kodeks* (kan. 990 §2) stosował nieoczekiwanie, ale także ważny termin „facultas”. Natomiast w nowym CIC udało się uregulować tę materię nie odwołując się ani do terminu „facultas”, ani do „potestas” (kan. 1047).

C. Podobne wnioski dotyczą rozważań na temat zwalniania z kar kościelnych, chociaż trzeba stwierdzić, że definitywny osąd w tej dziedzinie powinien być dokonany po bardziej szczegółowej analizie tekstów niż to jest możliwe w tym opracowaniu. Pamiętając o tym ograniczeniu można stwierdzić, że nowy *Kodeks* stosuje, ogólnie rzecz biorąc, termin „potestas” w kontekście zwalniania z kar na „foro externo” (kan. 1354 §2)<sup>39</sup>. Wyjątek pojawia się jednakże w kan. 1357 §2 w stosunku do kapłana, do którego spowiednik może odesłać penitenta, aby był przez niego ewentualnie uwolniony także na forum niesakramentalnym. *Kodeks*, zamiast zastosować termin „potestas”, jakby się tego można było spodziewać, używa tutaj „facultatem praeditum”. Chodzi jednak o wyjątek, który jedynie powinien być przypisany niezgodności terminologicznej. Mimo że w *Kodeksie* udało się uregulować problem zwalniania z kar na „foro sacramentale” bez potrzeby odnoszenia się do „facultas” czy do „potestas”, wydaje się jednak jasne, że według *Kodeksu* akt sakramentalny wpływa jedynie z „potestas ordinis”.

### *Reforma w duchu pozytywizmu prawnego*

A. Analiza wcześniej wymienionych przypadków pozwala stwierdzić, że nowy *Kodeks* prawa kanonicznego nie tylko rozróżnia w sposób syste-

<sup>39</sup> Abstrahując od niewątpliwie wieloznacznego użycia terminu „facultas” w kan. 2254 §1, trzeba jednak zauważyć, że także w stosunku do starego CIC można uczynić tę samą uwagę, to znaczy, że „potestas” jest spełniana bądź na forum zewnętrznym, bądź na forum wewnętrznym niesakramentalnym (por. kan. 2252 i 2254 §2).

matyczny dwie „potestas”, tj. święceń i jurysdykcji, ale posuwa się do oddzielenia jednej od drugiej. Faktycznie skłania się w kierunku rozwiązania, według którego jedna „potestas” (tj. święceń) działa przyczynowo w sprawowaniu sakramentów, podczas gdy druga (tj. jurysdykcji) regulowałaby pierwszą w sposób zewnętrzny, spełniając w sprawowaniu sakramentów jedynie formalną funkcję dyscyplinarną.

Trzeba powiedzieć więcej, stosując termin „*facultas*” w zakresie sakramentalnym oraz „*potestas*” w zakresie pozasakramentalnym wydaje się, że *Kodeks* nadaje dwa różne znaczenia tej samej władzy jurysdykcji, jedno formalne a drugie treściowe, zależnie od tego, czy ona jest sprawowana w pierwszym czy drugim zakresie.

Dlatego „*potestas regiminis*” okazuje się praktycznie niewidoczną w kontekście forum wewnętrznym sakramentalnym. Takie stanowisko widać już w kan. 130, gdzie została określona zasada, według której „*potestas regiminis*” normalnie wykonywana jest na forum zewnętrznym, a tylko w sposób wyjątkowy na forum wewnętrznym, zresztą analogicznie do tego, co już stwierdzał kan. 202 w starym *Kodeksie prawa kanonicznego*.

Stołość rozróżnienia między święceniami a jurysdykcją ukazuje się w sposób ewidentny np. w kan. 274 i 1333 §1, n. 2 i 3 oraz w kan. 129, w którym przejrzysto widać zakłopotanie w stosunku do konieczności jasnego sformułowania rozwiązania teologicznego. Ta stołość rozróżnienia widoczna jest jednak przede wszystkim w fakcie, że „*potestas regiminis*” jest regulowana normatywnie przez CIC w księdze I o *Normach generalnych*, jakby chodziło o problem w większości wypadków techniczno-prawny, a nie o problem w pierwszym rzędzie teologiczny i dlatego konstytucjonalny.

Ponadto ta koncepcja pozytywistyczna uwidacznia się w sposób szczególny w tym, że *Kodeks* świadomie usunął wyrażenie soborowe „*sacra potestas*”, poprzez które sobór watykański II podał precyzyjne wskazanie na jedność i jedyność władzy w Kościele. W projekcie z 1982 wyrażenie „*sacra potestas*” zostało zastosowane co najmniej jeden raz, chociaż w kontekście mało znaczącym, tj. miejsc świętych (kan. 1213). Pojęcie to zastąpiono wyrażeniem tak dwuznacznym, jaki tylko można było wybrać, to znaczy „*potestates suas et munera*”

B. Końcową próbą spojrzenia pozytywistycznego na problem „*potestas sacra*”, w której ujawnia się brak w CIC jakiegokolwiek troski dania minimum orientacji teologicznej w materii tak centralnej dla eklezjologii i porządku prawnego, stało się wprowadzenie licznej terminologii prawnej o wydźwięku cywilnym. Faktycznie „*sacra potestas*” artykułowana jest nie tylko poprzez „*potestas ordinis et iurisdictionis*”, ale także po-

przez „potestas legislativa, executiva, iudiciaria”, a nawet poprzez „potestas interpretandi” (kan. 129ss i 16 §1).

Jeśli celem było podkreślenie, jaśniej niż to uczyniono w CIC 1917, różnych sektorów i różnych kryteriów wykonywania władzy w Kościele, to jednak ostatecznie rezultatem tego dążenia stało się to, że czytelnik, być może nie tylko ten najbardziej niedoświadczony z punktu widzenia kanonistycznego, którym mógłby być jakikolwiek wierny (jest on podmiotem, który ostatnio bardzo się liczy w Kościele), może uwierzyć, że, zamiast różnych funkcji samej „potestas sacra”, chodzi, podobnie jak w państwie, o prawdziwe i własne rozłączone władze. W imię skuteczności technicznej i prawnej, inspirowanej według kryterium nowoczesności, nowy *Kodeks prawa kanonicznego* zaznaczył niestety, w dziedzinie eklezjologicznie tak witalnej jak „potestas”, godny pożałowania regres teologiczny.

Tłumaczyli: ks. Józef Rapacz  
ks. Paweł Duźniak