

UNIWERSYTET PAPIESKI JANA PAWŁA II
W KRAKOWIE
WYDZIAŁ TEOLOGICZNY

MGR LIC. VIKTORIYA SEMENOVA

INSTYTUCJE PRAWA RZYMSKIEGO
W BADANIU LITURGII KOŚCIOŁA RZYMSKOKATOLICKIEGO
PROPOZYCJA METODY

Praca doktorska
przygotowana na seminarium z liturgiki
pod kierunkiem ks. dra hab. Przemysława Nowakowskiego CM

Kraków 2023

OPIS BIBLIOGRAFICZNY

Autor: mgr lic. Viktoriya Semenova

Tytuł pracy: Instytucje prawa rzymskiego w badaniu liturgii Kościoła Rzymskokatolickiego. Propozycja metody

Typ pracy: doktorska

Promotor: ks. dr hab. Przemysław Nowakowski CM

Uczelnia: Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

Miejsce i rok: Kraków 2023

Stron: 232

ABSTRAKT

Personalne relacje wiernych z Chrystusem w liturgii nie były dotychczas analizowane od strony prawnej. Dlatego celem pracy jest opracowanie nowej metody badania liturgii obrządku łacińskiego z zastosowaniem instrumentów prawnych na bazie metafizyki tomistycznej i prawa rzymskiego. Przedstawiony zostaje aktualny stan badań liturgii i ukazana perspektywa dalszego rozwoju jurydycznego kierunku tych badań w oparciu o uniwersalistyczne podejście do prawa, które zakłada proponowana metoda. Liturgię i prawo rzymskie odczytano jako systemy znakowe, które pozwalają na ich porównanie i dostrzeżenie wpływu tegoż prawa na kształt liturgii. Scharakteryzowane są wybrane instytucje prawa rzymskiego, które wykorzystuje się w analizie liturgii. Przeprowadzona metodą romanistyczną analiza wykazała obecność tych instytucji w obrzędach Mszy Świętej i innych sakramentów, co potwierdza tezę, że prawo jest integralną częścią samej liturgii i nie może być utożsamiane jedynie z zewnętrznymi (pisanymi) normami dotyczącymi jej sprawowania. Odkrycie prawnych sensów liturgii rozszerza i pogłębia jej teologiczne rozumienie.

SŁOWA KLUCZOWE

Metafizyka, prawo liturgiczne, metoda romanistyczna, prawo rzymskie, instytucje prawa rzymskiego, znak, *ordo, fas, ius, lex, persona, status, familia, pater familias, filius, obligatio, pactum, testamentum, mancipatio, stipulatio (sponsio)*, liturgia, obrządek łaciński, obrzędy, Msza Święta, sakramenty.

SPIS TREŚCI

Skróty	5
Bibliografia.....	6
Wstęp.....	24
Rozdział I	
Dotychczasowy stan badań nad liturgią obrządku łacińskiego	33
1.1. Koncepcje badań liturgii.....	33
1.2. Szkoły badawcze i ich metody.....	37
1.3. Jurydyczny kierunek badań liturgii.....	44
1.4. Dalszy rozwój jurydycznego kierunku badań liturgii.....	52
Rozdział II	
Główne założenia metody romanistycznej w badaniu liturgii Kościoła Rzymskokatolickiego	63
2.1. Liturgia jako system znakowy	64
2.1.1. Znaczenie znaku i symbolu jako elementów konstytutywnych liturgii	64
2.1.2. Analogia liturgii z rytuałem dramatycznym	75
2.2. Prawo jako sposób odczytania znaków rzeczywistości	85
2.3. Założenia metody romanistycznej	95
2.3.1. Metafizyka Arystotelesa w ujęciu św. Tomasza.....	95
2.3.2. Prawo rzymskie.....	96
2.3.3. Prawna interpretacja znaków liturgicznych („uniwersalizm prawniczy”).....	100
Rozdział III	
Podstawowe instytucje prawa rzymskiego w analizie jurydycznej liturgii sakramentów	106
3.1. Hierarchia: <i>persona, status, familia</i>	108
3.1.1. <i>Persona</i> i <i>status</i>	108
3.1.2. <i>Familia</i> : <i>pater familias, filius, servus</i>	112
3.1.3. <i>Caput</i>	120
3.2. <i>Obligatio</i>	122
3.3. Mechanizmy <i>obligatio</i> : <i>mancipatio, traditio, stipulatio (sponsio)</i>	132
3.3.1. <i>Mancipatio</i>	132
3.3.2. <i>Traditio</i>	136
3.3.3. <i>Stipulatio (sponsio)</i>	136

3.4. Formy <i>obligatio: pactum, contractus, donatio, sacrificium, testamentum</i>	138
3.4.1. <i>Pactum</i>	138
3.4.2. <i>Contractus</i>	143
3.4.3. <i>Donatio</i>	144
3.4.4. <i>Sacrificium</i>	146
3.4.5. <i>Testamentum</i>	153

Rozdział IV

Analiza jurydyczna liturgii sakramentów	161
4.1. Analiza jurydyczna liturgii Mszy św.	161
4.1.1. Obrzędy wstępne.....	163
4.1.2. Liturgia słowa	171
4.1.3. Liturgia eucharystyczna. Przygotowanie darów	174
4.1.4. Modlitwa eucharystyczna.....	177
4.1.5. Obrzędy komunii	181
4.1.6. Obrzędy zakończenia.....	188
4.2. Analiza jurydyczna liturgii pozostałych sakramentów	190
4.2.1. Chrzest	190
4.2.2. Bierzmowanie	194
4.2.3. Pokuta	197
4.2.4. Święcenia prezbiteratu.....	199
4.2.5. Namaszczenie chorych	202
4.2.6. Małżeństwo	203

Rozdział V

Zastosowanie metody romanistycznej w dydaktyce liturgiki	207
5.1. Realizacja projektu badawczego	207
5.2. Treść wykładu „Prawne sensy liturgii”	213
5.3. Prezentacja zastosowana na wykładzie otwartym „Prawne sensy liturgii”	214
5.4. Struktura kursu monograficznego „Metodologia prawa liturgicznego”	225
Zakończenie	227

SKRÓTY

AAS – Acta Apostolicae Sedis

AFL – *Ad Fontes Liturgicos* – nazwa stowarzyszenia liturgistów i serii konferencji

C. – *Codex Iustinianus* (Kodeks Justyniana)

CIC – *Codex Iuris Canonici* z 1917 roku

DG. – *Decretum Gratiani* lub *Concordia discordantium canonum*

D. – *Digesta (Iustiniani Augusti Digesta seu Pandectae, Corpus Iuris Civilis)*

IG. – Instytucje Gajusza (*Gaius, Institutiones*)

Inst. – Instytucje Justyniana (*Institutiones Iustiniani, Corpus Iuris Civilis*)

k.c. – Ustawa z dnia 23 kwietnia 1964 roku – Kodeks cywilny

KL – Konstytucja o liturgii świętej *Sacrosanctum Concilium*

KKK – Katechizm Kościoła Katolickiego

KPK – Kodeks Prawa Kanonicznego z 1983 roku

KUL – Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

OWMR – Ogólne Wprowadzenie do Mszału Rzymskiego z 2003 roku

RBL – „Ruch Biblijny i Liturgiczny”, Kraków 1948 –

S. Th. – *Summa Theologiae* św. Tomasza z Akwinu

UKU – Ukraiński Katolicki Uniwersytet we Lwowie

UPJP II – Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

WSD – wyższe seminarium duchowne

BIBLIOGRAFIA

ŹRÓDŁA

Liturgia

De ordinatione episcopi, presbyterorum et diaconorum, editio typica altera, Citta del Vaticano 1990.

Institutio Generalis Missalis Romani, w: *Missale Romanum: ex decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli PP. VI promulgatum Ioannis Pauli PP. II cura recognitum*, editio typica tertia, Città del Vaticano 2002, s. 30–39.

Missale Romanum, ex decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli PP. VI, promulgatum Ioannis Pauli PP. II cura recognitum, editio typica tertia, Città del Vaticano 2002.

Mszal Rzymski dla diecezji polskich, wydanie drugie, poszerzone i uzupełnione, „Pallotinum”, Poznań 2013.

Mszal Rzymski dla diecezji polskich, wydanie pierwsze, „Pallotinum”, Poznań 1986.
Obrzędy bierzmowania dostosowane do zwyczajów diecezji polskich, wydanie trzecie, Katowice 2019.

Obrzędy chrześcijańskiego wtajemniczenia dorosłych, Katowice 1988.

Obrzędy chrztu dzieci dostosowane do zwyczajów diecezji polskich, wydanie trzecie, Katowice 2010.

Obrzędy pokuty dostosowane do zwyczajów diecezji polskich, wydanie drugie, Katowice 2010.

Obrzędy sakramentu małżeństwa dostosowane do zwyczajów diecezji polskich, wydanie trzecie według drugiego wydania wzorcowego, Katowice 1995.

Ogólne Wprowadzenie do Mszału Rzymskiego. Z trzeciego wydania Mszału Rzymskiego, Rzym 2002 oraz *wskazania episkopatu Polski*, Poznań 2006.

Ordo baptismi parvulorum, editio typica, Città del Vaticano, 1986.

Ordo celebrandi Matrimonium, editio typica altera, Città del Vaticano 1991.

Ordo confirmationis, editio typica, Città del Vaticano 1973.

Ordo paenitentiae, editio typica, Città del Vaticano 1974.

Ordo Unictionis Infirmorum Eorumque Spiritualis Curae, Proprium Ordinis Praedicatorum Documenta II, Rzym 2008.

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.

Sakramenty chorych. Obrzędy i duszpasterstwo, Katowice 1980.

Filozofia i teologia

ARISTOTELES, *Metaphysik, Lambda (XII), graece, latine, germanice* (Hans Zimmermann), *Aristoteles Latinus XXV 3.2*, ed. Gudrun Vuillemin-Diem, Leiden 1995.

ARYSTOTELES, *Etyka wielka. Poetyka*, Warszawa 2010.

ARYSTOTELES, *Metafizyka*, tekst pol. oprac. M. A. Krapiec, A. Maryniarczyk, na podstawie tłum. T. Żeleźnika, t. 2, Lublin 1996.

AUGUSTYN, *De doctrina christiana*, w: *Patrologiae cursus completus, series Latina*, v. 34, Lutetiae Parisiorum 1865, c. 15-122.

CANO M., *De locis theologicis*, 2–3, tłum. M. Grzelak, w: T. Dzidek, *Mistrzowie teologii. Prezentacja–antologia tekstów–dyskusja*, Kraków 1998, s. 379–381.

PETRUS LOMBARDUS, *Sententiae in IV libris distinctae*, https://www.hs-augsburg.de/~harsch/Chronologia/Lspost12/PetrusLombardus/pet_s000.html [dostęp: 01.05.2023].

TOMASZ z AKWINU, *Epistola de modo studendi*, <https://www.thelatinlibrary.com/aquinas/epist.shtml> [dostęp: 01.05.2023].

TOMASZ z AKWINU, *Summa Theologiae*, <http://www.corpusthomicum.org/> [dostęp: 01.05.2023].

Prawo

CYCERON, *De legibus*, <https://www.thelatinlibrary.com/cicero/leg3.shtml> [dostęp 28.08.2021].

CYCERON, *O państwie, o prawach, o powinnościach, o cnotach*, przekł. W. Kornatowski, komentarz K. Leśniak, Warszawa 1960.

Digesta Iustiniani. Digesta Justyniańskie. Tekst i przekład, red. T. Palmirski, tłum. K. Hilman [et al.], t. 1, Kraków 2013.

GAIUS, *Institutiones* (Instytucje), <http://legalhistorysources.com/Law508/Roman%20Law/GaiusInstitutes.htm#i87> [dostęp 01.05.2023].

Iustiniani Augusti Digesta seu Pandectae, w: *Corpus Iuris Civilis*, vol. I. <https://droitromain.univ-grenoble-alpes.fr/Corpus/digest.htm>, [dostęp 01.05.2023]

Institutiones Iustiniani (Instytucje Justyniańskie), <https://www.thelatinlibrary.com/justinian.html> [dostęp 26.04.2023].

Codex Iuris Canonici. Kodeks Prawa Kanonicznego. Komentarz, red. P. Majer, Kraków 2011.

Codex Iuris Canonici, Pii X Pontificis Maximi iussu digestus, Benedicti Papae XV auctoritate promulgatus (1917) <https://www.iuscangreg.it/cic1917.php?lang=EN> [dostęp 26.04.2023].

Magisterium Kościoła

BENEDYKT XV, List *Optimum Sane* do kardynała Giuseppe Schultego (29.06.1921).

BENEDYKT XVI, *Discorso di Sua Santità Benedetto XVI alla Curia Romana in occasione della presentazione degli auguri natalizi* (22.12.2005).

BENEDYKT XVI, Przemówienie *Saint Thomas Aquinas* na audiencji generalnej (2.06.2010).

Catechismus Catholicae Ecclesiae, Città del Vaticano 1992, https://www.vatican.va/archive/catechism_lt/index_lt.htm [dostęp 24.07.2022].

JAN PAWEŁ II, Encyklika *Fides et Ratio* (14.09.1998).

JAN PAWEŁ II, Encyklika *Sollicitudo rei socialis* (30.12.1987).

JAN PAWEŁ II, Przemówienie *Ad Pontificium Concilium de legum textibus* (24.10.2003).

Katechizm Kościoła Katolickiego, Wydawnictwo „Pallotinum”, Poznań 1994.

KONFERENCJA EPISKOPATU POLSKI, *Instrukcja duszpasterska dotycząca sakramentu bierzmowania* (16.01.1975).

LEON XIII, Encyklika *Aeterni Patris* (4.08.1879).

PAWEŁ VI, Konstytucja apostolska o sakramencie bierzmowania *Divinae consortium naturae* (15.08.1971).

PIUS X, Encyklika *Pieni l`animo* (28.07.1906).

PIUS XI, Encyklika *Studiorum duces* (29.06.1923).

PIUS XII, Encyklika *Humani generis* (20.04.1884).

PIUS XII, *Przemówienie do studentów Instytutów Kościelnych w Rzymie* (24.06.1939).

SOBÓR WATYKAŃSKI II, Konstytucja o liturgii świętej *Sacrosanctum Concilium* (4.12.1963).

SOBÓR WATYKAŃSKI II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* (7.12.1965).

SOBÓR WATYKAŃSKI II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen Gentium* (18.11.1964).

OPRACOWANIA

Literatura przedmiotu

ALEXANDROWICZ P., *Powstanie Dekretu Gracjana jako przykład żywotności prawa rzymskiego*, „Adam Mickiewicz University Law Review” 3 (2014), s. 13–24.

ANDRZEJUK A., *Prawo naturalne w ujęciu św. Tomasza z Akwinu*, „Kultura Prawna” 1 (2019), tom 2, <https://www.thelegalculture.com/legal/article/view/53/56> [dostęp 12.07.2022].

ARASZCZUK S., *Wpływ tradycji rzymskich na rozwój liturgii Kościoła*, „Perspectiva. Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne” 26 (2015), nr 1, s. 5–15.

BACHANEK G., *Symbol w teologii – szansa i granice*, „Warszawskie Studia Teologiczne” XXIV (2011), nr 1, s. 219–228.

BĄCZKOWICZ F., *Prawo kanoniczne. Podręcznik dla duchowieństwa*, t. 1, Opole 1987.

BLICHARZ G., Kruszyńska-Kola J., *Prawo rzymskie przed egzaminem*, Warszawa 2023.

BOGUCKI O., *Domniemania prawne w świetle pojęcia czynności konwencjonalnej*, „Ruch prawniczy, ekonomiczny i socjologiczny”, Rok LXII, zeszyt 2, Poznań 2000, s. 55–63.

BRAGUE R., *Europa. La vía romana*, Madrid 1995.

BURCZAK K., *Sacrilegium in Gratian's „Decretum”*, Lublin 2012.

CAMPBELL J., *Myths to Live By*, New York 1972.

CASEL O., *Chrześcijańskie misterium kultu*, Kraków 2000.

CASEL O., *Il mistero del culto cristiano*, Torino 1996.

CHELODI I., *Ius de personis iuxta Codicem iuris canonici*, Tridenti 1922.

CICHY S., *Rola przepisów prawnych w liturgii*, w: *Mysterium Christi*, t. 8, *Formacja liturgiczna*, red. W. Świerzawski, A. Sielepin CHR, Zawichost-Kraków-Sandomierz 2013, s. 453–468.

CUVA A., *Diritto liturgico*, w: *Nuovo Dizionario di Liturgia*, red. D. Sartore, A.M. Triacca, Cinisello Balsamo (Milano) 1988, s. 342–352.

DAJCZAK W., GIARO T., LONGCHAMPS DE BÉRIER F., *Prawo rzymskie. U podstaw prawa prywatnego*, Warszawa 2018.

DAJCZER T., *Symbole religijne*, w: *Katolicyzm A-Z*, red. Z. Pawlak, Poznań 1982, s. 354.

DEL POZZO M., *La dimensione giuridica della Liturgia. Saggi su ciò è giusto nella celebrazione del mistero pasquale*, Pontificia Università della Santa Croce, “Monografie giuridiche” 34, Milano 2008.

DEL POZZO M., *La giustizia nel culto. Profili giuridici della liturgia della Chiesa*, Pontificia Università della Santa Croce. Facoltà di Diritto Canonico, “Subsidia Canonica” 9, Roma 2013.

DĘBIŃSKI A., *Kościół i prawo rzymskie*, Lublin 2008.

DĘBIŃSKI A., *Prawo rzymskie prywatne. Kompendium*, Warszawa 2003.

Diritto e norma nella liturgia, red. E. Baura, M. del Pozzo, Pontificia Università della Santa Croce, “Monografie giuridiche” 45, Milano 2016.

DOŁĘGA J.M., *Analiza pojęcia symbolu*, „Studia Philosophiae Christianae UKSW” 39 (2003), nr 2, s. 77–95.

Du bon usage des normes en liturgie, red. H. Bricout, Collection «Lex orandi», Paris 2019.

DURAK A., *Symbole, znaki i gesty w celebracji liturgicznej*, „Seminare. Poszukiwania naukowe” 17 (2001), s. 117–124.

ELIADE M., *Il mito dell'eterno ritorno*, Torino 1975.

FERME B.E., *Ius divinum in the classic period of canon law*, w: *Ius divinum*, red. J.I. Arrieta, Venezia 2010, s. 70–98.

GIARO T., *Dekodyfikacja. Uwagi historyczno-teoretyczne*, w: *Dekodyfikacja prawa prywatnego*, red. F. Longchamps de Brier, Warszawa 2017, s. 13–37.

GIRAUDO C., *Eucaristia per la Chiesa. Prospettive teologiche sull'eucaristia a partire dalla "lex orandi"*, Roma 1989.

GLINIECKI W., *Uniwersalizm tomizmu i jego aktualność w świetle personalizmu Jacques'a Maritaina*, „Studia pelplińskie” 52 (2018), s. 157–173.

GOLIŃSKA M., *Co to jest rażąca niewdzięczność obdarowanego?*
<https://www.infor.pl/prawo/darowizny/wykonanie-i-odwolanie-darowizny/686384,Co-to-jest-razaca-niewdziecznosc-obdarowanego.html> [dostęp 19.12.2022].

GRAD P., *Symbol i signum. Przyczynek do krytyki teorii symbolu religijnego*, „Stan Rzeczy” 8 (2015), nr 1, s. 267–287.

GRZEŚKOWIAK J., *Msza święta jako ofiara*, Monachium-Kraków 2018.

GUARDINI R., *Von heiligen Zeichen*, Mainz 1988.

GUARDINI R., *Znaki święte*, Wrocław 1982.

HÄGERSTRÖM A., *Das magistratische Ius in seinem Zusammenhang mit dem römischen Sakralrecht*, Uppsala 1929.

HYLAND R., *Gifts. A study in comparative law*, New York, 2009.

Il mistero celebrato. Per una metodologia dello studio della liturgia, red. A. Pistoia, A. M. Triacca, „Bibliotheca Ephemerides Liturgicae. Subsidia” 49, Roma 1989.

Ius divinum, red. J.I. Arrieta, Venezia 2010.

JACZYŃSKA M., *Religie świata rzymskiego, cz.1*, Warszawa 1987.

JONCA M., *Imitatio et aemulatio. Kilka uwag na temat nauki i nauczania prawa rzymskiego we współczesnej Polsce*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Rzeszowskiego. Seria prawnicza”, Prawo 26 (2019), zeszyt 107 s. 62–80.

KACZOR I., *Ofiara zwierzęca w obrzędowości starożytnych Rzymian: rekonstrukcja rytuału ofiarnego w świetle antycznych świadectw literackich*, „Collectanea Philologica” 24 (2021), s. 53–73.

KAPPELLARI E., *Znaki święte w liturgii i codzienności*, Kraków 2002.

KOLAŃCZYK K., *Prawo rzymskie*, Warszawa 1978, s. 195.

KOŁODZIEJ M., *Prawo liturgiczne Kościoła łacińskiego*, Wrocław 2019.

KONECKI K., *Nalożenie rąk w odnowionych obrzędach święceń*, „Studia Włocławskie” 4 (2001), s.190–197.

KONECKI K., *Studia z metodologii badań jakościowych. Teoria ugruntowana*, Warszawa 2000.

KOWALCZYK S., *Filozofia pokoju św. Tomasza z Akwinu*, „Rocznik nauk społecznych”, tom XVI-XVII (1988–1989), zeszyt 1, s. 69–90.

KRĄPIEC M.A., *Człowiek jako osoba*, Lublin 2009.

KRUKOWSKI J., *Prawo kanoniczne*, w: *Leksykon Prawa Kanonicznego*, red. M. Sitarz, Lublin 2019, s. 2207–2211.

KURYŁOWICZ M., *Rozwój historyczny rzymskiej adopcji*, „Studia Iuridica Lublinensia” 16 (2001), s. 35–53.

KURYŁOWICZ M., WILIŃSKI A., *Rzymskie prawo prywatne*, Warszawa 2008, s. 86.

KUŹNIAK B., GÓRALCZYK K., *Wypowiadanie wojen i zawieranie pokoju przez Republikę Rzymską w świetle relacji Tytusa Liwiusza. Próba analizy historycznoprawnej*, „Przegląd Historyczno-Wojskowy” 16/67 (2015), nr 1, s. 7–26.

LICHACZ P., *Metafizyka w teologii św. Tomasza z Akwinu*, w: *Metafizyka i teologia. Debata u podstaw*, red. R. J. Woźniak, „Myśl teologiczna” 62, Kraków 2008, s. 163–186.

LITAWA K., *Nalożenie rąk w sakramencie święceń od X wieku do Vaticanum II*, „Roczniki teologiczne”, t. LXVI (2019), zeszyt 8, s. 49–64.

LITEWSKI W., *Podstawowe wartości prawa rzymskiego*, Kraków 2001.

LITEWSKI W., *Rzymskie prawo prywatne*, Warszawa 1990.

LITEWSKI W., *Słownik encyklopedyczny prawa rzymskiego*, Kraków 1998.

Liturgia: itinerari di ricerca. Scienza liturgica e discipline teologiche in dialogo, red. A. Pistoia, A. M. Triacca, „Bibliotheca Ephemerides Liturgicae. Subsidia” 91, Roma 1997.

LONGCHAMPS DE BÉRIER F., *Myslenie dekodyfikacyjne a zjawisko dekodyfikacji*, w: *Dekodyfikacja prawa prywatnego*, red. F. Longchamps de Bérier, Warszawa 2017, s. 269–293.

ŁUSZCZYŃSKA M., *Na straży ordo. Hierarchiczne uporządkowanie życia społecznego w myśli wieków średnich*, „Annales universitatis Mariae Curie-Skłodowska”, vol. LXVI, 1 (2019), s. 257–267.

MACIEJEWSKA-SZAŁAS M., komentarz do art. 66 k.c., w: *Kodeks cywilny. Komentarz, t. I, część ogólna (art. 1-125)*, red. M. Habdas, M. Frasz, Warszawa 2018, s. 582–583.

MAROTO P., *Institutiones Iuris Canonici, Romae* 1921.

MARTIMORT A.G., *L'Église en en prière I. Principes de la liturgie*, Paris 1983.

MASŁOWSKI M., *Chrzest jako rytuał inicjacji*, w: *Słowo i gest*, red. E. Mateja, Z.W. Solski, „Opolska Biblioteka Teologiczna” 115, Uniwersytet Opolski, Wydział Teologiczny, Opole 2009, s. 67–78.

MATEJA E., *Posoborowa liturgia w kontekście tradycji śląskiej. Badania naukowe i wydawnicze w Instytucie Liturgii, Muzyki i Sztuki Sakralnej Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego*, w: *W służbie tradycji i odnowy liturgicznej*, red. J. Mieczkowski, P. Nowakowski, „Ad fontes liturgicos” 9, Kraków 2019, s. 221–240.

MCMANUS F.R., *Il diritto liturgico*, w: *Scientia Liturgica I, Introduzione alla Liturgia*, red. A. J. Chupungco, Casale Monferrato 1998, s. 410–433.

Metafizyka i teologia. Debata u podstaw, red. R. J. Woźniak, „Myśl teologiczna” 62, Kraków 2008.

MICHIELS G., *Principia generalia de personis in Ecclesia*, Tournai 1955.

MIECZKOWSKI J., *Instytut Liturgiczny w Krakowie w służbie odnowy liturgicznej w Polsce*, w: *W służbie tradycji i odnowy liturgicznej*, red. J. Mieczkowski, P. Nowakowski, „Ad fontes liturgicos” 9, Kraków 2019, s. 17–46.

MIECZKOWSKI J., *Krakowski Instytut Liturgiczny*, Kraków 2005.

Między liturgiką a performatyką. Rekonesans I, red. E. Mateja, Z.W. Solski, „Opolska Biblioteka Teologiczna” 128, Uniwersytet Opolski, Wydział Teologiczny, Opole 2012.

MIGUT B., *Liturgia jako teologia prima. Kierunki i najważniejsze osiągnięcia badań nad liturgią na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II*, w: *W służbie tradycji i odnowy liturgicznej*, red. J. Mieczkowski, P. Nowakowski, „Ad fontes liturgicos” 9, Kraków 2019, s. 207–220.

MIGUT B., *Liturgia jako teologia żywa*, Lublin 2019.

MIGUT B., *Teologia liturgiczna szkoły rzymskiej*, Lublin 2007.

MILLER G.P., *The Legal Function of Ritual*, „Chicago-Kent Law Review” 80 (2005), s. 1181–1233.

MONDIN B., *La trascendentalità del sacro e la sua fondazione metafisica*, w: *Il sacro. Fenomenologia, Filosofia, Teologia, Mistica e Cultura del Sacro. Atti della V Sessione Plenaria, 24-26 giugno 2005*, red. Rev. P. E. Kaczyński OP., “Doctor communis” (Rivista della Pontificia Accademia di San Tommaso d’Aquino), Città del Vaticano 2006, s. 103–118.

MUSZYŃSKI Z., *Siedem cech głównych szkoły naukowej*, „Filozofia Nauki” 9-10 (1995), nr 1-2, s. 63–67.

NADOLSKI B., *Leksykon liturgii*, Poznań 2006.

NADOLSKI B., *Liturgika*, t.1, *Liturgika fundamentalna*, Poznań 1989.

NADOLSKI B., *Wprowadzenie do liturgii*, Kraków 2004.

NAPIÓRKOWSKI S.C., *Z Chrystusem w znakach*, Lublin 1984.

NOWAK J., *Komentarz do Ogólnych norm roku liturgicznego i kalendarza*, Poznań 2021.

NOWAK J., *Prawo w służbie wydarzeń zbawczych. Zarys prawodawstwa liturgicznego*, Poznań 2004.

NOWAK J., *Prawo liturgiczne*, w: *Mysterium Christi*, t. 8, *Formacja liturgiczna*, red. W. Świerzawski, A. Sielepin CHR, Zawichost-Kraków-Sandomierz 2013, s. 433–452.

NOWAKOWSKI P., *Międzynarodowe Sympozja Liturgiczne „Ad Fontes Liturgicos”*. *Krótką historia nowej inicjatywy Instytutu Liturgicznego w Krakowie*, w: *W służbie tradycji i odnowy liturgicznej*, red. J. Mieczkowski, P. Nowakowski, „Ad fontes liturgicos” 9, Kraków 2019, s. 47–54.

OSUCHOWSKI W., *Rzymskie prawo prywatne. Zarys wykładu*, Warszawa 1986.

PARANDOWSKI J., *Mitologia. Wierzenia i podania Greków i Rzymian*, Londyn 1992.

PATERNOSTER M., *Limposizione delle mani nella chiesa primitiva. Rassegna delle testimonianze bibliche patristiche e liturgiche fino al secolo quinto*, Rzym 1983.

RAMÍREZ S., *Autorytet doktrynalny św. Tomasza z Akwinu*, Warszawa 2014.

RAPPAPORT R. A., *Rytuał i religia w rozwoju ludzkości*, Kraków 2007.

RATZINGER J., Benedetto XVI, *Europa patria spirituale – Европа духовная родина*, Roma–Москва 2009.

RATZINGER J., *Opera omnia. Vol. XI. Teologia della liturgia. La fondazione sacramentale dell'esistenza cristiana*, Città del Vaticano 2010.

ROJEK P., *Filozofia znaku. Wprowadzenie do semiotyki liturgii*, w: *Znaki Tajemnicy*, red. K. Porosło, R. J. Woźniak, Kraków 2018, s. 139–166.

ROZWADOWSKI W., *Prawo rzymskie. Zarys wykładu wraz z wyborem źródeł*, Poznań 1992.

SALAŃKA T., *Porządek prawny i możliwość kształtowania liturgii w reformie Soboru Watykańskiego II. Studium liturgiczno-kanoniczne*, praca doktorska napisana na seminarium z liturgiki pod kierunkiem ks. prof. zw. dra hab. S. Araszczyka, Wrocław 2019.

SCANDELLI M., *Il diritto liturgico. Per un'efficacia della partecipazione ecclesiale al „Mistero di Cristo”, „Corona Lateranensis”*, Città del Vaticano 2020.

SCHMITT C., *Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens*, Berlin 1934.

SEMENOVA V., *Recepcje prawa rzymskiego w obrzędzie święceń kapłańskich*, „Z dziejów Prawa” 11 (2018), nr 2, s. 47–59.

SIELEPIN A., *Myśl teologiczna krakowskiego Instytutu Liturgicznego w posoborowym pięćdziesięcioleciu (1)*, w: *W służbie tradycji i odnowy liturgicznej*, red. J. Mieczkowski, P. Nowakowski, „Ad fontes liturgicos” 9, Kraków 2019, s. 55–69.

SINKA T., *Zarys liturgiki*, Kraków 2010.

SŁOWIKOWSKA A., *Uczestnictwo wiernych świeckich w liturgii Kościoła łacińskiego. Studium kanoniczne*, Lublin 2014.

SOBECZKO H., *Pluralizm metod stosowanych w nauce o liturgii*, „Studia Nauk Teologicznych”, t. 2 (2007), s. 251–269.

SÓJKA-ZIELIŃSKA K., *Historia prawa*, wyd.16, Warszawa, 2022.

STEINER M., *Geneza teatru w świetle antropologii kulturowej*, Wrocław 2003.

STRONIAK R., *Teologia Liturgii bizantyjskiej*.
<https://grekokatolicy.pl/grekokatolicy/teologia-liturgii-bizantyjskiej/> , [dostęp 09.09.2019].

SUPERSON J., *Myśl teologiczna krakowskiego Instytutu Liturgicznego w posoborowym pięćdziesięcioleciu (2)*, w: *W służbie tradycji i odnowy liturgicznej*, red. J. Mieczkowski, P. Nowakowski, „Ad fontes liturgicos” 9, Kraków 2019, s. 70–79.

SZYBOWSKA A., „*Homo liturgicus*”: „antropologiczny zwrot” w opisach eklezjalnych po Soborze Watykańskim II, w: *Antropologia kultury – antropologia literatury*, red. E. Kosowska, E. Jaworski, Katowice 2007, s. 136–145.

SZYJEWSKI A., *Sacrum od działania do mowy – Roy Rappaport w środowisku rytualnym*, w: R.A. Rappaport, *Rytuał i religia w rozwoju ludzkości*, Kraków 2007, s. XI–XXXIII.

ŚWIERZAWSKI W., *Papieski Instytut Liturgiczny w Rzymie*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 18 (1965), nr 5, s. 313–116.

ŚWIĘCICKA P., *Proces Jezusa w świetle prawa rzymskiego. Studium prawnohistoryczne*, Warszawa 2012.

TAFT R.F., *Ponad wschodem i zachodem. Problemy rozumienia liturgii*, Kraków 2014.

TAGLIAFERRI R., *Prassi e scienza liturgica: acquisizioni e prospettive*, w: *Liturgia: itinerari di ricerca. Scienza liturgica e discipline teologiche in dialogo*, red. A. Pistoia, A.M. Triacca, “Bibliotheca Ephemerides Liturgicae. Subsidia” 91, Roma 1997, s. 67–111.

TARWACKA A., *O osobach „sui iuris” i „alieni iuris”*: 6 tytuł 1 księgi Digestów. *Tekst – tłumaczenie – komentarz*, „Zeszyty Prawnicze” 9/1 (2009), s. 319–332.

Teologia Fundamentalna, t. 5, *Poznanie teologiczne*, red. T. Dzidek, Ł. Kamykowski, A. Napiórkowski, Kraków 2018.

TURNER V.W., *The Drums of Affliction. A Study of Religious Process among the Ndembu of Zambia*, London 1968.

URUSZCZAK W., *Znaczenie średniowiecznej kanonistyki dla prawa zobowiązań*, w: *Ex contractu, ex delicto. Z dziejów prawa zobowiązań*, red. M. Mikuła, K. Stolarski, Kraków 2012, s. 15–21.

VILLEY M., *Le droit Romain*, Paris 2019.

WENZ W., *Przedmowa. Prawo liturgiczne na straży ważności i godziwości ministerialnego posługiwania w Kościele łacińskim*, w: M. Kołodziej, *Prawo liturgiczne Kościoła łacińskiego*, Wrocław 2019, s. 11–19.

WOŁODKIEWICZ W., ZABŁOCKA M., *Prawo rzymskie. Instytucje*, Warszawa 2014.

WORBS M., *Człowiek w misterium liturgii. Antropologiczny wymiar liturgii w ujęciu Romana Guardiniego*, Opole 2007.

WORBS M., *Wymowa osobowych znaków w liturgii według Romana Guardiniego (1885-1968)*, w: *Słowo i gest*, red. E. Mateja, Z.W. Solski, „Opolska Biblioteka Teologiczna” 115, Uniwersytet Opolski, Wydział Teologiczny, Opole 2009, s. 79–93.

WOŹNIAK R. J., *Znak, osoba, tajemnica: zarys ogólnej teorii sakramentów*, w: *Znaki Tajemnicy*, red. K. Porosło, R. J. Woźniak, Kraków 2018, s. 57–94.

WYRWIŃSKA K., *Civis romanus sum. Rzymskie prawo publiczne. Wybrane zagadnienia*, Kraków 2015.

ZIRK-SADOWSKI M., *Wprowadzenie do filozofii prawa*, Zakamycze 2000.

ŻĄDŁO A., *Dydaktyka i badania liturgiczne po ogłoszeniu Konstytucji o liturgii świętej Sacrosanctum Concilium. Zagadnienia wybrane*, „Liturgia Sacra” 19 (2013), nr 2, s. 253–275.

ŻĄDŁO A., *Hermeneutyka tekstów euchologijnych w służbie przepowiadania liturgicznego*, „Roczniki Teologiczne” t. 62 (2015), z. 12, s. 93–114.

АВЕРИНЦЕВ С. С., *Христианский аристотелизм как внутренняя форма западной традиции и проблемы современной России. В кн.. Христианство и культура в Европе. Память о прошлом, сознание настоящего, упование на будущее*, ч. 1, 1992, s. 16–25.

БРАСЛАВЕЦЬ О.Ю., *Правознавчі аспекти змісту дидактичних та методичних проблем викладання фінансових дисциплін у вищих навчальних закладах освіти України*, w: *Економіка та право: глобальна трансформація. Міжнародна колективна монографія*, Київ 2021, s. 247–283.

ДЕМЕНТЬЕВА В.В., *Римское „божественное право“: проблема содержания понятия fas, „Tabularium. Труды по антиковедению и медиевистике” Т. 1.*, В.В. Дементьева (отв. ред.), Москва 2003, s. 8–17.

ДОЖДЁВ Д.В., *Римское частное право*, Москва 1996.

ДУГЛАС М., *Чистота и опасность*, Москва 2000.

КОФАНОВ Л.Л., *Lex et ius: возникновение, и развитие римского права в VIII-III вв. до н.э.*, Москва 2006.

КОФАНОВ Л.Л., *Обязательственное право в архаическом Риме (VI-IV вв. до н.э.)*, Москва 1994.

ЛОТМАН Ю.М., *К проблеме типологии текстов*, в: *Статьи по семиотике культуры и искусства*, Санкт-Петербург 2002, s. 17–23.

СМОРЧКОВ А.М., *Религия и власть в Римской Республике: магистраты, жрецы, храмы*, Москва 2012.

ТЭРНЕР В., *Символ и ритуал*, Москва 1983.

ФОН САВИНЬИ Ф. К., *Система современного римского права*, том 1, Москва 2011.

ФРЕЙДЕНБЕРГ О.М., *Миф и литература древности*, Второе издание, исправленное и дополненное, Москва 1998.

ШМИТТ К., *Государство: Право и политика*, Москва 2013.

Literatura pomocnicza

ABRAMOWICZÓWNA Z., *Słownik grecko-polski*, t. 1, Warszawa 1958.

BERGER A., *Encyclopedic Dictionary of Roman Law*, t. 43, Philadelphia 1953.

BLANDZI S., *Niemiecki idealizm w Europie*, „Przegląd Filozoficzny” 57 (2006), nr 1, s. 212–220.

Bronk A., *Metoda naukowa*, „Nauka” 1 (2006), 47–64.

CHARMAZ K., *Teoria ugruntowana. Praktyczny przewodnik po analizie jakościowej*, Warszawa 2009.

DE VAAN M., *Etymological Dictionary of Latin and the other Italic Languages*, Leiden – Boston, 2008.

Dizionario giuridico Romano, a cura di F. del Giudice e S. Beltrani, Napoli 1993.

DOROŻYŃSKA M., *Koncepcja prawa w Listach Pawła z Tarsu*, niepublikowana praca magisterska pisana pod kierunkiem ks. prof. Franciszek Longchamps de Bérier, Kraków 2020.

ERNOUT A., MEILLET A., *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots*, Klincksieck 1985.

FLIS J., *Jak opracować konkordancję biblijną?*, RBL 42 (1989), nr 1, s. 54–60.

GARCÍA GARRIDO M. J., *Diccionario de jurisprudencia Romana*, Madrid 1986.

JOUGAN A., *Słownik kościelny łacińsko-polski*, Poznań – Warszawa – Lublin 1958.

KARPIŃSKI A.J., *Wstęp do nauk o mądrości. Część pierwsza*, Gdańsk 2015.

KONECKI K., *Ks. Bogusław Migut, Liturgia jako teologia żywa*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2019, ss. 248, recenzja, „Teologia i człowiek” 47 (2019) 3, s. 215–220.

- KOPALIŃSKI W., *Słownik symboli*, Warszawa 1990.
- ŁAKOTA-MICKER M., *Instrumentarium przyszłego dyplomaty*, London 2016.
- LALANDE A., *Dizionario critico di filosofia*, Milano 1971.
- Leksykon Prawa Kanonicznego*, red. M. Sitarz, Lublin 2019.
- LIBERSKI A., *Religia i kultura – razem i przeciw sobie*, „Studia Koszalińsko-Kołobrzeskie” 16 (2011), s. 105–114.
- MUSZYTOWSKA D., *Dramat ojcowskiej miłości (Łk 15, 11-32)*, „Verbum Vitae” 23 (2013), s. 105–126.
- MYTYCH-FORAJTER B., *"Myślistwo duchowne", czyli o metodach polowania na Chrystusa*, w: *Antropologia kultury – antropologia literatury*, red. E. Kosowska, E. Jaworski, Katowice 2007, s. 186–195.
- POPIOŁEK M., MIKUŁA M., *Ἕλληνές ἐσμεν πάντες, Podręcznik do nauki języka starogreckiego*, t. 1, Warszawa 2017.
- SEMENOVA V., *Uniwersytet – porządek dla dobra wspólnego*, w: *Dobro i interes w prawie*, red. Arkadiusz Sobczyk, Kraków 2023, s. 229–239.
- Słownik języka polskiego PWN*, <https://sjp.pwn.pl/sjp/uniwersalizm;2579195.html>, <https://sjp.pwn.pl/sjp/uniwersalny;2579197.html>, [dostęp 20.05.2023].
- Statuto AFL* (progetto), 2019.
- SUWIŃSKI S., *Nowe życie i duchowość chrzcielna*, „Studia Gdańskie” 34 (2016), s. 69–79.
- SZYMAŃSKA A., ŻEBER I., *Wprowadzenie*, w: *Publilius Syrus. Maksymy moralne – Sententiae*, Wrocław 2020.
- Ustawa z dnia 23 kwietnia 1964 r. – Kodeks cywilny (t.j. Dz.U. 2022 poz. 1360).
- WIOROGÓRSKA Z., *Teoria ugruntowania i jej wybrane zastosowania w badaniach z zakresu informacji naukowej i bibliotekoznawstwa*, „Przegląd biblioteczny” 80 (2012), z. 1, s. 47–57.

Wokół Synodu Zamojskiego 1720. Religia – Kultura – Nauka, red. P. Nowakowski SM, Kraków 2022.

Внутрішній устав Київської Трьохсвятительської духовної семінарії, розділ IV. Навчання, пункт 4.1, Київ 2014.

ДВОРЕЦКИЙ И.Х., *Латинско-русский словарь*, Москва 1986.

Навчальний статут Інституту Богословських Наук Непорочної Діви Марії, Городок 2017.

Статут закладу вищої освіти „Український католицький університет”, Львів 2020.

Статут Інституту релігійних наук св.Томи Аквінського в Києві, Рим-Київ 2010.

УМІНЬСЬКИЙ В., *Вища Духовна Семінарія Пресвятого Серця Ісуса*, <https://kzd.org.ua/vds-presvyatogo-sercya-isusa> [dostęp 02.05.2023].

ЧУБАТА М.М., *Український католицький Університет імені святого Климента (УКУ в Римі)*, w: *Енциклопедія історії України: Україна—Українці. Кн. 2*, red. В. А. Смолій, Київ 2019.

ШИРВИНДТ А. М., *Значение фикций в римском праве*, praca doktorska ze specjalizacji „Teoria i historia prawa i państwa: historia doktryn prawa i państwa” napisana pod kierunkiem prof. dra nauk D.W. Doźdiowa, Москва 2011.

Teksty Pisma Świętego w języku łacińskim są cytowane za wydaniem: *Nova Vulgata, Bibliorum Sacrorum Editio, Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II ratione habita iussu Pauli PP. VI recognita auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgata*, editio typica altera, https://www.vatican.va/archive/bible/nova_vulgata/documents/nova-vulgata_index_lt.html [dostęp 10.05.2023].

Teksty Pisma Świętego w języku polskim są cytowane za wydaniem: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Biblia Tysiąclecia*, wyd. V na nowo opracowane i poprawione, Wydawnictwo „Pallotinum”, Poznań 2003.

WSTĘP

Wymiar prawny jest obecny w strukturze liturgiczno-sakramentalnej kultu chrześcijańskiego, kontynuuje prawo starożytne ubogacone nowością prawa łaski, które wyłania się z Pisma Świętego, praktyki apostoelskiej i nauczania Ojców Kościoła. Wzajemny związek liturgii i prawa istnieje więc od samego początku dziejów Kościoła. Kościół, będąc wspólnotą ludzi wierzących, jak każda inna społeczność ludzka potrzebował prawa, aby swoją wspólnotę opisać, ukształtować, zorganizować i zapewnić skuteczność swojej działalności, której szczytem i źródłem jest liturgia (KL 10). W liturgii jako przejawie życia wspólnoty Kościoła, w której zachodzą rozmaite relacje, prawo pomagało te relacje zrozumieć i uporządkować. W liturgii jako wyrazie wiary Kościoła, prawo odnajdywało swoje racje teologiczne, aby następnie stać na straży jego prawowierności i jedności. Liturgia była więc jednym z ważnych źródeł całego prawa Kościoła, w tym prawa liturgicznego.

Po pierwszym tysiącleciu powstaje prawo kanoniczne. Temat sakramentalny i liturgiczny znajduje w nim ważne miejsce, ale stopniowo zostaje osłabiony przez aspekty czysto jurysdykcyjne, organizacyjne, dyscyplinarne i procesowe. Prawo liturgiczne zaczęło być z czasem rozumiane jako zbiór przepisów odnoszących się do sprawowania liturgii. Przepisy liturgiczne zawarte były w rubrykach ksiąg liturgicznych, a także w wypowiedziach Magisterium Kościoła dotyczących liturgii. Prawo liturgiczne było jednak aż do Soboru Trydenckiego opisem celebracji i wypływało z samej liturgii, nie ograniczając jej rozwoju. Reforma liturgii, powzięta przez Sobór Trydencki, miała za cel ujednoczenie sposobu sprawowania liturgii w całym Kościele rzymskokatolickim. Środkiem jej realizacji było dokładniejsze określenie przepisów liturgicznych i wymaganie ścisłego ich przestrzegania oraz zakaz wprowadzania jakichkolwiek zmian bez zgody Rzymu. Ta centralizacja prowadziła do podkreślenia aspektów formalnych i instytucjonalnych kultu (publiczny i oficjalny), kosztem osłabienia czynnika teologicznego i duchowego. Sobór Trydencki zapoczątkował w historii liturgii tzw. okres rubrycystyki, w którym liturgia została całkowicie podporządkowana prawu, a nawet z tymże prawem wręcz utożsamiana. Odtąd to już nie żywa liturgia była źródłem prawa, ale prawo regulowało sposób jej sprawowania i tym samym hamowało jej naturalny rozwój. Takiej zależności liturgii od zewnętrznego prawa przeciwstawił się ruch liturgiczny na przełomie

XIX i XX wieku. Ostatecznie Sobór Watykański II pogłębił teologiczne rozumienie liturgii i dokonał jej gruntownej odnowy. Niestety skutkiem przedsoborowego jurydyzmu był posoborowy antyjurydyzm w Kościele, który spowodował znaczne osłabienie, a nawet rozerwanie naturalnego związku liturgii i prawa. Widoczne jest to zarówno w praktyce duszpasterskiej (np. nadużywanie spontaniczności w sprawowaniu liturgii), jak i w badaniach nad liturgią, w których podejście jurydyczne było przez długi czas nieobecne. Rozwód między prawem i liturgią przekształca się czasami w radykalną opozycję – prawo miałoby zagrażać autentycznemu duchowi liturgii.

Mimo coraz częstszego pojawiania się ostatnio w literaturze teologicznej tematów z zakresu liturgii i prawa (Massimo del Pozzo, Marco Scandellii, Jacek Nowak), rozdzwięk między liturgią i prawem nie został jeszcze przewyciężony. Da się zauważyć brak zrozumienia między prawnikami (kanonistami) i liturgistami (teologami). Kanoniści w celu uniknięcia błędów przeszłości biorą dystans od liturgii. Liturgiści, rozwijając refleksję teologiczną nad liturgią, często odrzucają jej walor prawny, okazując ogólny brak zainteresowania prawem. Tylko właściwe, adekwatne zrozumienie wymiaru prawnego liturgii może pomóc rozwiązać ten problem (Massimo del Pozzo).

Podejmując w niniejszej pracy tematykę liturgiczno-prawną i łącząc ją z zagadnieniem prawa rzymskiego, autorka ma nadzieję, choć w części, przyczynić się do pojednania liturgii i prawa. Studium prawa rzymskiego pozwoliło na dostrzeżenie jego wpływu na kształt liturgii obrządku rzymskiego. Jeśli dostrzegamy i potrafimy wykazać obecność prawa w samej liturgii, to możliwe jest badanie liturgii za pomocą tego prawa. Takie podejście było inspiracją do poszukiwań w zakresie metodologii badań liturgii.

Konstytucja o liturgii świętej *Sacrosanctum Concilium* wyraźnie zachęca, aby podczas formacji w seminariach i domach zakonnych uwzględniać aspekt prawny na równi z innymi aspektami studiów nad liturgią (KL 16). Ta zachęta wydaje się być aktualna nie tylko dla duchownych – przyszłych liturgów, ale również dla osób świeckich, którzy mają brać udział w liturgii w sposób pełny, świadomy i czynny (KL 14). Prawo stanowi jeden z podstawowych wymiarów życia społecznego. Życia, którym żyją również członkowie Kościoła. Brak znajomości podstaw doktryny prawnej Kościoła skutkuje dychotomią na kształt prawo a teologia, sprawiedliwość a miłosierdzie i tym podobne. Joseph Ratzinger pisał, że kult, prawo i *ethos* są nierozłącznie ze sobą związane¹. Jan Paweł II podkreślał zaś

¹ J. Ratzinger, *Opera omnia. Vol. XI. Teologia della liturgia. La fondazione sacramentale dell'esistenza cristiana*, Città del Vaticano 2010, s. 32.

potrzebę autentycznej interdyscyplinarności między nauką prawną i innymi naukami świętymi, która konieczna jest w opartym na dialogu studium życia Kościoła².

W pracy chcemy zaproponować nową, interdyscyplinarną metodę badania liturgii z zastosowaniem instytucji prawa rzymskiego. Metodę tę określimy mianem „metody romanistycznej”, mając na uwadze romanistykę prawną jako naukę zajmującą się prawem rzymskim. Postaramy się tak skonstruować tę metodę, aby z jej pomocą można było odkrywać zasadnicze – teologiczne przesłanie liturgii i pogłębiać jego rozumienie. Dlatego też nasza metoda będzie miała charakter interdyscyplinarny łączący filozofię, teologię i prawo. Bazować będzie najpierw na sposobie opisanego i wyjaśniania rzeczywistości zastosowanym w filozofii św. Tomasza, następnie ukaże prawo rzymskie, które podejmuje się tego samego zadania, tworząc specyficzny system znakowy interpretujący istniejące w rzeczywistości relacje. Wreszcie zastosuje prawo jako system myślenia i interpretacji znaków do analizy innego systemu – liturgii, która stara się uwidocznić relacje między Bogiem i ludźmi. Zadaniem będzie wykazanie, że liturgia obrządku rzymskiego skorzystała z wielu instytucji prawa rzymskiego, z ich pomocą interpretując treści teologiczne.

Podstawową bazą źródłową pracy będą aktualne księgi liturgiczne Kościoła rzymskokatolickiego: Mszał Rzymski i rytuały obrzędów sakramentalnych. Z racji poszukiwania w nich obecności instytucji prawa rzymskiego niezbędne będzie uwzględnienie tekstów liturgicznych w języku łacińskim, które zawarte są w *editio typica* tych ksiąg liturgicznych. Równie ważną grupą źródeł stanowią klasyczne dzieła zawierające fundamenty prawa rzymskiego: Kodeks Justyniana, Dekrety Gracjana i Instytucje Gajusza. Ich uzupełnieniem będą podręczniki prawa rzymskiego, które posłużą dla prezentacji instytucji prawa rzymskiego wybranych na potrzeby metody. Do źródeł prawnych pracy należy zaliczyć także kodeksy prawa kanonicznego (CIC 1917, KPK 1983). Pomocą dla argumentacji tez proponowanej metody posłużą teksty Pisma Świętego.

Właściwie brak jest jeszcze bezpośrednich opracowań tematu podjętego w pracy. Nie odnaleziono publikacji, które analizowałyby liturgię z zastosowaniem instytucji prawa rzymskiego. W literaturze przedmiotu pojawiają się natomiast stwierdzenia wpływu prawa rzymskiego na liturgię i postulat potrzeby jego uwzględnienia w badaniach nad liturgią. Postulat taki wysuwa Massimo del Pozzo, analizując w swoich opracowaniach jurystyczny wymiar liturgii³. Jego badania wykazują obecność prawa w samych obrzędach

² Jan Paweł II, *Przemówienie Ad Pontificium Concilium de legum textibus*, 24.10.2003, nr 3.

³ M. del Pozzo, *La dimensione giuridica della Liturgia. Saggi su ciò è giusto nella celebrazione del mistero pasquale*, Pontificia Università della Santa Croce, “Monografie giuridiche” 34, Milano 2008; M. del Pozzo, *La giustizia nel culto. Profili giuridici della liturgia della Chiesa*, Pontificia

liturgicznych i są poważnym krokiem w kierunku odzyskania utraconej po Soborze Watykańskim II jedności prawa i liturgii. Przedstawiona w pracy metoda badania liturgii przez pryzmat prawa rzymskiego wpisuje się w ten nowy nurt badawczy, będąc próbą dalszego rozwinięcia myśli i refleksji Massimo del Pozzo na temat prawnych wymiarów liturgii. Znaczący wkład w poszukiwania metodologiczne wzajemnego związku liturgii i prawa wnosi także Marco Scandelli⁴. Stawiając na zastosowanie interdyscyplinarności Scandelli bada prawo liturgiczne jako fenomen jurydyczny także przez naukę teologiczną, chociaż stwierdza, że metodą prawa liturgicznego jest ostatecznie jurydyczny normatywizm. Podejście interdyscyplinarne jest również podstawą proponowanej przez nas metody, ale rozszerzone o filozofię, metafizykę św. Tomasza i naukę prawa rzymskiego, pozwala odejść od prawnego normatywizmu. Badania dotyczące prawa liturgicznego prowadzone są także przez polskich liturgistów i kanonistów (Jacek Nowak SAC⁵, bp Stefan Cichy⁶, Marcin Kołodziej⁷). Wpływ prawa rzymskiego na liturgię Kościoła dostrzega ks. Stanisław Araszczuk⁸, ale nie przeprowadza na tym polu szerszych badań.

Definicje prawa liturgicznego, zawarte w pracach tych autorów (zarówno polskich, jak i zagranicznych) noszą jednakże charakter pozytywistyczny. Mówi się w nich o „normach regulujących liturgię” i próbuje się odróżnić przepisy liturgiczne od obrzędów liturgicznych. Zaobserwować można z jednej strony nasilenie pozytywizmu jurydycznego w zakresie wymiaru prawnego liturgii, a z drugiej – pogłębienie niechęci do prawa jako takiego w środowisku kościelnym (i nie tylko). Na oznaczenie ostatniego zjawiska niektórzy autorzy używają terminu „antjurydyzm”.

W badaniach nad prawem liturgicznym widoczny jest brak gruntu teoretycznego, który pozwoliłby zrozumieć istotę prawa, określił metody badań, zarysował strukturę prawa liturgicznego i ukazał szerzej jego związki z innymi dyscyplinami, zwłaszcza z

Università della Santa Croce. Facoltà di Diritto Canonico, “Subsidia Canonica” 9, Roma 2013; M. del Pozzo, *Autorità ecclesiastica e diritti del fedeli nella liturgia*, w: *Diritto e norma nella liturgia*, red. E. Baura, M. del Pozzo, Pontificia Università della Santa Croce, “Monografie giuridiche” 45, Milano 2016, s. 111–154.

⁴ M. Scandelli, *Il diritto liturgico. Per un'efficacia della partecipazione ecclesiale al „Mistero di Cristo”*, „Corona Lateranensis”, Città del Vaticano 2020.

⁵ J. Nowak, *Prawo w służbie wydarzeń zbawczych. Zarys prawodawstwa liturgicznego*, Poznań 2004; J. Nowak, *Prawo liturgiczne*, w: *Mysterium Christi*, t. 8, *Formacja liturgiczna*, red. W. Świerzawski, A. Sielepin CHR, Zawichost-Kraków-Sandomierz 2013, s. 433–452; J. Nowak, *Komentarz do Ogólnych norm roku liturgicznego i kalendarza*, Poznań 2021.

⁶ S. Cichy, *Rola przepisów prawnych w liturgii*, w: *Mysterium Christi*, t. 8, *Formacja liturgiczna*, red. W. Świerzawski, A. Sielepin CHR, Zawichost-Kraków-Sandomierz 2013, s. 453–468.

⁷ M. Kołodziej, *Prawo liturgiczne Kościoła łacińskiego*, Wrocław 2019.

⁸ S. Araszczuk, *Wpływ tradycji rzymskich na rozwój liturgii Kościoła*, „Perspectiva. Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne” 26 (2015), nr 1, s. 13–14.

teologią. Obecnie nie ma ani osobnej dyscypliny, ani żadnego specjalistycznego podręcznika, który mógłby określić głębokie podstawy teoretyczne doktryny prawa liturgicznego. Niemniej jednak widoczny jest wysiłek naukowców w tym kierunku (del Pozzo, Scandelli, Nowak, Kołodziej).

Personalne relacje wiernych z Chrystusem w liturgii nie były dotychczas analizowane od strony prawnej. Dlatego zamiarem autorki pracy jest opracowanie nowej metody badania liturgii obrządku łacińskiego z zastosowaniem instrumentów prawnych na bazie metafizyki tomistycznej i prawa rzymskiego. Na potrzeby tej metody zostanie także podjęta próba sformułowania definicji prawa liturgicznego opartej o uniwersalistyczne pojęcie prawa, która mogłaby w pewnym stopniu przyczynić się do rozwoju teoretycznych podstaw doktryny prawa liturgicznego.

Problem badawczy określimy w formie pytania: Czy można badać liturgię przy pomocy prawa? Formułujemy następującą hipotezę badawczą: obrzędy liturgiczne mają wymiar i moc prawną, a nie tylko charakter teologiczny czy stricte liturgiczny. Głównym przedmiotem badań będzie więc prawny aspekt sakramentalnych aktów liturgicznych.

Celem pracy jest określenie głównych zasad metody jurydycznej analizy liturgii Kościoła rzymskokatolickiego. W pracy chcemy zrealizować następujące zadania:

- 1) przeanalizować dotychczasowy stan badań nad liturgią Kościoła rzymskokatolickiego obrządku łacińskiego,
- 2) określić podstawy teorii prawa liturgicznego Kościoła katolickiego,
- 3) zaproponować metodę jurydyczną w badaniu liturgii Kościoła Katolickiego,
- 4) przeanalizować obrzędy liturgiczne za pomocą zaproponowanej metody, wskazując podstawy metodologiczne w podejściu do zagadnień prawa liturgicznego Kościoła katolickiego.
- 5) Pokazać przykłady zastosowania tej metody co do odrębnych aktów liturgicznych i norm prawnych.

Metodami, które zastosujemy w badaniu przedmiotu niniejszej pracy, w realizacji jej celu i wykonaniu poszczególnych zadań są: metafizyczna (metafizyka w ujęciu św. Tomasza – tomizm), indukcyjno-dedukcyjna, lingwistyczno-jurydyczna, a także analiza intertekstualna w wymiarze horyzontalnym⁹, synteza, obserwacja, zasady logiki formalnej. Dokonamy egzegezy tekstów liturgicznych pod kątem prawnym z użyciem instytucji prawa rzymskiego, zinterpretowanych w duchu prawniczego uniwersalizmu. Takie badanie tekstów liturgii wpisuje się w pole metody hermeneutycznej, którą w naszym przypadku

⁹ „Intertekst zakłada relację między tekstami. W wymiarze horyzontalnym jest to relacja typu: tekst autora – tekst odebrany przez czytelnika”, H. Sobeczko, *Pluralizm metod stosowanych w nauce o liturgii*, „Studia Nauk Teologicznych”, t. 2 (2007), s. 265.

można by określić jako hermeneutykę prawną. Zastosujemy również metodę analizy semantycznej w kluczu prawnym z elementami analizy pragmatycznej. W pracy zostaje też praktycznie wykorzystana, zaproponowana i opisana przez nas, romanistyczna metoda badania liturgii. Została użyta dla analizy obrzędów Mszy św. i pozostałych sakramentów.

Filozoficzną podstawą metody romanistycznej, jak już wspomnieliśmy, będzie metafizyka św. Tomasza. Metafizyczne podejście do rzeczywistości jest także uwzględnione przy stosowaniu wszystkich pozostałych metod badawczych pracy, pozwalających opisać wzajemne związki prawa, liturgii i teologii.

Tomistyczne podejście metafizyczne ma do czynienia z tym co jest, czyli z rzeczywistością. Celem metafizycznego podejścia do rzeczywistości jest jej poznanie. Owa rzeczywistość to świat stworzony, wykreowany przez Boga, innymi słowy – istniejący (ontologicznie). Pewne rzeczy w tym świecie są widzialne, inne – niewidzialne, niektóre z nich dają się poznać przy pomocy samego *ratio*, a niektóre tylko przez wiarę, a czasem daje się poznać je zarówno przez wiarę, jak i przez rozum. Święty Tomasz twierdził, że świat jest uporządkowany. Ten porządek określał jako *ordo*. To *ordo* w większości swoich przejawów daje się poznać rozumem. Istniejący porządek świata społeczność ludzka próbowała poznać, opisać poznane i utrwalić go w celu przekazania następcom. Opis i utrwalenie odbywało się w znakach.

Jesteśmy dalecy od nadania prawu roli gwaranta nieomyślności lub pierwszeństwa przed teologią. Zarówno filozofia, jak i prawo są „służebnicami” teologii. Nie uważamy jednak, że prawo jako system znakowy jest nieprzydatne do poznania rzeczywistości nadprzyrodzonych – niewidzialnych. Z naszego punktu widzenia prawo jest specyficznym systemem znakowym, za pomocą którego opisujemy, utrwalamy (naznaczamy) jedną i jedyną rzeczywistość (to co jest) w celu jej poznania, zachowania wiedzy o niej i przekazania jej następnym pokoleniom. Prawo, jak i wiele innych systemów znakowych, jest wytworem ludzkim i jak wszystko co rozumne, jest racjonalne. Dla utrwalenia racjonalnych wywodów o postrzeganej rzeczywistości prawo potrzebuje odpowiednich instrumentów. Są nimi specyficzne znaki wypracowane przez Rzymian w ich kulturze prawnej, które określamy mianem fikcji prawnych: aksjomaty, domniemania i fikcje *per se*.

Praca składa się z pięciu rozdziałów. W **rozdziale pierwszym** przedstawiony jest dotychczasowy stan badań nad liturgią obrządku łacińskiego. Omówiono najważniejsze kierunki i główne konceptualne podejścia w badaniach liturgii, reprezentowane przez różne szkoły badawcze związane z poszczególnymi ośrodkami naukowo-dydaktycznymi w Polsce i za granicą. Szczególną uwagę przydzielono jurydycznemu kierunkowi badań

liturgii, który w ostatnim czasie pojawił się w nielicznych ośrodkach. Przeanalizowano aktualne definicje prawa liturgicznego występujące w publikacjach zajmujących się prawem i liturgią. Ukazując obecny stan jurydycznego kierunku badań liturgii nakreślono perspektywy jego dalszego rozwoju. Uwzględniając dotychczasowe definicje prawa liturgicznego na potrzeby pracy zaproponowano jego nową definicję w oparciu o tomizm, ogólną teorię prawa i teologię prawa kanonicznego oraz romanistykę prawną.

Rozdział drugi nakreśla główne założenia metody romanistycznej w badaniu liturgii. Punktem wyjścia dla ich sformułowania jest dostrzeżenie w liturgii systemu znakowego i prawa jako metody odczytania znaków liturgicznych. Liturgia i prawo rzymskie ukazane zostaną jako struktury przejawiające się poprzez znaki – gesty i słowa. Omówiono różnicę między pojęciami „znaku” i „symbolu”. Uwzględniając wagę i wpływ filozofii greckiej oraz prawa rzymskiego na kształtowanie się obrzędów chrześcijańskich, pokazane zostaną analogie między liturgią a dramatem greckim i prawem rzymskim. Wyjaśniono dlaczego kierunek jurydyczny badania liturgii obrządku łacińskiego potrzebuje prawa rzymskiego. W podsumowaniu rozdziału zaprezentowano i opisano trzy główne założenia metody romanistycznej, którymi są: metafizyka Arystotelesa w ujęciu św. Tomasza, instytucje prawa rzymskiego i interpretacja znaków liturgicznych z pomocą tych instytucji.

W **rozdziale trzecim** znajdziemy omówienie wybranych instrumentów prawa rzymskiego, które uznano za przydatne w jurydycznej analizie liturgii. Charakterystyce poszczególnych instrumentów towarzyszą przykłady ich obecności w Piśmie św., prawie kanonicznym i liturgii. Analizy tych instytucji dokonano metodami fenomenologiczną, metafizyczną, jurydyczno-dogmatyczną z wykorzystaniem elementów gnoseologii (epistemologii) prawnej, ontologii, antropologii, prakseologii, akseologii. Instytucja *persony* i jej *statusy* charakteryzują podmioty relacji prawnych w Kościele, wyrażonych w liturgii. Instytucja rodziny dobrze oddaje wspólnotowy charakter Kościoła. W niej odnaleźć można *statusy filius, servus, pater familias*. Osobno omówiona jest instytucja *caput*. Rzymskie zobowiązania (*obligatio*) odnajdujemy bardzo często w obrzędach liturgicznych. Są one widoczne poprzez takie mechanizmy jak: *manicipatio, traditio, stipulatio*. Formy *obligatio*, takie jak *pactum, contractus, donatio, sacrificium, testamentum* pomagają w pogłębieniu zrozumienia relacji Boga z ludźmi. W rozdziale szczegółowo wyjaśnia się te wszystkie formy z punktu widzenia relacji prawnych między Bogiem i człowiekiem. Będzie to wykorzystane w przykładowej analizie liturgii, będącej treścią następnego rozdziału.

W **czwartym rozdziale** zaprezentowane jest zastosowanie metody romanistycznej w analizie liturgii Mszy św. i pozostałych sakramentów. Terminologia prawa rzymskiego rozszerza interpretację posoborowych określeń Mszy św. W poszczególnych częściach stałych liturgii mszalnej wykazano obecność instytucji prawnych. W oparciu o teksty i rubryki obrzędów mszalnych uwidocznione zostają statusy uczestników liturgii eucharystycznej, wejście w zobowiązanie, zawarcie *pactum* oraz opisany charakter prawny liturgicznej relacji z Chrystusem (*pactum, donatio, sacrificio, testamentum*). Podobne instytucje prawne odnaleziono w obrzędach chrztu, bierzmowania, pokuty, namaszczenia chorych, święceń kapłańskich i małżeństwa. Właściwe zrozumienie instytucji prawnych uzupełnia i ubogaca treść teologiczną, którą przekazuje liturgia.

Rozdział piąty zawiera opis zastosowania metody romanistycznej w dydaktyce. O zainteresowaniu metodą świadczy wygłoszenie wykładów otwartych w pięciu ośrodkach naukowo-dydaktycznych na Ukrainie w ramach projektu realizowanego na UPJPII oraz wprowadzenie kursu monograficznego dotyczącego prawnego wymiaru liturgii w Instytucie Nauk Religijnych św. Tomasza z Akwinu w Kijowie. Krótko scharakteryzowane zostaną wszystkie ośrodki, które były włączone w realizację projektu. W rozdziale przedstawione są główne założenia, struktura i treść wykładu „Prawne sensy liturgii”. Na jego podstawie powstał kurs monograficzny „Metodologia prawa liturgicznego”, z którym pozwala zapoznać się zamieszczony sylabus. Natomiast treść wykładu zostaje przybliżona poprzez prezentację, zawierającą serię rysunków i schematów na slajdach opatrzonych krótkimi wyjaśnieniami.

Wszystkie rysunki i tabele zamieszczone w poszczególnych rozdziałach pracy są autorskie, chyba że zaznaczono coś innego bezpośrednio pod rysunkiem lub tabelą. Numeracja rysunków podporządkowana jest numerom rozdziałów. Tłumaczenia tekstów obcojęzycznych w całym tekście są tłumaczeniami własnymi, chyba że zaznaczono inaczej. W bibliografii i przypisach pracy zastosowano metodologię zalecaną przez Wydawnictwo Naukowe UPJPII w Krakowie.

* * *

Dziękuję przede wszystkim Panu Bogu za to, że obdarował mnie wspaniałymi ludźmi i pozwolił cieszyć się ich towarzystwem na drodze nauki.

Dziękuję Księdzu Promotorowi dr. hab. Przemysławowi Nowakowskiemu za bezcenną i ogromną pomoc w napisaniu pracy, wzorcowe kierownictwo naukowe,

cierpliwość i życzliwość. Dziękuję mu również za odwagę podjęcia się realizacji nowatorskiego tematu o charakterze interdyscyplinarnym i prawdziwe zainteresowanie problematyką liturgiczno-prawną. Bez jego szczerego i ofiarnego zaangażowania w opiekę naukową ta praca by nie powstała.

Dziękuję Panu mgr. Markowi Grzelakowi za nieocenioną pomoc przy tłumaczeniu oraz analizie tekstów łacińskich, a także za rady i wskazówki, dawane zawsze na wysokim poziomie językoznawczym i z odrobiną inteligentnego humoru.

Dziękuję ks. prof. Franciszkowi Longchamps de Bérier, dr. hab. Łukaszowi Marcowi, dr. Paulinie Świąteczkiej, dr. hab. Tomaszowi Palmirskiemu, dr. Karolinie Wyrwińskiej, dr. Grzegorzowi Blicharzowi – pracownikom Katedry Prawa Rzymskiego Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie, za prowadzenie po ścieżkach prawa rzymskiego, dostęp do wykładów, seminariów, dyskusji naukowych i materiałów niezbędnych do tej pracy, za odkrycie wielu źródeł z zakresu historii prawa rzymskiego, liczne i obszerne wyjaśnienia trudnych kwestii, inspirację do zgłębiania tajemnic romanistyki prawnej.

Dziękuję Panu dr. Oleksiiowi Braslavitsovi za ideę, natchnienie, wszechstronną edukację, nieustanne wsparcie oraz za długie twórcze spacerunki krakowskimi plantami.

Dziękuję władzom Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II, wykładowcom i pracownikom administracji za możliwość poszerzenia wiedzy, rozwinięcia umiejętności badawczych oraz za organizację procesu dydaktycznego.

Wszystkim wymienionym osobom dziękuję za ich najcenniejszą ofiarę – ofiarę ich czasu. Niech Pan Bóg za to stokrotnie wynagrodzi.

ROZDZIAŁ I

DOTYCHCZASOWY STAN BADAŃ NAD LITURGIĄ OBRZĄDKU ŁACIŃSKIEGO

W rozdziale pierwszym zostanie ukazany dotychczasowy stan badań nad liturgią obrządku łacińskiego, przedstawimy główne konceptualne podejścia w badaniach naukowych nad liturgią oraz polskie i europejskie szkoły badawcze stosujące oryginalne metody. Szczególną uwagę zwrócimy na jurydyczny kierunek badań liturgii i definicję prawa liturgicznego, mającą ukazać przedmiot tego kierunku badań. Na sam koniec naszkicujemy wytyczne dalszego rozwoju jurydycznego kierunku badań liturgii i podejmiemy próbę nowej definicji prawa liturgicznego.

1.1. Koncepcje badań liturgii

Numer 16 Konstytucji o liturgii świętej *Sacrosanctum concilium* zawiera główne kierunki badań nad liturgią, które, jak się zakłada, mają rozwijać szkoły badawcze poprzez wypracowanie różnych koncepcji liturgii:

W seminariach i zakonnych domach studiów naukę świętej liturgii należy zaliczyć do przedmiotów koniecznych i ważniejszych, na wydziałach zaś teologicznych do przedmiotów głównych, a wyklądać ją z uwzględnieniem zarówno aspektu teologicznego i historycznego, jak i duchowego, duszpasterskiego i prawnego. Ponadto wykładowcy innych przedmiotów zwłaszcza teologii dogmatycznej, Pisma Świętego, teologii życia wewnętrznego i pastoralnej, powinni, stosownie do wewnętrznych wymagań własnego przedmiotu, tak uwzględnić misterium Chrystusa i dzieje zbawienia, aby jasno uwidocznili się związek tych przedmiotów z liturgią i jedność formacji kapłana¹⁰.

Z treści tego punktu wynika, że: po pierwsze, Kościół umieszcza naukę świętej liturgii (czyli dyscyplinę o nazwie liturgika) w ramach wydziałów teologicznych; po

¹⁰ Konstytucja o liturgii świętej *Sacrosanctum Concillium*, nr 16.

drugie, ten punkt, chociaż mówi wprost o wykładaniu liturgiki, a nie o badaniach naukowych liturgii, niemniej jednak określa główne kierunki jej badań – teologiczny, historyczny, duchowy, duszpasterski i prawny; po trzecie, nakazuje wykładowcom teologii dogmatycznej, Pisma Świętego, teologii życia wewnętrznego i teologii pastoralnej uwzględniać liturgię w treści wykładów swoich dyscyplin, co jednocześnie ma także zachęcać do poszukiwań naukowych w tych kierunkach przez wykładowców liturgiki oraz naukowców, którzy mogą badać ją pod kątem dogmatycznym, biblijnym, pastoralnym, misteryjnym i mistagogicznym. To z kolei, otwiera możliwości kombinacji różnych metod i tworzenie nowych, interdyscyplinarnych metod i metodologii.

Wielość kierunków, z jednej strony, daje wiele możliwości naukowcom badającym liturgię, ponieważ nie ogranicza ich w wyborze metod badawczych. Z drugiej strony, przeszkadza formowaniu się specjalistycznych i zinstytucjonalizowanych szkół badawczych, rozwijających i pogłębiających jakiś wybrany kierunek badań, w ramach którego mogłaby zostać wypracowana konkretna metodologia badań nad liturgią. Obserwujemy więc liczne instytuty liturgiczne (zinstytucjonalizowane szkoły badawcze), w których uprawia się różne kierunki badań nad liturgią, gdzie praktycznie każdy członek takiego instytutu ma swoją koncepcję liturgii lub niezinstytucjonalizowane szkoły badawcze, których przedstawiciele, mimo wspólnego rdzenia, mają bardzo różniące się od siebie postulaty konceptualne.

Przy omówieniu koncepcji badań liturgii w Polsce zacznę od opracowań znanych polskich liturgistów – ks. Bogusława Nadolskiego i ks. Tarsycjusza Sinki, którzy, moim zdaniem, ujęli te kwestie w sposób najbardziej podręcznikowy, a odpowiednio, najbardziej wygodny do analizy, formułując swoje koncepcje poprzez przedstawienie liturgiki jako dyscypliny naukowej. Uzupełnię je analizą liturgiki jako dyscypliny ks. Bogusława Miguta, a podsumuję klasycznym posoborowym ujęciem nauki o liturgii ks. Aimé Georg'a Martimorta.

Bogusław Nadolski i Tarsycjusz Sinka wywodzą kierunki badań nad liturgią ze swoich definicji przedmiotu liturgiki. Przedmiotem liturgiki jako dyscypliny teologicznej, zdaniem ks. Nadolskiego, jest liturgia. Liturgika zajmuje się teologiczną refleksją nad liturgiczną *actio* (działaniem liturgicznym), księgami liturgicznymi, przepisami prawnymi oraz pomnikami archeologicznymi¹¹. Natomiast ks. Sinka za przedmiot liturgiki uważa obrzędy Kościoła, włączając w zakres tej dyscypliny także historię liturgii, jej obowiązującą formę, teologiczną myśl poszczególnych obrzędów oraz przynależną im

¹¹ B. Nadolski, *Wprowadzenie do liturgii*, Kraków 2004, s. 262.

funkcję duszpasterską, treść ascetyczno-mistyczną oraz przepisy prawa kościelnego¹². Bogusław Nadolski do kierunków badań nad liturgią zalicza: liturgikę historyczną, systematyczną, teologię liturgii, liturgikę duszpasterską i ascetyczno-mistyczną¹³, a w późniejszych pracach wyróżnia także liturgikę krytyczną¹⁴.

Nadolski	Sinka
Historia liturgii	Historia liturgii
Liturgika systematyczna	Obowiązująca forma liturgii
Teologia liturgii	Teologia liturgii
Liturgika duszpasterska	Liturgika pastoralna
Liturgika ascetyczno-mistyczna	Liturgika ascetyczno-mistyczna
Liturgika krytyczna	

Niestety, mimo wspomnienia o przepisach prawno-kanonicznych, żaden z nich nie zaliczył prawa do kierunków badań nad liturgią. W konsekwencji, autorzy, wyliczając metody badawcze liturgiki, nie wspominają o metodzie jurystycznej analizy liturgii. Do metod stosowanych w liturgice B. Nadolski zalicza: metodę historyczną, filologiczną, hermeneutyki liturgicznej, a także metody właściwe socjologii, psychologii, lingwistyce oraz przypomina, że liturgia jest również przedmiotem eklezjologii¹⁵. Tarsycjusz Sinka natomiast ujawnia więzy liturgiki z innymi dyscyplinami (i odpowiednio z ich metodami): z dogmatyką, biblistyką, historią, historią sztuki, historią literatury, muzykologią, filologią klasyczną, etnografią oraz prawem kanonicznym, ale co do ostatniej dyscypliny, to jej powiązanie z prawem sprowadza do Kodeksu Prawa Kanonicznego (zwłaszcza księgi czwartej „Uświęcające zadanie Kościoła”) oraz dokumentów z historii prawa kanonicznego, zawierających odniesienia do liturgii¹⁶.

Obaj autorzy poruszają jednak problematykę prawa liturgicznego, co mimo wszystko daje do zrozumienia, że uwzględniają wątek jurystyczny w sferze nauki o liturgii¹⁷.

¹² T. Sinka CM, *Zarys liturgiki*, Kraków 2010, s. 10.

¹³ B. Nadolski, *Liturgika*, t.1, *Liturgika fundamentalna*, Poznań 1989, s.74.

¹⁴ B. Nadolski, *Wprowadzenie do liturgii*, s. 264–265.

¹⁵ B. Nadolski, *Wprowadzenie do liturgii*, s. 304–305.

¹⁶ T. Sinka CM, *Zarys liturgiki*, s. 11–12.

¹⁷ Podręcznik „Zarys liturgiki” zawiera rozdział „Prawo liturgiczne”, gdzie ks. Sinka opisowo ukazuje prawo liturgiczne jako działanie władz kościelnych. T. Sinka, *Zarys liturgiki*, s.40–54. Ks. Nadolski we „Wprowadzeniu do liturgii”, wyjaśniając pojęcie *lex supplicandi*, wspomina o wymiarze prawnym modlitw liturgicznych („Zauważyć należy także trzeci wymiar – prawny – jest nim treść tych modlitw”) oraz o prawie hierarchii kościelnej do wydawania przepisów prawnych

Duży wysiłek analizy liturgiki jako dyscypliny, jej metod oraz kierunków badań nad liturgią podjął w swojej książce profesorskiej „Liturgia jako teologia żywa” ks. prof. Bogusław Migut¹⁸. W niej już na wstępie, cytując Roberta Tafta, stwierdza istnienie swoistego kryzysu tożsamości badaczy liturgii, jak i problemu teologów ze zrozumieniem sensu badań liturgistów¹⁹. Z problemem miejsca liturgii w teologii, a tym samym wzajemnej relacji teologii i liturgii, prof. Migut mierzył się także w innej, wcześniejszej książce pt. „Teologia liturgiczna szkoły rzymskiej”²⁰.

Oryginalne podejście do badań liturgii (w szczególności nad tekstami euchologicznymi) z wyszczególnieniem praktyczno-mystagogicznego wątku na potrzeby homilii przedstawia ks. Andrzej Żądło. Wyjaśniając i podając przykład stosowania metody hermeneutycznej, wyraża on przekonanie o jej użyteczności w dotarciu do podstawowych prawd wiary²¹.

Z przywołanych źródeł wynika, że ze względu na trudność zdefiniowania swojego przedmiotu, liturgika jako dyscyplina, opisuje liturgię posługując się różnymi metodami, zarówno ściśle teologicznymi, jak i metodami innych dyscyplin naukowych. W ostatnich czasach, w powiązaniu z liturgiką rozwija się też homiletyka oraz studia z zakresu ekumenizmu, które wśród przedmiotów swoich badań mają też liturgię. Wreszcie badania nad kulturą, w tym zagadnienia antropologii kulturowej, również dają obszerną bazę metodologiczną dla badań nad liturgią²². Takie interdyscyplinarne podejście do badań liturgicznych potwierdza A.G. Martimort, autor pierwszego posoborowego podręcznika liturgiki pt. „L'Église en prière”. Według niego nauka o liturgii ma za cel głębokie i organiczne poznanie liturgii, uwzględniające odpowiedź na problemy, które stawia przed liturgią ekumenizm i konieczność adaptacji do różnych kultur. „Zanim liturgia stanie się przedmiotem studiów” – pisze Martimort – „jest ona życiem” (elle est vie) i nauka

dotyczących liturgii: „Magisterium Kościoła reguluje zwyczaje liturgiczne, hierarchia kościelna posiada takie prawo”. B. Nadolski, *Wprowadzenie do liturgii*, s. 241, 243. Próbuje on także zająć się zagadnieniem prawa liturgicznego w „Leksykonie liturgii”, gdzie nie podaje jednak definicji prawa liturgicznego, ale omawia je w sposób opisowy. B. Nadolski, *Leksykon liturgii*, Poznań 2006, s. 1217–1219.

¹⁸ K. Konecki, *Ks. Bogusław Migut, Liturgia jako teologia żywa*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2019, ss. 248, recenzja, „Teologia i człowiek” 47 (2019), nr 3, s. 215.

¹⁹ B. Migut, *Liturgia jako teologia żywa*, Lublin 2019, s. 15.

²⁰ B. Migut, *Teologia liturgiczna szkoły rzymskiej*, Lublin 2007.

²¹ A. Żądło, *Hermeneutyka tekstów euchologicznych w służbie przepowiadania liturgicznego*, „Roczniki Teologiczne” t. 62 (2015), z. 12, s. 93–114.

²² Zob. np. M. Worbs, *Człowiek w misterium liturgii. Antropologiczny wymiar liturgii w ujęciu Romana Guardiniego*, Opole 2007; A. Szybowska, „Homo liturgicus”: „antropologiczny zwrot” w opisach eklezyjalnych po Soborze Watykańskim II, w: *Antropologia kultury – antropologia literatury*, red. E. Kosowska, E. Jaworski, Katowice 2007, s. 136–145; B. Mytych-Forajter, „Myślistwo duchowne”, czyli o metodach polowania na Chrystusa, w: *Antropologia kultury – antropologia literatury*, red. E. Kosowska, E. Jaworski, Katowice 2007, s. 186–195.

liturgiczna, która tego życia nie uwzględni, nie będzie mogła odkryć jej prawdziwego sensu²³. To życie ma również wymiar prawny. Prawo opisuje różne sytuacje życia ludzkiego, a prawo rzymskie w kulturze europejskiej uznawane jest przede wszystkim za system powstały na potrzeby rozwiązania praktycznych przypadków relacji międzyludzkich²⁴. Dlatego z rozważań Martimorta można w tym miejscu wyciągnąć wnioski, że także prawo jest niezbędne w opisanu i poznaniu liturgii. Poznanie liturgii, przeżywanej w duchu wiary, powinno być rozwijane za pomocą środków (instrumentów) różnych dyscyplin naukowych, zarówno historycznych, jak i teologicznych, a także w świetle innych dyscyplin – nauk o człowieku (nauki humanistyczne i społeczne)²⁵, wśród których są również nauki prawne. Jednak zastosowanie nauk prawnych w badaniach liturgii nie jest zbyt częste. Większość badaczy zajmujących się teologią liturgii w swoich pracach naukowych oraz książkach unika kwestii prawnych²⁶. Można jednak zauważyć pewne próby poszukiwania koncepcji jurydycznego kierunku badań liturgii, co przedstawimy w podrozdziale 1.3. Podsumowując, należy stwierdzić, że w badaniach nad liturgią zdecydowanie przeważa koncepcja teologiczna²⁷.

1.2. Szkoły badawcze i ich metody

W niniejszym podrozdziale skupimy się nad wybranymi szkołami oraz zinstytucjonalizowanymi ośrodkami badawczymi²⁸, omówimy także kierunki, w których powyższe szkoły i ośrodki badają liturgię.

Przy omówieniu europejskich liturgicznych szkół badawczych będziemy wychodzili z definicji szkoły badawczej jako „niewidzialnego uniwersytetu”²⁹, później przejdziemy do zinstytucjonalizowanych ośrodków badawczych, za które przyjmujemy

²³ A.G. Martimort, *L'Église en en prière I. Principes de la liturgie*, Paris 1983, s. 29.

²⁴ Por. W. Litewski, *Podstawowe wartości prawa rzymskiego*, Kraków 2001, s. 15–16.

²⁵ A.G. Martimort, *L'Église en en prière I. Principes de la liturgie*, s. 29–32.

²⁶ Podejmowane poszukiwania metodologiczne w zakresie studium liturgii bardzo często nie uwzględniają metod prawnych. Zob. *Il mistero celebrato. Per una metodologia dello studio della liturgia*, red. A. Pistoia, A. M. Triacca, „Bibliotheca Ephemerides Liturgicae. Subsidia” 49, Roma 1989.

²⁷ Wprawdzie dostrzega się potrzebę interdyscyplinarnych badań liturgii, ale ta interdyscyplinarność ogranicza się do dyscyplin teologicznych (nauki liturgiczne i inne nauki teologiczne), wśród których brakuje podejścia jurydycznego. Zob. *Liturgia: itinerari di ricerca. Scienza liturgica e discipline teologiche in dialogo*, red. A. Pistoia, A. M. Triacca, „Bibliotheca Ephemerides Liturgicae. Subsidia” 91, Roma 1997.

²⁸ Niektóre z polskich ośrodków zmieniły swoją nazwę i miejsce w strukturze uniwersytetów po wprowadzeniu w życie ustawy „Prawo o szkolnictwie wyższym i nauce” z 20 lipca 2018 r. (Dz.U.2023.742), ale pozostają nadal zinstytucjonalizowanymi ośrodkami badającymi liturgię.

²⁹ Z. Muszyński, *Siedem cech głównych szkoły naukowej*, „Filozofia Nauki” 9-10 (1995), nr 1-2, s. 63–67.

instytuty liturgiczne, czyli instytuty o charakterze naukowym, związane zwykle z zakładami uniwersyteckimi³⁰. Podział na szkoły, które zostaną tu opisane, będzie umowny, ponieważ przeważająca część badaczy osobiście się nie zna i nie próbuje wytworzyć mniej więcej wspólnej koncepcji. Tym niemniej, w badaniach tych naukowców dostrzegalne są wspólne cechy, które pozwalają zaliczyć ich do tzw. szkoły naukowej.

Z materiałów, które udało się zdobyć w trakcie pracy nad doktoratem wynika, że badacze liturgii pracują w pewnych kierunkach i w zależności od bazy źródłowej oraz metod, które wykorzystują w badaniach nad liturgią, tworzą szkoły badawcze. Mianem „szkoły” będziemy określać grupę badaczy wykorzystujących w swoich badaniach nad liturgią te same metody i bazy źródłowe. Przedstawiciele tak rozumianej szkoły widzą liturgikę jako dyscyplinę teologiczną, której znaczenie wśród innych dyscyplin teologicznych wzrosło po 1965 roku³¹. Niemniej jednak, powołując się na dokumenty Kościoła, dostrzegają oni pewną autonomię liturgii jako przedmiotu badań naukowych oraz niezbędność stosowania różnych metod w badaniach nad liturgią, nie wyłączając podejścia prawnego³².

Konkretnym przykładem szkoły teologicznej jest tzw. „szkoła rzymska”. Pojęciem „szkoła rzymska” prof. B. Migut określa „grono teologów wykładających głównie na Pontificio Ateneo San Anselmo, Pontificia Università Gregoriana, Pontificia Università Lateranense i na Università Pontificia Salesiana”³³. Jak widać, kryterium zastosowania pojęcia „szkoły” są tutaj wspólne cechy w naukowym podejściu poszczególnych teologów do liturgii i do jej relacji z teologią. Jak zaznacza sam autor, „szkoła rzymska” to „wskazane środowisko teologiczne ze względu na jego wewnętrzną spójność w ujmowaniu

³⁰ Taką definicję Instytutu liturgicznego stosuje ks. W. Świerżawski omawiając Papieski Instytut Liturgiczny w Rzymie. W. Świerżawski, *Papieski Instytut Liturgiczny w Rzymie*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 18 (1965), nr 5, s. 313. Skupiając uwagę na zinstytucjonalizowanych ośrodkach w postaci instytutów liturgicznych, pragniemy także podkreślić rolę katedr oraz zakładów liturgiki, historii liturgii i homiletyki, które choć nie przybrały formy instytutu liturgicznego, działając jednak w strukturze Wydziałów Teologicznych i/lub Instytutów Teologii Pastoralnej, wnoszą znaczący wkład w badania liturgii. Te ośrodki działają na: Uniwersytecie Mikołaja Kopernika w Toruniu, Uniwersytecie Adama Mickiewicza w Poznaniu, Uniwersytecie Śląskim w Katowicach, Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, Uniwersytecie Szczecińskim w Szczecinie, Papieskich Wydziałach Teologicznych we Wrocławiu i w Warszawie. Zob. A. Żądło, *Dydaktyka i badania liturgiczne po ogłoszeniu Konstytucji o liturgii świętej Sacrosanctum Concilium. Zagadnienia wybrane*, „Liturgia Sacra” 19 (2013), nr 2, s. 268–273.

³¹ “Nel 1965 la liturgia viene collocata negli studi teologici tra le discipline piu importanti in seguito al motu proprio del 25 gennaio 1964 di Paolo VI *Sacram liturgiam*”. R. Tagliaferri, *Prassi e scienza liturgica: acquisizioni e prospettive*, w: *Liturgia: itinerari di ricerca. Scienza liturgica e discipline teologiche in dialogo*, red. A. Pistoia, A.M. Triacca, “Bibliotheca Ephemerides Liturgicae. Subsidia” 91, Roma 1997, s. 70.

³² R. Tagliaferri, *Prassi e scienza liturgica: acquisizioni e prospettive*, w: *Liturgia: itinerari di ricerca. Scienza liturgica e discipline teologiche in dialogo*, red. A. Pistoia, A.M. Triacca, s. 71.

³³ B. Migut, *Teologia liturgiczna szkoły rzymskiej*, s. 29.

samej liturgii oraz w stopniowym wypracowywaniu koncepcji teologii ściśle związanej z liturgią”³⁴. Zaliczając poszczególnych badaczy do „szkoły rzymskiej” (wśród najważniejszych są: Cipriano Vagaggini OSBCam, Salvatore Marsili OSB, Achille Maria Triacca SDB), autor zauważa jednak pewne różnice w ich poglądach, chociaż najważniejszym jest dla niego wspólny rdzeń, wychodząc z którego, rozwijają oni swoje poglądy na liturgię i jej relację z teologią.

Jeszcze jedną szkołę stanowią badacze historii liturgii, pracujący nad źródłami liturgicznymi – księgami, dokumentami etc. Ciekawy przykład takiej szkoły, z naszego punktu widzenia, stanowi Stowarzyszenie *Ad Fontes Liturgicos* (AFL), ponieważ jest szkołą dążącą do instytucjonalizacji (w 2019 roku rozpoczęły się prace nad statutem stowarzyszenia). Preambuła projektu statutu Stowarzyszenia AFL opisuje główne zasady działalności badawczej jego członków:

Chrześcijańska liturgia jest wspólnym kulturowym dziedzictwem europejskim. Fenomen liturgii chrześcijańskiej badają pod różnym kątem, ale zawsze ważne są konkretne źródła. Członkowie Stowarzyszenia *Ad Fontes Liturgicos* pochodzą z różnych krajów Europy (Polska, Słowacja, Ukraina, Węgry) oraz należą do różnych tradycji chrześcijańskich – bizantyjskiej i łacińskiej. Ich badania pomagają we wzajemnym ubogacaniu oraz w dalszych studiach nad liturgią i jej źródłami³⁵.

Stowarzyszenie *Ad Fontes Liturgicos* skupia liturgistów obrządków wschodnich i zachodnich, którzy zajmują się badaniem źródeł liturgicznych. Wyniki tych badań są przedstawiane na corocznych konferencjach pt. „Ad Fontes Liturgicos”. Kierunkami badań nad liturgią są: badanie źródeł liturgicznych oraz, w oparciu o nie, różnych kwestii związanych z liturgią, a także poszukiwanie, wypracowanie, upowszechnianie nowych metodyk i metodologii w badaniu źródeł liturgicznych. Stowarzyszenie AFL, w oparciu o źródła liturgiczne, poszukuje także odpowiedzi na związane z liturgią potrzeby duszpasterskie Kościołów lokalnych³⁶.

W tym miejscu przejdziemy do zinstytucjonalizowanych szkół naukowych badających liturgię, którymi są instytuty liturgiczne. Wśród szkół zinstytucjonalizowanych w czołówce są trzy europejskie instytuty liturgiczne, początki których sięgają czasów

³⁴ B. Migut, *Teologia liturgiczna szkoły rzymskiej*, s. 29.

³⁵ *Statuto AFL* (progetto), 2019. W archiwum Stowarzyszenia AFL.

³⁶ P. Nowakowski CM, *Międzynarodowe Sympozja Liturgiczne „Ad Fontes Liturgicos”*. *Krótką historia nowej inicjatywy Instytutu Liturgicznego w Krakowie*, w: *W służbie tradycji i odnowy liturgicznej*, red. J. Mieczkowski, P. Nowakowski, „Ad fontes liturgicos” 9, Kraków 2019, s. 47–54.

przed Soborem Watykańskim II. Książd dr hab. Janusz Mieczkowski za główne instytuty liturgiczne w Europie uważa:

- Instytut Liturgiczny w Trewirze (1947 r.),
- Instytut Liturgiczny w Rzymie (1950 r., od 1961 r. jako Instytut Papieski),
- Instytut Liturgiczny w Paryżu (1956 r.)³⁷.

Wszystkie te instytuty zaczęły istnieć jeszcze przed Soborem Watykańskim II, a impulsem do ich założenia był ruch liturgiczny. Dla wszystkich trzech instytutów wspólnym jest także to, że bazą dla ich działalności była współpraca pomiędzy opactwami benedyktyńskimi a Wydziałami Teologicznymi Uniwersytetów/Instytutów świeckich, jako jednostkami dydaktyczno-naukowymi i naukowo-badawczymi. Po Soborze Watykańskim II te instytuty liturgiczne włączyły się w sprawę realizacji reformy liturgicznej, zabezpieczając tym samym jej hermeneutyczną ciągłość³⁸. „Hermeneutyką ciągłości” badacze dorobku teologicznego Benedykta XVI określają jego „hermeneutykę właściwą”, stosowanie której uważał za niezbędne dla poprawnej interpretacji i aplikacji postanowień soborowych, w tym dotyczących liturgii.

Instytut Liturgiczny w Trewirze (Deutsches Liturgische Institut) w swojej działalności zajął się nurtem duszpasterskim. Stąd skupił się na prowadzeniu kursów pogłębiających i rozszerzających wiedzę o liturgii pod kątem pastoralnym oraz na przygotowaniu odpowiednich materiałów drukowanych. Jak zaznacza J. Mieczkowski, program wykładów Instytutu „uwzględniał zarówno aspekty teologiczne, jak i historyczne poszczególnych działów liturgiki, z naciskiem na sprawy duszpasterskie”³⁹. Dopiero po Soborze Watykańskim II, Instytut włączył się w dzieło odnowy liturgicznej, ale w wyniku nieuchronnie spadającej liczby studentów (w roku akademickim 1968/69), nie potrafił rozwinąć działalności dydaktycznej w szerszym zakresie i skupił się głównie na działalności wydawniczej.

³⁷ J. Mieczkowski, *Krakowski Instytut Liturgiczny*, Kraków 2005, s. 45–58.

³⁸ „Ebbene, tutto dipende dalla giusta interpretazione del Concilio o – come diremmo oggi – dalla sua giusta ermeneutica, dalla giusta chiave di lettura e di applicazione”, – pisze papież, a później kontynuuje: „Da una parte esiste un'interpretazione che vorrei chiamare „ermeneutica della discontinuità e della rottura”. Dall'altra parte c'è l'„ermeneutica della riforma”, del rinnovamento nella continuità dell'unico soggetto-Chiesa, che il Signore ci ha donato.” („Otóż wszystko zależy od właściwej interpretacji Soboru, czy – jak powiedzielibyśmy dzisiaj – od jego właściwej hermeneutyki, od właściwego klucza interpretacyjnego i aplikacyjnego”, – pisze papież, a później kontynuuje: „Z jednej strony istnieje interpretacja, którą nazwałbym „hermeneutyką nieciągłości i zerwania”. Z drugiej strony istnieje „hermeneutyka reformy”, odnowy w ciągłości jedyne go podmiotu – Kościoła, który dał nam Pan”). Benedykt XVI, *Discorso di Sua Santità Benedetto XVI alla Curia Romana in occasione della presentazione degli auguri natalizi*, 22 dicembre 2005.

³⁹ J. Mieczkowski, *Krakowski Instytut Liturgiczny*, s. 67.

Instytut Liturgiczny w Paryżu (Institut Supérieur de Liturgie) skoncentrował się na naukowej formacji swoich słuchaczy, pozostawiając pogłębione kształcenie pastoralne oddzielnemu ośrodkowi pod nazwą „Centre de Pastorale Liturgique”. Główny nacisk w formacji naukowej kładziono na solidne wykształcenie teologiczne, metodologię pisania prac naukowych oraz metody badań nad źródłami liturgicznymi.

W początkach swojego istnienia Instytut Liturgiczny w Rzymie (Pontificio Istituto Liturgico) skoncentrował się na działalności wydawniczej, którą kontynuuje nadal. Jednak później, we wspomnianym Instytucie, wyłonił się drugi kierunek działalności – przygotowanie ekspertów z liturgii na poziomie lokalnym (diecezjalne komisje biskupów), kadry dydaktycznej dla dalszego kształcenia przyszłych liturgów oraz na potrzeby apostołstwa liturgicznego⁴⁰. Opisując główny kierunek formacyjny i badawczy Instytutu Liturgicznego w Rzymie, Janusz Mieczkowski stwierdza, że był on „wierny studium teologii i przede wszystkim historii liturgii”⁴¹. Przy tym duży nacisk kładziono na przygotowanie słuchaczy do samodzielnej pracy naukowej.

Opisując założenia programów kształcenia w omawianych instytutach, J. Mieczkowski wspomina o wątku prawnym, który się pojawiał w formacji przeprowadzanej np. w Instytucie Liturgicznym w Rzymie, ale nie wylicza konkretnych jurydycznych kursów. Píše on, że „kursy były ukierunkowane nie tylko na sprawy historyczne i teologiczne, ale również duchowe, kulturalne, pastoralne i prawne”⁴². Na te ostatnie miał mieć wpływ C. Vagaggini, zaangażowany w prace nad projektem Konstytucji o liturgii świętej.

W Polsce do zinstytucjonalizowanych szkół naukowych badających liturgię zaliczają się:

- Instytut Liturgiczny w Krakowie (UPJPII)⁴³,
- Instytut Liturgiki i Homiletyki w Lublinie (KUL)⁴⁴,

⁴⁰ W. Świerzawski, *Papieski Instytut Liturgiczny w Rzymie*, RBL 18 (1965), nr 5, s. 313–314.

⁴¹ J. Mieczkowski, *Krakowski Instytut Liturgiczny*, s. 60.

⁴² J. Mieczkowski, *Krakowski Instytut Liturgiczny*, s. 59.

⁴³ Zob. J. Mieczkowski, *Instytut Liturgiczny w Krakowie w służbie odnowy liturgicznej w Polsce*, w: *W służbie tradycji i odnowy liturgicznej*, red. J. Mieczkowski, P. Nowakowski, „Ad fontes liturgicos” 9, Kraków 2019, s. 17–46; A. Sielepin CHR, *Myśl teologiczna krakowskiego Instytutu Liturgicznego w posoborowym pięćdziesięcioleciu (1)*, w: *W służbie tradycji i odnowy liturgicznej*, red. J. Mieczkowski, P. Nowakowski, s. 55–69; J. Superson SAC, *Myśl teologiczna krakowskiego Instytutu Liturgicznego w posoborowym pięćdziesięcioleciu (2)*, w: *W służbie tradycji i odnowy liturgicznej*, red. J. Mieczkowski, P. Nowakowski, s. 70–79.

⁴⁴ Zob. B. Migut, *Liturgia jako teologia prima. Kierunki i najważniejsze osiągnięcia badań nad liturgią na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II*, w: *W służbie tradycji i odnowy liturgicznej*, red. J. Mieczkowski, P. Nowakowski, „Ad fontes liturgicos” 9, Kraków 2019, s. 207–220. Po reorganizacji w świetle ustawy „Prawo o szkolnictwie wyższym i nauce” z 20 lipca 2018 r.

- Instytut Liturgii, Muzyki i Sztuki Sakralnej w Opolu (UO)⁴⁵.

Instytut Liturgiczny w Krakowie (1968) od samego początku swojego istnienia skupił się na naukowo-dydaktycznym przygotowaniu studentów, nie pomijając jednak wymiaru formacji liturgiczno-pastoralnej duchowieństwa i świeckich. W ciągu następnych lat wyłonił się główny kierunek badań nad liturgią – liturgika porównawcza, a wiodącą metodą badań pozostaje metoda interdyscyplinarna. Oprócz tego, Instytut prowadzi formację homiletyczną oraz bada źródła liturgiczne (dokumenty i księgi liturgiczne). Wyniki badań są publikowane w licznych seriach w Wydawnictwie Naukowym Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie. Poprzez organizację wielu sympozjów i międzynarodowych konferencji naukowych Instytut Liturgiczny w Krakowie stale podtrzymuje proces wymiany osiągnięć naukowych w zakresie badań nad liturgią.

Instytut Liturgiki i Homiletyki w Lublinie został utworzony w 2009 roku⁴⁶. Niemniej jednak, tradycja badań nad liturgią na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim istniała wcześniej i przeszła liczne strukturalne metamorfozy od liturgicznych seminariów, specjalizacji, katedr do instytutów. Jak określa ks. prof. dr hab. Bogusław Migut, Kierownik Katedry Teologii Liturgii, profesor KUL, „Instytut Liturgiki i Homiletyki jest placówką naukowo-dydaktyczną o charakterze interdyscyplinarnym”⁴⁷. Badania naukowe nad liturgią prowadzi się w ramach trzech katedr, włączonych w Instytut – Katedry Historii Liturgii (KHL), Katedry Homiletyki (KH) i Katedry Teologii Liturgii (KTL). Głównymi kierunkami badań są: badania rękopisów i drukowanych ksiąg liturgicznych w zakresie dotyczącym dziejów liturgii w Polsce (KHL). W zakresie tych badań Instytut Liturgiki i Homiletyki w Lublinie stworzył „lubelską szkołę historii liturgii”. Badania nad homiletyką jako dyscypliną teologiczną (KH) łączą się z historią kaznodziejstwa i posoborową teologią homilii. W tych badaniach wykorzystuje się podejście interdyscyplinarne, wyrażone w połączeniu metod właściwych między innymi liturgice, bibliście, językoznawstwu, antropologii, teorii komunikacji etc. Jak i pozostałe instytuty liturgiczne, Instytut Liturgiki i Homiletyki w Lublinie włączył się w dzieło odnowy liturgii poprzez

(Dz.U.2023.742) Instytut Liturgiki i Homiletyki w Lublinie (KUL) przekształcił się w Sekcję Liturgiki i Homiletyki w Instytucie Nauk Teologicznych na Wydziale Teologii KUL.

⁴⁵ Zob. E. Mateja, *Posoborowa liturgia w kontekście tradycji śląskiej. Badania naukowe i wydawnicze w Instytucie Liturgii, Muzyki i Sztuki Sakralnej Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego*, w: *W służbie tradycji i odnowy liturgicznej*, red. J. Mieczkowski, P. Nowakowski, „Ad fontes liturgicos” 9, Kraków 2019, s. 221–240.

⁴⁶ B. Migut, *Liturgia jako teologia prima. Kierunki i najważniejsze osiągnięcia badań nad liturgią na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II*, w: *W służbie tradycji i odnowy liturgicznej*, red. J. Mieczkowski, P. Nowakowski, s. 209.

⁴⁷ B. Migut, *Liturgia jako teologia prima. Kierunki i najważniejsze osiągnięcia badań nad liturgią na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II*, w: *W służbie tradycji i odnowy liturgicznej*, red. J. Mieczkowski, P. Nowakowski, s. 216–217.

badania teologii liturgicznej, w zakres których wchodzi np. badania nad duchowością zakonów czy ruchów chrześcijańskich w ich związku z liturgią. Wśród ważnych kierunków badań nad liturgią, które prowadzi się na Katedrze Teologii Liturgii są badania nad teologią sakramentów świętych, pobożnością ludową i jej związkiem z liturgią po Soborze Watykańskim II, badania z zakresu liturgiki pastoralnej, badania duchowości liturgicznej oraz teologii liturgii jako nurtu poznawczego na bazie odkryć naukowych przeprowadzonych przez rzymską szkołę teologii liturgicznej oraz amerykańską szkołę teologii liturgicznej⁴⁸. Instytut prowadzi również działalność wydawniczą oraz współpracuje z ośrodkami zagranicznymi⁴⁹.

Mimo długotrwałej działalności naukowo-dydaktycznej w zakresie problematyki związanej z liturgią, do formalnego powołania Instytutu Liturgii, Muzyki i Sztuki Sakralnej w Opolu doszło dopiero w 2009 roku. Sama nazwa Instytutu wskazuje na szeroki zakres kierunków badawczych liturgii⁵⁰, jednak na pierwszy plan wybija się kierunek pastoralno-praktyczny, który Instytut realizuje poprzez omawianie najbardziej problematycznych wątków liturgicznych na licznych konferencjach, sympozjach krajowych i międzynarodowych, a także poprzez prace wydawnicze, zwłaszcza opracowania tekstów liturgicznych (agendy, modlitewniki, śpiewniki) oraz wydawanie dobrze znanego w całej Polsce recenzowanego czasopisma „Liturgia Sacra. Liturgia – muzyka – ars”. Drugim ważnym kierunkiem badawczym jest problematyka przed- i potrydenckiej tradycji liturgicznej na Śląsku (pobożność ludowa, czynny udział wiernych w liturgii, zwłaszcza poprzez śpiew) oraz jej rozwoju po Soborze Watykańskim II⁵¹. Pracownicy naukowcy Instytutu posługują się interdyscyplinarną metodą badawczą, „uwzględniającą również kontekst śląski szeroko rozumianej problematyki związanej z liturgią i tym wszystkim, co

⁴⁸ B. Migut, *Liturgia jako teologia żywa*, s. 183–196. Zob. więcej: B. Migut, *Teologia liturgiczna szkoły rzymskiej*, Lublin 2007.

⁴⁹ Zob. B. Migut, *Liturgia jako teologia prima. Kierunki i najważniejsze osiągnięcia badań nad liturgią na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II*, w: *W służbie tradycji i odnowy liturgicznej*, red. J. Mieczkowski, P. Nowakowski, s. 207–220.

⁵⁰ Rozszerzony zakres głównych kierunków działalności Instytutu Liturgii, Muzyki i Sztuki Sakralnej w Opolu podaje baza instytucji naukowych portalu Nauka Polska (OPI), <https://naukapolska.pl/#/profile/institution?id=209327&k=wi9j2e>:

teologiczno-pastoralne treści liturgii; rozwój form liturgii rzymskiej i ich wpływ na kulturę w Polsce; dzieje kultu świętych; reforma liturgii; obrzędowość liturgiczna i rodzinna; wychowanie liturgiczne; teologia słowa Bożego; współczesne formy przekazu wiary; teologia Słowa Bożego; biblijny przekaz wiary; dzieje kaznodziejstwa; homilia w liturgii; rzeźba gotycka na Śląsku; złotnictwo nyskie w XVII i XVIII w.; dokumentacja naukowa zabytków sakralnych w diecezji gliwickiej i opolskiej; ochrona zabytków sakralnych; dzieje muzyki kościelnej na Śląsku; dokumentacja zbiorów muzyki dawnej; organoznawstwo; rozwój współczesnej muzyki kościelnej.

⁵¹ Zob. E. Mateja, *Posoborowa liturgia w kontekście tradycji śląskiej. Badania naukowe i wydawnicze w Instytucie Liturgii, Muzyki i Sztuki Sakralnej Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego*, w: *W służbie tradycji i odnowy liturgicznej*, red. J. Mieczkowski, P. Nowakowski, s. 221–240.

jej służy”⁵². Niestety, obecnie Instytut Liturgii, Muzyki i Sztuki Sakralnej w Opolu w tej postaci przestał istnieć⁵³.

Działalność wszystkich trzech polskich Instytutów liturgicznych była lub nadal jest ściśle związana z uniwersyteckimi Wydziałami Teologicznymi, stąd w badaniach nad liturgią najczęściej wykorzystuje się metody właściwe teologii. Niemniej jednak, warto podkreślić zainteresowanie badaniami z zakresu liturgii wśród osób świeckich⁵⁴. Należy także zauważyć rosnące wykorzystanie w badaniach nad liturgią metod innych, ściśle nie teologicznych dyscyplin, takich jak np. antropologia, kulturoznawstwo, językoznawstwo, teatrologia (metoda *performance studies*⁵⁵), prawo.

1.3. Jurydyczny kierunek badań liturgii

W badaniach liturgii jej kierunek prawny zwykle sprowadzany jest do analizy zespołu norm prawa kanonicznego, które odnoszą się do liturgii. Wyraża się to poprzez definicję tak zwanego prawa liturgicznego. Po Soborze Watykańskim II wypracowanych zostało kilka definicji prawa liturgicznego. Jednak są one w dużej mierze definicjami pozytywistycznymi, określającymi prawo liturgiczne jako przepisy liturgiczne lub zbiór przepisów dotyczących obrzędów, przepisów normujących celebrowanie liturgii jako część prawa kanonicznego regulującą liturgię, czy zespół norm regulujących obrzędy, jakie należy zachować przy sprawowaniu czynności liturgicznych⁵⁶. Na przykład:

Przez prawo liturgiczne [...] należy rozumieć zbiór ustaw i nakazów, a więc, promulgowanych norm kościelnych, odnoszących się do zatwierdzonych obrzędów i czynności kultu Bożego, jakie koniecznie należy zachować podejmując się sprawowania

⁵² E. Mateja, *Posoborowa liturgia w kontekście tradycji śląskiej. Badania naukowe i wydawnicze w Instytucie Liturgii, Muzyki i Sztuki Sakralnej Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego*, w: *W służbie tradycji i odnowy liturgicznej*, red. J. Mieczkowski, P. Nowakowski, s. 222.

⁵³ Po reorganizacji w świetle ustawy „Prawo o szkolnictwie wyższym i nauce” z 20 lipca 2018 r. (Dz.U.2023.742) badania nad liturgią są obecnie prowadzone w Katedrze Teologii Liturgicznej, Homiletyki i Komunikacji na Wydziale Teologicznym UO.

⁵⁴ Zob. np. *Między liturgiką a performatyką. Rekonesans I*, red. E. Mateja, Z.W. Solski, „Opolska Biblioteka Teologiczna” 128, Uniwersytet Opolski, Wydział Teologiczny, Opole 2012; *Wokół Synodu Zamojskiego 1720. Religia – Kultura – Nauka*, red. P. Nowakowski CM, Kraków 2022.

⁵⁵ *Między liturgiką a performatyką. Rekonesans I*, red. E. Mateja, Z.W. Solski, „Opolska Biblioteka Teologiczna” 128, Uniwersytet Opolski, Wydział Teologiczny, Opole 2012.

⁵⁶ Zob. A. Słowikowska, *Uczestnictwo wiernych świeckich w liturgii Kościoła łacińskiego. Studium kanoniczne*, Lublin 2014, s. 40–42; M. Kołodziej, *Prawo liturgiczne Kościoła łacińskiego*, Wrocław 2019, s. 38–43; S. Cichy, *Rola przepisów prawnych w liturgii*, w: *Mysterium Christi*, t. 8, *Formacja liturgiczna*, red. W. Swierzawski, A. Sielepin CHR, Zawichost-Kraków-Sandomierz 2013, s. 453.

tych czynności, istotnie koniecznych dla ich ważności i godziwości, w ministerialnym posługiwaniu Kościoła⁵⁷.

Powyższa definicja stanowi zwarte podsumowanie rozważań ks. Marcina Kołodzieja, który w swojej pracy „Prawo liturgiczne Kościoła łacińskiego”, analizując kilka definicji prawa liturgicznego, sam dochodzi do wniosku, że „stanowi [ono] zbiór norm odnoszących się do sprawowania czynności liturgicznych”⁵⁸.

Swoją definicję prawa liturgicznego zaproponowała Anna Słowikowska, autorka monografii „Uczestnictwo wiernych świeckich w liturgii Kościoła łacińskiego. Studium kanoniczne”. Brzmi ona następująco:

Prawo liturgiczne jest zespołem norm w systemie prawa kanonicznego, spośród których część jest z ustanowienia prawa Bożego, a część kościelnego, regulujących obrzędy, jakie należy zachować przy sprawowaniu świętych czynności, wymogi ich ważności i godziwości oraz podmioty je wykonujące, mających na celu czynne uczestnictwo w nich Ludu Bożego⁵⁹.

Wyjaśniając naturę prawa liturgicznego „Nuovo Dizionario di Liturgia” podaje następującą definicję:

Prawo liturgiczne to zespół norm regulujących liturgię, czyli sprawowanie kapłaństwa Chrystusa w Kościele⁶⁰.

Bogusław Nadolski i Tarsycjusz Sinka nie podają definicji prawa liturgicznego, ale próbują go opisać odwołując się do hierarchii władzy kościelnej. Nie definiuje prawa liturgicznego, ale rozważa jego charakter teologiczno-prawny także ks. prof. Jacek Nowak w swojej książce „Prawo w służbie wydarzeń zbawczych. Zarys prawodawstwa liturgicznego”⁶¹.

⁵⁷ W. Wenz, *Przedmowa. Prawo liturgiczne na straży ważności i godziwości ministerialnego posługiwania w Kościele łacińskim*, w: M. Kołodziej, *Prawo liturgiczne Kościoła łacińskiego*, Wrocław 2019, s. 14.

⁵⁸ M. Kołodziej, *Prawo liturgiczne Kościoła łacińskiego*, s. 43.

⁵⁹ A. Słowikowska, *Uczestnictwo wiernych świeckich w liturgii Kościoła łacińskiego*, s. 40.

⁶⁰ “Il diritto liturgico è il complesso delle norme che regolano la liturgia, cioè l’esercizio del sacerdozio di Cristo nella chiesa”. A. Cuva, *Diritto liturgico*, w: *Nuovo Dizionario di Liturgia*, red. D. Sartore, A.M. Triacca, Cinisello Balsamo (Milano) 1988, s. 342 (całe hasło *diritto liturgico*, s. 342-352).

⁶¹ J. Nowak SAC, *Prawo w służbie wydarzeń zbawczych. Zarys prawodawstwa liturgicznego*, Poznań 2004, s. 24–26. Umiejętnie łączy on zarówno teologiczny, jak i prawno-kanoniczny charakter prawa liturgicznego także w późniejszych swoich publikacjach: J. NOWAK, *Prawo liturgiczne*, w: *Mysterium Christi*, t. 8, *Formacja liturgiczna*, red. W. Świerzawski, A. Sielepin

Przytoczone definicje prawa liturgicznego są przejawem pozytywistycznego myślenia jurystycznego, o którym Carl Schmitt pisał w swojej pracy o trzech sposobach myślenia o prawie „Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens” (1934). Te trzy typy myślenia Schmitt określał następująco:

Każdy prawnik, który świadomie lub nieświadomie opiera swoją pracę na pojęciu „prawa”, postrzega to prawo albo jako regułę (*eine Regel* w znaczeniu normy – *wyjaśnienie autorki*), albo jako decyzję (*eine Entscheidung*), albo jako konkretny porządek i ujęcie w formę (*eine konkrete Ordnung und Gestaltung auf*)⁶².

Schmitt określił te typy myślenia jako normatywizm (Normativismus), decyzyjizm (Dezisionismus) i konkretne myślenie o porządku (konkretes Ordnungsdenken). W wymienionej pracy poddał krytyce przede wszystkim normatywizm, między innymi poprzez porównanie go do myślenia o porządku:

W przypadku myślenia o konkretnym porządku (*konkrete Ordnungsdenken*) „porządek” nie jest przede wszystkim regułą ani sumą reguł, ale odwrotnie, reguła jest elementem składowym i środkiem porządku – myślenie o normach i regułach jest zatem ograniczone⁶³.

Twierdząc, że norma lub reguła nie tworzy porządku – „die Norm oder Regel schafft nicht die Ordnung”⁶⁴, przestrzegał przed stosowaniem metody normatywistycznej:

Charakterystyczne dla metody czysto normatywnej jest to, że izoluje i absolutyzuje normę lub regułę (w przeciwieństwie do decyzji lub konkretnego porządku)⁶⁵.

Myślenie decyzyjne (Dezisionismus) C. Schmitt opisywał jako wyraz woli suwerena:

Dla prawnika typu decyzyjnego to nie rozkaz jako rozkaz, ale autorytet czy suwerenność ostatecznej decyzji wydanej wraz z rozkazem jest źródłem wszelkiego „prawa”, czyli wszelkich późniejszych norm i nakazów⁶⁶.

CHR, Zawichost-Kraków-Sandomierz 2013, s. 433–452; J. Nowak, *Komentarz do Ogólnych norm roku liturgicznego i kalendarza*, Poznań 2021.

⁶² C. Schmitt, *Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens*, Berlin 1934, s. 7.

⁶³ C. Schmitt, *Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens*, s. 11.

⁶⁴ C. Schmitt, *Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens*, s. 11.

⁶⁵ C. Schmitt, *Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens*, s. 11.

⁶⁶ C. Schmitt, *Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens*, s. 21.

Mimo dość pozytywnej opinii o decyzyjonistycznym podejściu do prawa, Schmitt ukazywał też słabość myślenia decyzyjnego u pozytywisty (normatywisty) i wskazywał, że w myśleniu prawnika-pozytywisty decyzja sędziego szuka oparcia w ustalonych wcześniej normach pisanych⁶⁷. Jeżeli normy pisanej nie można zastosować do konkretnego przypadku, decyzja sędziego ma zostać ujęta w normę, która później będzie podobne decyzje ograniczała. Schmitt zaznacza, że każda decyzja sądowa w konkretnej sprawie może być zwykłą swawolą, dla której wystarczy dobrać odpowiednie normy prawa pisanego jako uzasadnienie⁶⁸. Owa decyzyjność, jak i pojęcie suwerenności, właściwe jest doktrynie prawnej Kościoła katolickiego, ale tylko wtedy działa dobrze, kiedy suweren mający podjąć decyzję, która stanie się normą, rozpoznaje porządek (Ordnung), czyli ma konkretne myślenie o porządku (konkretes Ordnungsdenken)⁶⁹.

Kombinacje decyzyjonizmu i normatywizmu dla C. Schmitta stanowiły istotę pozytywizmu jurydycznego:

Pozytywizm ten utożsamia normy prawne z prawem; i – nawet jeśli czyni ustępstwa na rzecz możliwości prawa zwyczajowego – zamiast prawa zna tylko legalność normatywnie ustaloną⁷⁰.

Carl Schmitt wyraźnie zwracał uwagę na panujący w jego czasach pozytywizm prawniczy, szczególnie we Francji i Niemczech oraz nie przywidywał jego rychłego końca. Krytykował brak rozróżnienia prawa i ustawy przez taki typ myślenia oraz francuską szkołę École de l'exegese, która pomimo krytyki metodologicznej i filozoficznej, utożsamiała „droit” i „loi”⁷¹.

Znamienne jest użycie przez Schmitta słowa „die Art” na określenie „sposobu” lub „rodzaju”, „typu” myślenia. Ale słowo „die Art” ma jeszcze jedno ważne znaczenie, czyli „sztuka”. W taki sposób dzieło Schmitta można rozumieć jako rozważania nad sztuką myślenia jurydycznego, co zresztą nawiązuje do już klasycznej definicji prawa jako *ars boni et aequi*. W tym sensie prawo jawi się jako sztuka myślenia o dobru i słuszności (w niektórych tłumaczeniach „sprawiedliwości”) i to, co leży u fundamentów tej sztuki i jej uprawiania daleko wykracza poza pojęcie „rzemiosła”.

⁶⁷ C. Schmitt, *Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens*, s. 24–33.

⁶⁸ C. Schmitt, *Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens*, s. 24–25.

⁶⁹ „Zanim starożytne i chrześcijańskie idee porządku świata zostały rozwiązane przez nowe podejście naukowe, idee porządku zawsze wpływały do ciągu myśli jako warunek wstępny decyzji”. C. Schmitt, *Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens*, s. 21.

⁷⁰ C. Schmitt, *Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens*, s. 25.

⁷¹ C. Schmitt, *Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens*, s. 25.

Właśnie uprawianie prawa jako rzemiosła, a nie sztuki charakteryzuje pozytywizm prawniczy i jedną z jego najbardziej popularnych form – normatywizm. Owszem, jest on również potrzebny w sztuce uprawiania prawa, ale ma być świadomie traktowany jako jedna z technik ujęcia porządku prawnego i nie może rościć sobie prawa do absolutnej hegemonii, zwłaszcza w oderwaniu od takiego podstawowego sposobu poznania rzeczywistości, jakim jest sposób arystotelesowsko-tomistyczny, wyraźnie skierowany na rozpoznanie istniejącego porządku.

Biorąc pod uwagę powyższe rozważania Carla Schmitta, można stwierdzić, że przytoczone definicje prawa liturgicznego mają formę charakterystyczną dla pozytywizmu jurydycznego i faktycznie sprowadzają pojęcie „prawa liturgicznego” do normy o charakterze prawno-liturgicznym.

Pozytywistyczne podejście do (definicji) prawa liturgicznego krytykuje także profesor Massimo del Pozzo z Papieskiego Uniwersytetu Santa Croce w Rzymie. Zaznacza on, że nie można sprowadzać prawa liturgicznego wyłącznie do pojęcia „norm regulujących” i zwraca uwagę, że punktem wyjścia w jego rozumieniu ma być pojęcie „prawa” i „sprawiedliwości”, a nie „normy”⁷².

Nic więc dziwnego, że definicje prawa liturgicznego są pozytywistyczne, gdyż bazują na definicjach prawa kanonicznego, sformułowanych w podobny sposób:

Prawo kanoniczne (łac. *ius canonicum*) – zbiór norm prawnych ustanowionych lub uznawanych przez władzę kościelną, regulujących stosunki w Kościele i relacje Kościoła z innymi społecznościami; nauka o normach obowiązujących w Kościele⁷³.

Z jednej strony, jak wyjaśnia cytowany wyżej Leksykon, nazwa „prawo kanoniczne” pochodzi od greckiego słowa *kanon* (po łacinie *lex*) i miała ona oznaczać ustawę wydaną w sprawach kościelnych (ustawę kościelną). Jeśli traktować nazwę „prawo kanoniczne” w sposób bardzo ścisły i leksykologiczny, to dosłownie można ją przełożyć jako „prawo ustawy”. Autorzy artykułu o prawie kanonicznym w Leksykonie twierdzą, że ustawę (przed Soborem Watykańskim II) rozumiano w ujęciu św. Tomasza, czyli jako rozumne rozporządzenie (*ordinatio rationis*) ogólne, ustanowione dla dobra wspólnego społeczności kościelnej, promulgowane przez kompetentną władzę kościelną (STh I-II, q.

⁷² M. del Pozzo, *La giustizia nel culto. Profili giuridici della liturgia della Chiesa*, Pontificia Università della Santa Croce. Facoltà di Diritto Canonico, “Subsidia Canonica” 9, Roma 2013, s. 23–25, 27–28.

⁷³ J. Krukowski, *Prawo kanoniczne*, w: *Leksykon Prawa Kanonicznego*, red. M. Sitarz, Lublin 2019, s. 2207.

90, a. 4)⁷⁴. Pod tym względem pozytywistyczną definicję prawa kanonicznego można by uznać za odpowiednią, jeśli przyjąć, że ukazuje ona sposób, w jaki kanonistyka podchodzi do rozumienia prawa, a mianowicie – prawo to bada ustawy jako normy pisane. Niemniej jednak, dalsza analiza lingwistyczna napotyka ciekawe połączenie słów w nazwie prawo kanoniczne – *ius canonicum*, które dosłownie należałoby tłumaczyć jako „prawo o prawie pisanym”. Pozostaje więc nie do końca sprecyzowane pojęcie *ius* w wyrażeniu *ius canonicum*, szczególnie w odniesieniu do słowa *kanon (lex)*.

Sprowadzenie pojęcia prawa jako takiego do „zespołu norm regulujących” było jednym z powodów pojawienia się nurtu antyjurydycznego i ajurydycznego w Kościele po Soborze Watykańskim II. Była to reakcja na zbyt „jurydyzm” dominujący w Kościele w okresie przedsoborowym, który z kolei, swoje źródło miał w nurcie pozytywistycznym, panującym w dziedzinie prawa od XIX wieku. Wpływ tego nurtu spowodował, że także w Kościele rubryki wspomagające sprawowanie liturgii zaczęto traktować jako normę nie do pominięcia, którą należy bezwzględnie (nawet pod groźbą kary) przestrzegać i literalnie aplikować. Norma zajęła miejsce rzeczywistości sakramentalnej, ukazaniu której miała służyć⁷⁵. To mocno ograniczało twórcze (*ars*) podejście w wykonywaniu czynności liturgicznych (*ars celebrandi*). Po Soborze Watykańskim II napięcie spowodowane zbyt „jurydyzmem” odbiło się jak wahadło Foucaulta w stronę dowolnej interpretacji rubryk liturgicznych, niepohamowanego kreatywizmu, niemalże całkowitego zerwania z wymiarem prawnym liturgii⁷⁶.

Próby przewyciężenia tych zjawisk podejmowane są na Wydziale Prawa Kanonicznego Uniwersytetu Papieskiego Santa Croce w Rzymie. Można by mówić o kształtowaniu się rzymskiej szkoły prawa kanonicznego, a nawet o rzymskiej szkole prawa liturgicznego. Jej przedstawiciele w swoich badaniach nad prawem liturgicznym czerpią inspirację z prawa kanonicznego, rozumiejąc go w sposób niepozytywistyczny i próbując wydobyć z przepisów ogólnych oraz specjalnych prawa Kościoła rzymskokatolickiego normy wprost lub pośrednio dotyczące liturgii. Uważają prawo kanoniczne za dyscyplinę teologiczną i do badań nad prawem liturgicznym stosują metody teologiczne oraz prawno-kanoniczne. Ich pojęcie prawa w pewnym stopniu uwzględnia jednakże filozofię

⁷⁴ J. Krukowski, *Prawo kanoniczne*, w: *Leksykon Prawa Kanonicznego*, red. M. Sitarz, s. 2207.

⁷⁵ Jak pisze A. Żądło „w okresie poprzedzającym Sobór Watykański II liturgika utożsamiana była z rubrycystyką”. A. Żądło, *Dydaktyka i badania liturgiczne po ogłoszeniu Konstytucji o liturgii świętej Sacrosanctum Concilium. Zagadnienia wybrane*, „Liturgia Sacra” 19 (2013), nr 2, s. 258.

⁷⁶ M. del Pozzo, *La dimensione giuridica della Liturgia. Saggi su ciò è giusto nella celebrazione del mistero pasquale*, Pontificia Università della Santa Croce, „Monografie giuridiche” 34, Milano 2008, s. 160–169.

Arystotelesa, teologię św. Tomasza z Akwinu oraz praktyczny wymiar prawa rzymskiego⁷⁷. Za głównych przedstawicieli tej szkoły można uznać profesorów Carlosa J. Errázuriza i Massimiego del Pozzo, którzy od roku akademickiego 2006/2007 wprowadzili regularny kurs wykładów pt. „Profili giuridici della liturgia della Chiesa”. Mimo tego, że sam profesor Massimo del Pozzo jest wykładowcą prawa kanonicznego i koordynatorem studiów na Wydziale Prawa Kanonicznego, jego kurs jest umieszczony w programie studiów licencjackich Wydziału Teologicznego⁷⁸.

Zauważyć można także zwiększenie godzin semestralnych dla tego kursu, gdyż w roku akademickim 2006/2007 miał on 1 ECTS, co równało się 25 godzinom akademickim (dwie godziny wykładów tygodniowo), a już w latach 2007/2008 – 2010/2011 kurs miał 2 ECTS. Od roku akademickiego 2011/2012 otrzymał 3 ECTS, czyli 75 godzin akademickich w semestrze. Te liczby wskazują na zwiększenie zainteresowania tematyką tego kursu wśród słuchaczy oraz mogą również świadczyć o rosnącym znaczeniu zagadnienia w świadomości kadry profesorskiej.

W rzymskiej szkole prawa kanonicznego badania w sferze prawa liturgicznego ograniczone są głównie do okresu po Soborze Trydenckim oraz kwestii definicji prawa. Massimo del Pozzo, będący przedstawicielem tej szkoły, wykazuje ogólny problem, a mianowicie – poszukiwanie odpowiedzi na pytanie „Czym jest prawo?”. Dla uzyskania odpowiedzi Uniwersytet Santa Croce regularnie organizuje konferencje i sympozja. Na przykład, konferencja, która odbyła się w kwietniu 2019 roku, była poświęcona pojęciu prawa w pracach Michela Villetta, Sergia Cotta i Javiera Hervady⁷⁹. Podobną problematykę podjęto na konferencji „Diritto e norma nella liturgia” (XX Convegno di studi della Facoltà di Diritto Canonico), przeprowadzonej 18-19 kwietnia 2016⁸⁰.

Ciekawe podejście zarówno do prawa liturgicznego, jak i do prawa kanonicznego prezentuje Marco Scandelli w swojej pracy doktorskiej „Il diritto liturgico. Per un'efficacia della partecipazione ecclesiale al „Mistero di Cristo”, obronionej na Papieskim

⁷⁷ M. del Pozzo, *La giustizia nel culto. Profili giuridici della liturgia della Chiesa*, Pontificia Università della Santa Croce. Facoltà di Diritto Canonico, „Subsidia Canonica” 9, Roma 2013, s. 29.

⁷⁸ Rev. Prof. Massimo del Pozzo: Note biografiche. Pontificia Università della Santa Croce, <http://docenti.pusc.it/?u=delpozzo> [dostęp 04.02.2020].

⁷⁹ XXIII Convegno della Facoltà di Diritto Canonico „L'essenza del Diritto. Le proposte di Michel Villetta, Sergio Cotta e Javier Hervada”, Roma 1-2 aprile 2019, <https://www.pusc.it/can/conv2019> [dostęp 15.08.2020].

⁸⁰ XX Convegno di studi della Facoltà di Diritto Canonico „Diritto e norma nella liturgia”, Roma 18-19 aprile 2016, <https://www.pusc.it/can/attivita/convegni>, [dostęp 15.08.2020]. Teksty referatów zaprezentowanych na tej konferencji ukazały się drukiem w publikacji zbiorowej: *Diritto e norma nella liturgia*, red. E. Baura, M. del Pozzo, Pontificia Università della Santa Croce, „Monografie giuridiche” 45, Milano 2016.

Uniwersytecie Laterańskim i wydanej drukiem w 2019 roku. Zastanawia się on nad poprawnym rozumieniem prawa kanonicznego w odniesieniu do liturgii, nad potrzebą obecności zagadnień i treści teologii w podejściu jurystycznym, nad potrzebą nowej definicji prawa liturgicznego, a także nad zasadami odnowienia związku między prawem kanonicznym i liturgią. Jednym z głównych celów jego pracy jest przewyciężenie antyjurystyzmu w podejściu do liturgii⁸¹.

Jurystyczny kierunek badań nad liturgią prezentują także naukowcy z Instytutu Liturgicznego w Paryżu. W 2018 roku w tym Instytucie odbyła się konferencja⁸², owocem której stała się ponad czterechsetstronicowa publikacja pt. „Du bon usage des normes en liturgie” pod redakcją dr H  l  ne Bricout⁸³. Autorzy wsp  lnej monografii pokonferencyjnej skupiają się nad problematyk norm liturgicznych – kodeksowych i pozakodeksowych. Zastanawiają się jednak nad ich interpretacj i, badają historię powstania tych norm, szukają nowych sposobów na ich zrozumienie próbuj g winnie traktować te normy bardziej w nurcie i metodologii nauk teologicznych, ni  jurystycznych.

Zwiększenie zainteresowania kwestiami jurystycznymi w badaniach nad liturgj można zaobserwować również w Polsce. Chociaż, moim zdaniem, ma to na razie charakter bardziej pozytywistycznego podejścia do pisanych kościelnych norm kodeksowych i pozakodeksowych dotyczących liturgii, jej szafarzy, uczestników etc. Nad analiz norm prawa kanonicznego dotyczących liturgii oraz prawodawstwa kościelnego w sferze liturgicznej pochylają się w swoich pracach naukowych Marcin Kołodziej⁸⁴, Tomasz Sałatka⁸⁵ (Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu), Anna Słowikowska⁸⁶ (KUL). Znane jest też monograficzne opracowanie tematyki prawodawstwa liturgicznego w publikacji ks. prof. dr. hab. Jacka Nowaka⁸⁷ pt. „Prawo w służbie wydarzeń zbawczych. Zarys prawodawstwa liturgicznego”. Należy też wspomnie , że ks. prof. Jacek Nowak prowadzi obowiązkowy 30-godzinowy kurs monograficzny pt. „Prawodawstwo liturgiczne” przeznaczony dla doktorantów Wydziału Teologicznego Uniwersytetu

⁸¹ Dokładniej zob.: M. Scandelli, *Il diritto liturgico. Per un'efficacia della partecipazione ecclesiale al „Mistero di Cristo”, „Corona Lateranensis”*, Città del Vaticano 2020, s. 223–253.

⁸² Colloque de l'Institut Supérieur de Liturgie „Du bon usage des normes en liturgie”, Paris 24-26.01.2018 r., <https://liturgie.catholique.fr/snpls-qui-sommes-nous/agenda/292671-colloque-de-lisl-usage-normes-liturgie/> [dost p 20.04.2023].

⁸³ *Du bon usage des normes en liturgie*, red. H. Bricout, Collection «Lex orandi», Paris 2019.

⁸⁴ M. Kołodziej, *Prawo liturgiczne Kościoła łacińskiego*, Wrocław 2019.

⁸⁵ T. Sałatka, *Porzdek prawny i mo liwo c kształtowania liturgii w reformie Soboru Watykańskiego II. Studium liturgiczno-kanoniczne*, praca doktorska napisana na seminarium z liturgiki pod kierunkiem ks. prof. zw. dra hab. S. Araszczyka, Wrocław 2019.

⁸⁶ A. Słowikowska, *Uczestnictwo wiernych świeckich w liturgii Kościoła łacińskiego. Studium kanoniczne*, Lublin 2014.

⁸⁷ J. Nowak, *Prawo w służbie wydarzeń zbawczych. Zarys prawodawstwa liturgicznego*, Poznań 2004.

Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Celem kursu jest przedstawienie teologicznych podstaw prawa liturgicznego⁸⁸. Kurs jest prowadzony w języku polskim, posiada 3 ECTS i kończy się egzaminem.

Wagę jurydycznego kierunku badań nad liturgią dostrzegają również członkowie wspomnianego już międzynarodowego stowarzyszenia AFL (*Ad Fontes Liturgicos*), którzy we Lwowie w 2021 roku przeprowadzili konferencję pt. „W duchu i praw(dz)ie: liturgia i prawo kanoniczne”⁸⁹.

1.4. Dalszy rozwój jurydycznego kierunku badań liturgii

Analiza stanu badań nad liturgią w kierunku jurydycznym, przedstawionym w powyższym podrozdziale, wyraźnie ukazuje szereg problemów o charakterze metodologicznym. Z jednej strony wydaje się, że dla naukowców zajmujących się problematyką prawa liturgicznego oczywistym jest znaczenie teologii, metod dyscyplin teologicznych oraz kluczowe znaczenie doktryny Kościoła w interpretacji przepisów prawnych dotyczących liturgii. Z drugiej zaś strony, widać potrzebę w wyborze metody, za pomocą której można by było dokonywać interpretacji norm dotyczących liturgii tak, żeby, na ile to możliwe, uniknąć zbytniego formalizmu, normatywizmu, rubrycyzmu – jednym słowem interpretacji nadmiernie narażonej na błędy. Z trzeciej zaś strony, w jurydycznym kierunku badań nad liturgią wyraźnie brakuje podejścia prawnego niepozytywistycznego. Na przykład, M. del Pozzo stwierdza, że „na polu liturgicznym trzeba uzyskać wrażliwość prawną nienormatywistyczną”⁹⁰. Podejście pozytywistyczno-prawne wyraża się, między innymi, w braku sprecyzowania podstawowych pojęć niezbędnych w jurydycznym badaniu liturgii, a najbardziej brakuje teologicznej koncepcji pojęcia „prawa”. Dostrzec też można brak instrumentów dla głębszej i szerszej analizy prawnego (jurydycznego) wymiaru liturgii. Mimo, że wspomina się o znaczeniu prawa rzymskiego w jurydycznej koncepcji metodologicznej opisu rzeczywistości, brak jest głębszej refleksji nad sensem i istotą tej koncepcji, jej instytucjami i metodami. Powstaje wrażenie, że badaczom umyka także konceptualny i racjonalny sposób myślenia św. Tomasza z Akwinu. Owszem, wielu badaczy odnosi się do niego i jego definicji, między innymi definicji „ustawy”, ale nie

⁸⁸ Przedmiot „Prawodawstwo liturgiczne”, prowadzący J. Nowak, https://ects.uksw.edu.pl/pl/courses/view?prz_kod=WT-DTE-MPL [dostęp 20.04.2023].

⁸⁹ Щорічна міжнародна наукова конференція *Ad fontes liturgicos* „В дусі і прав(д)і: Літургія та канонічне право”, Львів 26-27.10.2021 р., <https://theological.ucu.edu.ua/podiyi/shhorichna-mizhnarodna-naukova-konferentsiya-ad-fontes-liturgicos/> [dostęp 20.04.2023].

⁹⁰ M. del Pozzo, *La giustizia nel culto. Profili giuridici della liturgia della Chiesa*, s. 62.

chodzi tu tylko o samą definicję, lecz o sposób myślenia św. Tomasza, uniwersalny i metafizyczny, który można, a wręcz należy zastosować do interpretacji pojęcia „prawa”.

Przytoczone uprzednio definicje prawa liturgicznego ukazują te braki. Nie starając się przedstawiać naszego podejścia jako jedyne i doskonałego, nie odrzucając wymiaru normatywistycznego czy decyzyjonistycznego w zakresie interpretacji pisanych norm dotyczących liturgii, spróbujemy ukazać perspektywę dalszego rozwoju jurydycznego kierunku badań nad liturgią poprzez ukazanie koncepcji prawa powstałej na bazie filozofii arystotelesowskiej i jej tomistycznego przemyślenia oraz zaproponujemy wynikającą z nich własną (nową) definicję „prawa liturgicznego”.

Prawo liturgiczne (*ius liturgicum*) nie jest tylko „zespołem norm w systemie prawa kanonicznego”, ani zbiorem przepisów zawartych w rubrykach ksiąg liturgicznych i dokumentach Kościoła dotyczących liturgii. Oczywiście jest, że w systemie norm prawa kanonicznego są normy w ten czy inny sposób dotyczące kwestii związanych z liturgią, ale określamy je jako *lex liturgica*. Jednakże prawo liturgiczne nie ogranicza się jedynie do norm prawa kanonicznego i rubryk, ale jest rzeczywistością znacznie bogatszą. Zresztą, samo prawo kanoniczne też nie jest tylko systemem norm zawartych w kodeksie oraz innych dokumentach Kościoła. Jest ono pewnym sposobem postrzegania rzeczywistości. Jeśli rozumieć prawo jako kategorię teologiczno-filozoficzną, to w ten sposób być może da się usunąć napięcie między pojęciem prawa (*ius*) i pojęciem normy (*lex*). Jednostronne, prawno-pozytywistyczne podejście do liturgii oraz zatracenie jej teologicznego wymiaru krytykuje ks. prof. Jacek Nowak⁹¹, dostrzegając potrzebę rozwijania teologii prawa liturgicznego⁹².

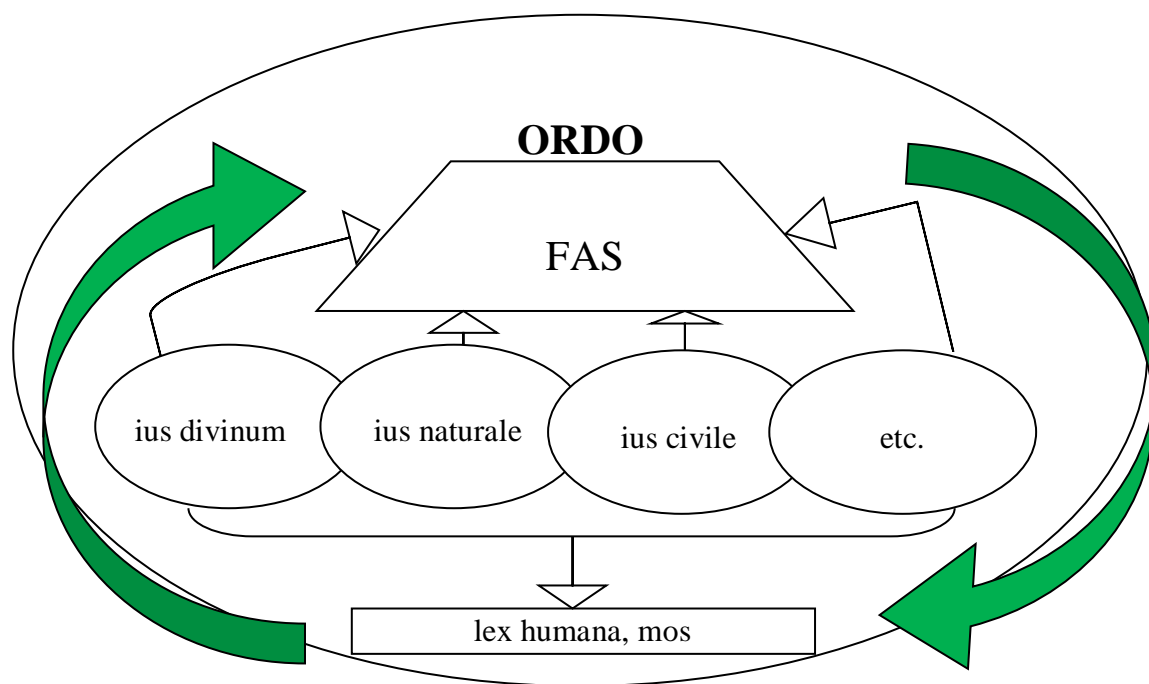
Posługując się metafizyką tomistyczną, filozofią oraz teorią prawa, opiszemy jak mogłoby wyglądać teologiczne podejście do prawa. Głównym elementem konstrukcji pojęciowej będzie *ordo*. To pojęcie, jak i metoda tomistyczna będą fundamentem dla próby opisania sposobu myślenia prawniczego. Na tym fundamencie proponujemy następujące elementy struktury prawa: *ORDO*, *FAS*, *IUS* (*ius divinum*, *ius naturale*, *ius civile etc.*), *LEX humana* i *MOS*, gdzie *ordo* oznacza porządek rzeczy w świecie (gr. *kosmos*). *Fas* jest prawem boskim, czyli takim, które objawia się w swojej boskiej istocie i jest właściwie emanacją *ordo* zgodnie z wolą bożą. Natomiast *ius* stanowi zinterpretowany przez człowieka *fas*, czyli prawo boskie, tak jak człowiek go odczytał, zrozumiał i zinterpretował. Rozważając związek między pojęciem *fas* i *ius* w swoim artykule, profesor V.V. Dement'eva przytacza wyjaśnienie tych pojęć, zaproponowane przez A.

⁹¹ J. Nowak, *Prawo w służbie wydarzeń zbawczych*, s. 19.

⁹² J. Nowak, *Prawo w służbie wydarzeń zbawczych*, s. 24–26.

Hägerströma, które sama uważa za najbardziej precyzyjne⁹³. A. Hägerström określa *fas* jako sferę relacji bosko-ludzkich, pozbawioną wpływu człowieka, natomiast *ius* jest sferą relacji bosko-ludzkich, na którą człowiek wpływa, która jest przez niego modyfikowana, a także jest częścią relacji ludzi (Rzymian) z ich bogami⁹⁴.

Lex to prawo pisane (*lex est constitutio scripta* – pisze Gracjan, D. 1, c. 3), czyli spisane przez ludzi normy i reguły, które zostały ogłoszone (promulgowane) przez mających władzę. Właśnie o *lex* mówi św. Tomasz, podejmując próbę zdefiniowania ustawy: *Et sic ex quattuor praedictis potest colligi definitio legis, quae nihil est aliud quam quaedam rationis ordinatio ad bonum commune, ab eo qui curam communitatis habet, promulgata*⁹⁵. W przytoczonym fragmencie wyraźnie widać odniesienie do porządku – *ordo* (*ordinatio*), który ma być racjonalnie rozpoznany. Widać tutaj również cel ustawy – *bonum commune*. Choć *bonum commune* może być zinterpretowane jako cel prawa w ogóle, nie tylko pisanego. Natomiast *mos* to prawo zwyczajowe, ludzkie prawo niepisane. Relacja pomiędzy *lex* i *mos* będzie analogiczna do relacji Pisma Świętego i Tradycji.



Rys. 1.1. Schemat prawa. Na zielono pokazane kierunki poznania⁹⁶.

⁹³ В.В. Дементьева, *Римское "божественное право": проблема содержания понятия fas*, «Tabularium. Труды по антиковедению и медиевистике» Т. 1., В.В. Дементьева (отв. ред.), Москва 2003, s. 11.

⁹⁴ A. Hägerström, *Das magistratische Ius in seinem Zusammenhang mit dem römischen Sakralrecht*, Uppsala 1929, s. 32.

⁹⁵ „I tak z czterech wyżej wymienionych możemy wywnioskować definicję ustawy, które nie jest niczym innym, jak pewnym porządkiem rozumu dla wspólnego dobra, ogłoszonym przez tego, który ma pieczę nad wspólnotą”. Tomasz z Akwinu, *Summa Theologiae*, t. I- II, q 90, a. 4.

⁹⁶ Idea tego schematu (ujęcia) zaproponowana w Kijowie przez dr. Oleksiego Braslavtsa, została przeze mnie rozpracowana, ujęta w konkretny podany w niniejszej pracy schemat i prezentowana

Podstawy powyższego schematu wyłożył już Gracjan, ojciec kanonistyki⁹⁷, w *Concordantia discordantium canonum* (potocznie – *Decretum Gratiani*), gdzie stwierdził, między innymi, że *fas lex divina est: ius lex humana* – „*fas* jest prawem bożym, a *ius* jest prawem ludzkim”. Wyjaśnił on również:

<p>[Ex uerbis huius auctoritatis euidenter datur intelligi], in quo differant inter se lex diuina et humana, cum omne quod fas est, nomine diuinae uel naturalis legis accipiatur, nomine uero legis humanae mores iure conscripti et traditi intelligantur (DG. 1. c.1).</p>	<p>[Na podstawie słów niniejszego autorytetu wyraźnie daje się zrozumieć], pod jakim względem prawo boskie i ludzkie mogłyby się różnić między sobą, ponieważ wszystko, co słuszne, przyjmuje się pod nazwą prawa boskiego lub naturalnego, pod nazwą zaś prawa ludzkiego [<i>lex</i>] rozumie się zwyczaje [<i>mos</i>] spisane i przekazane przez prawo [<i>ius</i>] (DG. 1. c.1).</p>
---	--

Ordo, którego przejawem jest *fas*, został ludziom objawiony i rozpoznany przez nich częściowo, a później określony jako *ius divinum* (boskie prawo pozytywne), *ius naturale*, *ius civile* etc. Natomiast rola prawa ludzkiego (*lex humana*), czyli prawa pisanego, polega tylko na odzwierciedleniu, ujęciu tego, co zostało objawione lub było wpisane w naturę ludzką. *Mos* w zasadzie działa podobnie do *lex*, tylko nie jest spisane.

Prawo naturalne nie przeczy prawu Bożemu, a poznawane w jego kontekście, daje możliwość głębszego, szerszego poznania *ordo*. Czyli *ius divinum* i *ius naturale*, *ius civile* w zasadzie nie mogą przeczyć ani sobie nawzajem, ani *ordo*, inaczej nie będą tym, czym je nazywamy. Rola prawa ludzkiego (*lex humana*) jest służebna w odniesieniu do *ius divinum*, *ius naturale*, *ius civile*. Jeśli *lex humana* poprawnie odzwierciedla *ius* w konkretnych normach pisanych (*lex*) lub w żywym zwyczaju (*mos*), wtedy to, co było rozpoznane jako objawione – czy jako takie, które zostało wpisane w naturę ludzką, czy jako takie, które jest w relacjach międzyosobowych, – staje się znakiem widzialnym ukazującym niewidzialne *ordo* i sprzyja lepszemu jego poznaniu. Najpierw jednak *lex* ma odpowiadać *ius*, gdyż zgodnie z zasadą jurysprudencji *scriptum ius est lex*⁹⁸.

Dlatego prawo kanoniczne w swojej doktrynie rozpoznaje *ordo* poprzez odkrycie, rozumienie, studiowanie tego, co zawiera w sobie przede wszystkim *ius divinum* i *ius*

podczas wystąpień na konferencjach AFL XI na Węgrzech w 2011 oraz AFL XII we Lwowie w 2021 roku.

⁹⁷ Zob. K. Burczak, *Sacrilegium in Gratian's „Decretum”*, Lublin 2012, s. 15.

⁹⁸ Justynian, *Instytucje*, Liber 1, tytuł 1.3.9.

*naturale*⁹⁹. Posługuje się ono metodą prawno-teologiczną, jednak po Soborze Watykańskim II coraz częściej metodą tylko teologiczną albo tylko prawno-pozytywistyczną, chociaż pierwsza wykorzystuje też terminologię prawną, a druga – teologiczną.

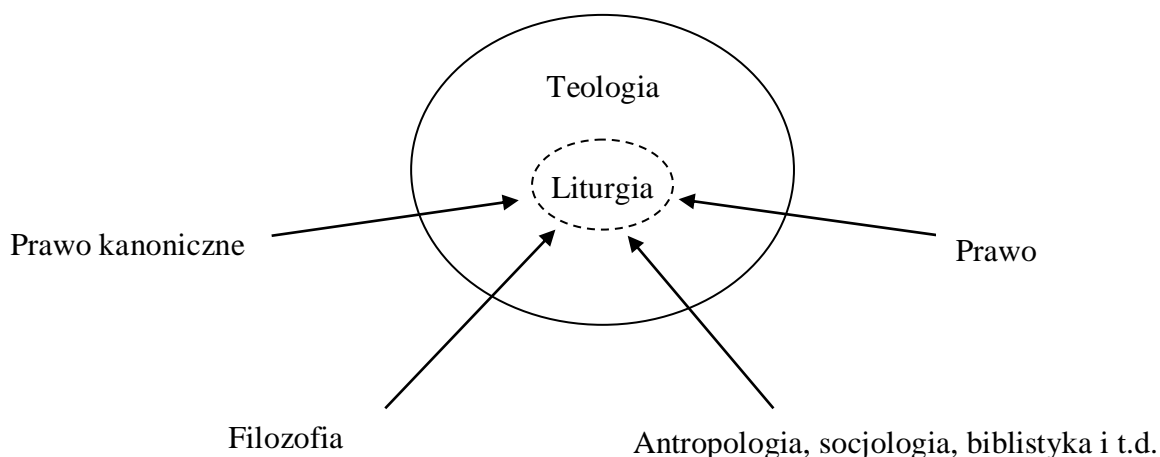
Jest tylko jedno jedyne prawo – *ordo*¹⁰⁰ – porządek rzeczy ustanowiony przez Stwórcę wszystkich rzeczy i nazywany potocznie rzeczywistością. Inaczej mówiąc – jest to, co jest. Natomiast my staramy się poznać to, co jest jako takie, takim jakie ono jest. Podobna postawa nie gwarantuje doskonałego i bezbłędnego poznania, ale pomaga zmniejszyć błąd w interpretacji rzeczywistości takiej, jaka została nam dana („danność”), a nie takiej, jaką by się nam chciało ją widzieć. Przez *ius naturale* rzeczywistość przejawia się w sposób naturalny oraz być może bardziej bliski i zrozumiały, chociaż nie do końca i nie w pełni. To co ludzkość zdążyła przed Wcieleniem Boga poznać, Chrystus dopełnił, naprawił, objawił po nowemu – to wszystko nazywamy *ius divinum*. Tu należy zaznaczyć, że sam termin oraz pojęcie *ius divinum* nie było nawet za czasów Chrystusa nowe, ponieważ już prawnicy rzymscy określali nim to co dotyczy bóstwa i relacji w sferze *sacrum*.

Zadaniem Kościoła jest rozpoznanie i przekazanie tego, co należy do *depositum fidei*, a więc i prawa jako systemu poznania rzeczywistości. Prawo kanoniczne, wykorzystując tak rozumiane prawo, poznaje rzeczywistość w sposób jurydyczny, ubiera ją w słowa i wykorzystuje przede wszystkim dla dobra wspólnoty Kościoła widzialnego, ziemskiego, ale także dla dobra całej wspólnoty ludzkiej rozumianej jako Kościół w szerszym znaczeniu. Przez tak rozumiane prawo możemy także badać i poznawać liturgię, ponieważ jest ona bardzo ważnym przejawem życia Kościoła jako wspólnoty. Prawo liturgiczne będzie więc taką częścią prawa kanonicznego, która zajmuje się poznaniem liturgii w sposób jurydyczny.

⁹⁹ O zawłościach istniejących między tymi dwoma *ius* oraz o ich znaczeniu dla prawa kanonicznego, rzymskiego, filozofii oraz teorii prawa, warto przeczytać w potężnym zbiorze artykułów (1438 stron) powstałym po XIII. Międzynarodowym Kongresie Prawa Kanonicznego pt. „Il *Ius divinum* nella Vita della Chiesa”, który odbył się w Wenecji 17–21 września 2008 roku: *Ius divinum*, red. J.I. Arrieta, Venezia 2010. Problem ze zrozumieniem różnicy między *ius divinum* i *ius naturale* u średniowiecznych kanonistów omawia w swoim artykule Brian Edwin Ferme. Píše on, że *ius divinum* przez ówczesnych kanonistów (w tym Gracjana) było często niemal identyfikowane z *ius naturale*. Niemniej jednak, w rozwiązaniu tych dylematów pomagało im prawo rzymskie. B.E. Ferme, *Ius divinum in the classic period of canon law*, w: *Ius divinum*, red. J.I. Arrieta, Venezia 2010, s. 73.

¹⁰⁰ Rozważając typy myślenia jurydycznego, Carl Schmitt stwierdza, że „prawo naturalne Średniowiecza w koncepcji arystotelesowsko-tomistycznej jest jurydycznym myśleniem o porządku”, К. Шмитт, *Государство: Право и политика*, Москва 2013, s. 309.

Prawo kanoniczne korzysta z szeregu metod i metodologii w poznaniu rzeczywistości. Ze względu na to, że prawo kanoniczne jest dyscypliną zarówno teologiczną, jak i jurydyczną, nie może zamknąć się w jednej metodzie, np. tylko w teologicznej lub tylko w jurydycznej. Można by mówić o tym, że dla prawa kanonicznego, metody teologiczne są aksjomatycznymi, a teologia (jako aksjomat) zawsze ma być w tle rozważań prawnych i stanowić punkt odniesienia dla sprawdzenia braku sprzeczności wywodów czysto jurydycznych:



Rys. 1.2. Możliwości poznania liturgii przez inne dyscypliny, w tym nie teologiczne *sensu stricto*.

Nauka o liturgii jest dziedziną nauk teologicznych, co nie wyklucza możliwości zbadania jej metodami innych dyscyplin (por. KL 16). Potrzebę rozszerzenia metod badania liturgii propagował Robert F. Taft i, przyznając pierwszeństwo teologii, stwierdzał jednak:

Liturgiści powinni oprzeć się pokusie zlikwidowania zdrowego napięcia między różniącymi się podejściami przez uznanie za prawomocny tylko jednego z nich, czy to pastoralnego, systematycznego, historycznego, czy jakiegokolwiek innego. Potrzeba, byśmy debatowali nad tymi różnymi metodologiami i budowali dialog między nimi. To właśnie uważam za nasze najważniejsze zadanie na najbliższą przyszłość¹⁰¹.

O możliwości zastosowania różnych sposobów poznania jednego i tego samego przedmiotu wiadomo zresztą od dawna. Na przykład, usystematyzowany pogląd na tę

¹⁰¹ R.F. Taft, *Ponad wschodem i zachodem. Problemy rozumienia liturgii*, Kraków 2014, s. 313.

kwestię wyłożył hiszpański scholastyk, dominikanin Melchior Cano w *De Locis theologicis* (1563), w dużej mierze opierający swoje wnioski na zasadach wypracowanych przez św. Tomasza z Akwinu¹⁰². Z jego punktu widzenia, prawo też stanowi *locus theologicus*. Owszem, nie takiej rangi jak, na przykład, Pismo Święte, ale prawo bynajmniej nie zaprzecza innym wymiarom poznania, w jego ujęciu – poznania teologicznego. Co więcej, prawo może dostarczyć argumentów potrzebnych teologii do uzasadnienia jej postulatów.

Niemniej jednak, należy brać pod uwagę specyfikę myślenia jurystycznego, osobliwy język prawny i to, że prawo (*ius*), bardziej niż inne dyscypliny, jest ukierunkowane na utrzymanie porządku życia wspólnego w doczesności. Mimo ukierunkowania prawa (*ius*) również na rzeczy wieczne, jako nauki w istocie swojej sakralnej, mającej na celu porządek (*ordo*) i dobro wspólne (*bonum commune*), podstawowym jego zadaniem jest wspomóc urzeczywistnienie porządku (*ordo*) w wymiarze doczesnym. To zresztą upodabnia prawo pod względem metodologicznym do teologii, która zajmując się kwestiami metafizycznymi, ma na celu wspomóc człowieka w doczesności – w jego dążeniu ku celom ostatecznym. Jeśli spojrzeć na prawo jako metodologię wcale nieobcą teologii, to zarówno dla prawa, jak i dla teologii, liturgia będzie przedmiotem badań w celu rozpoznania porządku (*ordo*) i dobra wspólnego (*bonum commune*). Prawo liturgiczne miałyby więc poznawać liturgię we właściwy prawu jurystyczny sposób.

Mimo wysiłków naukowych ostatnich lat, rozłam między prawem a liturgią nie został jeszcze przezwyciężony. Jak zauważa Massimo del Pozzo, tylko właściwe, adekwatne zrozumienie naturalnego wymiaru prawnego liturgii może skutecznie przyczynić się do rozwiązania ukazanego problemu¹⁰³. Dlatego wyrażenie „zespół norm w systemie prawa kanonicznego”, rozpowszechnione w wielu definicjach prawa liturgicznego, wydaje się niezbyt trafne, gdyż sprowadza prawo liturgiczne do „zespołu norm” (*lex*), a nie określa go jako specyficzną metodę poznania i odzwierciedlenia

¹⁰² Melchior Cano wprowadził pojęcie *locus theologicus* jako miejsca poznania teologicznego i miejsca, gdzie można znaleźć potrzebne teologii argumenty. Wyliczył dziewięć takich „miejsc”: (1) Pismo Święte, (2) Tradycje apostołskie, (3) Kościół powszechny, (4) Sobory kościelne, (5) Magisterium papieskie, (6) Ojcowie Kościoła oraz (7) teologowie i kanoniści. Trzy są zapożyczone przez teologię: (8) rozum naturalny, (9) filozofia i prawo oraz (10) historia i tradycja ludzka. Jeśli pojęcie *locus theologicus* zinterpretujemy jako sposób poznania, to można powiedzieć, że znajduje się wśród nich również prawo, dostarczając niezbędnych teologii argumentów. M. Cano, *De locis theologicis*, 2–3, tłum. M. Grzelak, w: T. Dzidek, *Mistrzowie teologii. Prezentacja–antologia tekstów–dyskusja*, Kraków 1998, s. 379–381. Por. *Teologia Fundamentalna*, t. 5, *Poznanie teologiczne*, red. T. Dzidek, Ł. Kamykowski, A. Napiórkowski, Kraków 2018, s. 51–88 <http://dx.doi.org/10.15633/9788374387262.03>, s. 36–37. [dostęp 05.04.2023].

¹⁰³ M. del Pozzo, *La giustizia nel culto. Profili giuridici della liturgia della Chiesa*, s. 62.

poznanej rzeczywistości (*ordo*) w celu jej zachowania i przekazania następnym pokoleniom.

Kolejna uwaga wypływa z poprzedniej: jeśli prawo liturgiczne jest metodą poznania rzeczywistości, to twierdzenie, że normy prawa liturgicznego pochodzą „z ustanowienia prawa Bożego, a część z kościelnego”¹⁰⁴ jest skrótem myślowym, zbyt mocno zakłócającym akt rozpoznawania przez człowieka porządku Bożego, czy kościelnego. Jeśli rozumiemy prawo liturgiczne jako *ius liturgicum*, to pisane lub ustne normy dotyczące liturgii należałyby określić jako *lex liturgica* lub ewentualne *mos liturgicus*, jako formę pisaną lub ustną, poprzez którą Kościół zechciał odzwierciedlić rzeczywistość objawioną oraz naturalną (która w jakimś sensie też jest „objawiona”), poznaną przez Tradycję oraz Pismo Święte.

W wielu książkach, artykułach, pracach naukowych na temat prawa można się spotkać z opinią, że prawo lub normy prawa coś regulują. W tradycyjnych definicjach prawa liturgicznego stwierdza się, że zespół norm prawa liturgicznego „reguluje obrzędy”¹⁰⁵. Natomiast, jak zostało już omówione, prawo niczego nie reguluje (*sic!*). Zgodnie z przytoczonym schematem (Rys. 1.1.), normy liturgiczne jako *lex* lub *mos* znajdują się na samym dole w hierarchii porządku prawnego. Pisane normy prawne (*lex*) odzwierciadlają jedynie zastaną, rozpoznaną rzeczywistość (*ius*). Właśnie dlatego można, a czasami wręcz należy je zmieniać, gdy na przykład, w rezultacie zmian zachodzących w społeczeństwie, kulturze, nauce, przestają ukazywać niezmienny porządek rzeczy (*ordo*). Innymi słowy, porządek (*ordo*) się nie zmienia, ale zmienia się coś innego i norma wyrażona w dotychczasowej formie przestaje być odbierana jako znak istniejącego porządku (*ordo*), człowiek przestaje ją rozumieć, dlatego trzeba zmienić jej sformułowanie, żeby współczesny człowiek łatwiej mógł dojść do zrozumienia tego, na co konkretna norma wskazuje.

Opisując rzeczywistość naprawdę istniejącą, jurysprudencja wykorzystuje takie instrumenty metodologiczne jak jurydyczne presumpcje (domniemania¹⁰⁶), aksjomaty,

¹⁰⁴ A. Słowikowska, *Uczestnictwo wiernych świeckich w liturgii Kościoła łacińskiego*, s. 40.

¹⁰⁵ Por. np.: A. Słowikowska, *Uczestnictwo wiernych świeckich w liturgii Kościoła łacińskiego*, s. 40; „Il diritto liturgico è il complesso delle norme che regolano la liturgia, cioè l'esercizio del sacerdozio di Cristo nella chiesa”, A. Cuva, *Diritto liturgico*, w: *Nuovo Dizionario di Liturgia*, red. D. Sartore, A.M. Triacca, s. 342; T. Sałatka, *Porządek prawny i możliwość kształtowania liturgii w reformie Soboru Watykańskiego II. Studium liturgiczno-kanoniczne*, praca doktorska napisana na seminarium z liturgiki pod kierunkiem ks. prof. dra hab. S. Araszczuka, Wrocław 2019, s. 21.

¹⁰⁶ Zob. O. Bogucki, *Domniemania prawne w świetle pojęcia czynności konwencjonalnej*, „Ruch prawniczy, ekonomiczny i socjologiczny”, Rok LXII, zeszyt 2, Poznań 2000, s. 55–63.

fikcje¹⁰⁷. Wszystkie te elementy mają bezpośredni związek z prawdą, którą należy rozpoznać, a zatem ująć w odpowiednią formę. Chodzi przede wszystkim o słownictwo, czyli definicje, które prawo (nauka prawna) wykorzystuje do opisywania rzeczywistości. Coś zostaje wychwycone przez prawnika, nazwane i zdefiniowane dla wsparcia dalszego procesu poznania i opisania, a także dlatego, żeby wypracowywać konstrukcje myślowe (np. instytucje), zasady (zwłaszcza zawarte w paremiach) i poprzez te konstrukcje próbować naprawiać porządek w zaistniałej sytuacji nieuporządkowanej. Przykładem może służyć chociażby taka kwestia prawna jak istnienie małżeństwa. Małżeństwo, jako pojęcie, naznacza pewną konstrukcję z określonymi cechami. Przy procedurze uznania małżeństwa za nieważne, odbywa się rozpoznanie stanu faktycznego i stwierdzenie jego odpowiedności lub nie, względem konstrukcji myślowej. Niemniej jednak, pełna istota małżeństwa, czym ono jest substancjalnie (a nie tylko jego akcydencje), pozostaje tajemnicą i dlatego też, między innymi, jest ono sakramentem. Kanonista, prowadzący proces o uznanie małżeństwa za nieważne, dąży przede wszystkim do rozpoznania tego, czy związek konkretnych dwojga małżonków rzeczywiście jest małżeństwem, a ponieważ w pełni tego sakramentu nikt z ludzi nie jest w stanie poznać, prawnik może tylko doszukiwać się pewnych istotnych (konstytutywnych) cech (przymiotów) małżeństwa i potwierdzać je dowodami (dokumenty, świadkowie). Niemniej jednak, formuła wyroku, nawet jeśli brzmi „stwierdza się istnienie małżeństwa” lub „stwierdza się brak małżeństwa”, w istocie swojej, w miejscu słowa „stwierdza się” ma znaczenie „domniemuje się” istnienie lub brak małżeństwa. Ponieważ w każdym akcie ludzkim z góry zakładamy możliwość popełnienia błędu na skutek grzeszności natury, ostatecznego rozwiązania kwestii istnienia lub braku małżeństwa w tym życiu się nie doczekamy. W ten sposób, małżeństwo jako fikcja prawna służy dla rozwikłania sprawy konkretnych ludzi w życiu doczesnym i jest próbą uporządkowania ich sytuacji życiowej zgodnie z porządkiem rzeczy otrzymanym przez Kościół, ciągle poznawany i przekazywany.

Ze względu na tak skomplikowaną działalność, jaką jest jurysprudencja, formacja prawnika-kanonisty (ale również teologa, prawnika świeckiego, jednym słowem – katolika) ma bazować przede wszystkim na metafizyce św. Tomasza, zwłaszcza jego koncepcji *universum*, na filozofii (zwłaszcza Arystotelesa) i na prawie rzymskim. Życie doczesne, niosąc ze sobą coraz to nowe wyzwania, rzadko sprzyja stałemu trwaniu w koncepcji konkretnego myślenia o porządku, o której mówił C. Schmitt. Obecnie można

¹⁰⁷ Zob. O. Ю. Браславець, *Правознавчі аспекти змісту дидактичних та методичних проблем викладання фінансових дисциплін у вищих навчальних закладах освіти України*, w: *Економіка та право: глобальна трансформація. Міжнародна колективна монографія*, Київ 2021, s. 225.

zaobserwować powrót do pozytywizmu jurydycznego. Nie należy więc się dziwić, że dotychczasowe definicje prawa liturgicznego są niewystarczające (niepełne) i mają charakter pozytywistyczny. W dodatku, tworzenie definicji nie jest sprawą łatwą. Nie bez powodu prawnicy rzymscy unikali definicji, a nawet gdy je tworzyli, starali się opatrzyć je wyjaśnieniami, żeby dać czytającemu kontekst doktryny prawnej. Z upływem czasu zmieniało się jednak rozumienie zarówno tego, czego uczyli, jak i samych definicji, ponieważ zmieniał się kontekst kulturowy, przerywała się ciągłość doktrynalna i zanikało to niezbędne „trwanie” w studium, w rozumieniu i nieustannym rozpoznawaniu znaków rzeczywistości.

Nie usiłując stworzyć opracowania doskonałego i pełnego, ośmielimy się zaproponować własną definicję „prawa liturgicznego”:

prawo liturgiczne (*ius liturgicum*) to część magisterium Kościoła katolickiego, które za pomocą metodologii prawa rzymskiego, metafizyki Arystotelesa i nauki św. Tomasza, odczytuje, poznaje i przekazuje poprzez znaki liturgiczne (słowa i gesty) rzeczywistość niewidzialną oraz ukazuje prawny wymiar relacji między Bogiem i ludźmi (człowiekiem).

Tak rozumiane prawo liturgiczne (jako *ius liturgicum*), bazuje na doktrynie teologicznej, romanistycznej, prawno-kanonicznej i tomiźmie, nie odrzuca metod innych dyscyplin ściśle teologicznych, czy elementu racjonalnego w metodach nieteologicznych.

W tej pracy wychodzimy z założenia, że prawo nie tylko zajmuje się opisaniem funkcji liturgicznych, nie tylko notuje w rubrykach porządek odprawiania Mszy św. czy nabożeństw, nie jest też tylko normami w dokumentach omawiających kwestie dotyczące liturgii, ale prawo zawarte jest w samej liturgii czy, może bardziej precyzyjnie, liturgia zawiera w sobie wymiar prawny, a jej obrzędy mają także siłę jurydyczną. Innymi słowy, można wysunąć hipotezę, że obrzędy mają wymiar jurydyczny (prawny), a nie tylko teologiczny lub ściśle liturgiczny. Tę hipotezę postaramy się udowodnić w następnych rozdziałach.

Wnioski

W rozdziale pierwszym został ukazany dotychczasowy stan badań nad liturgią obrządku łacińskiego. Wykazano zwiększenie zainteresowania wymiarem prawnym

liturgii wśród badaczy zarówno z dziedziny teologii, jak i prawa kanonicznego. Ukazano przewagę podejścia teologicznego do liturgii i nasilenie zjawiska antyjurydycznego w podejściu do liturgii i prawa jako takiego. Jednocześnie zauważono, że w pracach doktorskich z ostatnich lat, pisanych na wydziałach teologicznych, istnieją próby przełamania antyjurydyzmu. Jednak na razie, w przeważającej większości, próby te idą w kierunku pozytywizmu jurydycznego, o czym świadczą przytoczone definicje prawa liturgicznego, co grozi ponownym nasileniem znanego sprzed Soboru Watykańskiego II rubrycyzmu. Zauważono, że definicja prawa liturgicznego jako „zespołu norm, które regulują”, wykazuje brak rozumienia istoty prawa, zwłaszcza kanonicznego, na co wpływa zresztą obecna świecka kultura prawna. Po zbadaniu wybranych definicji dochodzimy do wniosku, że w prawie kanonicznym kościelny antyjurydyzm przekształcił się w jurydyczny pozytywizm i została usunięta na dalszy plan uniwersalna wizja świata (Arystoteles, św. Tomasz) oraz prawa jako jednego z kluczowych dla katolicyzmu sposobów poznania tego świata (np. Gracjan). Mimo to, niektórzy badacze starają się przywrócić należne rozumienie prawa, wskazując na znaczenie nauki św. Tomasza oraz prawa rzymskiego (np. M. del Pozzo, J. Nowak).

W ostatnim punkcie pierwszego rozdziału została przedstawiona teologiczna koncepcja prawa w oparciu o tomizm, romanistykę prawną, kanonistykę Gracjana, ogólną teorię i teologię prawa kanonicznego. Następnie, na bazie tej koncepcji podjęto próbę sformułowania nowej definicji prawa liturgicznego.

ROZDZIAŁ II

GLÓWNE ZAŁOŻENIA METODY ROMANISTYCZNEJ W BADANIU LITURGII KOŚCIOŁA RZYMSKOKATOLICKIEGO

Liturgia jest pojęciem bardzo złożonym i trudno do końca wyjaśnić jej istotę. Mimo wielu prób jej określenia nadal pozostaje ona tajemnicą, gdyż do końca nie daje się uchwycić w ciasne ramy tylko jednej definicji. Liturgia jest bowiem rzeczywistością złożoną, żywą, widzialną i niewidzialną, ziemską i Bożą¹⁰⁸, a także trwającą i wieczną, mistyczną i zarazem prawną.

W niniejszym rozdziale przyjrzymy się najpierw liturgii, a potem prawu pod względem strukturalnym. Spróbujemy ukazać przejawianie się istoty liturgii i prawa jako struktur poprzez znaki – gesty i słowa – jako elementy strukturalne właściwe im obu. Liturgię pokażemy w tym rozdziale jako przedmiot badania i przedstawimy ją jako system znaków. Przy tym pobieżnie zwrócimy uwagę na do dziś sporną kwestię co do pojęć „znak” i „symbol”. Natomiast prawu przyjrzymy się jako sposobowi (*modus*) na odczytanie znaków rzeczywistości, w tym rzeczywistości liturgicznej. Prawo będzie występowało tu nie jako coś odpowiadającego na pytanie „co?”, ale jako sposób postrzegania świata stworzonego odpowiadający na pytanie „jak?”. Jak odczytywać znaki i dlaczego znaki? Odpowiemy również na pytanie, dlaczego kierunek jurydyczny w badaniach nad liturgią Kościoła obrządku łacińskiego potrzebuje prawa rzymskiego. Na końcu rozdziału opiszemy główne założenia metody romanistycznej. W argumentacji hipotez niniejszego rozdziału będziemy odwoływać się także do rezultatów badań antropologicznych oraz do Pisma Świętego.

¹⁰⁸ T. Sinka CM, *Zarys liturgiki*, Kraków 2010, s 13.

2.1. Liturgia jako system znakowy

2.1.1. Znaczenie znaku i symbolu jako elementów konstytutywnych liturgii

Liturgię jako system, jej strukturę i elementy można badać różnymi metodami, z których każda wnosi coś dodatkowego w poznanie treści, sensu i istoty liturgii jako kultu, a poprzez to także Tego, który ją sprawuje, dla którego i z którym ją się odprawia. W doczesności nie możemy poznać Boga do końca wskutek ludzkiej ułomności. Dlatego potrzebujemy wciąż na nowo odkrywać sens, treść liturgii, badając rytuał komunikacji z Bogiem, wnosząc do niego odpowiednie zmiany poprzez reformy, żeby lepiej ująć to, co zrozumieliśmy, przekazać poznane następnym pokoleniom, a nade wszystko, żeby samym trwać w Nim, wiecznie trwającym.

Poznanie różnych sposobów (metod) postrzegania rzeczywistości jest szczególnie potrzebne tym, którzy z urzędu głoszą innym zbawienie, prawdę, Ewangelię, jednym słowem – Chrystusa. Te metody stanowią ważny instrument pomagający w wyjaśnieniu innym znaków rzeczywistości widzialnej ukazujących rzeczywistość niewidzialną¹⁰⁹. Nie mówiąc już o tym, że te instrumenty służą także samym głosicielom Chrystusa. Dotyczy to wszystkich ochrzczonych wiernych, ponieważ „Matka Kościół bardzo pragnie, aby wszyscy wierni byli wdrażani do pełnego, świadomego i czynnego udziału w obrzędach liturgicznych, jakiego domaga się sama natura liturgii” (KL 14) i do czego są oni uprawnieni i zobowiązani¹¹⁰. W celu zabezpieczenia należytej formacji liturgicznej wszystkich wiernych, Kościół troszczy się przede wszystkim o odpowiednie przygotowanie tych, na których w szczególny sposób spoczywa obowiązek pedagogiczny, także w kwestii wyjaśnienia liturgii:

To pełne i czynne uczestnictwo całego ludu trzeba mieć bardzo na uwadze przy odnowieniu i pielęgnowaniu świętej liturgii. [...] Dlatego duszpasterze w całej swej pastoralnej działalności powinni gorliwie dążyć do zapewnienia takiego udziału przez należyte wychowanie wiernych. Osiągnięcia tych rezultatów nie można się jednak spodziewać, jeżeli najpierw sami duszpasterze nie będą przeniknięci duchem i mocą liturgii

¹⁰⁹ „Jakkolwiek święta **liturgia** jest przede wszystkim oddawaniem czci Bożemu Majestatowi, zawiera jednak również **bogata treść dla pouczenia wiernego ludu**”. Konstytucja o liturgii świętej *Sacrosanctum Concilium* (dalej – KL), nr 33.

¹¹⁰ Por. tekst łaciński KL 14: *Valde cupit Mater Ecclesia ut fideles universi ad plenam illam, consciam atque actuosam liturgicarum celebrationum participationem ducantur, quae ab ipsius Liturgiae natura postulat et ad quam populus christianus, "genus electum, regale sacerdotium, gens sancta, populus acquisitionis" (1Petr 2,9; cf. 2,4-5), vi Baptismatis ius habet et officium.*

i nie staną się jej nauczycielami. Koniecznie więc należy zapewnić duchowieństwu odpowiednią formację liturgiczną (KL 14)¹¹¹.

W tych słowach Konstytucji o liturgii widzimy wyraźne określenie misji nauczycielskiej głosicieli Chrystusa, której ważnym filarem jest formacja samego nauczyciela, gdyż nie może on przekazać uczniom tego, czego wcześniej nie poznał sam. Kościół uwzględnia szeroki wachlarz metod poznania liturgii, kładąc przede wszystkim nacisk na podejście teologiczne, historyczne, duchowe, duszpasterskie oraz prawne:

W seminariach i zakonnych domach studiów naukę świętej liturgii należy zaliczyć do przedmiotów koniecznych i ważniejszych, na wydziałach zaś teologicznych do przedmiotów zasadniczych, oraz wykładać ją z uwzględnieniem zarówno aspektu teologicznego i historycznego, jak i duchowego, duszpasterskiego oraz prawnego (KL 16)¹¹².

Jeśli mówimy o aspekcie prawnym w wykładaniu liturgii na wydziałach teologicznych, to ten, kto naucza prawa powinien być jednocześnie teoretykiem prawa, filozofem prawa, pedagogiem, a w ideale – metafizykiem prawa, żeby umiał właściwie przekazać prawny aspekt liturgii.

Poza tym należy dostrzec proponowany przez *Sacrosanctum Concilium* interdyscyplinarny związek w wykładaniu liturgiki:

Ponadto wykładowcy innych przedmiotów, zwłaszcza teologii dogmatycznej, Pisma świętego, teologii życia wewnętrznego i pastoralnej, powinni, stosownie do wewnętrznych wymogów własnego przedmiotu, tak przedstawiać misterium Chrystusa i dzieje zbawienia, aby dzięki temu związek tych przedmiotów z liturgią i jednolitość formacji kapłańskiej były wyraźnie dostrzegalne (KL 16)¹¹³.

¹¹¹ Por. tekst łaciński KL 14: *Quae totius populi plena et actuosa participatio, in instauranda et fovenda sacra Liturgia, summopere est attendenda: est enim primus,isque necessarius fons, e quo spiritum vere christianum fideles hauriant; et ideo in tota actione pastoralis, per debitam institutionem, ab animarum pastoribus est sedulo adpetenda. Sed quia, ut hoc evenire possit, nulla spes effulget nisi prius ipsi animarum pastores spiritu et virtute Liturgiae penitus imbuantur in eaque efficiantur magistri, ideo perneceesse est ut institutioni liturgicae cleri apprime consulatur. Quapropter Sacrosanctum Concilium ea quae sequuntur statuere decrevit.*

¹¹² Por. tekst łaciński KL 16: *Disciplina de sacra Liturgia in seminariis et studiorum domibus religiosis **inter disciplinas** necessarias et potiores, in facultatibus autem theologicis inter disciplinas principales est habenda, et sub aspectu cum theologico et historico, tum spirituali, pastoralis et **iuridico** tradenda.*

¹¹³ Por. tekst łaciński KL 16: *Curent insuper **aliarum disciplinarum magistri**, imprimis theologiae dogmaticae, sacrae Scripturae, theologiae spiritualis et pastoralis ita, ex intrinsecis exigentiis proprii uniuscuiusque obiecti, mysterium Christi et historiam salutis excolere, ut exinde earum **connexio cum Liturgia** et unitas sacerdotalis institutionis **aperte clarescant.***

W ten sposób *Sacrosanctum Concilium* czyni liturgię centralnym elementem formacyjnym, a także dydaktyczno-akademickim. Konstytucja o liturgii w numerze 15. wymienia profesorów nie tylko seminariów i domów zakonnych, ale również uniwersyteckich wydziałów teologicznych (por. KL 15). Ponieważ charakter wydziału jako jednostki uniwersyteckiej zwykle jest dydaktyczno-naukowy, wnioskować można, że także wykładowcy innych dyscyplin na uniwersytetach kościelnych (wydziałach teologicznych uniwersytetów katolickich) powinni omawiać liturgię właściwymi ich przedmiotom metodami.

Wypracowana przez Sobór Watykański II definicja liturgii, zawarta w Konstytucji o liturgii świętej *Sacrosanctum Concilium*, brzmi następująco:

Ślusznie przeto uważa się liturgię za wykonywanie kapłańskiego urzędu Jezusa Chrystusa; w niej przez znaki widzialne wyraża się i w sposób właściwy poszczególnym znakom urzeczywistnia się uświęcenie człowieka, a Mistyczne Ciało Jezusa Chrystusa, to jest Głowa ze swymi członkami, sprawuje pełny kult publiczny (KL 7)¹¹⁴.

Spróbujemy przyjrzeć się tekstowi tej definicji pod względem analizy strukturalnej liturgii jako systemu znakowego. Skoncentrujemy się po pierwsze na tym, że liturgię sprawuje Chrystus, a człowiek w niej uczestniczy, współtworząc ją. Po drugie, relacja człowieka z Bogiem jest także komunikacją interpersonalną. Po trzecie, akty komunikacji interpersonalnej ujawniają się poprzez znak¹¹⁵, który stanowi podstawowy element każdej struktury. Z kolei struktura, która wyraża się poprzez pewną formę, jest częścią integralną każdego systemu. Dlatego też można określić liturgię jako system, którego integralną częścią jest struktura, składająca się z elementów widzialnych (znaków) i niewidzialnych (tego na co znaki wskazują), połączonych związkiem logicznym. Te zaś znaki widzialne, ustanowione przez Chrystusa lub Kościół (por. KL 33) tworzą rytuał. Innymi słowy, jeśli każdy system ujawnia się od strony zewnętrznej poprzez formalną strukturę swoich widzialnych elementów, to także liturgia jest systemem, który przejawia się poprzez formalną strukturę widzialnych znaków liturgicznych odzwierciedloną w rytuale.

¹¹⁴ Por. tekst łaciński KL 7: *Merito igitur Liturgia habetur veluti Iesu Christi sacerdotalis muneris exercitatio, in qua per signa sensibilia significatur et modo singulis proprio efficitur sanctificatio hominis, et a mystico Iesu Christi Corpore, Capite nempe eiusque membris, integer cultus publicus exercetur.*

¹¹⁵ W tej samej Konstytucji o liturgii w numerze 33 czytamy: "Wreszcie znaki widzialne, których używa święta liturgia dla oznaczenia niewidzialnych spraw Bożych, zostały wybrane przez Chrystusa lub przez Kościół". Por. tekst łaciński KL 33: *Signa tandem visibilia, quibus utitur sacra Liturgia ad res divinas invisibiles significandas, a Christo vel Ecclesia delecta sunt.* Szerzej pisze o znakach w liturgii chrześcijańskiej A. Durak, *Symbole, znaki i gesty w celebracji liturgicznej*, „Seminare. Poszukiwania naukowe” 17 (2001), s. 117–124.

O metodzie strukturalnej analizy liturgii wspomina, między innymi, Robert F. Taft. Wykorzystując dorobek znanego antropologa francuskiego i twórcy strukturalizmu antropologicznego Lévi-Straussa, biorąc za przykład lingwistykę, Taft wskazuje, że „to, co Lévi-Strauss nazywa «strukturą powierzchniową», może być odmienne w przypadku różnych języków, lecz «struktura głęboka» jest czymś wspólnym – zaś taka wspólność jest podstawą wszelkiej generalizacji i warunkiem wstępnym dla stworzenia wszelkiego systemu”¹¹⁶. Mimo tego, że Tafta interesowała struktura sama w sobie, a nie poszukiwane przez strukturalistów znaczenia struktury i jej elementów, był on przekonany, że zastosowany przez Lévi-Straussa typ analizy w badaniach nad mitem, „można zastosować, *mutatis-mutandis*, także w badaniach nad liturgią”, ponieważ „liturgie także mają pewną wspólną «głęboką strukturę»”¹¹⁷. Podejście to w zasadzie jest strukturalno-analogicznym, jeśli przy porównaniu jakichś struktur – w naszym przypadku struktury rytuału liturgicznego i struktury rytuału jurydycznego – stosujemy analogię w ujęciu arystotelesowskim. Analogia¹¹⁸ opisuje sposób bytowania istoty rzeczy, sposób jej poznania, orzekania oraz wnioskowania. Arystoteles pisze:

causae autem et principia alia aliorum est ut, est autem ut, si quis dicat universaliter et secundum proportionem eadem omnium ¹¹⁹ .	przyczyny i zasady różnych rzeczy są w pewnym sensie różne, ale, biorąc je istotowo i podług analogii, są te same dla wszystkich rzeczy ¹²⁰ .
---	--

¹¹⁶ R. F. Taft, *Ponad wschodem i zachodem. Problemy rozumienia liturgii*, Kraków 2014, s. 247.

¹¹⁷ R. F. Taft, *Ponad wschodem i zachodem*, s. 247.

¹¹⁸ Analogia [ἀναλογία] = relacyjna jedność tego, co złożone, odpowiedni stosunek, proporcja; podobieństwo tego, co różne. Słowo „analogia” jest wyrażeniem złożonym z przysłówka „an” „ana” [άν, άνά], który wskazuje na stan zwielokrotnienia (np. „po dwa”, „po trzy”) oraz rzeczownika „logos” [λόγος], od czasownika „legein” [λέγειν] = „składać”, oraz „mówić”. Etymologia ta wskazuje, że „analogia” znaczy jakiś stan złożonego bycia rzeczy, a także orzekanie o niej – oznacza podobieństwo różnych rzeczy z pewnego punktu widzenia. Wyjaśnienie zaczerpnięte jest z przypisu nr 243 w: A. J. Karpiński, *Wstęp do nauk o mądrości. Część pierwsza*, Gdańsk 2015, s. 121. W kontekście generalizacji warto nadmienić, że άνά (z acc.) może mieć znaczenie kierunku „w górę”. Ponadto może mieć znaczenia: miejsca „na”, czasu „podczas” i podziału „po (ile)”. M. Popiołek, M. Mikuła, *Ελληνές έσμεν πάντες, Podręcznik do nauki języka starogreckiego*, t. 1, Warszawa 2017, s. 265. W zwrocie άνά λόγον (z gen.) u Platona znaczy „podobnie jak coś”, u innych autorów przybiera znaczenie przysłówka „analogicznie”, przy czasownikach oznaczających „mierzyć” – „proporcjonalnie”. Z. Abramowiczówna, *Słownik grecko-polski*, t. 1, Warszawa 1958, s. 131.

¹¹⁹ Arystotelis, *Metaphisica*, liber XII, 4, Pal.lat.1031, fol. 109r col. 1, w: *Manuscriptum: Bibliotheca Palatina*, lat. 1031 (saec. XIV), Aristoteles Latinus XXV 3.2, ed. Gudrun Vuillemin-Diem, Leiden 1995, https://www.hs-augsburg.de/~harsch/Chronologia/Lspost13/GdeMorbecca/gui_1204.html [dostęp 10.05.2023].

¹²⁰ Tłumaczenie fragmentu „Metafizyki” Arystotelesa jest cytowane za: A. J. Karpiński, *Wstęp do nauk o mądrości. Część pierwsza*, Gdańsk 2015, s. 121. Natomiast ten sam fragment, lecz w nieco

Przykładem takiego typu analizy są badania nie tylko nad strukturą, ale także nad treścią rytuałów malgaskich, które przeprowadził w swoim czasie znany włoski jezuita, wykładowca liturgiki, emerytowany profesor Papieskiego Instytutu Wschodniego (Pontificio Istituto Orientale), Cesare Giraudo. W swojej książce „Eucaristia per la Chiesa. Prospettive teologiche sull'eucaristia a partire dalla “lex orandi”¹²¹, porównuje on modlitwy rytualne Malgaszy z tekstami liturgii Kościoła rzymskokatolickiego i znajduje nie tylko zadziwiające podobieństwa, ale także prawdziwą chrześcijańską głębię.

R. Taft twierdzi, że „w historii liturgicznego wyjaśniania [...] nacisk kładziony był raczej na interpretację symboliczną, nie zaś na strukturę”¹²². W niniejszym rozdziale, omawiając liturgię, również będziemy mówić o jej strukturze jako szkielecie systemu, który to system jest uporządkowanym związkiem elementów-znaków, jakie będziemy interpretować w sposób znakowy, a nie symboliczny.

Chociaż pojęcie „symbol” nie jest obce strukturze elementów rytuału liturgicznego, jednak pojęcie „znak”, w odróżnieniu od „symbolu”, będzie, naszym zdaniem, bardziej precyzyjne. Wielu autorów spierało się co do rozumienia różnicy między symbolem a znakiem. Jak zauważa Adam Durak „istnieje ponad 200 różnych definicji symbolu i znaku”¹²³. W przypadku „znaku” większość badaczy zgadza się co do istoty rozumienia definicji ze św. Augustynem, według której znakiem jest słowo lub rzecz, które poza widokiem, jaki przedstawiają zmysłom, prowadzą do poznania czegoś innego, ukrytego¹²⁴. Zgadniają się oni również z wyjaśnieniem tej kwestii przez św. Tomasza, który w oparciu o List do Rzymian 1, 20 oraz kontynuując naukę św. Augustyna, stwierdzał, że „wszystkie bowiem stworzenia zmysłowe są znakami rzeczy świętych” i są dostępne poznaniu¹²⁵.

innym tłumaczeniu można znaleźć także w: Arystoteles, *Metafizyka*, t. 2, tekst pol. oprac. M. A. Krapiec, A. Maryniarczyk, na podstawie tłum. T. Żeleźnika, Lublin 1996, s. 204–205 (1070 a.).

¹²¹ C. Giraudo, *Eucaristia per la Chiesa. Prospettive teologiche sull'eucaristia a partire dalla “lex orandi”*, Roma 1989, s. 360–381.

¹²² R.F. Taft, *Ponad wschodem i zachodem*, s. 248.

¹²³ A. Durak, *Symbole, znaki i gesty w celebracji liturgicznej*, „Seminare. Poszukiwania naukowe” 17 (2001), s. 119.

¹²⁴ „Stąd rozumie się to, co nazywam znakami, to znaczy te rzeczy, które służą do oznaczania czegoś” – *Ex quo intellegitur quid appellem signa: res eas videlicet quae ad significandum aliquid adhibentur*. Augustyn, *De doctrina christiana*, Księga I, rozdział 2. n. 2 (PL 34). „Aby niewidzialne rzeczy Boże można było zrozumieć przez to, co zostało uczynione, to znaczy, abyśmy mogli uchwycić rzeczy wieczne i duchowe z rzeczy cielesnych i doczesnych” – *invisibilia Dei, per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur, hoc est, ut de corporalibus temporalibusque rebus aeterna et spiritalia capiamus*. Augustyn, *De doctrina christiana*, Księga I, rozdział 4. n. 4 (PL 34). https://www.augustinus.it/latino/dottrina_cristiana/index.htm (25.02.2023).

¹²⁵ Św. Tomasz stwierdza także, że wszystkie stworzenia [wszystko co jest stworzone] są postrzegalne zmysłami, są znakami rzeczy* świętych – *omnes enim creaturae sensibiles sunt signa rerum sacrarum*. (*Można to także przetłumaczyć „rzeczywistości”, ponieważ wiąże się to ze znaczeniem *res, rei* które z kolei przyjmuje takie znaczenie w wielu kontekstach.) Stwierdza również: *invisibilia Dei per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur* – niewidzialne [rzeczy]

Natomiast „symbol” nie przestaje być terminem wieloznacznym¹²⁶. Przestrzeń wieloznaczności sięga od rozumienia „symbolu” w starożytnej Grecji jako części rzeczy oznaczanej, rozpoznawczej połówki jakiejś konkretnej rzeczy, poprzez pojęcie „symbolu” w znaczeniu obrazu jakiejś rzeczy, faktu, zjawiska, również niewidzialnego (XVIII wiek) aż do koncepcji symbolu, gdzie symbol utożsamiany jest z tym, co ukazuje (XIX wiek). W międzyczasie „symbol” był także rozumiany jako znak, jako element religijnych misteriów greckich¹²⁷, element sakralny, teologiczny. Także ruch liturgiczny XX wieku podjął starania o przywrócenie symbolowi znaczenia znaku¹²⁸. Wprawdzie, mimo kilkunastuletnich wysiłków naukowców z różnych dziedzin, podanie jednej definicji symbolu jest prawie niemożliwe¹²⁹. Niemniej jednak, nie stawiając sobie za cel osiągnięcie doskonałości, pełni, oryginalności czy nowatorstwa naukowego, dla potrzeb tej pracy **„symbol” i „znak” zdefiniujemy jako główne pojęcia ukazujące sposoby myślenia, metody odczytania (interpretacji) rzeczywistości, przy tym „symbol” jest głównym pojęciem metody formalnej, asocjacyjnej (skojarzeniowej) i metaforycznej, a „znak” – głównym pojęciem metody substancjalnej, istotowej i analogicznej.** Inaczej rzecz ujmując, znak jest wtórnym w odniesieniu do istoty rzeczy. Wprawdzie jako instrument znak jest potrzebny, żeby ujawnić istotę rzeczy (rzeczywistość) lub intencję (jeśli chodzi o akty). Jeśli znak zostaje obdarzony istotowością (sprawczością), to staje się symbolem i utratę takiego symbolu uznaje się za utratę istoty. W tej pracy zarówno „symbol”, jak i „znak”, będziemy traktować nie jako rzeczowniki, ale będziemy używać rzeczowników „symbol” i „znak” na oznaczenie podejścia „symbolicznego” lub „znakowego” w myśleniu ludzkim.

Doceniając dziedzictwo Ojców Kościoła, oparte na symbolach oraz metaforycznym podejściu do ich wyjaśniania¹³⁰, warto jednak zwrócić uwagę na kontekst tamtych czasów oraz na to, że symbole religijne tłumaczono w bezpośrednim związku z *sacrum*. Natomiast dzisiaj symbol, ze względu na swoją wieloznaczność, często jest używany do manipulacji ludzką świadomością i rzadko kojarzy się z *sacrum*. Niemniej jednak, podejście

Boże postrzega się jako zrozumiane [pojęte], dzięki tym [za pośrednictwem tych rzeczy], które zostały stworzone [widzialne], Tomasz z Akwinu, *Summa Theologiae* III^a, q. 60 a. 2 arg. 1. Dalej, posługując się definicją sakramentu jako *sacrum signum* u św. Augustyna wyjaśnia sakrament jako szczególny znak, tworząc w ten sposób hierarchiczny system znaków ze względu na ich cel. Tomasz z Akwinu, *Summa Theologiae* III, q. 60, a. 1, a. 2, a. 3.

¹²⁶ W. Kopaliński, *Słownik symboli*, Warszawa 1990, s. 7 (ze wstępu).

¹²⁷ O. Casel, *Chrześcijańskie misterium kultu*, Kraków 2000, s. 148 i 152.

¹²⁸ B. Nadolski TChR, *Leksykon symboli liturgicznych*, Kraków, 2010, s. 19–20.

¹²⁹ J. M. Dołęga, *Analiza pojęcia symbolu*, „Studia Philosophiae Christianae UKSW” 39 (2003), nr 2, s. 81.

¹³⁰ G. Bachanek, *Symbol w teologii – szansa i granice*, „Warszawskie Studia Teologiczne” XXIV (2011), nr 1, s. 220–221.

symboliczne jest właściwe chrześcijańskiemu Kościołowi Wschodniemu i to o wiele bardziej niż Zachodniemu. Dlatego, nie odrzucając metody symbolicznej samej w sobie, doceniając jej korzyść w badaniach teologicznych i przekazie treści wiary, przyjmujemy jednak, że porządek myślenia Kościoła łacińskiego bazuje na podejściu znakowym i właśnie *signum*, a nie *symbolon* kieruje tokiem myślenia w tomistycznym nurcie uniwersalnym¹³¹. Nurt tomistyczny uchodzi za jeden z najbardziej znaczących systemów doktrynalnych Kościoła¹³².

Myślenie symboliczne jako metoda badawcza, nie jest obce naukom teologicznym. Na przykład, jeśli chodzi o wzajemne przenikanie się sensów Starego i Nowego Testamentu, to relację między nimi można określić jako relację symboliczną. Takie symboliczne (w naszym ujęciu) podejście często prezentuje np. słownik biblijny lub konkordancja¹³³. W tym przypadku symboliczna relacja między konkretnymi wyrażeniami biblijnymi będzie nie tylko symboliczna w swojej istocie, ale będzie także stanowiła świadome stosowanie podejścia symbolicznego w interpretacji konkretnego wyrażenia, a wyniki tej interpretacji nie będą usiłowały wyjaśnić pełni sensu transcendentnego. Problem z podejściem symbolicznym w interpretacji rzeczywistości dał o sobie znać mocno w wieku XIX, gdy symbolizm staje się kluczowym pojęciem niemieckiego idealizmu romantycznego¹³⁴. Bazą tego idealizmu, który z jednej strony – odzwierciedlał ówczesną kulturę i z niej wypływał, z drugiej zaś strony – wpływał na kulturę europejską, naukę, prawo i politykę, były takie wcześniejsze nurty filozoficzne jak angielski empiryzm, filozofia oświecenia, prądy myśli racjonalistycznej¹³⁵. Po tym okresie rozumienie symbolu bardzo się zmieniło i symbol stracił swoje początkowe znaczenie. O symbolizmie najczęściej mówi się wtedy, kiedy element rzeczywistości odbierany jest przez podmiot

¹³¹ „Uniwersalizm tomizmu ma szerokie znaczenie u Maritaina. System tomistyczny jest uniwersalny nie tylko przez afirmowane prawdy, które wykraczają poza czas, a nawet poza społeczeństwo, ale także przez jego przeznaczenie. Innymi słowy, to nie tylko teologowie powinni zgłębiać naukę św. Tomasza. Maritain przedstawia nam tomizm nie jako doktrynę seminariów, ale jako system naturalny ludzkiego umysłu, co stanowi o jego uniwersalnym wymiarze”. W. Gliniecki, *Uniwersalizm tomizmu i jego aktualność w świetle personalizmu Jacques'a Maritaina*, „Studia pelplińskie” 52 (2018), s. 162.

¹³² O znaczeniu systemu doktrynalnego św. Tomasza z Akwinu, jego ogólnym autorytecie, o nadmiernym znaczeniu przywiązywanym niekiedy postulatów św. Tomasza i o złotym środku interpretacji jego myśli i dorobku szerzej zob. S. Ramírez OP, *Autorytet doktrynalny św. Tomasza z Akwinu*, Warszawa 2014, s. 107–159.

¹³³ O pojęciu konkordancji biblijnej i typowych przykładach jej użycia zob. J. Flis, *Jak opracować konkordancję biblijną?*, RBL 42 (1989), nr 1, s. 59.

¹³⁴ P. Grad, *Symbol i signum. Przyczynek do krytyki teorii symbolu religijnego*, „Stan Rzeczy” 8 (2015), nr 1, s. 268.

¹³⁵ Por. S. Blandzi, *Niemiecki idealizm w Europie*, „Przegląd Filozoficzny” 57 (2006), nr 1, s. 213–214.

poznania i interpretacji jako taki, który zawiera pełnię sensu¹³⁶. Jednak całe Pismo Święte, jak i każdy z Testamentów osobno, zawarte w nim słowa i wyrazy, są znakami. Dla katolika obrządku łacińskiego metoda znakowa jest podstawową metodą interpretacji rzeczywistości doczesnej i transcendentnej (patrz rys. 2.1).

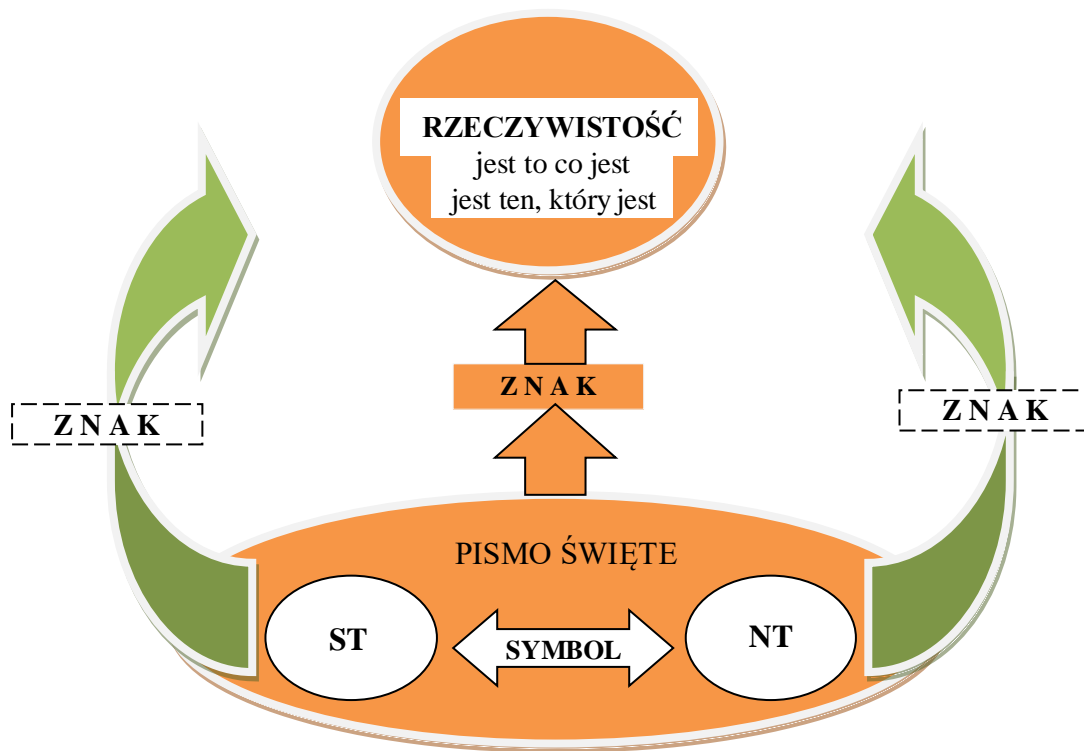
Symbol rodzi się w kulturze i poprzez nią jest interpretowany, zależy od wartości i treści kultury duchowej i religijnej¹³⁷. Mimo skądinąd słusznej opinii, że symbol jest tożsamy ze znakiem w swej funkcji wskazywania na inną rzeczywistość, jednak interpretacja symbolu zależy w dużej mierze od podmiotu poznającego, świadomości, wiedzy, kultury, inwencji, intuicji osoby interpretującej. Natomiast interpretacja znaku jest bardziej określona przez dziedzinę, w której on występuje oraz przez system znaków, w którym pełni określoną funkcję¹³⁸. Na przykład, jeśli tekst jest napisany symbolami, to konkretny symbol graficzny łączy się z konkretnym dźwiękiem, ale powstały w taki sposób tekst (mający strukturę, a nie będący „amorficznym zgromadzeniem”¹³⁹ liter) jest przedmiotem interpretacji znakowej. Lingwista będzie odczytywał znaki (słowa i zdania wyrażające jakąś myśl) w oparciu o metodologię oraz narzędzia swojej dziedziny, będą go interesowały składnia, gramatyka, styl etc.

¹³⁶ Prościej rzecz ujmując, postawa subiekta interpretującego jakiś element rzeczywistości (widzialnej czy niewidzialnej) symbolicznie tak, że element zaczyna być postrzegany jako pełnia, jako taki, który zawiera istotę zakończoną, doskonałą, przyczynę i cel dążeń ludzkich, przypomina postawę Golluma (Sméagola) ze znanych utworów J.R.R. Tolkiena „Władca Pierścieni”, „Drużyna Pierścienia”, „Cień przeszłości”. Gollum pragnie pierścienia, który obdarza interpretacją wyraźnie symboliczną. Jest to jednym z niebezpieczeństw traktowania symboli, o których w prosty, ale precyzyjny sposób napisał ks. dr hab. Grzegorz Bachanek. Zob. G. Bachanek, *Symbol w teologii – szansa i granice*, „Warszawskie Studia Teologiczne” XXIV (2011), nr 1, s. 224–227.

¹³⁷ J. M. Dołęga, *Analiza pojęcia symbolu*, s. 86.

¹³⁸ J. M. Dołęga, *Analiza pojęcia symbolu*, s. 84.

¹³⁹ Ю. М. Лотман, *К проблеме типологии текстов*, в: *Статьи по семиотике культуры и искусства*, Санкт-Петербург 2002, s. 17.



Rysunek 2.1. Kolorem zielonym zaznaczony jest kierunek „idealnego” rozpoznawania znaków zawartych w tekstach Pisma Świętego, czyli metoda czytania i myślenia znakowego. Natomiast najczęściej uwaga badającego teksty Pisma Świętego skupia się na symbolicznych, asocjacyjnych miejscach paralelnych obu Testamentów (białym kolorem).

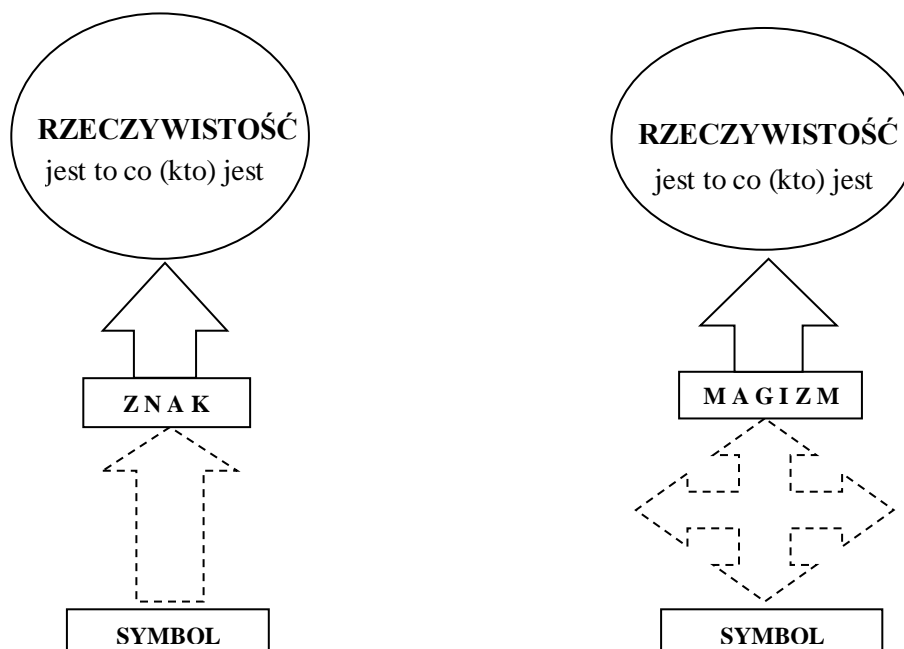
Filozof będzie doszukiwał się w tekście elementów ze swojej dziedziny, stosując metody filozoficzne. Zupełnie w inny sposób przeczyta go prawnik. W każdym przypadku jeden i ten sam tekst będzie różnie interpretowany. Oczywiście, że wszyscy wyliczeni powyżej czytający będą widzieć te same symbole – litery, ale myślenie interpretacyjne będzie dążyło w kierunku odkodowania znaku, w przypadku tekstu – słowa. Oznacza to, że znak odczytyjemy inaczej niż symbol. Jeśli symbol ukazuje związek formalny, a wskazana przez niego rzeczywistość pozostaje nieuchwytna, to znak pokazuje konkretny, realny, aktualny związek z tym, na co wskazuje oraz ujawnia istotę rzeczywistości, nie ograniczając jej do siebie. Symbol skupia poznanie na samym sobie i nie prowadzi do poznania jakichś innych, dalszych, głębszych rzeczy, koncentruje się na akcydencji jakiegoś bytu. Znany leksykograf i autor „Słownika symboli” Władysław Kopaliński pisze o symbolu:

Już w swym pierwotnym greckim znaczeniu *symbolon* zawierał tak charakterystyczną dla siebie do dziś dwoistość, zasadę dzielenia i łączenia, rozstawiania się i spotykania, zapominania i ponownego rozpoznawania. Te cechy znacznie się jeszcze wzbogaciły:

wszystko, co symboliczne ma skłonność do wielowartościowości, do stałości i zmienności, do wyrażania dobra i zła, życia i śmierci, rozkwitu i więdnienia, wznoszenia się i opadania, jest zarazem ezoteryczne i egzoteryczne, zasłania i odsłania¹⁴⁰.

Wskazuje on także niedookreśloność symbolu, jego „mglistość oraz sprzeczność”. W wyniku takiego działania symbol nierzadko prowadzi do myślenia magicznego. W tej pracy pojęcia „symbolu” używamy też na określenie tego, co stanowi „nie-znak”, „znak znaku” (metaznak) lub „znak tylko po części”.

Poniższy rysunek (rys. 2.2) pokazuje, że wieloznaczność symbolu może kierować myślenie ku magicznemu pojmowaniu rzeczywistości w tym znaczeniu, o którym powiedzieliśmy wcześniej, a mianowicie, że „symbol” stanowi dla nas formalną i asocjacyjną metodę odczytania realności i rzeczywistości, natomiast „znak” – metodę substancjalną i istotową. Właśnie w tym ujęciu rozważamy „symbol” i „znak” – nie jako rzeczy, przedmioty, tylko jako sposób, metodę, podejście do realności i rzeczywistości, w tym też do rzeczy, przedmiotów, relacji, bytów etc. Nie zaprzeczamy jednak, że symbol może prowadzić do „znakowego” odczytania rzeczywistości, ale wtedy albo wyraźnie odsyła do znaku, albo przestaje być „nie-znakiem”, „znakiem znaku” lub „tylko po części znakiem”, a staje się pełnowartościowym znakiem.



Rys. 2.2. Różnica między symbolem i znakiem w odniesieniu do rzeczywistości.

¹⁴⁰ W. Kopaliński, *Słownik symboli*, s. 8 (ze wstępu).

Jako element systemu lingwistycznego, określanego mianem języka religijnego, „symbol – pisze Tadeusz Dajczer – jest bezpośrednim i spontanicznym sposobem wyrażania wewnętrznych, nieznanych treści, ukrytych w doświadczeniu świata; stanowi pierwotny i bezpośredni język religii”¹⁴¹. Wielu autorów katolickich wykazuje dziś tendencję do zastępowania terminu „symbol” przez termin „znak” (są wśród nich: Romano Guardini, Stanisław Napiórkowski, Robert J. Woźniak, Paweł Rojek, Egon Kapellari¹⁴²). Rzec by można, że istota ewangelizacji w przypadku wielu kultur niechrześcijańskich polega na nauczaniu myślenia znakowego, ponieważ bardzo często przedstawiciele tych kultur odbierają rzeczywistość w sposób symboliczny, a nie znakowy. Zresztą, „nowa ewangelizacja” dotyczy w zasadzie tego samego, ponieważ wśród współczesnych katolików nie brakuje myślenia symbolicznego, które prowadzi do magicznego traktowania liturgii. Na przykład, pokropienie wodą święconą na początku uroczystej Mszy św. w liturgii łacińskiej odbierane jest przez wielu jako akt magiczny, co wyraża się w przesuwaniu się niektórych wiernych w zasięg spadających kropli wody święconej, ponieważ inaczej ten akt nie byłby przez nich uznany za skuteczny. Nie wolno oczywiście całkowicie pomijać symbolicznego spojrzenia na znaki liturgiczne, ale należy rozwijać myślenie znakowe, inaczej nigdy nie zrozumiemy ani istoty znaku, ani tego, na co ten znak wskazuje. Nauka myślenia znakowego w zasadzie stale odwołuje się do zabiegu wykorzystanego przez św. Pawła w mowie na Areopagu:

Czekając na nich w Atenach, Paweł burzył się wewnątrz na widok miasta pełnego bożków. Rozprawiał też w synagodze z Żydami i z „bojącymi się Boga” i codziennie na agorze z tymi, których tam spotykał. Niektórzy z filozofów epikurejskich i stoickich rozmawiali z nim: „Cóż chce powiedzieć ten nowinkarz” – mówili jedni, a drudzy: – „Zdaje się, że jest zwiastunem nowych bogów” – bo głosił Jezusa i zmartwychwstanie. Zabrali go i zaprowadzili na Areopag, i zapytali: „Czy moglibyśmy się dowiedzieć, jaką to nową naukę głosisz? Bo jakieś nowe rzeczy wkładasz nam do głowy. Chcielibyśmy więc dowiedzieć się, o co właściwie chodzi”. A wszyscy Ateńczycy i mieszkający tam przybysze poświęcają czas jedynie albo mówieniu o czymś, albo wysłuchiowaniu czegoś nowego. „Mężowie ateńscy – przemówił Paweł stanąwszy w środku Areopagu widzę, że jesteście pod każdym względem bardzo religijni. Przechodząc bowiem i oglądając wasze

¹⁴¹ T. Dajczer, *Symbole religijne*, w: *Katolicyzm A-Z*, red. Z. Pawlak, Poznań 1982, s. 354.

¹⁴² R. Guardini, *Znaki święte*, Wrocław 1982; S.C. Napiórkowski OFMConv, *Z Chrystusem w znakach*, Lublin 1984; R. J. Woźniak, *Znak, osoba, tajemnica: zarys ogólnej teorii sakramentów*, w: *Znaki Tajemnicy*, red. K. Porosło, R. J. Woźniak, Kraków 2018, s. 57–94; P. Rojek, *Filozofia znaku. Wprowadzenie do semiotyki liturgii*, w: *Znaki Tajemnicy*, red. K. Porosło, R. J. Woźniak, s. 139–166; E. Kapellari, *Znaki święte w liturgii i codzienności*, Kraków 2002.

świętości jedną po drugiej, znalazłem też ołtarz z napisem: „Nieznanemu Bogu”. Ja wam głoszę to, co czcicie, nie znając” (Dz 17, 16–23).

2.1.2. Analogia liturgii z rytuałem dramatycznym

Jak już powiedzieliśmy, symbole wytwarza się w kulturze każdej społeczności. Religia, która jest elementem integralnym, strefą i systemem rodzącym się, istniejącym i pozostającym w stałym związku z innymi elementami, strefami i systemami kultury¹⁴³, we właściwy sobie sposób interpretuje symbole i odczytuje znaki. Zinterpretowane religijnie symbole tworzą grupę symboli religijnych. Tymi ostatnimi zainteresowani są antropolodzy, którzy badając kulturę jakiejś społeczności ludzkiej, szczególną uwagę zwracają na rytuały jako system symboli, a zarazem dzieło społeczne o wartości podstawowej dla człowieka¹⁴⁴. Dla nas prace antropologów dotyczące rytuałów są ważne ze względu na to, że rytuał jest widzialną strukturą liturgii. Ta podstawowa wartość rytuału polega na tym, że każda społeczność ludzka na przestrzeni swoich dziejów na swój sposób starała się poznać rzeczywistość, uznając także istnienie Absolutu lub świata niewidzialnego. To co rozpoznawała, utrzymywała w symbolach (*sýmbolon*) i znakach (*signum*), które łączyły się za pośrednictwem związków logicznych (zwłaszcza przyczynowo-skutkowych), układając się następnie w strukturę, a napełnione znaczeniem elementy struktury zaczynały stanowić pewien system. Poszczególne elementy systemu z czasem się zmieniały (np. składana ofiara – zwierzę, plony, człowiek etc.). Związki logiczne struktury też mogły być korygowane (np. cel składania ofiary: dla uzyskania czegoś albo dla uwielbienia). Mimo tego były one jednak powtarzane z pokolenia na pokolenie i w wielu kulturach zachowały się do dzisiaj (*mos*). Strukturę postrzegania rzeczywistości przez konkretną społeczność w antropologii nazywa się rytuałem, czyli zespołem specyficznych dla danej kultury „sekwencji formalizowanych czynów i wypowiedzi”¹⁴⁵. Mianem „rytuału” antropolodzy określają także zachowania zwierzęce. Niemniej jednak dostrzegają różnicę między rytuałami zwierzęcymi i ludzkimi, zwłaszcza gdy chodzi o rytuały religijne¹⁴⁶. Dzieje się tak z dwóch powodów: po pierwsze, istota ludzka jest bardziej złożona i potrafi myśleć, a nie tylko działać instynktownie, a po

¹⁴³ A. Liberski, *Religia i kultura – razem i przeciw sobie*, „Studia Koszalińsko-Kołobrzeskie” 16 (2011), s. 105–106.

¹⁴⁴ A. Szyjewski, *Sacrum od działania do mowy – Roy Rappaport w środowisku rytualnym*, w: R.A. Rappaport, *Rytuał i religia w rozwoju ludzkości*, Kraków 2007, s. XXVI.

¹⁴⁵ R. A. Rappaport, *Rytuał i religia w rozwoju ludzkości*, Kraków 2007, s. 52.

¹⁴⁶ R. A. Rappaport, *Rytuał i religia w rozwoju ludzkości*, dz. cyt., s. 54.

drugie, może ustanowić i wyrazić relację z kimś, kogo nie widzi, ale którego istnienie jest realne¹⁴⁷. Badając rytuały społeczności mniej cywilizowanych, m.in. plemion afrykańskich, antropolodzy dochodzą do wniosku, że dla członków takiej społeczności podstawowym elementem w rytuale jest symbol, czyli tym samym stwierdzają występowanie myślenia symbolicznego. Antropolog, badający symbole rytualne, przechodzi od literalnego znaczenia symbolu do zestawienia go z praktyką zastosowania. W takim ujęciu naukowiec zyskuje możliwość analizy takich zjawisk jak język oraz inne niewerbalne przejawy komunikacji – gesty, wyraz twarzy, ikonografia etc. Następnym etapem analizy symbolu jest jego znaczenie w zestawieniu z innymi symbolami i ogólnym kontekstem kulturowym. Należy zaakcentować, że opisując takie rytuały, antropolodzy przeważnie kładą nacisk na symbol, który ma właściwości magiczne, czyli opisują myślenie symboliczne, prowadzące do magicznego odbioru rzeczywistości. Wyraża się to w tym, że przedstawiciele danej społeczności bardziej wierzą w sam rytuał, nadając „moc” jego elementom i nie są zdolni popatrzeć na gesty i słowa jak na znaki, które ukazują istnienie czy działanie Absolutu, a których skuteczność nie zależy od woli człowieka je sprawującego. Jak działa takie myślenie magiczne pokazał brytyjski antropolog Victor Turner. Omawiając istotne niuanse w postrzeganiu rytuału przez pewne plemię afrykańskie pokazał, że jego członkowie „wierzyli w skuteczność ziół” przygotowanych z pewnych substancji roślinnych i przeznaczonych do wyrządzenia szkody albo sprawienia dobra, pod warunkiem, że te zioła są przygotowywane albo wykorzystywane podczas rytuału przez wykwalifikowanego specjalistę. Ostatni warunek jest niezwykle ważny, ponieważ „siła” zawarta w ziołach jest ukryta i konieczne trzeba, żeby ją wyzwolił ten, kto sam posiada „rytualną siłę”¹⁴⁸. Uzdrowienie osoby w ujęciu magicznym następuje nie dlatego, że zdrowie jest rzeczywistością, która się zaktualizowała (stała się substancjalną), czyli uzupełniła braki w zdrowiu (zwane chorobą) i zioła były tylko znakiem wskazującym na

¹⁴⁷ Pożytecznym wydaje się tu przestudiowanie twórczości amerykańskiego antropologa, specjalisty w dziedzinie mitologii Josepha Campbella, zwłaszcza rozdziału III *The Importance of Rites* jego książki „*Myths to Live By*”, gdzie omawia on znaczenie rytuału w formacji człowieka (rozdział powstał w 1964 r.). Pisze on: „The function of ritual, as I understand it, is to give form to human life, not in the way of a mere surface arrangement, but in depth. In ancient times every social occasion was ritually structured and the sense of depth was rendered through the maintenance of a religious tone. Today, on the other hand, the religious tone is reserved for exceptional, very special, «sacred» occasions. And yet even in the patterns of our secular life, ritual survives. It can be recognized, for example, not only in the decorum of courts and regulations of military life, but also in the manners of people sitting down to table together. All life is structure. In the biosphere, the more elaborate the structure, the higher the life form”. Odpowiednio do tak złożonego organizmu jakim jest człowiek, potrzebny jest i nie mniej złożony rytuał. J. Campbell, *Myths to Live By*, New York 1972, s. 44.

¹⁴⁸ В. Тэрнер, *Символ и ритуал*, Москва 1983, s. 15, 17, 39–40, 49–50, 144.

realną obecność zdrowia, ale dlatego, że ktoś (wykwalifikowany specjalista) dokonał pewnego rytuału, wymówił potrzebne słowa i uczynił konkretne gesty.

Definicje antropologów, opisujących rytuał wyłącznie jako system symboli, wskazują tylko na to, że przeważająca część ludzkości patrzy na znaki symbolicznie i w konsekwencji – magicznie. Natomiast w wielu społecznościach ludzkich rytuał był i pozostaje aktem sakralnym, mającym na celu osiągnięcie jakiegoś niewidzialnego dobra, zarówno dla konkretnej osoby, jak i dla społeczności. Na podstawie badań nad pewnym plemieniem afrykańskim, wspomniany już antropolog brytyjski Victor Turner dochodzi do wniosku, że poprzez rytuał plemię to rozwiązywało „społeczny dramat” (konflikt) i odnawiało jedność swoich członków¹⁴⁹. Innymi słowy, konkretna społeczność poprzez formę swoich rytuałów „mówiła” o ich strukturze i nawet w rytuałach najslabiej rozwiniętych cywilizacyjnie społeczności można zobaczyć system wartości niewidzialnych. Mimo przeważającego u większej części konkretnej społeczności magicznego odbioru tradycyjnych elementów rytuału, są w tej społeczności tacy, którzy mają świadomość substancjalnego (istotowego) znaczenia rytuału i badacz, uzbrojony w znakowy sposób myślenia, potrafi dostrzec w nim system napełniony sensem. W każdym rytuale chodzi więc o poznanie rzeczywistości przez konkretną społeczność ludzką oraz utrwalenie, opis i przekazanie tego, co zostało poznane. Nie każdy jednak rytuał postrzegany jest jako system znaków, form zewnętrznych, ukazujących głębszy, niewidzialny ludzkiemu oku, sens. A miałyby być tak postrzegany, twierdzi brytyjska antropolog Mary Douglas, nazywając uprzedzeniem takie podejście antropologiczne, które w rytuałach innych religii lub pierwotnych społeczeństw widzi tylko magizm:

W pierwotnej kulturze kapłan niekoniecznie jest wykonawcą magicznych sztuczek. Takie podejście utrudnia rozumienie obcych religii¹⁵⁰.

W swojej książce „Czystość i niebezpieczeństwo”, omawiając sens rytuałów oczyszczenia, Mary Douglas wysuwa tezę, że dążenie do czystości jest dążeniem do porządku. Tak więc rytuał, zawierający obrzędy oczyszczenia, uwidacznia proces „porządkujący” życie społeczne wspólnoty, która taki rytuał praktykuje. Jest on wskaźnikiem „aktu twórczego, próbą połączenia formy i funkcji, zabezpieczenia jedności doświadczenia”, a jednocześnie działalnością rozumną¹⁵¹.

¹⁴⁹ V. W. Turner, *The Drums of Affliction. A Study of Religious Process among the Ndembu of Zambia*, London 1968, s. 227.

¹⁵⁰ М. Дуглас, *Чистота и опасность*, Москва 2000, s. 96.

¹⁵¹ М. Дуглас, *Чистота и опасность*, s. 24.

Liturgia chrześcijańska w istocie swojej jest rytuałem pozwalającym wspólnocie, między innymi, na odnowienie i przywrócenie porządku. W tym miejscu należy zwrócić uwagę, że np. wykaz łacińskich obrzędów Mszy św. nosi nazwę *Ordo Missae*. Niektórzy liturgiści zdobyli się na to, żeby zobaczyć znakową, teologiczną, chrześcijańską głębię w rytuałach pogańskich, przedchrześcijańskich, które nazywają misteriami, dostrzegając w nich praobraz misterium chrześcijańskiego, gdyż każdy rytuał religijny ma za swój cel *sacrum*. „Dizionario critico di filosofia” definiuje *sacrum* jako:

to, co należy do odrębnego, zastrzeżonego, nienaruszalnego porządku rzeczy, co musi być przedmiotem religijnego szacunku grupy wierzących¹⁵².

Chrześcijaństwo w rytuale liturgii i jego elementach widzi system znakowy. Uznając ważną rolę symboli religijnych, niemniej jednak często rozpatruje je jako „przedznak”. Na przykład, Cesare Giraudo, posługując się analogią, stwierdza wyraźne podobieństwo Mszy św. i rytuałów misteryjnych::

Na podstawie znalezionych analogii, zarówno na poziomie języka, jak i treści, Msza jawi się jako obrzęd misteryjny (a więc ofiarny, ponieważ jest sakramentalny), który uobecnia, to znaczy uobecnia na nowo tę samą ofiarę Kalwarii¹⁵³.

Ten wniosek jest zawarty w definicji *misterium* opracowanej przez Odo Casela:

Misterium jest czynnością świętą o charakterze kultycznym [rytualnym], w którym wydarzenie zbawcze, wykonywane przez boga w formie rytu, staje się aktualne [aktualnością]; przez fakt, że wspólnota rytualna [kultowa] wykonuje ten ryt, ona bierze udział w wydarzeniu zbawczym i zdobywa [uzyskuje] w ten sposób zbawienie¹⁵⁴.

System znaków liturgii rzymskiej zawarty w rytuale ukazuje porządek (*ordo*) postrzegania przez wspólnotę chrześcijańską rzeczy niewidzialnych. Interpretacja tych znaków dokonuje się poprzez systemy znakowe innych dziedzin. Dla liturgii chrześcijańskiej takimi systemami, obok obrzędów religii żydowskiej, były dramat grecki i jurysprudencja rzymska, które same stanowiły odrębne systemy sakralne oraz rytuały. Liturgia, dramat i prawo zawierają elementy formalnie i znaczeniowo wspólne. Cechą

¹⁵² A. Lalande, *Dizionario critico di filosofia*, Milano 1971, s. 765.

¹⁵³ C. Giraudo, *Eucaristia per la Chiesa. Prospettive teologiche sull'eucaristia a partire dalla „lex orandi”*, Roma 1989, s. 578.

¹⁵⁴ O. Casel, *Il mistero del culto cristiano*, Torino 1996, s. 95–96.

wspólną wszystkich form zewnętrznych tych systemów jest to, że każdy w swoim rozwoju, w istocie rzeczy, kieruje się ku *sacrum*. Przez to, że społeczności oraz ich kultury krzyżują się, kontaktują, wpływają na siebie, współdziałają, wymieniając się własnymi doświadczeniami jednej i tej samej rzeczywistości, sposoby odczytywania znaków systemu i struktury, wypracowane przez te kultury, wzajemnie się przenikają. Wiadomo, że rytuał liturgii chrześcijańskiej zawiera znaki innych systemów, jeszcze przedchrześcijańskich, a przede wszystkim, dramatu greckiego oraz prawa rzymskiego. Jeden i ten sam znak może być różnie traktowany w każdym systemie, ale będzie to tylko sprzyjało pełniejszemu rozumieniu jego znaczenia i w zasadzie nie będzie budziło sprzeczności. Jak to działa pokażemy na przykładzie dramatu arystotelesowskiego, stosując metodę indukcyjną, aspektem jurydycznym natomiast będzie poświęcony następnny paragraf.

Istotę i cel dramatu greckiego Arystoteles widział w akcji. Dramat opierał się na mitach¹⁵⁵ i dla dawnych Greków był sztuką sakralną, a także fundamentem obrzędów w greckich misteriach religijnych¹⁵⁶. W strukturze tego starogreckiego rytuału, jako sposobu postrzegania rzeczywistości, Arystoteles wydzielał sześć składników: fabułę, charakter, formy wysławiania się (wierszy, dialog), sposób myślenia, widowisko i śpiew. Najważniejszym z tych składników był układ zdarzeń¹⁵⁷, czyli fabuła, ponieważ tragedia jest naśladowaniem nie ludzi, lecz działania (akcji w znaczeniu aktów)¹⁵⁸. Naśladowanie jest właśnie istotą dramatu. Formy wysławiania się i sposób myślenia aktorów (*person*), którzy przedstawiali „charakter”, nie miały wielkiego znaczenia. Otrzymywali oni możliwość stworzenia „charakteru” tylko wtedy, gdy ich działanie oraz słowa naśladowały wiecznie trwający akt. W przeciwnym razie, nie było to dramatem. Aktorzy dlatego są „osobami aktywnymi”, ponieważ odgrywając w dramacie poszczególne role („charaktery”), mieli włączyć się w trwający wiecznie akt i poprzez swoje *persony* (czyli maski), ubranie, gesty, w końcu teksty poetyckie, zaktualizować go w konkretnym miejscu i czasie. W liturgii, którą chcemy tu odczytać jako dramat, najważniejszą osobą (*personą*) – „głównym bohaterem” jest sam Chrystus. On, będąc *personą*, jest jednocześnie *personą* aktywną. Kapłan, naśladowując Jego gesty i słowa, objawia wiernym „charakter”, poprzez który wierni mają zobaczyć wieczny akt.

¹⁵⁵ O. M. Фрейденберг, *Миф и литература древности*, Второе издание, исправленное и дополненное, Москва 1998, s. 207.

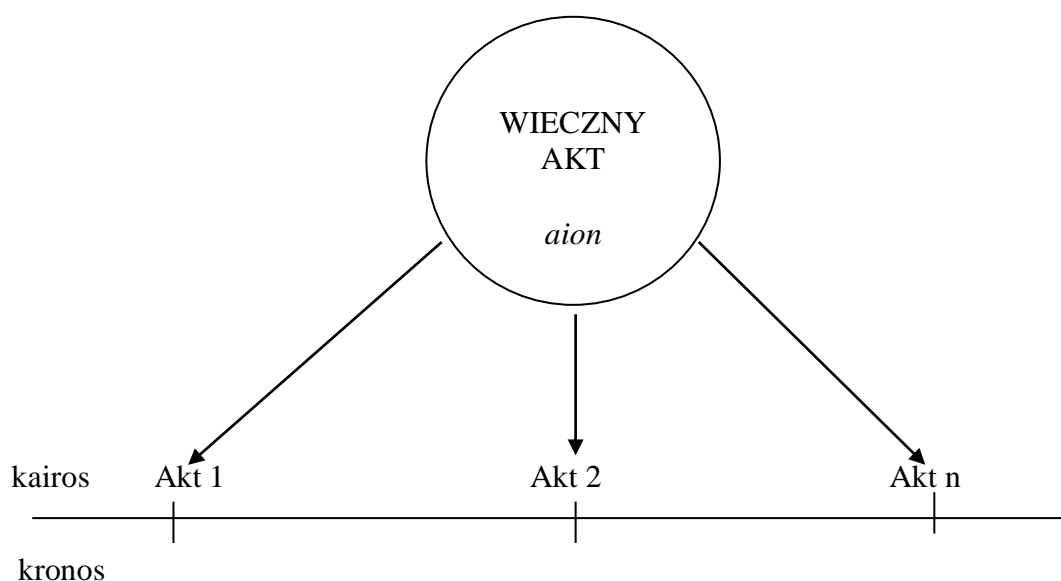
¹⁵⁶ J. Campbell, *The Importance of Rites*, rozdział w: . Campbell, *Myths to Live By*, New York 1972, s. 44. Por. O. Casel, *Chrześcijańskie misterium kultu*, Kraków 2000, s. 143–164.

¹⁵⁷ Mary Douglas także pisała o znaczeniu kolejności w następowaniu zdarzeń i jej miejscu w rytuale. Między innymi, twierdzi ona, że nie jesteśmy w stanie poznać pewnych rzeczy bez rytuału, przedstawiającym tę kolejność zdarzeń. Zob. M. Дуглас, *Чистота и опасность*, s. 100–103.

¹⁵⁸ Arystoteles, *Definicja tragedii i jej konstytutywnych składników*, <http://hamlet.edu.pl/arystoteles-tragedia> [dostęp 11.04.20].

„Fabała” liturgii (swoisty scenariusz), czyli układ zdarzeń, przedstawia zawsze to samo: mękę, śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa. Jest to rytuał, który za zadanie ma skupienie uwagi poprzez umieszczenie jej w pewnych ramach; rytuał ożywia pamięć, związując terażniejszość i relewantną przeszłość¹⁵⁹. Wieczny i niewidzialny akt oraz widzialny i doczesny rytuał liturgiczny są elementami uniwersalnej struktury świata rozdzielonej po grzechu pierworodnym. Podobnie rozdzieloną strukturę świata można zobaczyć w micie greckim o okaleczeniu Uranosa przez Kronosa, w wyniku czego od tysięcy wieczność i doczesność, *kronos* i *kairos*, widzialność i niewidzialność oraz inne dualizmy stały się udziałem ludzkości. Ostateczne realne zniesienie tych dualizmów zapowiedział, a w wieczności dokonał Chrystus. Oczekując na „nowe i ostateczne czasy”, wierzący już żyją wiecznością i poprzez rytuał, przypominając sobie o niej, aktualizują ją (np. anamneza).

Powtarzający się rytuał (rys. 2.3) nie jest tylko prostym przypomnieniem, ale anamnezą historycznego doświadczenia relacji ludzi z wiecznym Bogiem i każdorazowym wejściem w tę wiecznie trwającą relację na nowo.

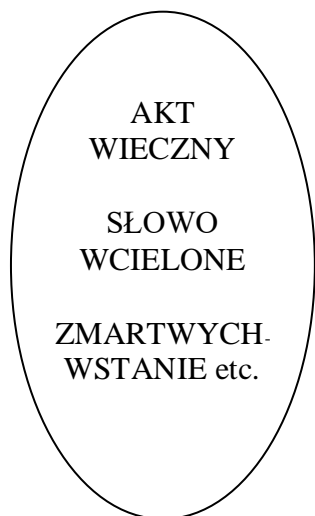


Rys. 2.3. Struktura dramatu greckiego, jako rytuału.

W ideale wszystko jest zawarte w jednym jedynym, wiecznie trwającym *hic et nunc*, lecz w czasie ludzkim, zwanym historią, to *hic et nunc* zostało zdezintegrowane – w sensie „wydzielone, wypchnięte”:

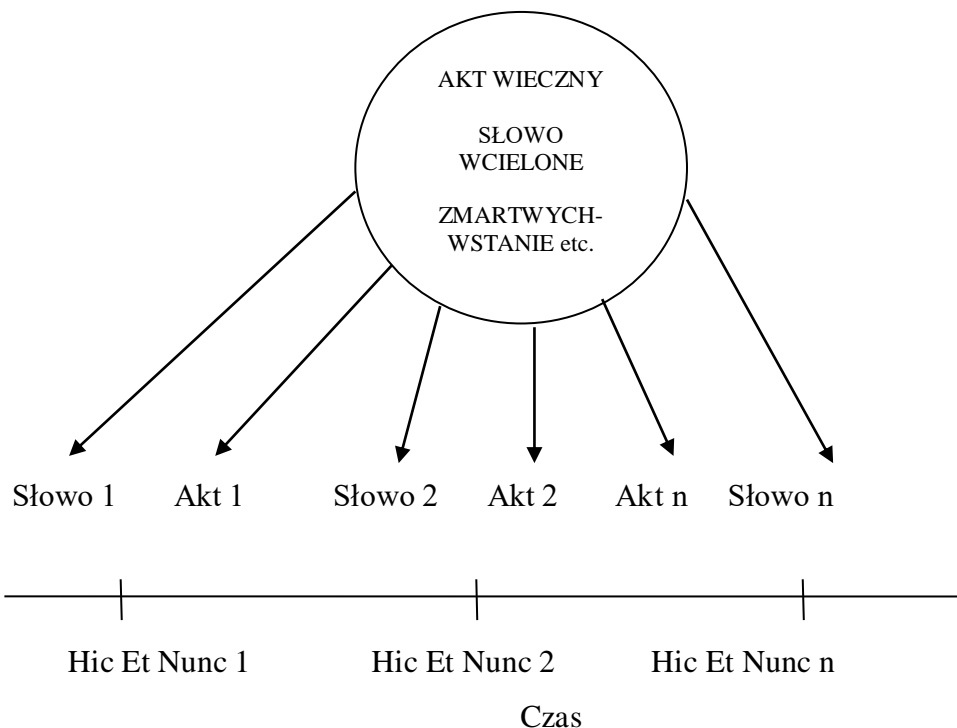
¹⁵⁹ M. Дуглас, *Чистота и опасность*, s. 102.

W ideale



Hic Et Nunc

W realu (rzeczywistości) dla różnych kultur i społeczności



Rys. 2.4. Wieczny akt uaktualniany w poszczególnych aktach w różnych momentach historii.

W doczesnym wymiarze ziemskim akt wieczny ukazuje się człowiekowi jako mnogość osobnych aktów, często różniących się między sobą. Na przykład, jedna Msza św. może wydawać się bardziej udaną ze względu na dobre kazanie, a inna mniej udaną ze względu na złe kazanie. Natomiast zarówno w pierwszym, jak i w drugim przypadku odbyła się ta sama liturgia, ten sam wieczny akt, przekazany przez niezmienny rytuał liturgiczny, bez względu na jakość kazania. Chrześcijański rytuał liturgiczny ma dokonać koncentracji uwagi i doświadczenia człowieka na niezmiennym akcie trwającym *hic et nunc*.

Ten, na pierwszy rzut oka paradoks, mamy cały czas sobie uświadamiać, licząc się z nim podczas rozważań także o prawie, ponieważ w rzeczywistości paradoks ten ukazuje harmonię wieczności i poszukiwania jej w świecie doczesnym, gdzie zbyt słaba ludzkość nie jest w stanie osiągnąć ani rozumem, ani wyobraźnią harmonijnej całości wszechświata – „ani oko nie widziało, ani ucho nie słyszało, ani serce człowieka nie zdołało pojąć, jak wielkie rzeczy przygotował Bóg tym, którzy Go miłują” (1 Kor. 2,9).

Dramat grecki w swojej treści nawiązuje do greckiej mitologii. Mircea Eliade stwierdza, że dla człowieka archaicznego znaczenie i wartość ludzkich czynów „nie są związane z ich brutalną fizyczną podstawą, ale z faktem, że odtwarzają one pierwotny akt, powtarzają mityczny wzór”¹⁶⁰. Co więcej, „wytwór natury, przedmiot wytworzony przez przemyśl człowieka, odnajdują swoją rzeczywistość, swoją tożsamość tylko w zakresie uczestnictwa w rzeczywistości transcendentnej”¹⁶¹, powtarzając proste gesty ludzkie i wykorzystując rzeczy stworzone przez ludzi. Analizując mity greckie znakowo, można dojść do wniosku, że opowiadają one, w zasadzie, o jednym Bogu, którego zna chrześcijaństwo. Jednakże, mówiąc o Nim, mitologia grecka odwoływała się do opisu ludzkiego doświadczenia jakiejś jednej lub kilku akcydencji Boga. W rezultacie mit tworzył różnych bogów, z których każdy miał swoją historię i żył niby osobnym życiem. Takie rozbilansowanie, czyli koncentracja uwagi na akcydencjach i nadanie im odrębności w odbiorze rzeczywistości prowadzi do fragmentarycznego postrzegania historii, która staje się zbiorem doświadczeń poszczególnych momentów historycznych. Dramat grecki, mimo wielości fabuł, próbował poprzez każdą poszczególną fabułę skierować myśl ku wiecznemu aktowi. Podobnie rytuał liturgii chrześcijańskiej, mimo swojej obrzędowej różnorodności, stara się za pomocą znaków liturgicznych skierować myśl ku jednemu Bogu.

Podstawowa struktura liturgii Mszy św. jako rytuału przedstawia się następująco:

A) Ritus initiales	A) Obrzędy wstępne
B) Liturgia verbi	B) Liturgia słowa
C) Liturgia eucharistica	C) Liturgia eucharystyczna
D) Ritus conclusionis ¹⁶²	D) Obrzędy zanończenia ¹⁶³

Rozszerzona struktura liturgii Mszy św. jako rytuału przedstawia się następująco:

Obrzędy wstępne

- Wejście z towarzyszącym śpiewem (*Introit*), Pozdrowienie wiernych
- Akt pokutny (*Kyrie eleison*)

¹⁶⁰ M. Eliade, *Il mito dell'eterno ritorno*, Torino 1975, s. 17.

¹⁶¹ M. Eliade, *Il mito dell'eterno ritorno*, s. 17.

¹⁶² *Institutio Generalis Missalis Romani*, nr 46–90, w: *Missale Romanum: ex decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli PP. VI promulgatum Ioannis Pauli PP. II cura recognitum*, editio typica tertia, Città del Vaticano 2002, s. 30–39.

¹⁶³ *Ogólne Wprowadzenie do Mszału Rzymskiego. Z trzeciego wydania mszału Rzymskiego, Rzym 2002 oraz wskazania episkopatu Polski*, nr 46–90, Poznań 2006, s. 26–40.

- *Gloria in excelsis Deo*
- Modlitwa dnia (kolekta)

Liturgia słowa

- Czytania biblijne, Psalm responsoryjny, Aklamacja przed Ewangelią
- Ewangelia (z homilią)
- *Credo* – wyznanie wiary
- Modlitwa powszechna

Liturgia eucharystyczna

- Przygotowanie darów
- Modlitwa eucharystyczna
- Obrzędy komunii św.

Obrzędy zakończenia

- Pozdrowienie wiernych i błogosławieństwo
- Rozesłanie

Tak samo jak rytuał archaiczny wykorzystuje słowa i gesty¹⁶⁴, liturgia chrześcijańska ukazuje wieczne *universum* w czasowej doczesności za pomocą słów i gestów. Wszystkie części liturgii, te zmienne (np. kolekty, wprowadzenia do modlitw) oraz te niezienne (np. części stałe *Kyrie*, *Sanctus*, *Agnus Dei*, etc.), a także inne elementy Mszy św. stanowią system znakowy, odczytując który, wierny poznaje Boga i uniwersum przez Niego stworzone. Liturgia jest systemem znakowym, który usuwa różnice i jednoczy. Służą temu język (słowa) i gesty.

Idąc za Piotrem Lombardem, należy stwierdzić, że we wszechświecie wyróżnia się substancje oraz znaki wskazujące na substancję. Lombard określa to jako rzeczy i znaki, a św. Tomasz jako byt i akcydencje. Przyjmijmy aksjomatycznie, że wola i intelekt człowieka są substancjalne. Natomiast nie da się ich poznać, póki nie zostaną wyrażone na

¹⁶⁴ Mircea Eliade pisze, że gesty rytualne człowieka archaicznego są te same, co gesty stosowane w jego wspólnocie przez ludzi takich samych jak on – „nie zna aktu, który nie zostałby dany i wcześniej nie byłby uczyniony przez kogoś innego”. Te naśladowane i powtarzane gesty nabierają szczególnego znaczenia w rytuale, ponieważ wtedy ukazują na rzeczywistość transcendentną. Z tego można wywnioskować, że nie same gesty są transcendentne czy święte, ale wskazują na coś świętego i dlatego stosuje się do nich nazwę „gest sakralny”, „gest święty”. W tych wywodach stosujemy myślenie w sposób znakowy. Por. M. Eliade, *Il mito dell'eterno ritorno*, Torino 1968, s. 17.

zewnątrz. Do ich wyrażenia potrzebne są narzędzia. Tymi narzędziami są znaki, a znakami najbardziej naturalnymi, najczęściej używanymi, są słowa i gesty. Te zaś znaki, poprzez które przejawia się Bóg, są znakami szczególnymi. Lombard określa je mianem znaków sakramentalnych, gdyż poprzez nie wyraża się to, co jest sakralne i także sakralne jest to, na co te znaki wskazują.

Tak więc o znaku Piotr Lombard, idąc w ślady św. Augustyna, pisze:

<p>„Sacramentum est sacrae rei signum”. Dicitur tamen sacramentum etiam 'sacrum secretum', sicut dicitur sacramentum deitatis: ut sacramentum sit sacrum signans et sacrum signatum. Sed nunc agitur de sacramento secundum quod est signum. Item, sacramentum est invisibilis gratiae visibilis forma¹⁶⁵.</p>	<p>„Sakrament jest znakiem rzeczy świętej”. Jednak sakrament jest również nazywany „świętą tajemnicą”, tak jak nazywa się go sakramentem bóstwa: tak że sakrament jest (aby sakrament stał się) świętością oznaczającą (lub znaczącą) i świętością oznaczoną. Chodzi o sakrament [ujmowany] z perspektywy tego, że jest znakiem. Podobnie sakrament jest widzialną formą niewidzialnej łaski</p>
---	--

I dalej:

<p>Omne enim sacramentum est signum, sed non e converso. – Sacramentum eius rei similitudinem gerit, cuius signum est. – Augustinus*: „Si enim sacramenta non haberent similitudinem rerum quarum sacramenta sunt, proprie sacramenta non dicerentur”¹⁶⁶.</p>	<p>Bo każdy sakrament jest znakiem, ale nie na odwrót. – Sakrament wykazuje podobieństwo do tej rzeczy, której jest znakiem. – Augustyn*: „Gdyby sakramenty nie posiadały podobieństwa do rzeczy, których są sakramentami, nie nazywałyby się sakramentami we właściwym znaczeniu”.</p>
--	---

Giovanni Battista Mondin wyjaśnia w jakim znaczeniu znak jest znakiem sakramentalnym poprzez tłumaczenie lingwistyczne terminu *sacrum*:

¹⁶⁵ Petrus Lombardus, *Sententiarum libri IV*, Distinctio I, cap. 2, https://www.hs-augsburg.de/~harsch/Chronologia/Lspost12/PetrusLombardus/pet_s000.html [dostęp: 01.05.2023].

¹⁶⁶ Petrus Lombardus, *Sententiarum libri IV*, Distinctio I, cap. 4, 1, https://www.hs-augsburg.de/~harsch/Chronologia/Lspost12/PetrusLombardus/pet_s000.html [dostęp: 01.05.2023].

Dla pierwszego podejścia do pojęcia *sacrum* warto sięgnąć do filologii. *Sacrum* pochodzi od łacińskiego słowa *sacer*, które z kolei pochodzi od *sancire*, co oznacza nadanie ważności, urzeczywistnienia, uczynienie czegoś rzeczywistym. *Sancire* stosuje się w prawie, przy zobowiązaniach, gdy mowa o instytucjach i stanie rzeczy. Dzięki temu fundamentalnemu pojęciu *sancire*, zrozumiałe staje się pierwotne znaczenie rdzenia indoeuropejskiego *sak*: „istnieć, być rzeczywistym”. *Sak* dotyka podstawy rzeczywistości: jest to podstawowa struktura rzeczy. Z rdzenia *sak* wywodzi się również *sanctus*, które przede wszystkim kwalifikuje ludzi. Królowie są *sancti*, ponieważ są wybierani pod auspicjami, a zatem zgodnie z wolą bogów, dlatego *sanctus* daje szczególną kwalifikację, jaką posiada król, aby mógł sprawować swoje funkcje. Kapłani są *sancti*, ponieważ zajmują się rzeczami świętymi: modlą się, sprawują ofiarę, kult. Sędziowie są *sancti*, ponieważ pełnią funkcję publiczną. Senatorowie są *patres sancti*, ponieważ ich misja leży u podstaw działań mieszkańców Urbs¹⁶⁷.

2.2. Prawo jako sposób odczytania znaków rzeczywistości

Pytanie o istotę prawa, szczególnie w kontekście dobra i sprawiedliwości, zajmuje umysły ludzkie od wieków. Jurydyczny porządek życia ludzkiego cechuje wszystkie społeczności i społeczeństwa, nacje i narody. Dążenie do poznania i realizacji tego, co jest dobre i sprawiedliwe, tkwi zarówno w społecznościach barbarzyńskich, jak i cywilizowanych. Każda społeczność, tak czy inaczej, wypracowała w ciągu swojego istnienia pewną wizję dobra i sprawiedliwości, ale wciąż poszukuje ujednoczonego sposobu wyrażania tego, czym jest prawo. Jeszcze na początku kwietnia 2019 roku na rzymskim Uniwersytecie Papieskim Santa Croce odbyła się konferencja pod tytułem „L'essenza del diritto. Le proposte di Michel Villey, Sergio Cotta e Javier Hervada”¹⁶⁸ na której, mimo przedstawionych poglądów naukowców wymienionych w tytule konferencji, pod koniec jednak pojawiło się pytanie „czym jest prawo?”. W tej pracy proponujemy odpowiedź na to pytanie: prawo jest sposobem odczytania rzeczywistości, metodą o własnej strukturze i specyficznych elementach, metodą interpretacyjną o szczególnym znaczeniu.

¹⁶⁷ B. Mondin, *La trascendentalità del sacro e la sua fondazione metafisica*, w: *Il sacro. Fenomenologia, Filosofia, Teologia, Mistica e Cultura del Sacro. Atti della V Sessione Plenaria, 24-26 giugno 2005*, red. Rev. P. E. Kaczyński OP., “Doctor communis” (Rivista della Pontificia Accademia di San Tommaso d’Aquino), Città del Vaticano 2006, s. 106.

¹⁶⁸ XXIII Convegno della Facoltà di Diritto Canonico. "L'essenza del diritto. Le proposte di Michel Villey, Sergio Cotta e Javier Hervada", Roma, 1-2 aprile 2019 r.: <https://es.pusc.it/can/conv2019>, [dostęp: 17.06.2020].

Dla poznania, omówienia i opisanie tej struktury niezbędne będą pojęcia prawne (jurydyczne), wypracowane przez społeczność rzymską. Siatki pojęciowe, które wypracowały poszczególne społeczności narodowe, ujmując na swój sposób rozumienie dobra i sprawiedliwości, zachowują swoją oryginalność, ważność i wartość. Jednak pośród wspólnych elementów charakterystycznych dla myślenia europejskiego, zwłaszcza zachodniego, takich jak filozofia grecka (zwłaszcza arystotelizm¹⁶⁹), dziedzictwo Pisma Świętego i Tradycja Kościoła chrześcijańskiego (korzeniami sięgających w judaizm), jednym z elementów podstawowych jest wspólna wizja prawa i pojęcia jurydyczne¹⁷⁰. W szczególności dla Kościoła rzymskokatolickiego obrządku łacińskiego, wizja prawa jako sposobu myślenia jurydycznego o rzeczywistości opiera się na prawie rzymskim. Jak zaznacza Rémi Brague, prawo rzymskie, poprzez wzajemne przenikanie się kultury Imperium Rzymskiego oraz chrześcijaństwa, wywarło decydujący wpływ na powstanie fenomenu „rzymskości” jako cechy kluczowej w kontekście kulturowym narodzin Kościoła rzymskiego. Brague podkreśla wiodącą rolę Rzymian w wynalezieniu i przekazaniu tak integralnego elementu kulturowego, jakim jest prawo¹⁷¹, co niewątpliwie miało ogromny wpływ zarówno na słowne formuły i gesty liturgiczne. Sposób myślenia o uporządkowanym *universum*, czyli świecie jako harmonii rzeczy widzialnych i niewidzialnych¹⁷², najlepiej ujęli i przekazali współczesnym pokoleniom juryści rzymscy. Zrobili to aż do tego stopnia dobrze, że słusznym wydaje się stwierdzenie współczesnych romanistów, że każdy prawnik jest w pewnym sensie prawnikiem rzymskim, a bez prawa rzymskiego „nie da się stosować prawa współczesnego [gdyż] prawo ma «rzymski silnik», który naturalnie ulegał pewnym udoskonaleniom, lecz w swoich podstawowych elementach pozostaje niezmienny”¹⁷³.

Te elementy niezmiennie to sens widzialnych znaków i gestów, z których wiele powstało jeszcze w okresie archaicznym i utrwaliło się poprzez ich użycie w rytuałach sakralnych. Mimo ogromnego potencjału kulturowego wielu prowincji Imperium Rzymskiego, tradycje prawne Greków, Egipcjan, Żydów i in. nie odznaczały się

¹⁶⁹ O arystotelizmie jako formie wewnętrznej cywilizacji zachodniej pisał Siergiej Awierincew w: С. С. Аверинцев, *Христианский аристотелизм как внутренняя форма западной традиции и проблемы современной России. В кн.: Христианство и культура в Европе. Память о прошлом, сознание настоящего, упование на будущее*, ч. 1, 1992, s. 16–25.

¹⁷⁰ J. Ratzinger, Benedetto XVI, *Europa patria spirituale – Европа духовная родина*, Roma - Moskwa 2009, s. 90–92; W. Dajczak, T. Giaro, F. Longchamps de Brier, *Prawo rzymskie. U podstaw prawa prywatnego*, Warszawa 2018, s. 43.

¹⁷¹ R. Brague, *Europa. La vía romana*, Madrid 1995, s. 23–25.

¹⁷² V. Semenova, *Uniwersytet – porządek dla dobra wspólnego*, w: *Dobro i interes w prawie*, red. Arkadiusz Sobczyk, Kraków 2023, s. 230.

¹⁷³ G. Blicharz, J. Kruszyńska-Kola, *Prawo rzymskie przed egzaminem*, Warszawa 2023, s. 13.

doskonałością jurydycznych konstrukcji i głębią opracowania naukowego¹⁷⁴. Jak pisze znany w Polsce romanista Wiesław Litewski:

Również dzisiejsza metoda jurydyczna w europejskim kręgu kulturowym w szerokim sensie (poza prawem anglosaskim i częściowo skandynawskim) tkwi swymi korzeniami w jurysprudencji rzymskiej. Dotyczy to nawet tych krajów, które nie zetknęły się wcześniej z recepcją prawa rzymskiego. Głównie juryści rzymscy stworzyli fachowy język prawniczy. Ich działalność, między innymi w argumentacji prawniczej, cechowała się dużą różnorodnością, odróżnianiem kwestii istotnych od nieistotnych, uwzględnianiem potrzeb praktycznych, precyzją i jasnością sformułowań. Stworzyli różnorodną literaturę prawniczą¹⁷⁵.

Jak słusznie zauważa Maciej Jońca, „nie da się zrozumieć tego, czym jest lub było prawo rzymskie w konkretnym państwie, bez poznania kultury narodu, który to prawo przyjął”¹⁷⁶. Rytuał zaś stanowi integralną część kultury każdego społeczeństwa, ponieważ poprzez rytuał społeczności ujawniały w jaki sposób rozumieją istnienie niewidzialnej sfery transcendentnej, czyli *sacrum*, jak kontaktują się z Absolutem lub jakie wyobrażenie mają o porządku świata, przyczynach i celach każdego istnienia. O tej subtelnej czujności człowieka, przejawiającej się u rozmaitych narodów, Giovanni Battista Mondin pisze tak:

Ludzkość zawsze przywiązywała wielką wagę do kategorii *sacrum*. Asyryjczycy, Babilończycy, Egipcjanie, Indianie, Hetyci, Persowie, Grecy, Rzymianie, Chińczycy, Inkowie itd. święty charakter przypisywali roślinom, zwierzętom, rzeczom (górom, rzekom, kamieniom), miejscom, ludziom, gwiazdom, wszystkim głównym wydarzeniom życia ludzkiego i wszystkim najważniejszym czynnościom wykonywanym przez człowieka¹⁷⁷.

Przypisywanie „charakteru świętego” utrwalalo się w mitach, które stanowiły podstawę rytuału, tak jak już zostało pokazane na przykładzie mitów i misterii greckich oraz dramatu w ujęciu Arystotelesa. W odróżnieniu od kultury greckiej, gdzie podstawą

¹⁷⁴ Д. В. Дождѣв, *Римское частное право*. Москва 1996, s. 3.

¹⁷⁵ W. Litewski, *Podstawowe wartości prawa rzymskiego*, Karków 2001, s. 8.

¹⁷⁶ M. Jońca, *Imitatio et aemulatio. Kilka uwag na temat nauki i nauczania prawa rzymskiego we współczesnej Polsce*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Rzeszowskiego. Seria prawnicza”, Prawo 26, Zeszyt 107/2019, Rzeszów 2019, s. 67.

¹⁷⁷ B. Mondin, *La trascendentalità del sacro e la sua fondazione metafisica*, w: *Il sacro. Fenomenologia, Filosofia, Teologia, Mistica e Cultura del Sacro. Atti della V Sessione Plenaria, 24-26 giugno 2005*, red. P. E. Kaczyński OP., „Doctor communis” (Rivista della Pontificia Accademia di San Tommaso d’Aquino), Città del Vaticano 2006, s. 107.

mitologii były wzajemne relacje między bogami, w kulturze rzymskiej większego znaczenia nabrała formalizacja relacji między bogami a samymi Rzymianami. W wyniku takiego podejścia Rzymianie nie wytworzyli tak barwnej poetyckiej wizji mitologicznej jak Grecy. Przejawiła się tutaj praktyczność rzymska, która cechowała się rygorystycznym podejściem do kultu religijnego i wpływała także na charakter prawa. Dobrze można ją dostrzec w formułach słownych wypowiedzianych podczas rytuału, gdzie znak słowny miał w sposób niemalże doskonały wyrazić doskonałą cześć oddawaną bogu, dlatego też miał być doskonały. Użycie nieprzewidzianego rytuałem słowa lub uczynienie gestu w nieodpowiednim momencie skutkowało rozpoczęciem całego rytuału od nowa¹⁷⁸. Przywiązywanie tak wielkiej wagi do słów odzwierciedlało się w znaczeniu formułek w procesie formułkowym w prawie rzymskim, a gesty stanowiły wyraźny znak w uroczystych czynnościach prawnych. Tak, np. jednym z najbardziej dawnych i znanych jest gest nałożenia ręki przy czynności prawnej zwanej *mancipatio*.

Istnieje wiele prac naukowych świadczących o jedności życia politycznego (a zarazem prawa) i religijnego Rzymian. W dziełach jurystów rzymskich zawarty jest materiał przedstawiający pewną uniwersalizację, ujednoczenie tych dwóch sfer życia¹⁷⁹. Niemniej jednak duży obszar wiedzy na temat prawa rzymskiego oraz tekstów jurystów rzymskich pozostaje niezbadany. Dotyczy to również prawa sakralnego, chociaż było ono integralnym elementem systemu prawnego i życia politycznego Rzymian. Mimo tego prawo rzymskie pozostaje tym fundamentem, na którym bazuje obecne prawodawstwo wielu państw europejskich¹⁸⁰. Wśród jurystów panuje głębokie przeświadczenie, że Imperium Rzymskie było kolebką nauki prawa – rozbudowanej i bardzo złożonej dziedziny wiedzy¹⁸¹.

Mimo różnic w sposobie myślenia religijnego u Greków i Rzymian, podobieństwo struktur dramatu i prawa jako rytuałów pozwala wykorzystywać te systemy jako pola interpretacyjne, w których dokonuje się odczytanie znaków rzeczywistości liturgicznej, a przede wszystkim znaków sakramentalnych. Wspólnym dla tych systemów znakowych jest ukierunkowanie ich struktur na wyższe dobro, a jednocześnie ugruntowanie w tym, co jest właściwe człowiekowi – naturalne dla niego. Analogicznie do arystotelesowskiego rytuału

¹⁷⁸ Trafnie, aczkolwiek z dozą humoru, opisuje kwestie życia religijnego Rzymian Jan Parandowski. Zob. J. Parandowski, *Mitologia. Wierzenia i podania Greków i Rzymian*, Londyn 1992, s. 247–253.

¹⁷⁹ А. М. Сморчков, *Религия и власть в Римской Республике: магистраты, жрецы, храмы*, Москва 2012, s. 32.

¹⁸⁰ Л. Л. Кофанов, *Lex et ius: возникновение, и развитие римского права в VIII-III вв. до н.э.*, Москва 2006, s. 54.

¹⁸¹ M. Zirk-Sadowski, *Wprowadzenie do filozofii prawa*, Zakamycze 2000, s. 11.

dramatycznego, który rozpoznawał wśród gestów ludzkich te najbardziej właściwe dla wyrażenia *sacrum*, prawo rozpoznaje to, co nazywamy prawem naturalnym i na nim buduje strukturę zmierzającą ku osiągnięciu harmonijnego i wiecznego porządku-*ordo*. Stan ten można by określić sprawiedliwością. Dla dramatu w ujęciu Arystotelesa, ważnym celem aktu naśladowczego (*mimesis-imitatio*) było *kátharsis*, czyli stan oczyszczenia. Osiągnięcie takiego stanu dawałoby człowiekowi możliwość dokonania odpowiednich zmian w swoim życiu w celu osiągnięcia dobra najwyższego (*bonum*) – szczęścia (*beatitudo-eudaimonia*), jako celu ostatecznego. Według Arystotelesa, szczęściem jest życie zgodne z cnotami. Z kolei cnotą jest zrównoważony stan między niedostatkiem a nadmiarem¹⁸². Analogicznie można przypuszczać, że u Rzymian rolę oczyszczającą pełnił szeroko rozumiany proces prawny, z tym, że Rzymianie mniej zwracali uwagę na wątek uczuciowy. Poza tym, „Rzymianin postrzegał się jako członek wspólnoty”, a więc zharmonizowanie dobra (*bonum*) konkretnej jednostki oraz innych jednostek danej wspólnoty – stanu sprawiedliwości – było rzeczywistą sztuką (*ars*)¹⁸³. To, co Arystoteles nazywał cnotą, wydaje się odpowiadać pojęciu *aequitās*, które wyraża stan równomierności i proporcjonalności między niedostatkiem a nadmiarem prawa¹⁸⁴. Jeśli *kátharsis* u Arystotelesa „może się dokonać jedynie za pośrednictwem fikcji tworzącej w nas dystans do przedstawionych zdarzeń i zarazem integrującej nas z tymi zdarzeniami”¹⁸⁵, to w „dramacie rzymskim” *kátharsis* osiągnana była przez fikcje prawne, które pozwalały, jak się zdaje, na jeszcze większy dystans emocjonalny wobec porządku rzeczy istniejących. Rzymianie robili to w celu osiągnięcia *ordo* jako najwyższego dobra. Tak więc strukturalnymi elementami systemów greckiego i rzymskiego, skierowanymi na rozpoznanie rzeczy sakralnych są: *mimesis-imitatio*, *katharsis-aequitas*, *eudaimonia-ordo*. Oczywiście, nie należy zrównywać całkowicie greckich kategorii i rzymskich odpowiedników, gdyż każde z nich jest wieloaspektowe. Niemniej jednak, ośmielimy się

¹⁸² Arystoteles, *Etyka wielka. Poetyka*, Warszawa 2010, [1184b–1185b], s. 19–22.

¹⁸³ Omawiając wpływ idei filozofii greckiej (zwłaszcza) stoików na kulturę rzymską, W. Wołodkiewicz, parafrazując Marka Aureliusza stwierdza: „chodzi tu bowiem o naśladowanie ładu i harmonii, jakie rządzą w naturze, to jest: działanie dla dobra całości, jaką stanowi wspólnota ludzka, a także cały wszechświat, zachowywanie rozwagi i umiaru we własnych czynach, unikanie pogoni za pozornymi i ulotnymi dobrami. W tym też kontekście należy ujmować takie pojęcia, jak sprawiedliwość i równość, u których podłoża leży raczej zasada zachowania umiaru i rozważnego, harmonijnego działania niż troski o czyjeś partykularne dobro”. W. Wołodkiewicz, M. Zabłocka, *Prawo rzymskie. Instytucje*, Warszawa 2014, s. 14.

¹⁸⁴ *aequitās*, *ātis f [aequus]* 1) równomierność, proporcjonalność, płaski charakter lub wygoda, symetria, porcja 2) równość wobec prawa; 3) bezstronność, sprawiedliwość; 4) życzliwość, przychylność względem ludzi, humanitarność; 5) spokój, opanowanie, samokontrola; spokojny ton; wytrwałość. hasło: *deminutio* – ograniczenie prawne, umniejszenie, osłabienie, И.Х. Дворецкий, *Латинско-русский словарь*, Москва 1986, s. 34.

¹⁸⁵ M. Steiner, *Geneza teatru w świetle antropologii kulturowej*, Wrocław 2003, s. 18.

wysunąć przypuszczenie, że między tymi pojęciami, jako elementami systemów greckiego dramatu i rzymskiego prawa, zachodzą wyraźne analogie. Mogą one wzajemnie uzupełnić oba systemy oraz rozszerzyć wachlarz metodologiczny dyscyplin teologicznych.

W odróżnieniu od filozofów greckich, którzy szczególną uwagę poświęcali zastanawianiu się nad kategoriami abstrakcyjnymi, dążąc do poznania ich istoty, Rzymianie żyli nimi bardziej praktycznie, co przejawiało się w ich kulturze, a szczególnie w dziedzictwie prawnym. Kulturę prawną Rzymian możemy poznawać głównie dzięki odkrytym pisanim źródłom prawa rzymskiego. Warto jednak zaznaczyć, że prawo pisane w zasadzie nie jest potrzebne, gdy konkretna społeczność jest w istocie wspólnotą, która żyje sprawiedliwością, dobrem, rozumem, prawdą i wiarą, jest zgodna w swoim sposobie postrzegania *universum*, jego elementów konstytutywnych oraz działa zgodnie z zasadami uniwersalnymi (pryncypiami). Wtedy taka wspólnota mogłaby nosić miano *communitas perfecta* (lub *societas perfecta*). Natura ludzka doznała jednak uszczerbku, co w teologii określa się mianem „grzechu pierworodnego”, dlatego osiągnięcie pełnej doskonałości w wymiarze doczesnym nie jest możliwe, co nie oznacza, że nie jest ono możliwe w wieczności lub że nie należy wszystkimi siłami dążyć do bycia *communitas perfecta*. Katechizm Kościoła Katolickiego, wyjaśniając grzech pierworodny, podaje, że zrozumienie tej kwestii nie jest możliwe bez uświadomienia zamysłu Boga (KKK 387) i tego, że „Bóg stworzył człowieka na Swój obraz i ukonstytuował go w swojej przyjaźni” (*imaginem et in amicitia constituit Sua*) (KKK 396) oraz „w stanie sprawiedliwości” (*in iustitia a Deo constitutus*)¹⁸⁶. Wydaje się, że kwestią upodobnienia się do idealnego wzorca poprzez naśladowanie¹⁸⁷ bardziej zajęła się filozofia grecka (Arystoteles), natomiast Rzymianie skupili się na upodobnieniu do ideału przez praktykowanie sprawiedliwości.

Mimo to, natura ludzka w świecie doczesnym nie jest doskonała, chociaż człowiek zachowuje pragnienie dobra, ale jego natura nosi ranę grzechu pierworodnego (por. KKK 1707). Dlatego prawo, będąc systemem harmonijnym i strukturą samą w sobie doskonałą, poznawane jest przez człowieka niedoskonale, a uprawianie prawa, ze względu na ułomność natury ludzkiej, nie zawsze jest sprawiedliwe, harmonijne, doskonałe etc. Podobnie jak w dramacie arystotelesowskim, prezentacja aktu wiecznego jest ograniczona ze względu na czas i możliwości ludzkie, tak samo w prawie nie da się całej wiecznej sprawiedliwości ukazać w pełni lub doskonale, wiecznie i trwale jej zrealizować. Jej ukazanie zawsze będzie miało ograniczenia czasowe i okolicznościowe przy rozwiązaniu

¹⁸⁶ Por. Sobór Watykański II, Konstytucja *Gaudium et spes*, 13.

¹⁸⁷ Od słowa *imago* pochodzi słowo *imitare*, czyli zasadniczy akt, na którym opiera się dramat arystotelesowski. M. de Vaan, *Etymological Dictionary of Latin and the other Italic Languages*, Boston 2008, s. 298.

konkretnej sprawy (*casus*). Owszem, człowiek ma szeroką możliwość wykorzystania istniejących instrumentów prawnych, zasad i instytucji w staraniu się o sprawiedliwość lub może odkrywać nowe. W potencji tego działania i jego rezultatów, właściwie jest on nieograniczony, lecz ze względu na czas, a niekiedy okoliczności towarzyszące jakiemuś wydarzeniu prawnemu, musi się ograniczać w wyborze zasobów prawnych, zawsze jednak rozumnie starając się wybrać najlepszy. Podobnie dzieje się w praktyce procesu o uznanie nieważności małżeństwa, gdzie powód, w wypadku istnienia kilku przyczyn, dla których uznaje małżeństwo za nieważne, składając skargę, ma wybrać tę, która jego zdaniem będzie najbardziej skuteczna. Innymi słowy, przy pomocy zasobów prawnych (tzw. fikcje prawne) powód stara się opisać metafizyczny porządek (*ordo*), zgodnie z własną interpretacją.

Rzymianie bardzo rozwinęli rozmaite instytucje prawne. Stanowiły one integralne elementy struktury prawa jako sposobu odczytania rzeczywistości. Wśród najważniejszych instytucji rzymskich są statusy, formuły prawne, zasady prawne czyli paremie, normy sformułowane i zwyczajowe (np. praktyka sądownictwa). Te elementy są odpowiednio uporządkowane, a zachodzący między tymi elementami związek można określić jako związek hierarchiczny.

Zawód prawnika rzymskiego ściśle wiązał się z wykonywaniem posługi kapłańskiej, dlatego można uznać prawo za język sakralny Rzymian, czyli taki, którym naznaczali oni swoje relacje z Absolutem¹⁸⁸ – *iuris prudentia est divinarum atque humanarum rerum notitia, iusti atque iniusti scientia* – jurysprudencja jest znajomością spraw boskich i ludzkich, tego, co jest sprawiedliwe i niesprawiedliwe (Ulpian – D. 1, 1, 10, 2)¹⁸⁹. Nawet jeśli zawód prawnika w Imperium Rzymskim odnieść do sfery prawa publicznego, to wymiar sakralny nie zaczynał się dopiero po objęciu stanowiska, a był kontynuacją ustroju domowego Rzymian, gdzie bogowie stanowili integralny element życia rodziny rzymskiej (*familia*).

Zasadniczymi elementami kultu u dawnych Rzymian było składanie ofiar i odczytywanie sensu wróżb. Takie działania były dla całego życia społecznego Rzymian najważniejszymi działaniami scalającymi politykę, prawo, religię w harmonijną całość. Przed każdym ważnym społecznym dziełem wróżono i kapłani odczytywali znaki.

¹⁸⁸ Por. A. Dębiński, *Kościół i prawo rzymskie*, Lublin 2008, s. 18, 21. *Cuius merito quis nos sacerdotes appellet: iustitiam namque colimus et boni et aequi notitiam profitemur, aequum ab iniquo separantes, licitum ab illicito discernentes, bonos non solum metu poenarum, verum etiam praemiorum quoque exhortatione efficere cupientes, veram nisi fallor philosophiam, non simulatam affectantes.* D. 1.1.1.1 (Ulpianus 1 inst.).

¹⁸⁹ *Iustiniani Augusti Digesta seu Pandectae*, w: *Corpus Iuris Civilis*, vol. I, <https://droitromain.univ-grenoble-alpes.fr/Corpus/digest.htm>, [dostęp 01.05.2023].

Odczytywanie znaków dokonywało się, między innymi, z wykorzystaniem ptaków (czynili to kapłani zwani augurami). O jedne znaki bogów pytano (*auspicia imperativa*), inne zaś bogowie objawiali z „własnej inicjatywy” (*auspicia oblativa*). Na rytuał, od wykonania którego zależało powodzenie lub niepowodzenie przedsięwzięcia społecznego, wpływało bardzo dużo czynników, z których najważniejszymi, oprócz kompetencji i przygotowania wykonującego, były formuły słowne. Rzymianie uzależniali od tego ważność lub nieważność rytuału¹⁹⁰. Wypytywanie o wolę bogów poprzez wróżenie dokonywało się w celu uporządkowania życia społecznego i chociaż miało miejsce w życiu prywatnym, jednak rytuał miał przede wszystkim znaczenie publiczne.

Drugim elementem kultu, oprócz wróżenia, było składanie ofiar. Miało ono szczególne znaczenie, np. przy zakończeniu cenzusu (obliczenia ilości ludności) – *lustrum* oraz w razie zwycięskiego powrotu triumfatora. W dobie Imperium najważniejszymi kolegiami kapłańskimi były: kolegium augurów (wróżba) i kolegium pontyfików (składanie ofiar)¹⁹¹.

Rzymianie określali prawo sakralne jako *ius sacrum* lub *ius divinum*¹⁹². Normy prawa sakralnego (bożego) miały na celu uporządkowanie relacji między ludźmi a bogami¹⁹³ i były połączone z zobowiązaniem wykonywania rytuałów, składania ofiar oraz kultu¹⁹⁴. Te normy zostały skodyfikowane w epoce archaicznej przez kolegium pontyfików. Złamanie lub przekroczenie prawa bożego (sakralnego) było naruszeniem woli boga i traktowane było jako postępowanie wbrew prawu (*nefas*) oraz wymagało zadośćuczynienia – odkupienia¹⁹⁵.

Prawo rzymskie jest więc rytuałem¹⁹⁶ w sensie analizy strukturalnej, posiada swoją strukturę, system i sens. Dla rytuału prawniczego istotne znaczenie miały gesty oraz słowa, zwłaszcza ściśle ustalone formuły wypowiedane w postępowaniach formułkowych¹⁹⁷. W wymiarze jurydycznym, chociaż nie tylko, niemożliwe jest poznanie woli i myśli drugiej

¹⁹⁰ A. M. Сморгчов, *Религия и власть в Римской Республике: магистраты, жрецы, храмы*, Москва 2012, s. 36, 39; J. Parandowski, *Mitologia. Wierzenia i podania Greków i Rzymian*, Londyn 1992, s. 250–251.

¹⁹¹ A. M. Сморгчов, *Религия и власть в Римской Республике: магистраты, жрецы, храмы*, Москва 2012, s. 199.

¹⁹² Л. Л. Кофанов, *Lex и ius: возникновение, и развитие римского права в VIII-III вв. до н.э.*, Москва 2006, s. 54–55.

¹⁹³ *Dizionario giuridico Romano*, a cura di F. del Giudice e S. Beltrani, Napoli 1993, s. 250.

¹⁹⁴ M. J. García Garrido, *Diccionario de jurisprudencia Romana*, Madrid 1986, s. 250.

¹⁹⁵ M. J. García Garrido, *Diccionario de jurisprudencia Romana*, s. 194.

¹⁹⁶ O jurydycznym wymiarze rytuału pisze Geoffrey P. Miller i stwierdza, że „ogólne funkcje rytuału wykazują oczywiste podobieństwo do prawa”, G.P. Miller, *The Legal Function of Ritual*, „Chicago-Kent Law Review” 80 (2005), s. 1181.

¹⁹⁷ Bardziej szczegółowo o postępowaniu formułkowym zob. W. Wołodkiewicz, M. Zabłocka, *Prawo rzymskie. Instytucje*, Warszawa 2014, s. 306–318.

osoby bez wyraźnych znaków po jej stronie, ukazujących to, czego ona chce i o czym myśli. Bez tych znaków nie da się poznać woli i myśli jakiejś osoby. W taki sposób, brak jakiegokolwiek zewnętrznego przejawu ukrytych, wewnętrznych (istotowych) przyczyn aktu ludzkiego (intencji, potrzeb, pragnień, chęci etc.) pozbawia możliwości odczytania woli i zamiaru drugiej osoby. Znaki, czyli przejawy zewnętrzne, w języku jurystycznym można określić jako formę, a np. w procesie sądowym będzie to formuła lub formułka.

Obok braku formy, następnym elementem, mogącym powodować i często powodującym problemy relacji prawnych między ludźmi, jest błąd (*error*) w rozpoznaniu znaków zewnętrznych jakiejś osoby. W tym przypadku formuły prawne zmniejszają ryzyko błędu, a dla sędziego (w prawie rzymskim – dla pretora) stanowią punkt wyjścia w naprawieniu porządku w konkretnej sytuacji prawnej, czyli w kazusie. Przykładowo, jeśli ja chcę stać się właścicielem jakiejś rzeczy należącej do innej osoby, to po pierwsze, mam poznać jej wolę i nastawienie jej intelektu w sprawie uczynienia mnie właścicielem rzeczy, a po drugie, potrzebuję konkretnej, ustalonej przez kompetentne osoby lub przyjętej w danym społeczeństwie formuły, która nie gwarantuje mi stuprocentowej pewności co do transakcji, ale zmniejsza ryzyko wzajemnych pretensji i jednocześnie pozwala domniemywać, że transakcja przebiegła raczej zgodnie z porządkiem, niż nie. Zmodelujmy kazus: ktoś przynosi mi rzecz (niech to będzie zabawka pluszowa lub kwiatek w doniczce) i mówi – „masz”, ale później żąda ode mnie zapłaty za tę rzecz. Pojawia się następujące pytanie: to „masz” oznaczało darowiznę czy nie? Oczywiście, w grę mogą wchodzić różne okoliczności, np. w tym dniu miałam imieniny i takie „masz” z przekazaniem w moje ręce rzeczy sugerowałoby domniemanie, że jest to prezent. Albo inaczej, tydzień przed zdarzeniem poprosiłam kogoś, żeby przy okazji kupił dla mnie konkretną rzecz, którą później mi przyniósł i wręczył mówiąc „masz”. W tym przypadku, ta osoba mogłaby oczekiwać ode mnie zapłaty, ponieważ faktycznie zrealizowała moje zlecenie, nawet gdyby przyniosła tę rzecz w dniu imienin. W każdym razie, bez względu na okoliczności, wypowiedzenie w tej sytuacji klarownej formuły na kształt „masz, daruję ci” lub „masz to, o kupno czego mnie prosiłaś, więc zostało kupione, a cena rzeczy to 50 zł.” wprowadziłoby większą jasność i pewność w jakiej sytuacji prawnej jesteśmy z tą osobą. Właśnie takie podejście formalne jest cechą myślenia prawniczego. W odróżnieniu od greckiego podejścia dramatycznego, rzymskie podejście prawnicze cechowało się większą racjonalizacją, gdzie suche, mało poetyckie i ukierunkowanie na twardy porządek formuły słowne pozostawiały mało miejsca na emocjonalność.

Prawo rzymskie, jako istotny element kultury rzymskiej, niewątpliwie miało wpływ na formujący się w Cesarstwie Rzymskim Kościół chrześcijański. Kościół stał się

spadkobiercą kultury starożytnego Rzymu, przede wszystkim przyswajając sobie prawo rzymskie w celu organizacji swojej struktury¹⁹⁸. Kościół rzymskokatolicki zaakceptował więc sposób jurydycznego postrzegania i opisywania rzeczywistości. A nawet, co stwierdza Witold Wołodkiewicz, „chrześcijaństwo (po 381 roku) wpływało też na przemiany w prawie rzymskim”¹⁹⁹.

Rytuał więc zawiera takie elementy jak słowa i gesty, jest strukturą znakową prowadzącą do zrozumienia systemu świata rzeczywistego, ale w większości swojej niewidzialnego. Znakowy system liturgii w jej obecnym kształcie powstał na gruncie tradycji żydowskiej, filozofii greckiej i prawa rzymskiego. Liturgia Kościoła bizantyjskiego ma bardziej charakter dramatu²⁰⁰, natomiast teksty liturgiczne Kościoła łacińskiego są przeniknięte formułami słownymi, a także gestami właściwymi prawu rzymskiemu. Formuły słowne oraz gesty są znakami właściwymi dla każdego rytuału sakralnego, w tym także dla prawa rzymskiego. W rytuale liturgicznym szczególne miejsce zajmują znaki sakramentalne. Właśnie one będą stanowiły przedmiot dla odczytania ich przez prawo.

Rzymianie rozpoznawali, odczytywali znaki rzeczywistości niewidzialnej i wiecznej poprzez obrzędy religijne, żeby wiedzieć, jak należy postępować w rzeczywistości widzialnej i doczesnej. Pragnąc czegoś starali się odczytać wolę bogów, a otrzymując coś w rzeczywistości ziemskiej, również odczytywali to jako znak woli boskiej i składali ofiary. Można mówić o tym, że był to kult prymitywny, jednak na jego fundamencie i istocie Rzymianie wytworzyli unikalny system odczytywania znaków – prawo. W tym kontekście ważne jest zastanowienie się nad słowem *legere*, zwłaszcza w odniesieniu do koncepcji prawa, o której mówiliśmy w rozdziale I. Jeśli na normę prawną patrzeć jako na znak, który należy odczytać, to takie podejście będzie zgodne ze znaczeniem słowa *legere* – czytać, więc *lex* można uznać za znak lub zbiór znaków, które należy odczytać, czyli zinterpretować. *Ius* w tej koncepcji, będzie sposobem na odczytanie znaków – *lex*. Problem pozytywizmu polega na tym, że normę (*lex*) zaczyna traktować symbolicznie, czyniąc z niej *sacrum*, kiedy ona tylko może ewentualnie na niego wskazać, ale nigdy nie jest nim w pełni, nie zawiera go i nie zamyka w sobie. Co więcej, może nawet prowadzić w inną stronę niż do *sacrum*.

¹⁹⁸ A. Dębiński, *Kościół i prawo rzymskie*, Lublin 2008, s. 13.

¹⁹⁹ W. Wołodkiewicz, M. Zabłocka, *Prawo rzymskie. Instytucje*, Warszawa 2014, s. 10.

²⁰⁰ R. Stroniak, *Teologia Liturgii bizantyjskiej*. <https://grekokatolicy.pl/grekokatolicy/teologia-liturgii-bizantyjskiej/> [dostęp 09.09.2019].

2.3. Założenia metody romanistycznej

Metoda, jaką proponujemy, opisuje teologiczne sensy liturgii metodą jurystyczną. Ponieważ wykorzystuje instytucje prawa rzymskiego, określimy ją mianem „romanistycznej”.

Kanony metody opierają się na następujących filarach:

- 1) Pierwszym filarem tej metody będzie metafizyka Arystotelesa w interpretacji św. Tomasza,
- 2) Drugim będzie prawo rzymskie,
- 3) Trzecim – prawna interpretacja znaków liturgicznych („uniwersalizm prawniczy”).

Metoda ta zyskuje przez nie charakter interdyscyplinarny, który zapewnia szersze spojrzenie na liturgię, prawo i ich wzajemny związek. Podobne, a nawet bardziej złożone kompilacje metodologiczne w podejściu do prawa liturgicznego proponuje Frederick R. McManus²⁰¹.

2.3.1. Metafizyka Arystotelesa w ujęciu św. Tomasza

Pierwszym filarem metody romanistycznej jest metafizyka Arystotelesa, którą umiejętnie wykorzystał i dostosował do potrzeb teologii św. Tomasz, tworząc własną koncepcję metafizyki katolickiej²⁰². Dla metody romanistycznej analizy liturgii ważnym jest porządek myślenia Akwinaty, czyli przede wszystkim to, w jaki sposób interpretował on, opisywał i tłumaczył rzeczywistość, zawsze w kontekście prawdy (*veritas*), następnie zaś argumenty, które wykorzystuje. Tylko pośrednio interesuje nas szczegółowa treść jego wypowiedzi, zgodnie z zaleceniem samego św. Tomasza o sposobie studiowania, które umieścił w liście do współbrata: *non respicias a quo audias, sed quidquid boni dicatur, memoriae recommenda* – „nie patrz na to, od kogo usłyszałeś, lecz cokolwiek dobrego

²⁰¹ Według McManusa w badaniu prawa liturgicznego należy uwzględniać: 1) najważniejsze struktury teologiczne, a także filozoficzne prawa, szczególnie teologii sakramentalnej i eklezjologii, 2) nauki społeczne, szczególnie antropologię obrzędów i rytuału, 3) historyczny kontekst kulturowy okresu pochodzenia prawa pisanego i zwyczajowego, 4) zmienną racjonalność i nieracjonalność prawa, 5) formę i typ prawa, normatywnego - zobowiązującego, a czasami perswadującego. Zob. F. R. McManus, *Il diritto liturgico*, w: *Scientia Liturgica I, Introduzione alla Liturgia*, red. A. J. Chupungco, Casale Monferrato 1998, s. 426 (szerzej s. 424 – 426).

²⁰² O metafizyce jako filozofii pierwszej i jej relacjach z teologią zob. *Metafizyka i teologia. Debata u podstaw*, red. R. J. Woźniak, „Myśl teologiczna” 62, Kraków 2008.

było powiedziane, to zapamiętaj”²⁰³. Sposób rozumowania św. Tomasza, jak i powstałe na tej bazie wnioski teologiczne, potwierdzał niejedyn papież (m. in. Leon XIII, Pius X, Pius XI, Pius XII, Benedykt XV, Benedykt XVI, Jan Paweł II²⁰⁴). Przypis o metodzie św. Tomasza znalazł się również w kan. 1366 § 2 *Codex Iuris Canonici* (1917)²⁰⁵. Metoda św. Tomasza pomaga np. dostrzec w opisanym przez Arystotelesa dramacie greckim strukturę rytuału jako systemu znakowego, co inspirowało do interpretacji także liturgii jako rytuału i struktury znakowej.

2.3.2. Prawo rzymskie

Przyjmujemy, że prawo rzymskie w istocie swojej jest transcendentne ze względu na to, że zajmuje się sprawiedliwością jako stanem rzeczy uporządkowanym i dobrym (*ordo i bonum commune* w rozumieniu nauki Kościoła katolickiego). Tak rozumiane prawo rzymskie jawi się jako metoda służąca opisaniu rzeczywistości. Za aksjomat przyjmujemy twierdzenie, że najlepszy system myślenia jurydycznego wypracowali prawnicy rzymscy. Domniemujemy, że ze względu na transcendentność prawa, zakorzenienie w kulturze prawnej Imperium Rzymskiego pierwszych chrześcijan, znaczenie myślenia prawniczego jurystów rzymskich dla kultury europejskiej, prawo rzymskie jest dla Kościoła katolickiego obrządku łacińskiego jedną z fundamentalnych metod poznania rzeczywistości oraz może i powinno być stosowane w badaniach naukowych prawa kanonicznego, prawa liturgicznego, liturgii, a nawet stanowić metodę uzupełniającą w interdyscyplinarnych badaniach prowadzonych przez teologów.

W prawie rzymskim interesuje nas esencja (istota) instytucji i algorytmów (procedur) prawniczych, jako znaków. Znaki rozumiemy zgodnie z ich definicją podaną przez Piotra Lombarda. Aksjomatycznym w metodzie romanistycznej będzie to, że znak ukazuje rzeczywistość metafizyczną. W prawie rzymskim wszystkie zasoby prawne (instytucje, formuły, paremie, definicje etc.) określimy ogólnym mianem znaków-fikcji.

²⁰³ Tomasz z Akwinu, *Epistola de modo studendi*,

<https://www.thelatinlibrary.com/aquinas/epist.shtml> [dostęp: 01.05.2023].

²⁰⁴ Zob. np.: Leon XIII, Encyklika *Aeterni Patris*, ASS, vol. XII (1879), s. 97–115; Pius X, Encyklika *Pieni l'animo*, AAS (1906), s. 324; Pius XI, Encyklika *Studiorum ducem*, AAS 15 (192), s. 323; Pius XII, Przemówienie do studentów Instytutów Kościelnych w Rzymie z 24 czerwca 1939, AAS 31 (1939), s. 246; Pius XII, Encyklika *Humani generis*, AAS 42 (1950), s. 573-575; Benedykt XV, List *Optimum Sane* do kardynała Giuseppe Schultego z 29 czerwca 1921, AAS 13 (1921), s. 432; Benedykt XVI, Przemówienie *Saint Thomas Aquinas* na generalnej audiencji z 2 czerwca 2010 roku; Jan Paweł II, Encyklika *Fides et Ratio* (nr 43), AAS 91 (1999), s. 5–88.

²⁰⁵ F. Bączkowski CM, *Prawo kanoniczne. Podręcznik dla duchowieństwa*, tom 2, Opole 1958, s. 495.

Prawo, jak zresztą każda dziedzina nauki, posługuje się w swoim myśleniu pewnymi konstrukcjami, algorytmami na podstawie rozpoznanych patternów²⁰⁶ rzeczywistości i żeby je przekazać, musi je opisać. W tym celu posługuje się znakami-fikcjami w szerokim sensie: aksjomatami, domniemaniami (presumpcjami) i fikcjami *per se*²⁰⁷. Podobnie jak w teologii, gdzie aksjomatami są np. dogmaty, depozyt wiary; presumpcją jest np. magisterium Kościoła, a fikcjami *per se* są znaki widzialne – materialne i niematerialne (słowa, gesty, teksty etc.), tak w prawie, aksjomatami są sprawiedliwość i dobro, presumpcje są wyrażone w paremiach, definicjach jurystów, a fikcjami *per se* są np. instytucje prawa rzymskiego.

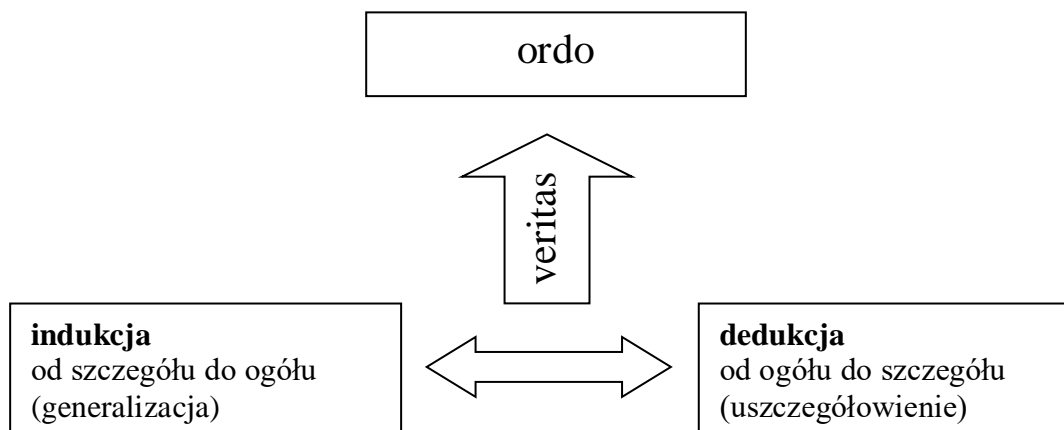
Przy tym, przy omówieniu instytucji prawa rzymskiego badane będą „tylko te instytucje prawa, które mają pochodzenie rzymskie”²⁰⁸ oraz nie będzie badana historia tych instytucji. Tak patrzył na nie Friedrich Carl von Savigny, który swoje podejście do instytucji prawa rzymskiego oraz historii ich rozwoju opisał w dziele pt. „System des heutigen Römischen Rechts. Band I”. Należy zaznaczyć także, że w tej metodzie zostaną wykorzystane tylko niektóre instytucje prawa rzymskiego i tylko pochodzące z prawa określanego jako *ius civile* – prawo cywilne (prywatne), ujęte w kodyfikacji Justyniana oraz „Instytucjach” Gajusza.

Co do istotowości, to zarówno w prawie rzymskim, jak i w prawie kanonicznym, interesuje nas *quinta essentia* ujęta w formie zasady, kręgosłup omawianych kwestii, ich fundament. W tej pracy szczegóły dotyczące instytucji prawa rzymskiego interesują nas na tyle, na ile mogą ukazać istotę rzeczy, gdyż każdy szczegół może ujawnić całość i każda całość przejawia się w szczegółach. Jest to metoda indukcyjno-dedukcyjna, działająca w obie strony. Jej stosowanie ma na celu poznanie porządku rzeczy (*ordo*) w prawdzie (*veritas*).

²⁰⁶ Pojęcie „pattern” jest zapożyczeniem z języka angielskiego i oznacza powtarzający się wzór, model, schemat, obraz oraz przykład, forma. Dzięki patternowi powstaje wyobrażenie pośrednie, za pomocą którego w trybie synchroniczności procesów postrzegania i myślenia manifestują się prawidłowości i sposób ich istnienia w otaczającym świecie, przyrodzie i społeczeństwie. W takim znaczeniu pojęcie „patern” jest używane w niniejszej pracy. W Polsce termin „pattern” stosowany jest przede wszystkim w dziedzinie designu (design pattern) oraz architektury oprogramowania (architectural pattern).

²⁰⁷ „Przydatne mogą być takie narzędzia metodologii prawa, jak aksjomaty prawne, domniemania prawne i fikcje prawne”. О.Ю. Браславець, *Правознавчі аспекти змісту дидактичних та методичних проблем викладання фінансових дисциплін у вищих навчальних закладах освіти України*, w: *Економіка та право: глобальна трансформація. Міжнародна колективна монографія*, Кіjów 2021, s. 255.

²⁰⁸ Ф. К. фон Савиньи, *Система современного римского права*, том 1, Москва 2011, s. 274.



Rys. 2.5. Wzajemne oddziaływanie indukcji i dedukcji w analizie zagadnień romanistyczno-kanonicznych. Metoda indukcyjno-dedukcyjna.

Myślenie nie tylko kategoriami prawnymi, nie tylko recepcja definicji czy terminów oraz konstrukcji prawnych prawa rzymskiego, ale samo romanistyczne myślenie prawnicze zawsze było właściwe Kościołowi katolickiemu. Najpierw poprzez włączenie się w otaczającą kulturę, później poprzez bezpośrednią recepcję – ekscerpty z kodyfikacji justyniańskich (Instytucji i Digestów) i ich twórcze przemyślenie w *Concordia Discordantium Canonum*²⁰⁹. Jak stwierdza Antoni Dębiński:

Prawo już na samym początku istnienia Kościoła było obecne w refleksji chrześcijan. [...] Jednym z najistotniejszych czynników wpływających na kształt powstającego prawa kanonicznego Kościoła starożytnego było prawo rzymskie. Jego rola okazała się tym większa, że oddziaływało ono na prawo Kościoła w samych początkach jego istnienia oraz niejako otaczało go w jego starożytnej codzienności. Bez wątpienia miało to znaczenie dla tych, którzy tworzyli prawo w Kościele²¹⁰.

Ciekawym faktem jest, że Kodeks prawa kanonicznego z 1917 roku, w swoich rozdziałach zawierał bardziej precyzyjne określenia, np. księga druga nosi tytuł *De personis*, a styl komentarzy do tej księgi charakteryzował się większym jurydyzmem. Na przykład, tłumacząc pojęcie osoby (*persona*), komentator podawał następną definicję:

²⁰⁹ A. Dębiński, *Kościół i prawo rzymskie*, Lublin 2008, s. 84–86.

²¹⁰ P. Alexandrowicz, *Powstanie Dekretu Gracjana jako przykład żywotności prawa rzymskiego*, „Adam Mickiewicz University Law Review” 3 (2014), s. 14.

Osobą w języku prawniczym nazywamy podmiot praw i obowiązków. [...] Księga II Kodeksu o osobach określa, kto w Kościele jest osobą oraz jakie ma prawa i obowiązki.²¹¹

Poza tym, komentatorzy Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1917 roku korzystali wprost z zasad prawa rzymskiego, bez zmian cytując je w podręcznikach, nie mówiąc już o posługiwaniu się pracami św. Tomasza z Akwinu w wyjaśnieniach zagadnień prawnych²¹². Zastąpienie Kodeksu Prawa Kanonicznego promulgowanego w 1917 roku przez Kodeks Prawa Kanonicznego promulgowany w 1983 roku (por. kan. 6 § 1 KPK) nie odmieniło jednak doktryny prawnej, w tym nie zakazało ani myślenia kategoriami prawa rzymskiego, ani korzystania z definicji instytucji prawa rzymskiego, ani ze schematu rozwiązań poszczególnych kazusów. Innymi słowy, nowy kodeks nie zabrania stosowania metody romanistycznej, jak nie zabraniał tego poprzedni kodeks:

Pominięcie milczeniem prawa rzymskiego w obu kodeksach nie oznaczało jednak zerwania Kościoła z wielowiekową tradycją kanoniczną. [...] Analiza systematyki obu kodeksów, zasad prawnych, definicji, terminologii oraz konstrukcji niektórych instytucji (szczególnie z zakresu prawa małżeńskiego i sądowego) zastosowanych w kodyfikacjach, potwierdza i odzwierciedla ponadczasowe znaczenie rozwiązań, jakie stworzyła jurysprudencja rzymska²¹³.

Potwierdzenie tego widzimy już w pierwszym kanonie Kodeksu z 1983 roku:

Prawo rzymskie	Prawo kanoniczne ²¹⁴
<i>sic enim et ius quo populus Romanus utitur ius civile Romanorum appellamus, vel ius Quiritium, quo Quirites utuntur; Romani enim a Quirino Quirites appellantur</i> (I. 1, 2, 2). takie bowiem jest prawo, którego używa lud	Can. 1 – <i>Canones huius Codicis unam Ecclesiam latinam respiciunt.</i> Kan. 1. Kanony tego Kodeksu dotyczą jedynie Kościoła łacińskiego.

²¹¹ F. Bączkiewicz CM, *Prawo kanoniczne. Podręcznik dla duchowieństwa*, t. 1, Opole 1987, s. 277. Poza tym, wielu innych komentatorów operowało pojęciami prawnymi, m.in. I. Chelodi, *Ius de personis iuxta Codicem iuris canonici*, Tridenti 1922; P. Maroto, *Institutiones Iuris Canonici*, Romae 1921; G. Michiels, *Principia generalia de personis in Ecclesia*, Tournai 1955.

²¹² Zob. np. F. Bączkiewicz CM, *Prawo kanoniczne. Podręcznik dla duchowieństwa*, t. 1, s. 278.

²¹³ A. Dębiński, *Kościół i prawo rzymskie*, Lublin 2008, s. 117.

²¹⁴ Kanony w języku łacińskim cytowane za: https://www.vatican.va/latin/latin_codex.html, [dostęp 28.08.2021 r.]. Kanony w języku polskim cytowane za: *Codex Iuris Canonici. Kodeks Prawa Kanonicznego*. Komentarz, red. P. Majer, Kraków 2011.

<p>rzymski nazywamy prawem cywilnym Rzymian lub prawem Kwiryków, którego używają Kwiryki; Rzymian bowiem nazywa się Kwirykami od Kwiryka.</p> <p><i>tria enim sunt quae habemus, libertatem civitatem familiam</i> (D. 4.5.11 (<i>Paul. 2 ad Sab.</i>))</p> <p>Nasze stanowisko prawne składa się bowiem z trzech elementów, które dotyczą: wolności, obywatelstwa i rodziny²¹⁵.</p>	<p>Can. 11 – Legibus mere ecclesiasticis tenentur baptizati in Ecclesia catholica vel in eandem recepti, quique sufficienti rationis usu gaudent et, nisi aliud iure expresse caveatur, septimum aetatis annum expleverunt.</p> <p>Kan. 11</p> <p>Ustawom czysto kościelnym podlegają ochrzczeni w Kościele katolickim lub do niego przyjęci, którzy jednak posiadają wystarczające używanie rozumu oraz – jeśli ustawa czego innego wyraźnie nie zastrzega – ukończyły siódmy rok życia.</p>
---	--

Obywatele rzymscy rządili się w swoich stosunkach prywatnoprawnych własnym *ius civile*, stworzonym i przeznaczonym w zasadzie tylko dla nich²¹⁶. Analogicznie, Kodeks Prawa Kanonicznego z 1983 r. widzi jako podmioty prawne tych, którzy stanowią część Kościoła łacińskiego i dla nich przewiduje swoje kanony. Według analogii jest to *ius civile* wspólnoty kościelnej.

2.3.3. Prawna interpretacja znaków liturgicznych („uniwersalizm prawniczy”)

Liturgia z punktu widzenia metafizycznego jest relacją Boga i człowieka. Jednak żeby zostać uwidocznioną, została odzwierciedlona w rytuale poprzez znaki – słowa i gesty. Liturgia wyrażona poprzez rytuał i zawarte w nim znaki jest przedmiotem analizy

²¹⁵ *Digesta Iustiniani. Digesta justyniańskie. Tekst i przekład*, red. T. Palmirski, tłum. K. Hilman [et al.], t. 1, Kraków 2013, s. 501.

²¹⁶ K. Kolańczyk, *Prawo rzymskie*, Warszawa 1978, s. 195.

metodą romanistyczną. Metoda romanistyczna – to prawne odczytanie znaków wskazujących na metafizyczny wymiar rzeczywistości.

Analizowane będą znaki jako elementy strukturalne rytuału liturgii poprzez interpretację prawną, gdzie prawo traktuje się nie jako rytuał, ale jako system myślenia i interpretacji, sposób interpretacji znaków innego systemu – liturgii.

Metoda romanistycznej analizy liturgii korzysta z metod filologicznych w zakresie języków stosowanych w liturgii Kościoła rzymskiego, czyli przede wszystkim wzorcowego języka liturgicznego, jakim dla obrządku rzymsko-katolickiego jest łacina. Potrzebujemy także hermeneutyki jako metody interpretacyjnej dla ustalenia związków wewnętrznych i podsumowania wniosków. Kombinację metod stosujemy na takiej zasadzie, że wyniki jednej w każdym poszczególnym przypadku da się potwierdzić wynikami innej.

Takie połączenie metod, na czele z prawem rzymskim rozumianym jako sposób odczytania rzeczywistości widzialnej i niewidzialnej, możnaby określić mianem „uniwersalizmu prawniczego”. Pojęcia „uniwersalizm” używamy w jednym ze znaczeń podanych w „Słowniku języka polskiego”: „uniwersalizm to dążenie do ogarnięcia pewnej całości”²¹⁷. Także dla rozumienia pojęcia „uniwersalizm prawniczy” przydatne jest znaczenie wyrazu „uniwersalny” jako „obejmujący całość, nadający się do wszystkiego”²¹⁸.

W metodzie romanistycznej podejście uniwersalistyczne jest niezbędne, gdyż wiele koncepcji pojęciowych może wykazywać pozorne sprzeczności, jak np. przeciwstawienie - prawo publiczne (*ius publicum*) vs prawo prywatne (*ius privatum*). Ten podział, naszym zdaniem, jest umowny, dlatego określenie, że coś jest prywatne, a coś publiczne, zależy od tego, z jakiej strony podchodzimy do rozwiązania sprawy. Wpływają na to również okoliczności oraz instrumenty prawne. Teoretycznie każda sytuacja może być rozpatrzona, opisana lub ujęta zarówno od strony prawa publicznego, jak i prywatnego.

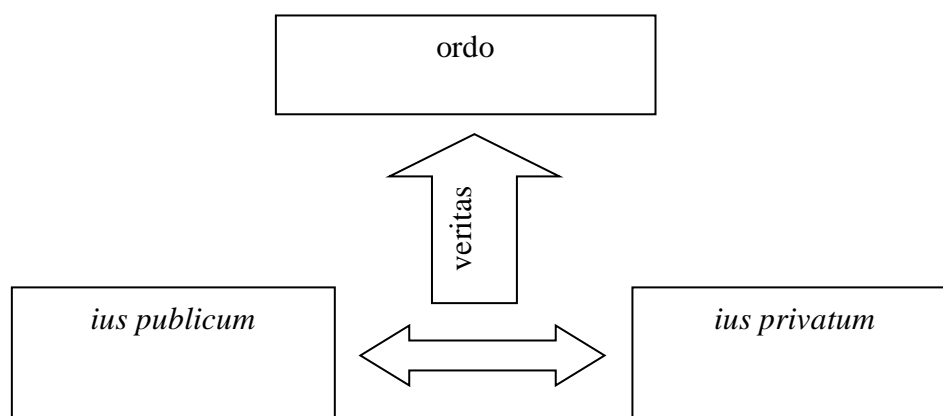
Mówimy tu o umownym podziale prawa na publiczne i prywatne dlatego, że jak pokazaliśmy we wcześniejszych rozdziałach, *ordo* jest jedyne, natomiast sposób patrzenia na niego, metody jego poznania i badania, praktyczne zastosowanie instrumentów prawnych przy próbie osiągnięcia celu – dążenia do *ordo*, są przeróżne. Przypomina to poniekąd gotowanie dania, gdzie celem jest stworzenie zharmonizowanego posiłku, ale składniki do niego gotuje się oddzielnie (każdy z osobna), a potem łączy się je razem w

²¹⁷ *Słownik języka polskiego PWN*, <https://sjp.pwn.pl/sjp/uniwersalizm;2579195.html>, [dostęp 20.05.2023].

²¹⁸ *Słownik języka polskiego PWN*, <https://sjp.pwn.pl/sjp/uniwersalny;2579197.html>, [dostęp 20.05.2023].

pewnej kolejności. Pattern przepisu jest jeden, ale każdy składnik jest unikalny. Ponadto każdy kucharz ma swój własny sposób realizacji jednego i tego samego przepisu. Tak samo *ordo* jest jedno i jedyne, natomiast mnóstwo jest sposobów podejścia do badania *ordo*, jak i do poszczególnych jego elementów, które w każdej sytuacji prawnej stanowią pattern, ale mogą bardzo różnie się przejawiać. Różne są także konteksty i cele przejawiania się patternów *ordo*. Czymś innym jest przygotowanie dania na konkurs – wymiar publiczny, a czymś innym przygotowanie tego samego dania dla spożycia przez członków rodziny – wymiar prywatny.

Co do podziału prawa na prawo publiczne i prywatne, to nie jest on tak definitywny jak może się wydawać. Słowem, które bardziej by tu pasowało oraz mogłoby złagodzić niepotrzebne napięcie spowodowane słowem „podział”, jest słowo „rozdzielenie”. Otóż, rozdzielenie sfery zastosowania pewnych rozwiązań w konkretnej sytuacji prawnej bardziej odpowiada znanej niemal każdemu katolikowi zasadzie *salus animarum suprema lex*. Zasada ta jest analogiczna do istoty rzymskiej zasady *salus populi suprema lex esto*²¹⁹, a jej zastosowanie ma na celu dobro wspólne (*bonum commune*). Poszczególne *persona*, realizując poprzez akty prawne własny cel, którym ma być jej dobro, działa jednocześnie dla dobra całej wspólnoty i odwrotnie, działania prawne, mające na celu dobro wspólne, mają mieć za cel także dobro poszczególnych członków tej wspólnoty²²⁰. Widzimy tu analogiczny pattern wzajemnego oddziaływania na siebie jednej i drugiej rzeczy, podobnie jak w przypadku omówionej wyżej metody indukcyjno-dedukcyjnej (rys. 2.5).



Rys. 2.6. Ulpian w księdze pierwszej instytucji: *publicum ius est quod ad statum rei Romanae spectat, privatum quod ad singulorum utilitatem* – „prawo publiczne jest tym, co odnosi się do stanu spraw Rzymian, prywatne [jest tym, co odnosi się] do korzyści [dobra] jednostek” (D. 1,1,1,2).

²¹⁹ Ciceronis, *De legibus* 3,3,8, <https://www.thelatinlibrary.com/cicero/leg3.shtml> [dostęp 28.08.2021].

²²⁰ Por. W. Rozwadowski, *Prawo rzymskie. Zarys wykładu wraz z wyborem źródeł*, Poznań 1992, s. 25.

Biorąc pod uwagę nasilenie tendencji do uświadomienia pewnej niewystarczalności kodeksów (i norm skodyfikowanych) do rozwiązania skomplikowanych sytuacji prawnych, stosowanie metody romanistycznej będzie zyskiwać na znaczeniu²²¹. Tym bardziej, że prawnemu myśleniu Kościoła zawsze było właściwe rzymsko-prawne postrzeganie świata, jak pokazaliśmy wyżej.

Wnioski

1) Ze względu na trudność w zdefiniowaniu przedmiotu liturgiki, naukowcy, którzy badają liturgię, posługują się różnymi metodami, zarówno ściśle teologicznymi, jak i metodami z innych dyscyplin naukowych. W analizie liturgii, prawo jest jednym z *loci theologici*, jak ujmował to Melchior Cano. Czyli również z prawa teologia może czerpać swoje argumenty i dowody na uzasadnienie prawd wiary.

2) Stosując elementy metody strukturalnej pokazaliśmy, że liturgię możemy odczytać jako uporządkowaną strukturę elementów, którą Kościół opisuje w księgach liturgicznych. Elementami tej struktury są znaki. Należy opisywać i odczytywać znaczenia elementów struktury mając na względzie kontekst, w którym zostały wytworzone oraz to, że struktura jest integralną częścią całościowego systemu. Tych elementów nie należy jednak traktować oddzielnie, ani redukować do prostej sumy składników.

3) Następnie przeanalizowano pojęcie prawa i zaproponowano dookreślenie go metodą opisaną *universum*, pojmowanego jako rzeczywistość widzialna i niewidzialna. Podkreślono znaczenie prawa rzymskiego w wytworzeniu i opisanu systemu znakowego poznania rzeczywistości. Bazując na podejściu metafizycznym, przeprowadzono analogię integralnych elementów greckiego podejścia do odzwierciedlenia rzeczywistości (na przykładzie dramatu Arystotelesa jako kluczowego systemu rytualnego) i rzymskiego sposobu odzwierciedlenia rzeczywistości (na przykładzie podstawowych pojęć prawa rzymskiego, wytworzonych na bazie rytuałów religijnych Rzymian). Stosując wzorzec

²²¹ Tendencja ta nosi nazwę „dekodyfikacja” i oznacza proces odwrotny w stosunku do kodyfikacji, kiedy kodeks przestaje być postrzegany jako centrum systemu prawa. Zob. Dekodyfikacja. T. Giaro, *Dekodyfikacja. Uwagi historyczno-teoretyczne*, w: *Dekodyfikacja prawa prywatnego*, red. F. Longchamps de Bérier, Warszawa 2017, s. 13. O myśleniu dekodyfikacyjnym i wiodącej w nim roli prawa rzymskiego zob. ks. F. Longchamps de Bérier, *Myślenie dekodyfikacyjne a zjawisko dekodyfikacji*, w: *Dekodyfikacja prawa prywatnego*, red. F. Longchamps de Bérier, Warszawa 2017, s. 269–293.

metody ugruntowanej²²² do wyników prac niektórych antropologów, wykazano możliwości wykorzystania prawa w analizie liturgii.

4) Zaproponowano zastosowanie instytucji prawa rzymskiego do analizy najważniejszych elementów struktury i systemu liturgii, czyli znaków, które rozumie się według definicji Piotra Lombarda.

Bez wątpienia sakramenty Kościoła są widzialnymi znakami niewidzialnej łaski. Rzeczywiście, nie możemy zrozumieć do końca czym w swojej istocie jest niewidzialna łaska, którą ukazuje sakrament, ale obrzędy liturgii siedmiu sakramentów zawierają znaki ukazujące na rzeczywistą jej obecność. Znaki te społeczność chrześcijańska w ciągu swojego rozwoju rozpoznała, poznała, i odkryła związki te znaki łączące, w wyniku czego powstała struktura liturgii oraz niezbędne elementy jej systemu. Liturgia chrześcijańska nie jest bytem całkowicie nowym i nie powstała z niczego. Rozum, który jest również darem Bożym, mobilizował ludzkość od zarania dziejów do szukania odpowiedzi na pytania egzystencjalne, a przede wszystkim na pytania o początek i koniec istnienia²²³. Ludzie starali się nawiązać komunikację z Tym, który stworzył wszystko – całe *universum* oraz ich samych. Szukając po omacku, dostrzegali oni pewne znaki i algorytmy, według których działa, na przykład, otaczająca ich natura. Swoje spostrzeżenia przekazywali następnym pokoleniom. Tak powstał mit. Z kolei mit stał się podłożem intelektualnym i ideowym dla wielu rytuałów i obrzędów.

Rozum ludzki jest zdolny uchwycić istniejące rzeczy i związek logiczny między nimi. Dotyczy to nie tylko rzeczy (*res*) materialnych (fizycznych), lecz również niematerialnych (metafizycznych). Dla poznania tych ostatnich człowiek stosuje myślenie abstrakcyjne. Za pomocą takiego myślenia rozpoznaje związki logiczne zachodzące między różnymi zjawiskami, traktując je znakowo, a rozpoznawszy stara się je zrozumieć, wyobrazić, opisać i przekazać, żeby zachować zdobyte poznanie dla przyszłych pokoleń. Następne pokolenia to odczytują, weryfikują i albo pozostawiają bez zmian, albo korygują poprzez reformę, czyli zgodnie ze znaczeniem słowa *reformatio* – „przeobrażenie,

²²² Zob. K. Konecki, *Studia z metodologii badań jakościowych. Teoria ugruntowana*, Warszawa 2000; K. Charmaz, *Teoria ugruntowana. Praktyczny przewodnik po analizie jakościowej*, Warszawa 2009; Z. Wiorogórska, *Teoria ugruntowania i jej wybrane zastosowania w badaniach z zakresu informacji naukowej i bibliotekoznawstwa*, „Przegląd biblioteczny” 80 (2012), z. 1, s. 47–57.

²²³ „Głosił on [Tomasz], że światło rozumu naturalnego i światło objawienia mają jedno źródło – Boga, dlatego też niemożliwe jest, by te światła były ze sobą sprzeczne. Powstające trudności tylko zapraszają do wysiłku zmierzającego do lepszego rozumienia”. P. Lichacz OP, *Metafizyka w teologii św. Tomasza z Akwinu*, w: *Metafizyka i teologia. Debata u podstaw*, red. R. J. Woźniak, „Myśl teologiczna” 62, Kraków 2008, s. 166–167.

przekształcenie, przywrócenie, odnowienie”²²⁴, zawsze w sensie *in statum meliorem*, czyli zmiany na lepsze. Słowo „reforma” jest chyba jednym z najczęściej pojawiających się po Soborze Watykańskim II terminów obok słowa „liturgia”. Analiza lingwistyczna pokazuje, że łacińskie słowo *reformatio* składa się on z dwóch części: *re*²²⁵ i *formatio*. To drugie pochodzi od rzeczownika *forma*. Przedrostek *re* oznacza akt „skierowany wstecz, powtórzenie”, a *forma* – „formę, widok, obraz, oblicze, charakter”²²⁶. Polskie czasowniki, które wykorzystuje się dla tłumaczenia słowa „reforma” zdają się mówić o tym samym, czyli o zmianie obrazu, kształtu, a także o przywróceniu i odnowieniu. Te dwa ostatnie znaczenia w zestawieniu z powyższymi oraz z tym, co powiedzieliśmy wyżej o łacińskim *reformatio*, wydają się wskazywać na przywrócenie oraz odnowienie rozumienia formy. To, co wyraża liturgia, zostało przez Kościół ujęte w pewnej formie, którą opisuje rytuał. W rytuale znajdziemy wskazania co do znaków – słów i gestów, poprzez które swój wyraz zewnętrzny otrzymuje nie tylko struktura liturgii i jej system, ale także to, z czym w bezpośrednim związku liturgia trwale pozostaje – rzeczywistość niewidzialna i wiecznie trwająca.

²²⁴ A. Jougan, *Słownik kościelny łacińsko-polski*, Poznań – Warszawa – Lublin 1958, s. 576.

²²⁵ re- (red-) przedrostek wyrażający: 1) działanie odwrotne (*red-ire*); 2) odnowienie, powtórzenie (*re-ponere*, *re-cognoscere*); 3) przeciwdziałanie (*re-sistere*); 4) działanie przeciwne (*re-probare*). И.Х. Дворецкий, *Латинско-русский словарь*, Москва 1986, s. 650–651.

²²⁶ Hasło *forma* w: И.Х. Дворецкий, *Латинско-русский словарь*, s. 333.

ROZDZIAŁ III

PODSTAWOWE INSTYTUCJI PRAWA RZYMSKIEGO W ANALIZIE JURYDYCZNEJ LITURGII SAKRAMENTÓW

W niniejszym rozdziale przeanalizujemy podstawowe instytucje prawa rzymskiego, które posiadają istotne znaczenie w metodzie, jaką chciałabym zaproponować, czyli metodzie romanistycznej analizy prawnej liturgii obrządku łacińskiego Kościoła rzymskokatolickiego. Analizę tych instytucji zaczniemy metodą fenomenologiczną, żeby ukazać istotę tych instytucji, czyli ich głęboki, substancjalny, jurydyczny, a zarazem metafizyczny sens. Scharakteryzujemy wybrane na potrzeby niniejszej rozprawy instytucje oraz ich konstytutywne elementy. Kryterium wyboru tych konkretnych instytucji było dostrzeżenie ich obecności w obrzędach liturgicznych. Przy omówieniu tych instytucji nie uwzględnimy licznych wyjątków będących przedmiotem zainteresowania historyków prawa rzymskiego, natomiast postaramy się wyciągnąć z całego dorobku prawników rzymskich to, co jest najistotniejsze.

Kościół, jego prawo i liturgia rozwijały się w konkretnych kontekstach kulturowych, których wzajemne oddziaływanie na siebie nie pozostawia wątpliwości. Ostatnio podejście kontekstualne, a zarazem interdyscyplinarne w badaniach naukowych zyskuje na znaczeniu²²⁷. Rozwijając się także w ramach Imperium Rzymskiego, Kościół przyjął nie tylko prawne rozwiązania jurystów rzymskich (receptje *sensu stricto*), ale również dokonał ich receptji *sensu largo*, przyjmując zasady myślenia prawników rzymskich. Dlatego, wykorzystując instytucje prawa rzymskiego w analizie obrzędów liturgii, będziemy stosować model analogii oraz metaforę, za pośrednictwem których

²²⁷ Przykładem może być projekt o Synodzie Zamojskim pt. „Wielokulturowe dziedzictwo Rzeczypospolitej w kształtowaniu europejskiej mentalności Słowian Europy Środkowo-Wschodniej. Interdyscyplinarne badanie wpływów łacińskich na kulturę bizantyjsko-słowiańską inspirowane 300-ną rocznicą Synodu Zamojskiego” (Program Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego „DIALOG”), w którym autorka brała udział oraz pierwsza, powstała w ramach tego projektu publikacja „Statuty Synodu Zamojskiego 1720. Nowe tłumaczenie z komentarzami”, red. P. Nowakowski CM., Kraków 2020. Zamieszczone w niej komentarze nadawały czytelnikowi kontekst historyczny, prawny i liturgiczny, niezbędny w czytaniu i zrozumieniu statutów synodu.

spróbujemy wskazać argumenty przemawiające za hipotezą o schemacie i strukturze myślenia jurystycznego, odkrytego i wyniesionego na najwyższy poziom przez Rzymian, a następnie przyjętego i wykorzystywanego w prawie (myśleniu prawniczym) katolickiej wspólnoty kościelnej.

Jak już zaznaczyliśmy w rozdziale II, porządek rzeczywistości od strony prawnej wygląda następująco: *ordo – fas – ius – lex*. Instytucje, które zostaną omówione w niniejszym rozdziale należą do *ius*, a konkretnie do *ius civile* obywateli rzymskich. Jest to ich sposób rozpoznania *fas*. Jak zauważył profesor W. Litewski, początkowo *ius* i *fas* nie były odbierane jako przeciwieństwa²²⁸. Z metafizycznego punktu widzenia i analizy teologiczno-filozoficznej można wysunąć tezę, że późniejsze rozdzielenie *fas* i *ius*, powstało na skutek grzesznej natury człowieka skłonnej do popełniania błędów. Niemniej jednak ta sama natura ludzka, istotowo dobra, jest skłonna do dążenia ku rzeczom dobrym²²⁹. Mimo swojego podziału, *fas* i *ius* wiecznie dążą ku jedności, harmonii i konsensusu z Bogiem poprzez poznanie (*ius*) doskonałego prawa objawionego (*fas*) i prób opisania go w *lex*. Ludzkość na przestrzeni dziejów (*tempus*) stara się poprzez prawo-*ius*, rozpoznać prawo-*fas* będące prawem wiecznym.

Antropologiczne badania kultów religijnych różnych wspólnot, o których była mowa w poprzednim rozdziale, ukazują podstawowy dla niniejszych badań pattern, a mianowicie – *fides* (zaufanie, wiara). Dla wspólnoty Imperium Rzymskiego owa *fides* stanowiła podstawę relacji prawnych, zwłaszcza zobowiązań (np. *contractus, pactum*).

Przy omawianiu wybranych instytucji prawa rzymskiego spróbujemy pokazać przykłady ich obecności w tekstach Pisma św., Katechizmu Kościoła Katolickiego i kanonach Kodeksu Prawa Kanonicznego. Ich obecność w liturgii bardziej szczegółowo wykażemy w rozdziale czwartym.

²²⁸ Hasło *fas*, W. Litewski, *Słownik encyklopedyczny prawa rzymskiego*, Kraków 1998, s. 96.

²²⁹ *Tertio modo inest homini inclinatio ad bonum secundum naturam rationis, quae est sibi propria, sicut homo habet naturalem inclinationem ad hoc quod veritatem cognoscat de Deo, et ad hoc quod in societate vivat. Et secundum hoc, ad legem naturalem pertinent ea quae ad huiusmodi inclinationem spectant, utpote quod homo ignorantiam vitet, quod alios non offendat cum quibus debet conversari, et cetera huiusmodi quae ad hoc spectant.* (Po trzecie, znajduje się w człowieku skłonność ku dobru, wynikająca z jego natury rozumnej, która jest dla niego swoista. Dzięki temu człowiek ma naturalną skłonność do tego, aby poznawać prawdę o Bogu oraz do tego, żeby żyć w społeczności. W myśl tego, do prawa naturalnego należy wszystko, co obejmują te skłonności, np. żeby człowiek wystrzegał się niewiedzy, żeby nie obrażał tych, z którymi powinien współżyć, oraz inne podobne rzeczy, które te [skłonności] obejmują). S. Th. I-II, q. 94, a. 2, co. Tłumaczenie autorstwa A. Andrzejuka, zob. niżej. Szerzej o dążeniu człowieka ku dobru na podstawie myśli św. Tomasza zob. A. Andrzejuk, *Prawo naturalne w ujęciu św. Tomasza z Akwinu*, „Kultura Prawna”, 1 (2019), tom 2, <https://www.thelegalculture.com/legal/article/view/53/56> [dostęp 12.07.2022].

3.1. Hierarchia: *persona, status, familia*

3.1.1. *Persona i status*

Zgodnie z wiodącą metodologią tej pracy, którą jest metafizyka św. Tomasza, posłużymy się jego stwierdzeniem, że świat jest uporządkowany. Ten porządek przewiduje hierarchię. Nikt na pewno nie zarzuci Rzymianom braku rozumu, a św. Tomasz twierdził, że rozum (podobnie jak wiara) jest darem Bożym. Jeśli Rzymianie potrafili na przestrzeni wieków wypracować taką koncepcję postrzegania świata, z której teraz korzystają zarówno Kościół katolicki, jak i prawnicy, filozofowie, kulturoznawcy, antropolodzy etc., byli więc rozumni i mieli ten dar Boży. Ich koncepcja światopoglądowa ma swoją strukturę i logiczne powiązanie, jest więc hierarchicznie uporządkowana. Rzymianie tworzyli społeczność, a ład i porządek w społeczności są uwarunkowane hierarchią²³⁰.

Można powiedzieć, że Rzymianie postrzegali świat przez specyficzną koncepcję, którą było prawo. Ważne miejsce w tej koncepcji zajmowały pojęcia „status”²³¹ i „zobowiązanie”. Posługiwanie się pojęciem „status” oraz pojęciem „zobowiązanie” ułatwiało im odbicie porządku odwiecznego w życiu doczesnym. Właśnie status był wyznacznikiem hierarchicznego miejsca obywatela rzymskiego w społeczeństwie.

W prawie rzymskim status jest ważną instytucją, ponieważ, po pierwsze, określał z kim lub z czym ma się do czynienia – z osobą (*persona*) czy z rzeczą (*res*); po drugie, określał jakie prawa i obowiązki ma lub może mieć dana osoba; po trzecie, ustalał czy jest ona w stanie zaciągnąć na siebie zobowiązania. Termin „status” związany jest z terminem *persona*. Jak pisze Dożdżiow, *persona* zawsze wyraża jurydycznie znaczący aspekt osoby ludzkiej²³². Pojęcie *persona* jest fikcją prawną, w której prawnika rzymskiego nie interesuje człowiek jako taki (jako byt, indywiduum, przedstawiciel jakiejś płci, istota duchowa etc.), a jedynie wymiar prawny osoby wyrażony w poszczególnych statusach, spośród których ważne są tylko te, mające znaczenie w konkretnej sytuacji prawnej. Takie podejście można porównać do przesiewania przez sito piasku w celu uzyskania drobin złota. Prawnicy rzymscy pomijali to, co uznawali za zbędne w wymiarze prawnym, co zakłócało ich system rozpoznawania rzeczywistości, np. emocje (jak w kazusie o

²³⁰ „Hierarchia jest warunkiem ładu i porządku społecznego przez trwanie jednostek na właściwych dla nich miejscach”. M. Łuszczynska, *Na straży ordo. Hierarchiczne uporządkowanie życia społecznego w myśli wieków średnich*, „Annales universitatis Mariae Curie-Skłodowska”, vol. LXVI, 1 (2019), s. 257.

²³¹ Pod pojęciem „status” rozumiemy pozycję prawną osoby. W tym znaczeniu zrównujemy polskie słowo „status” z terminem łacińskim *status*.

²³² Д. В. Дождѣв, *Римское частное право*, Москва 1996, s. 252.

pomyłkowym zabiciu sługi (*servus*), który później okazał się ukochanym synem²³³). Niemniej jednak nie można powiedzieć, że prawo nie liczy się z człowiekiem w całym wymiarze jego człowieczeństwa, po prostu dla analizy prawniczej ważne jest to, co należy do wymiaru prawnego w kontekście konkretnego przypadku.

Persona w ujęciu romanistycznym to stan jurydyczny, który aktualizuje się (lub nie) przez status. Myślenie jurydyczne analizuje człowieka jako *dramatis persona* – aktora dramatu²³⁴. Porównanie z dramatem w ujęciu Arystotelesa jest tu bardzo pomocne, aby zrozumieć podejście rzymskich prawników do pojęcia *persony*²³⁵. Jeśli analizujemy sztukę teatralną, np. „Hamleta”, to jurystę interesuje nie aktor Marcin Kalisz²³⁶, a *persona* Hamleta, a w niej to, co dotyczy sytuacji prawnej, w której Hamlet się znalazł. Jeśliby Hamlet miał do jurysty pytania dotyczące jego pretensji o tron, to jurystę interesowałby status Hamleta (syn króla, spadkobierca tronu), normalny proces przekazania tronu po śmierci ojca-króla, analiza obecnej sytuacji (stryj Hamleta obejmuje tron), podejrzenia wobec stryja etc. Prawnik raczej sugerowałby Hamletowi zebranie dowodów i świadków, którzy potwierdziliby podejrzenia o nagłej śmierci króla oraz wszczęcie procesu karnego w celu udowodnienia umyślnej winy stryja w zabójstwie króla, ojca Hamleta. Prawnika mało interesują wewnętrzne dylematy, duchowe męki i wyrzuty sumienia Hamleta, chyba że duchowe rozterki byłyby podstawą pozwu o zadośćuczynienie. Prawnik będzie zajmował się sprawą, jeśli zobaczy *personę*, czyli uczestnika relacji prawnej. Nie znaczy to, że spotkanie z *personą* jest tylko podejściem instrumentalnym. Dla prawnika charakterystyczne cechy człowieka w wymiarze psychicznym, intelektualnym, fizycznym mogą być pomocne, ale tylko wtedy, gdy są istotne w konkretnej sytuacji prawnej²³⁷. W

²³³ „Tekst kazusu: Lucius zabił niewolnika, który był własnością Paulusa. Podczas procesu okazało się, że zabity niewolnik był [ukochanym] synem [Paulusa], którego urodziła mu niewolnica Eufemia. Paulus domaga się więc wynagrodzenia szkody w podwójnej wartości, bowiem ten właśnie niewolnik – jako syn – był szczególnie drogi jego sercu. Oceń argumentację Paulusa oraz wskaż czynniki, jakie powinny być przez sędziego wzięte pod uwagę przy ustalaniu sumy należnej poszkodowanemu właścicielowi. Rozwiązanie przewidywało odpowiedzialność Luciusa według I rozdziału *Lex Aquilia*, na podstawie której płacił on grzywnę za zabicie niewolnika lub zwierzęcia należącego do *pecus* (bydła). W rozwiązaniu wyraźnie się podkreślało, że nie ma znaczenia, czy w rzeczywistości niewolnik okazał się synem. Sentymentów nie bierze się pod uwagę”. Tekst kazusu zapożyczony jest z materiałów dydaktycznych Katedry Prawa Rzymskiego Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie.

²³⁴ M. A. Krąpiec, *Człowiek jako osoba*, Lublin 2009, s. 8.

²³⁵ O jurydycznym ujęciu *persona* z wykorzystaniem języka teatru antycznego pisze Michel Villey. Zob. M. Villey, *Le droit Romain*, Paris 2019, s. 59–60.

²³⁶ Wykonawca roli Hamleta w Teatrze im. J. Słowackiego w Krakowie, <https://teatrkrakowie.pl/spektakl/hamlet-1> [dostęp 28.08.21].

²³⁷ „Juryści rzymscy byli znakomici przede wszystkim właśnie przy prawnej ocenie stanów faktycznych. Widoczne to było już we wstępnym opracowaniu konkretnych przypadków, polegającym na takim ich przedstawieniu, by usunąć prawniczo nieistotne szczegóły.” W. Litewski, *Podstawowe wartości prawa rzymskiego*, s. 14.

tym zawód i powołanie prawnika są podobne do zawodu i powołania lekarza. W obu przypadkach z zasady nie zaleca się prowadzenia spraw swoich krewnych. Nie ma przepisów prawnych zabraniających lekarzowi leczyć (np. operować) kogoś z rodziny lub prawnikowi (np. adwokatowi) być przedstawicielem kogoś z krewnych w sądzie, ale zasada mająca na względzie całościowy wymiar człowieka, odzwierciedla tezę o możliwie negatywnym wpływie emocji na tego, kto ma podjąć decyzję i na chłodno, przedmiotowo, rozważyć sprawę bądź ludzkiego zdrowia, bądź ludzkiej wolności. Dlatego, aby zmniejszyć wpływ stanu emocjonalnego na poznanie, lekarz korzysta z fikcji „pacjent”, a prawnik z fikcji *persona*. Niemniej jednak nie oznacza to, że prawnik kwalifikuje konkretny kasus, podciągając go pod już ustalony schemat zachowania *persony* w dziedzinie, do której według formalnych przesłanek należy kasus. Każdy kasus jest unikalny właśnie dlatego, że akcydencje *persony* oraz ich kombinacje są unikalne. Ponieważ kasus jest rzeczą praktyczną, a prawnicy rzymscy nastawieni byli na praktyczne i słusznościowe rozwiązanie (*aequitas*), a jednocześnie dobre (*bonum*), to w rozwiązaniu konkretnej sprawy ogólna, uniwersalna zasada prawna mogła utracić rację bytu. Profesor W. Litewski określił takie podejście „elastycznością jurystów rzymskich”²³⁸. Z drugiej zaś strony, szereg odrębnych i podobnych co do ogólnej struktury spraw, pozwalał na odzwierciedlenie uniwersalności w jej złożonej istocie i wytworzenie ogólnych zasad.

Dla prawa rzymskiego w istocie nie ma znaczenia, czy człowiek jest kobietą czy mężczyzną, żywym czy martwym, głupim czy rozumnym, czy ma bogaty wymiar duchowny i na ile. Dla prawa rzymskiego ważna jest kondycja prawna człowieka, czyli jego *persona*. W niniejszej pracy będziemy używać zamiennie wyrazu *persona* i polskiego „osoba”²³⁹.

Prawnicy rzymscy byli świadomi połączenia statusów w jednej *personie*. Pełną zdolność prawną i zdolność do czynności prawnych mogła mieć osoba, która posiadała trzy statusy jednocześnie: status wolnego (*status libertatis*), status obywatela rzymskiego (*status civis Romani*) oraz status *sui iuris* – kogoś nie podlegającego władzy rodzinnej ojca

²³⁸ „Już same terminy *iurisprudentia* i *iuris prudentes* wskazują na zasadnicze związki z praktyką. [...] Kazyistyka, prowadząca z jednej strony do powstania reguł prawnych, mogła z drugiej strony, w razie zmieniających się potrzeb, spowodować następnie ograniczenie zakresu stosowania reguł. To elastyczne ujęcie zasługuje na pełną aprobatę. Wiele reguł posiada trwałą wartość do dzisiaj”. W. Litewski, *Podstawowe wartości prawa rzymskiego*, s. 15. Taką elastyczność prawników rzymskich, polegającą na stosowaniu sprawiedliwości w konkretnych okolicznościach, M. Villey nazywał sztuką (*un art*). Zob. M. Villey, *Le droit Romain*, Paris 2019, s. 52.

²³⁹ Pomijamy tu znaczenie *persony* jako organizmu kolektywnego, np. *civitas*, *municipium*, *colonia*. Д. В. Дождев, *Римское частное право*, s. 253.

(*pater familias*) w strukturze rodzinnej²⁴⁰. Dzięki statusom prawnicy rzymscy mogli określać zadania i miejsce poszczególnych osób w społeczeństwie, poznając i odzwierciedlając przy tym swoje rozumienie porządku wszechświata. Na przykład, w sferze stosowania *ius civile* mógł się znajdować nosiciel statusu *civis Romanus*, natomiast wobec pozbawionych tego statusu cudzoziemców zakresem stosowania prawa było *ius gentium*²⁴¹. Rozpoznaniu porządku relacji między osobami służyło również, skądinąd umowne, rozdzielanie prawa na publiczne i prywatne. Ten tzw. podział miał jedynie wskazywać sferę zastosowania prawa jako porządku uniwersalnego.

To, co opisaliśmy wyżej stanowi, naszym zdaniem, istotę instytucji *persona* i *status*. Jesteśmy jednocześnie świadomi różnorodnych czynników wpływających na realizację zdolności prawnych i zdolności do czynności prawnych ze względu na stan umysłu, płeć i wiek²⁴².

Jak pokazaliśmy, *persona* – to jednoczesne posiadanie trzech statusów. Przez analogię można by zastosować rzymskie statusy prawne do określenia *persony* wiernego mającego prawo udziału w liturgii:

status civis Romani (por. kan. 1 KPK) posiada każdy, kto przyjął chrzest w Kościele katolickim obrządku łacińskiego lub zmienił obrządek, nabył status *civis Romani*. Inni są traktowani jako *gentes*²⁴³;

status libertatis posiada każdy, kto nie został w jakiś sposób ubezwłasnowolniony (np. nie znajduje się w niewoli grzechu);

status familiae posiada każdy przynależny do rodziny Bożej na mocy chrztu św. (przede wszystkim chodzi o związek agnacyjny).

²⁴⁰ Jak pisze W. Litewski, taka terminologia jak „«zdolność prawna», «zdolność do czynności prawnych», «status *libertatis*, *civitatis* i *familiae*» nie jest źródłowa”. Używa się wprawdzie tej terminologii w literaturze romanistycznej, ponieważ istota tych rzeczy była Rzymianom znana, można by rzec – była aksjomatyczna, fundamentalna, niejako wpojona, stanowiąca naturalny tryb istnienia obywateli rzymskich, widocznie dlatego nie potrzebowała szczegółowego ujęcia dogmatyczno-teoretycznego. W. Litewski, *Rzymskie prawo prywatne*, Warszawa 1990, s. 123–124.

²⁴¹ Por. W. Osuchowski, *Rzymskie prawo prywatne. Zarys wykładu*, Warszawa 1986, s. 158–161.

²⁴² W Rzymie o granice wiekowe spierały się dwie szkoły – Sabinianów i Prokulianów. Później, Justynian w swoich Instytucjach ustanowił takie granice dojrzałości: 14 lat dla chłopca, 12 lat dla dziewczynki (I. 1, 22 pr.). Za dziecko uważano osobę do 7. roku życia. Osobę w wieku do 25 lat w prawie rzymskim uważano za dojrzałą, ale ze względu na to, że okres wieku od 14 do 25 lat nie pozwalał w pełni wchodzić w bardziej skomplikowane relacje prawne i istniało ryzyko większych strat majątkowych „spowodowanych brakiem doświadczenia czy lekkomyślnością”, wprowadzono kategorię *puberes* lub tzw. „*minores*”. Por. K. Kolańczyk, *Prawo rzymskie*, Warszawa 1978, s. 207–210. W prawie kanonicznym wiek, po osiągnięciu którego można udzielać święceń prezbiteratu wynosi 25 lat (kan. 1031 §1 KPK).

²⁴³ Oczywiście, pamiętać należy o tych, którym Kościół katolicki pozwala na uczestnictwo we Mszy św. i przyjęcie komunii mimo że nie mają statusu *civitatis* lub są ograniczeni w jego realizacji (zob. kan. 844 § 3 KPK), jak również o tych, kto może brać udział we Mszy św., ale nie może przyjmować komunii (zob. kan. 915 KPK).

3.1.2. *Familia: pater familias, filius, servus*

Termin „status” oznacza pozycję prawną wewnątrz rodziny i na zewnątrz rodziny. *Familia* rzymska to instytucja zarówno społeczna, jak i polityczna²⁴⁴, a także sakralna. Dla prawa rzymskiego *familia* była nie tyle znakiem więzów krwi, czyli rodu – kognacja (*cognatio*), ale przede wszystkim wspólnotą osób i wspólnotą majątkową. *Familia* dla Rzymian to przede wszystkim związek prawny osób stanowiących „ciało rodzinne” – agnacja (*agnatio*).

Analizując rolę *familia* kontekstualnie, możemy zauważyć, że jest to instytucja niewielkiej wspólnoty. Pozwalała ona Rzymianom zachować majątek niezbędny do przetrwania należących do niej osób. Na czele *familia* stał *pater familias* (ojciec rodziny). *Pater familias* to mężczyzna sprawujący zwierzchnictwo nad osobami należącymi do jego rodziny oraz zarządzający majątkiem, z którego utrzymuje się cała rodzina²⁴⁵. *Pater familias* to nie tylko ten, który urodził lub adoptował (adrogował), to także ten, od którego zależy całe życie podlegających jego władzy²⁴⁶. Samo pojęcie władzy ojca rzymskiej rodziny w kontekście prawa życia i śmierci (*ius vitae ac necis*) miałyby wskazywać na ogrom odpowiedzialności za podwładne osoby. Zabić podwładnego jest stosunkowo prościej, niż troszczyć się o niego, niekiedy przez całe życie. Dlatego w prawie rzymskim prawo *pater familias* do zabicia swojego podwładnego stopniowo było ograniczane, stymulując go do bardziej odpowiedzialnego podejścia do troski rodzicielskiej. Zresztą można domniemywać, że prawo śmierci to inaczej nienależyta troska (np. niezaradność głowy rodziny w sprawach majątkowych). Czyli w wyrażeniu *ius vitae ac necis* nacisk jednak kładziono na *vitae*. Wszak wystarczyło nie dbać o życie podwładnego, żeby doprowadzić go do śmierci. Ponadto wzorcem dla wielu rozstrzygnięć prawnych było pojęcie *bonus pater familias* i oznaczało takiego ojca rodziny, który dokłada należytych starań i troszczy się jak najlepiej o wszystko co posiada.

Pierwotnie władza *pater familias* nad osobami mu podlegającymi była jednolita. Dopiero później zaczęto rozróżniać *manus* – władztwo nad żoną, *patria potestas* – nad

²⁴⁴ W. Wołodkiewicz, M. Zabłocka, *Prawo rzymskie. Instytucje*, s. 92.

²⁴⁵ „Model rodziny rzymskiej był taki, że to *pater familias* był tym, któremu i prawnie, i faktycznie pozostawiono wyłączną troskę o swoją rodzinę. To on miał się troszczyć o *familia pecuniaque*, to znaczy o członków rodziny i cały jej majątek. *Pater familias* miał obowiązki, ale miał też władzę, i to absolutną. Już nawet sam wybór męża nie zależał od kobiety, ale był wynikiem porozumienia *patres familiarum*”. A. Szymańska, I. Żeber, *Wprowadzenie*, w: *Publilius Syrus. Maksymy moralne – Sententiae*, Wrocław 2020, s. 41.

²⁴⁶ „[*Pater familias*] stawał się uosobieniem źródła, od którego jest się wprawdzie zależnym, któremu jednak zawdzięcza się istnienie, i to nie tylko jego początek”. W. Dajczak, T. Giaro, F. Longchamps de Bérier, *Prawo rzymskie. U podstaw prawa prywatnego*, Warszawa 2018, s. 217.

dziećmi i *dominica potestas* – nad niewolnikami. Innymi słowy, chodzi w zasadzie o *potestas* i różnicowanie jej charakteru, jej cech akcydentalnych. Ta *potestas* ojca rodziny na zewnątrz rodziny cechowała się pełną zdolnością majątkową. *Pater familias* mógł zaciągać zobowiązania, odpowiadać za długi, zawierać umowy, czyli, mówiąc współczesnym językiem prawnym, miał zdolność prawną i zdolność do czynności prawnych, co w prawie rzymskim określało się jako *persona sui iuris*.

Pod *patria potestas*, jako władzą wewnątrz rodziny, znajdowały się dzieci. Dzieci posiadały status *libertatis*, czyli były wolne oraz status *civitatis*, czyli były obywatelami rzymskimi. Natomiast ich podległość władzy *pater familias* na zewnątrz rodziny wyrażała się poprzez status *filius alieni iuris*. Pojęciem *alieni iuris* określano tego, który nie miał zdolności majątkowej, nie mógł posiadać majątku²⁴⁷. Pod tym względem sytuacja *filius alieni iuris* była podobna do sytuacji prawnej niewolników i taki stan rzeczy zachowywał się tak długo, jak długo *filius* przebywał pod *potestas* ojca. Od niewolników *filius* różnił się tym, że był wolnym obywatelem Rzymu i na tej podstawie miał zdolność prawną, czyli w potencji mógł „zająć stanowisko podmiotu praw i obowiązków w stosunkach prawnych”²⁴⁸, np. przez *emancipatio*, czyli uzyskując status *sui iuris*. Dopóki pozostawał *alieni iuris*, w zasadzie nie miał zdolności majątkowej, a wyjście spod władzy ojca skutkowało pozbawieniem zasobów na utrzymanie oraz możliwości dziedziczenia po ojcu. Początkowo taki sposób rozumienia i działania co do zarządzania majątkiem w celu utrzymania rodziny wystarczał. Jednak na uwagę trzeba mieć rozwój stosunków gospodarczych, podboje nowych terenów i ludów w wyniku wypraw wojennych, co pociągało za sobą nabycie dóbr, niekoniecznie ruchomych, którymi należało zarządzać. W takich oraz podobnych sytuacjach, ojciec ustanawiał syna (*filius*) zarządcą części majątku, w związku z czym u syna pojawiała się ograniczona zdolność majątkowa. Niemniej jednak przez dłuższy czas działała zasada, według której cokolwiek syn nabywał w rezultacie działalności zarządzającej, należało do ojca, natomiast ojciec nie odpowiadał za długi, które powstały przy zawieraniu kontraktów przez syna (to samo dotyczyło niewolników)²⁴⁹. Tę zasadę Doźdiew ujmuje jeszcze bardziej rygorystycznie. Interpretując fragment z „Instytucji” Gajusza o tym, że przebywający pod władzą (*in potestate*) ojca

²⁴⁷ W. Wołodkiewicz, M. Zabłocka, *Prawo rzymskie. Instytucje*, s. 112.

²⁴⁸ W. Osuchowski, *Rzymskie prawo prywatne. Zarys wykładu*, s. 159.

²⁴⁹ Prawu rzymskiemu znana była instytucja *peculium* jako majątku wydzielonego przez ojca synowi do faktycznego zarządzania oraz jej pochodne: *peculium castrense* – majątek zdobyty w związku ze służbą wojskową, *peculium quasi castrense* – majątek zdobyty w związku z pełnieniem różnych godności państwowych. W. Wołodkiewicz, M. Zabłocka, *Prawo rzymskie. Instytucje*, s. 112–113.

familii nie mają własności (IG. 2, 87²⁵⁰), stwierdza, że osoba *alieni iuris* „nie może samodzielnie dokonywać transakcji prawnych, które pogarszają jego stan: wyalienować własności, zaciągać zobowiązania, – dla ważności tych aktów niezbędne jest oświadczenie woli *pater familias (auctoritas)*”²⁵¹.

Podobieństwo pozycji prawnej syna (*filius*) i niewolnika (*servus*) przejawiała się w ograniczeniach majątkowych, gdyż obie te kategorie były *alieni iuris*. Nad niewolnikiem *pater familias* sprawował *dominica potestas*, czyli taką władzę, którą sprawował właściciel nad rzeczą. Niewolnika w sferze prawnej określano terminem *res*, czyli rzecz. Początkowo niewolnik wchodził w skład *domus patris familias* i był traktowany prawie jak pozostali członkowie rodziny²⁵². Przepuszczalnie jego relacja była podobna, chociaż nie identyczna, do relacji pracownika najemnego we współczesnym przedsiębiorstwie rodzinnym. Zmodelujmy sytuację: niech w takim przedsiębiorstwie właścicielem będzie ojciec, syn również pracuje w firmie, ale są jeszcze inni zatrudnieni pracownicy. Sytuacja prawna pracownika i syna, z punktu widzenia relacji pracowniczych, nie różni się, ale syn potencjalnie może dziedziczyć przedsiębiorstwo (jako domniemany spadkobierca), a pracownik nie.

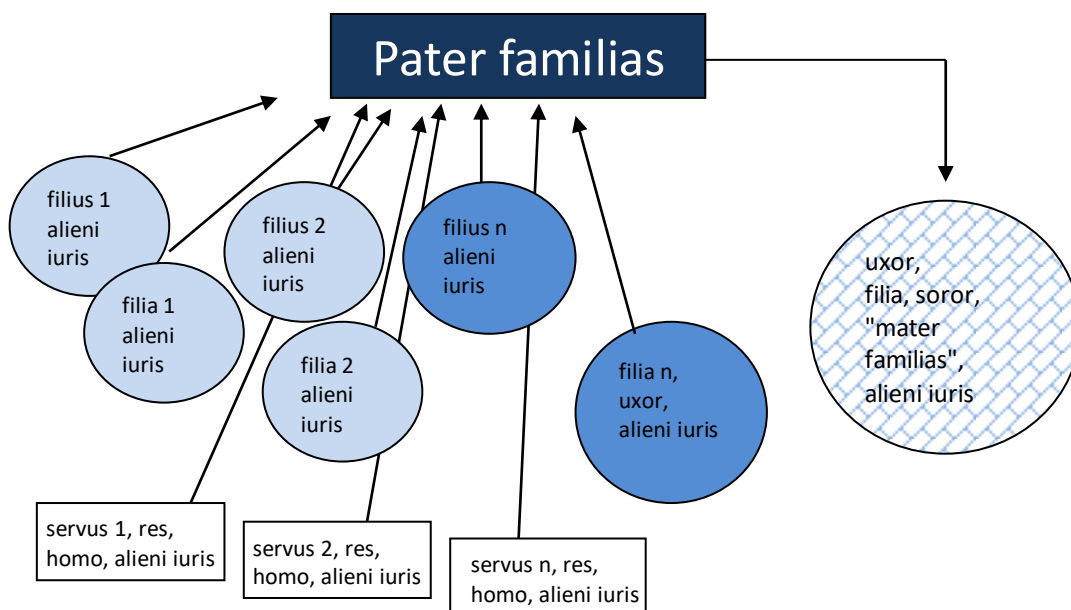
Z czasem stanowisko niewolników się pogarszało, właściciele dopuszczali się coraz większych okrucieństw, aż do „hańbiącej śmierci na krzyżu”²⁵³. Jednakże tak samo jak w przypadku synów, uznając zdolności naturalne niewolnika (*servus*) jako człowieka (*homo*), *pater familias* korzystał z tych zdolności dla dobra całej rodziny. Wtedy *servus* mógł realizować czynności prawne, ale zawsze *ex persona domini*. Tak samo, jak w przypadku synów, wszystko, co w wyniku czynności prawnych dokonywanych przez niewolnika przysparzało korzyści, należało do *pater familias*. Natomiast nie mógł *servus* pogorszyć stanowiska swojego zwierzchnika i, jeśli wyrządził szkodę, odpowiadał sobą, czyli np. mógł być wydany poszkodowanemu.

²⁵⁰ [...] *ipse enim, qui in potestate nostra est, nihil suum habere potest* – sama osoba, która jest pod naszą władzą, nie może posiadać niczego swojego – *Gai Institutiones*, <http://legalhistorysources.com/Law508/Roman%20Law/GaiusInstitutes.htm#i87> [dostęp 01.05.2023].

²⁵¹ Д. В. Дождев, *Римское частное право*, s. 245.

²⁵² W. Osuchowski, *Rzymskie prawo prywatne. Zarys wykładu*, s. 162.

²⁵³ W. Osuchowski, *Rzymskie prawo prywatne. Zarys wykładu*, s. 162.



Rys. 3.1. Schematyczne ujęcie strukturalne instytucji rodziny.

Takie wydanie następowało wtedy, kiedy *servus*, działając z upoważnienia swojego właściciela, dokonywał przestępstwa. Wtedy odpowiadał właściciel, ale miał on możliwość uwolnić się od odpowiedzialności, wydając niewolnika osobie poszkodowanej. Takie samo postępowanie było możliwe również wobec synów *alieni iuris* w podobnych okolicznościach, czyli w przypadku popełnienia przez syna przestępstwa.

Filius działał bardziej świadomie w czynnościach prawnych, między innymi dlatego, że pracował właściwie na swój przyszły majątek, który miał odziedziczyć.

Wątki prawne związane ze statusem *filius*, możemy odnaleźć w Liście św. Pawła do Rzymian:

sumus fili Dei. Si autem fili , et heredes : heredes quidem Dei, coheredes autem Christi.	jesteśmy dziećmi Bożymi. Jeżeli zaś jesteśmy dziećmi, to i dziedzicami: dziedzicami Boga, a współdziedzicami Chrystusa (Rz 8, 16b-17).
--	--

Status *filius* jest odzwierciedleniem reprezentacji ojca rodziny jako głowy „ciała rodzinnego”. Warto tu dostrzec podobieństwo do reprezentowania Kościoła przez każdego katolika, np. w dziele szerzenia wiary, czyli ewangelizacji. Jeśli Bóg w Jezusie Chrystusie jest *pater familias* Kościoła, to katolicy jako *fili Dei* reprezentują go wśród tych, którzy do rodziny jeszcze nie należą.

Pod tym względem *servus* działał na korzyść *pater familias* prawie bezinteresownie, chociaż też żył na rachunek rodziny i miał udział w pomnażaniu dóbr rodzinnych. Analogiczne relacje *pater familias* i *servus* ukazuje przypowieść o talentach:

Sicut enim homo peregre proficiscens vocavit servos suos et tradidit illis bona sua.	Podobnie też [jest] jak z pewnym człowiekiem, który mając się udać w podróż, przywołał swoje sługi i przekazał im swój majątek (Mt 25, 14).
--	---

Ci, którzy mają status *servus* również są zobowiązani do reprezentowania ojca rodziny jako głowy „ciała rodzinnego”. Nawet nie posiadając statusu *libertatis*, mimo wszystko, z punktu widzenia romanistycznego, mają zachować świadomość tego obowiązku i działać zgodnie z tą świadomością. Za takie działania *servus* otrzymuje swoją nagrodę:

Ait illi dominus eius: „Euge, serve bone et fidelis . Super pauca fuisti fidelis ; supra multa te constituam: intra in gaudium domini tui”.	Rzekł mu pan: „Dobrze, sługo dobry i wierny! Byłeś wierny w rzeczach niewielu, nad wieloma cię postawię: wejdź do radości twego pana!” (Mt 25, 21, 23).
--	---

Familia – to przede wszystkim relacje prawne między jej członkami. *Pater familias* miał pieczę nad całą rodziną, reprezentował ją przed innymi głowami rodzin (na zewnątrz rodziny), ponosił odpowiedzialność za stan majątkowy rodziny, a poprzez to przyczyniał się także do przetrwania całej szeroko pojętej wspólnoty (początkowo samych kwirytów²⁵⁴) oraz, jako najbliższy wiekiem do zmarłych przodków, odprawiał kult domowy. Wszyscy podlegający *potestas* ojca działają na rzecz *pater familias*, na rzecz jego *bonum*, jednocześnie dla *bonum* całej *communio*, którą jest rodzina. Dla niniejszej pracy tak rozumiane instytucje – *familia* i *pater familias*, stanowią kwintesencję i ekstremum prawne²⁵⁵. Wszystkie inne rozwiązania prawne (zwłaszcza te kazuistyczne) dotyczące

²⁵⁴ Kwiryty (łac. *Quirites*) – w starożytnym Rzymie początkowo nazwa pełnoprawnych obywateli, którzy tworzyli lud rzymski (*Populus Romanus Quirites* lub *Quiritium*).

²⁵⁵ Łacińskie *extremum* oznacza „skraj, koniec, na końcu” i pochodne *extremus* (*extimus*) a, um oznacza „skrajny, końcowy, najbardziej oddalony, graniczny, krytyczny, ciężki, najwyższy, największy, czyli najlepszy (*extremum bonorum*) lub najgorszy (*extremum malorum*). Por. hasło: *extremum*, И.Х. Дворецкий, *Латинско-русский словарь*, Москва 1986, s. 312. W matematyce *extremum* oznacza maksymalną lub minimalną wartość funkcji. Zob. hasło „extremum funkcji” w: Encyklopedia PWN, <https://encyklopedia.pwn.pl/haslo/3897143> [dostęp 04.05.2023]. W niniejszej pracy proponujemy wprowadzić słowo „ekstremum” na określenie podstawowego, kwintesencjalnego znaczenia, teoretycznie idealnego modelu, wartości, jakości granicznej.

potestas, sui iuris, alieni iuris, peculium etc., z uwzględnieniem *status familiae*, ukazują elastyczność prawa rzymskiego jako jedną z podstawowych cech właściwych myśleniu jurydycznemu.

Pozostałe niuanse są równie ważne, szczególnie w kontekście rozwiązania konkretnych kazusów, ale obszerne informacje na ten temat zawierają liczne podręczniki do nauki prawa rzymskiego.

Nie posiadając tak rozwiniętych koncepcji filozoficznych jak Grecy, Rzymianie na swój sposób próbowali osiągnąć ład i porządek świata. Być może nie zawsze konkretne decyzje były doskonale sprawiedliwe, nie zawsze doskonale słuszne, ale ocena konkretnej sprawy jest trudna ze względu na okoliczności, takie jak np. kontekst historyczny, sytuacja społeczna, polityczna, zdolności konkretnego jurysty etc., co prawdopodobnie nieraz wpływało na konkretne rozstrzygnięcie i mogło ono okazać się błędnym. Szerszy kontekst dla oceny stosowania pewnych instytucji romanistycznych daje nauka historii prawa rzymskiego. Pokazuje ona wyraźnie zmiany w stosowaniu np. archaicznych instytucji pod wpływem zmian społecznych. Przykładowo, pod wpływem chrześcijaństwa nasiliła się tendencja do ograniczenia nadużyć panów wobec własnych niewolników (*servi*)²⁵⁶. Dla myślenia romanistycznego niezbędne było wytworzenie względnie stabilnej siatki pojęciowej jako zestawu instrumentów, przy pomocy których Rzymianie mogliby rozwiązać bardzo indywidualną sprawę. Ta siatka wytworzyła się poniekąd naturalnie, gdyż wiele instytucji prawnych po prostu opisywało naturalny dla Rzymian tryb życia i postrzegania świata. Czy ten tryb życia i postrzegania świata był doskonały lub jedyny z możliwych? Z pewnością nie, ale niektóre elementy, ujęte w formę słowa lub gestu, przetrwały do dzisiaj, co daje możliwość przypuszczenia, że pewne patterny kulturowe i prawne są wspólne dla każdej społeczności ludzkiej.

Jak już zaznaczyliśmy *familia* była specyficzną instytucją o charakterze przede wszystkim prawnym²⁵⁷. Społeczeństwo rzymskie w istocie widziało całą rodzinę jako jedno ciało, jak jedną *personę*. Komentując fragment Kodeksu Justyniana, Doździej stwierdza, że „wszystkie osoby familii, będące pod *potestas*, w rzymskiej świadomości prawnej mają jedną *personę*”. Jeśli ojciec rodziny występuje w *persona sui iuris*,

²⁵⁶ W. Litewski, *Rzymskie prawo prywatne*, s. 127.

²⁵⁷ „W szerokim rozumieniu *familia* oznacza w rzymskich źródłach prawniczych zarówno zespół osób, jak i wartości majątkowych należących do tego samego domu (*domus*). [...] Pomiędzy osobami, które podlegały wspólnej władzy familijnej, utrzymywała się więź agnacyjna i była podstawą dziedziczenia czy sprawowania opieki”. K. Kolańczyk, *Prawo rzymskie*, s. 198–199.

przedstawiając w przestrzeni prawnej tylko siebie, to sama *persona* ojca rodziny reprezentuje całą rodzinę²⁵⁸.

et natura pater et filius eadem persona paene intelleguntur (C. 6, 26,11)	ojca i syna uznaje się z natury niemal za tę samą osobę
--	--

W tym przypadku odważę się stwierdzić, że prawo rzymskie nie tylko miało wpływ na konstituowanie się chrześcijaństwa, nie tylko przeniknęło go recepcjami, ale podejście rzymskie było wręcz samo przez się zrozumiałe dla współczesnego Chrystusowi społeczeństwa, również dla wspólnoty żydowskiej. Na potwierdzenie tej zbieżności postrzegania rzeczywistości posłużę się fragmentem Pisma Świętego, opowiadającego o rozmnożeniu przez Chrystusa chleba i ryb.

Erant autem, qui manducaverant, quattuor milia hominum extra mulieres et parvulos.	Tych zaś, którzy jedli, było cztery tysiące mężczyzn, nie licząc kobiet i dzieci (Mt 15, 38).
--	---

Kobiety i dzieci z punktu widzenia prawnego nie liczą się, ponieważ podlegają zwierzchnikowi familijnemu – ojcu rodziny i są postrzegane na zewnątrz rodziny jako osoby *alieni iuris*.

Jeśli analizujemy Kościół jako „Ciało Chrystusa”, jako rzymską *familia*, to stają się oczywiste, również pod względem prawnym, wzajemne powiązania Głowy i Ciała Kościoła oraz zobowiązania członków Kościoła wobec swojej Głowy. Z punktu widzenia pastoralnego, wydaje się, że łatwiej będzie wytłumaczyć osobie świeckiej relacje zachodzące pomiędzy Chrystusem a wiernym Kościoła z pomocą prawa niż z pomocą teologii. Jeśli z punktu widzenia teologii jednym z celów wiernego (katolika obrządku łacińskiego) jest spełnianie woli Boga wcielonego w Chrystusie, to z punktu widzenia prawa ten cel można wyjaśnić następująco: wszystko, co wierny (katolik obrządku łacińskiego) czyni dobrego – czyni dla dobra całej rodziny Bożej, podobnie jak Chrystus-*filius familias*²⁵⁹. Święty Paweł, obywatel rzymski, wyraził ten relacyjny związek prawny,

²⁵⁸ Por. Д. В. Дождѣв, *Римское частное право*, s. 255.

²⁵⁹ „Chrześcijananie, wszczępieni w ciało Chrystusa przez chrzest, „umarli dla grzechu, żyją zaś dla Boga w Chrystusie Jezusie” (Rz 6,11), uczestnicząc w ten sposób w życiu Zmartwychwstałego. Idąc za Chrystusem i w zjednoczeniu z Nim, chrześcijanie mogą być „naśladowcami Boga, jako dzieci umiłowane, i postępować drogą miłości” (Ef 5,1), dostosowując swoje myśli, słowa i czyny do dążeń, które są „w Chrystusie Jezusie” (Flp 2, 5), i idąc za Jego przykładem”. Katechizm Kościoła Katolickiego, nr 1694.

między innymi w słowach: „już nie ja żyję, a żyje we mnie Chrystus” (Ga 2,20). Te słowa, dla uformowanego w należyty sposób katolika obrządku łacińskiego mogą mieć także walory prawne.

Stosując statusy *persona sui iuris* i *persona alieni iuris* do uczestników liturgii, jako członków Bożej rodziny, możemy określić tych uczestników w następujący sposób:

status *persona sui iuris* osoba ma posiadać w świecie doczesnym, żeby świadomie, dobrowolnie i swobodnie uczestniczyć Eucharystii, ponieważ taki status daje możliwość swobodnie zaciągać zobowiązania i brać ciężar odpowiedzialności;

status *persona alieni iuris* osoba ma posiadać wobec Boga-*pater familias* w Jezusie Chrystusie-*filius familias*.

Dodatkowo, wykonanie *munus* (funkcji) w sferze publicznej, czyli ocena statusu uczestnika liturgii od strony publicznej, powoduje zrównanie statusu *filius* i statusu *pater*. W przypadku oceny uczestnika liturgii instrumentami prawa tzw. publicznego, *filius* staje się równy *pater*²⁶⁰. Powoduje to między innymi, że interpersonalne relacje Boga-*pater familias sui iuris* w osobie Jezusa Chrystusa z człowiekiem w statusie *sui iuris*, można analizować jako relacje interpersonalne dwóch równych sobie *person*. Między nimi, jako dwiema równymi *personami* o pełnej zdolności prawnej i zdolności do czynności prawnych, mogą zachodzić relacje także o charakterze prywatnoprawnym. Staje się możliwe np. wejście w zobowiązania.

Analizując *personę* Jezusa Chrystusa w wymiarze prywatnoprawnym, musimy wyznaczyć, że Jego osoba jest złożona ze względu na dwie natury w jednej osobie. Interesuje nas tutaj status Chrystusa z punktu widzenia prawnego (*ius*). Z tego punktu widzenia Chrystus ma status *filius*, Bóg-Ojciec odpowiednio – *pater*. Zgodnie z tym, co powiedzieliśmy o statusach wyżej, kiedy syn dokonuje czynności prawnych, to prawo opisuje je jako działania ojca. Kiedy Chrystus działa jako *filius* – przez Chrystusa, w Chrystusie i z Chrystusem działa *pater*. W taki sposób można by opisać metodą romanistyczną chociażby ten fragment Ewangelii wg. św. Jana:

²⁶⁰ D. 1,6,9: *Pomponius libro sexto decimo ad Quintum Mucium: Filius familias in publicis causis loco patris familias habetur, veluti ut magistratum gerat, ut tutor detur* (Pomponius w księdze szesnastej Komentarza do dzieł Quintusa Muciusa: *Filius familias* jest traktowany w sprawach publicznych jak ojciec, na przykład kiedy sprawuje urząd albo zostaje wyznaczony na tutora). A. Tarwacka, *O osobach „sui iuris” i „alieni iuris”*: 6 tytuł I księgi *Digestów*. Tekst – tłumaczenie – komentarz, „Zeszyty Prawnicze” 9/1 (2009), s. 324–325, 331. Alternatywne tłumaczenie: „Syna (*filius familias*) w sprawach publicznych stawia się w miejsce ojca (*pater familias*), na przykład aby sprawował urząd, aby był przydzielany w charakterze tutora”.

vos dicitis: „Blasphemas!”, quia dixi: Filius Dei sum? Si non facio opera Patris mei, nolite credere mihi; si autem facio, et si mihi non vultis credere, operibus credite, ut cognoscatis et sciatis quia in me est Pater, et ego in Patre.	mówicie: „Błuźnisz”, dlatego że powiedziałem: „Jestem Synem Bożym?” Jeżeli nie dokonuję dzieł mojego Ojca, to Mi nie wiercie! Jeżeli jednak dokonuję, to choćbyście Mnie nie wierzyli, wiercie moim dziełom, abyście poznali i wiedzieli, że Ojciec jest we Mnie, a Ja w Ojcu. (J 36b-38)
--	---

Analizując *personę* Jezusa Chrystusa w wymiarze publicznoprawnym widzimy to samo zrównanie statusów *filius* i *pater*, gdyż Chrystus w liturgii wykonuje publiczny urząd kapłański. W ten sposób *filius familias* jest traktowany jak ojciec.

3.1.3. *Caput*

Termin *caput* pierwotnie oznaczał głowę²⁶¹. Z biegiem czasu użycie tego terminu nabrało znaczenia w wyrażeniach, którymi opisywano utratę jednego ze statusów – *status libertatis – capitis deminutio maxima* (utrata wolności), *status civitatis – capitis deminutio media* (utrata obywatelstwa rzymskiego) i *status familiae – capitis deminutio minima* (utrata lub zmiana pozycji prawnej w rodzinie)²⁶². W taki sposób status *pater familias sui iuris* możemy określić jako *caput*²⁶³, czyli *persona* posiadająca *caput* była w pełni zdolna prawnie, wolna, miała obywatelstwo rzymskie, a w rodzinie nie podlegała niczyjej władzy²⁶⁴. Można by rzec, że *caput* oznaczało stan idealny z punktu widzenia jurydycznego²⁶⁵. To samo słowo *caput* znajdujemy w określeniu Chrystusa jako Głowy Kościoła w Katechizmie Kościoła Katolickiego²⁶⁶:

²⁶¹ Hasło *caput*, W. Litewski, *Słownik encyklopedyczny prawa rzymskiego*, s. 33.

²⁶² W. Osuchowski, *Rzymskie prawo prywatne. Zarys wykładu*, s. 160–161.

²⁶³ Hasło: *caput* – 1) głowa; 2) górna (główna, pierwotna) część; krawędź, koniec; góra, końcówka; źródło; 3) rozum, rozsądek; 4) człowiek, osoba; 5) głowa, życie; 6) prawa obywatelskie, zdolność prawna; 7) głowa, jednostka, sztuka; 8) głowa, wódz, przywódca, naczelnik, wódz; 9) istota, główna rzecz, podstawa, istotność; 10) główne miejsce, centralny punkt, stolica, główne miasto; 11) rozdział, część, dział, paragraf; 12) kwota podstawowa, fundusz podstawowy, kapitał; 13) gram. oryginalna forma słowa. И.Х. Дворецкий, *Латинско-русский словарь*, s. 121.

²⁶⁴ W. Rozwadowski, *Prawo rzymskie. Zarys wykładu wraz z wyborem źródeł*, Poznań 1992, s. 85.

²⁶⁵ *Caput* nie dotyczyło niewolników, ponieważ nie mieli oni statusu *persony*: *Servus autem manumissus capite non minuitur, quia nullum caput habuit* – „Niewolnika zatem wyzwolonego nie pozbawia się praw, ponieważ nie uzyskał żadnych praw”. Justynian, *Instytucje*, 1, 16, 4.

²⁶⁶ Fragmenty w języku łacińskim Katechizmu Kościoła Katolickiego są cytowane za: *Catechismus Catholicae Ecclesiae*, https://www.vatican.va/archive/catechism_lt/index_lt.htm [dostęp 24.07.2022]; fragmenty zaś w języku polskim cytowane są za Katechizm Kościoła Katolickiego,

<p>Tres rationes Ecclesiae – corporis Christi modo magis specifico sunt efferendae: unitas omnium membrorum inter se per ipsorum unionem cum Christo; Christus Caput corporis; Ecclesia, Christi Sponsa.</p>	<p>Należy szczególnie podkreślić trzy aspekty Kościoła jako Ciała Chrystusa: jedność wszystkich członków między sobą dzięki ich zjednoczeniu z Chrystusem; Chrystus jako Głowa Ciała; Kościół jako Oblubienica Chrystusa (KKK, nr 789).</p>
---	---

W innych opisach Kościoła, Katechizm również używa słowa *caput*, np. w wyrażeniu *caput anguli*, które odczytane metodą romanistyczną, mimo poetyckiego charakteru tego wyrażenia, możemy odnieść do Chrystusa (KKK, nr 756). Co więcej, w tym samym fragmencie można dostrzec strukturę relacji *pater familias – familia*, która została opisana wyżej:

<p>Saepius quoque Ecclesia dicitur aedificatio Dei (1 Cor 3,9). Dominus Ipse Se comparavit lapidi, quem reprobaverunt aedificantes, sed qui factus est in caput anguli (Mt 21,42 et par; Act 4,11; 1 Pe 2,7; Ps 118,22). Super illud fundamentum Ecclesia ab Apostolis exstruitur, ab eoque firmitatem et cohaesionem accipit. Quae constructio variis appellationibus decoratur: domus Dei, in qua nempe habitat Eius familia, habitaculum Dei in Spiritu, tabernaculum Dei cum hominibus, et praesertim templum sanctum, quod in lapideis sanctuariis repraesentatum a sanctis Patribus laudatur, et in liturgia non immerito assimilatur Civitati sanctae, novae Ierusalem. In ipsa enim tamquam lapides vivi his in terris aedificamur.</p>	<p>Bardzo często Kościół jest nazywany „Bożą budowlą” (1 Kor 3, 9). Pan porównał siebie samego do kamienia odrzuconego przez budujących, który jednak stał się kamieniem węgielnym. Na tym fundamencie Apostołowie zbudowali Kościół; od tego fundamentu wziął on trwałość i spoistość. Ta budowla jest ozdabiana różnymi określeniami: „jest domem Boga”, w którym mieszka Jego rodzina; jest mieszkaniem Boga w Duchu; „przybytkiem Boga z ludźmi” (Ap 21, 3), a przede wszystkim świętą świątynią, która ukazywana jako sanktuarium zbudowane z kamieni, jest czczona przez świętych Ojców, a w liturgii jest słusznie upodobniona do Miasta świętego, nowego Jeruzalem. W tę świątynię, niby żywe kamienie, jesteśmy wbudowani tu na ziemi (KKK, nr 756).</p>
--	---

Analizując wyrażenia zawarte w powyższym fragmencie metodą romanistyczną, widzimy status Chrystusa jako *pater familias: caput anguli* i ojca *domus Dei, in qua nempe habitat Eius familia*. Ponieważ *pater familias* posiadał także status *sui iuris*, przytoczone wyrażenia pozwalają na wysunięcie hipotezy, że ten, który jest *caput anguli*, jest *pater familias sui iuris*. Zostaje jeszcze trzeci, niezbędny dla *caput* status – obywatelstwo²⁶⁷. Wskazuje na to wyrażenie *Civitati sanctae*, gdzie wyraz *civitas*, jako jedno ze swoich znaczeń, posiada znaczenie „obywatelstwo”. W tym momencie, należy stwierdzić, że Chrystus, jako *persona* posiada wszystkie statusy: *libertatis, familiae, civitatis*. Ponieważ jako jedyny wśród ludzi posiada te statusy w stopniu doskonałym i trwałym, proponujemy ten stan określić terminem *caput*.

Caput jako stan doskonały z punktu widzenia prawnego wydaje się być analogicznym do stanu, który w teologii określa się terminem „łaska uświęcająca”. To, co teolodzy nazywają łaską uświęcającą, metoda romanistyczna może określić mianem *caput*. Taki *caput* występuje przy udzieleniu sakramentu chrztu. W odróżnieniu od Chrystusa, *caput* człowieka ochrzczonego nie jest trwałe i w wyniku popełnienia grzechu dochodzi do *deminutio maxima, media* czy *minima* (utruty jakiegoś z trzech statusów – *libertatis, civitatis, familiae*).

3.2. *Obligatio*

Po statusie (*status*), zobowiązanie (*obligatio*) jest drugim ważnym elementem (instytucją) prawa rzymskiego. Teoria zobowiązań znajduje się wciąż na etapie badań, ponieważ jest kwestią złożoną i wieloaspektową²⁶⁸.

Najczęściej w dziedzinie prawa rzymskiego można spotkać określenie zobowiązania jako *iuris vinculum*, czyli węzeł prawny. To pojęcie zaczerpnięto z Instytucji justyniańskich, w których czytamy:

Obligatio est iuris vinculum , quo necessitate adstringimur alicuius solvendae rei, secundum nostrae civitatis iura.	Zobowiązanie to węzeł prawny, przez który jesteśmy związani koniecznością wydania jakiejś rzeczy [zapłacenia za jakąś rzecz], zgodnie z prawami naszej wspólnoty. (Inst. 3,13 pr)
---	---

²⁶⁷ Hasło *civitas* [civis] – 1) obywatelstwo, prawo obywatelstwa, 2) społeczeństwo obywatelskie, państwo, 3) społeczność, wspólnota; 4) miasto; 5) obywatele, ludność cywilna, zbiorowość, masa, ludzie. И. Х. Дворецкий, *Большой латинско-русский словарь*, s. 148.

²⁶⁸ Л. Л. Кофанов, *Обязательственное право в архаическом Риме (VI-IV вв. до н.э.)*, Москва 1994, s. 6.

Według jurystów rzymskich zobowiązanie to relacja podlegająca ochronie prawnej i dotyczy ona tylko osób, a nie rzeczy.

Obligationum substantia non in eo consistit, ut aliquod corpus nostrum aut servitute nostram faciat, sed ut alium nobis obstringat ad dandum aliquid vel faciendum vel praestandum.	Istota zobowiązań nie polega na tym, że czyni jakieś ciało naszym lub czyni jakąś służebność naszą lecz [na tym], że zobowiązuje kogoś do dania nam czegoś lub uczynienia dla nas czegoś lub dostarczenia nam czegoś [zapłacenia jakieś kwoty] (D. 44.7.3 pr).
---	--

Wierzyciel ma zapewnioną ochronę prawną – chronione są jego prawa do uiszczenia długu przez dłużnika lub do pociągnięcia dłużnika do odpowiedzialności. W ochronie prawnej nie chodzi więc o proste przekazanie jakiejś rzeczy, ale o naprawienie relacji interpersonalnej. W związku z tym, można przyjąć, że wyrządzenie szkody jest skutkiem naruszenia relacji osób i w istocie, przy naruszeniu zobowiązania, jeśli np. została zniszczona lub zdewastowana rzecz, to jest ona tylko znakiem tego, że naruszony został porządek relacji międzyosobowych. Wydaje się, że w taki jurydyczny sposób można opisać grzech pierworodny, kiedy prarodzice naruszyli relację z Twórcą jako *personą*. Rzeczą wtórną będzie to, co dokładnie zrobili i z jakimi skutkami, natomiast na pierwszym miejscu będzie relacja z Bogiem, która została naruszona. Następnie, w grę wchodzi wina – *dolus* (wina zamierzona) albo *culpa* (niedbalstwo, nienależyta staranność), ale to już wyjaśnia się w procesie.

Stałe zainteresowanie współczesnych nam prawników kwestią zobowiązania i jego formami, zwłaszcza cywilistów, kieruje ich ku podstawom europejskiej myśli prawniczej – prawu rzymskiemu. Prawo rzymskie wciąż dostarcza zarówno inspiracji, jak i konkretnych sformułowań niezbędnych przy argumentacji w kwestii zobowiązań.

Wśród źródeł poznania zobowiązań, większość współczesnych prawników-romanistów, powołując się na podręcznik Gajusza *Institutiones* (IG. 3, 88), wyróżnia dwa podstawowe: umowy (*ex contractu*) i delikty (*ex delicto*)²⁶⁹. Niektórzy uwzględniają klasyfikację justyniańską, w której do dwóch powyższych źródeł dochodzą dwa dodatkowe: jakby kontrakty (*quasi ex contractu*) i jakby delikty (*quasi ex delicto* lub *quasi ex maleficio*)²⁷⁰. Ośmielę się jednak stwierdzić, że rzeczywistym źródłem zobowiązania

²⁶⁹ W. Dajczak, T. Giaro, F. Longchamps de Bérier, *Prawo rzymskie. U podstaw prawa prywatnego*, s. 465.

²⁷⁰ W. Wołodkiewicz, M. Zabłocka, *Prawo rzymskie. Instytucje*, s. 220–221.

jest dobrowolna, świadoma i swobodna decyzja osoby (*persony*), a umowa jest wyrażeniem, formą tej decyzji. Z kolei delikt – to termin określający decyzję *persony* o naruszeniu porządku (prawnego). Wolne (*libere*), świadome (*conscie*) i dobrowolne (*sponte*) postępowanie osoby określa się mianem *bona fides* (dobra wiara), natomiast postępowanie wbrew dobrej wierze może być określone jako *dolus* lub *culpa*, w zależności od rodzaju błędu (*error*) *persony*.

Przyjrzyjmy się pojęciu *fides*. Pod tym pojęciem Rzymianie rozumieli uczciwość, rzetelność, między innymi w zakresie dotrzymania danego słowa (przysiężenie), prawdziwość, wiarygodność, a także zaufanie do czyjejś rzetelności, uczciwości, zwłaszcza do czyjegoś słowa. *Fides* oznaczała również przysiężenie, zobowiązanie się, np. w związku z poręką (*fidepromissio, fideiussio*)²⁷¹. Dożdź podkreśla ważność *fides* jako podstawy do relacji z kimś innym, obcym. Zawarcie sojuszu na bazie *fides* dokonywało się u Rzymian początkowo poprzez rytuały magiczne i religijne. Po nich obcy przestawał być obcym²⁷². *Fides* miała także istotne znaczenie np. przy wyzwoleniu niewolników, opiece, kurateli i dla wielu rodzajów kontraktów²⁷³. *Fides* była także elementem istotnym przy stosowaniu takich mechanizmów jak *mancipatio* i *in iure cessio*²⁷⁴. Naruszenie *fides* określano mianem *fraus*, które znaczyło oszukańcze, podstępne działanie, zły zamiar, podstęp, szkodę, zwłaszcza powstałą w wyniku oszustwa i było synonimem *dolus* jako winy zamierzonej, umyślnej²⁷⁵.

Jako przykład zastosowania metody romanistycznej, przeanalizuję z pomocą pojęcia *fides* zdanie występujące zarówno w liturgii, jak i w Piśmie Świętym. W obrzędach komunii św. znajdują się słowa:

Domine, non sum dignus ut intres sub tectum meum: sed tantum dic verbo et sanabitur anima mea	Panie, nie jestem godzien, abyś przyszedł do mnie, ale powiedz tylko słowo , a będzie uzdrowiona dusza moja.
--	---

Jest to parafraza zdania, z Ewangelii wg św. Mateusza 8,8:

²⁷¹ Hasło *fides*, W. Litewski, *Słownik encyklopedyczny prawa rzymskiego*, s. 99.

²⁷² Д. В. Дождев, *Римское частное право*, s. 14–15.

²⁷³ Д. В. Дождев, *Римское частное право*, s. 235–236, 260–261, 537.

²⁷⁴ W. Wołodkiewicz, M. Zabłocka, *Prawo rzymskie. Instytucje*, s. 37–38.

²⁷⁵ W. Litewski, *Słownik encyklopedyczny prawa rzymskiego*, s. 103.

Domine, non sum dignus, ut intres sub tectum meum, sed tantum dic verbo , et sanabitur puer meus.	Panie, nie jestem godzien, abyś wszedł pod dach mój, ale powiedz tylko słowo , a mój sługa odzyska zdrowie. (Mt 8,8)
--	---

Zdanie wypowiada setnik rzymski z Kafarnaum, czyli obywatel wspólnoty rzymskiej, w której „akty słowne miały przewagę nad pisemnymi”²⁷⁶. Dalej czytamy słowa Jezusa (Mt. 8,10):

Amen dico vobis: Apud nullum inveni tantam fidem in Israel!	Zaprawdę powiadam wam: U nikogo w Izraelu nie znalazłem tak wielkiej wiary .
--	---

W ten sposób pojęcie *fides* oznacza zarówno podstawę relacji prawnych, jak i podstawę relacji duchowych. Życie sakramentalne, jako wyraz duchowych relacji z Bogiem, oparte jest na wierze (*fides*), która jednocześnie jest wyrazem istniejących z Nim relacji prawnych.

Oczywiście, taki schemat i takie rozważania mogą się wydać proste, jasne i zrozumiałe, a zarazem zbyt idealistyczne i niezgodne z rzeczywistością ziemską. Z drugiej strony, pozwolę sobie wysunąć hipotezę, że właśnie to – decyzja dobrowolna, świadoma, swobodna – leży u podstaw każdego czynku ludzkiego. Natomiast, niedoskonałość natury ludzkiej w każdym przypadku będzie podważała, a czasem nawet uniemożliwiała dążenie do ideału.

Na potrzeby tej pracy zaproponuję następującą definicję zobowiązania:

zobowiązanie – to wewnętrzna świadoma, dobrowolna i swobodna decyzja osoby sui iuris o związaniu się węzłem prawnym, ujawniona zewnętrznie wobec drugiej osoby sui iuris.

Zobowiązanie jest wewnętrzną decyzją, która uwidacznia się na zewnątrz w akcie ludzkim przez znaki: słowa i gesty. Te znaki są elementami zarówno naturalnymi, jak i prawnymi oraz są znane ludzkości od dawna, a szczególnego sensu nabywają w rytuałach religijnych. Osoba, gdy już podejmie wewnętrzną decyzję, ma ją przejawiać na zewnątrz wobec drugiej osoby – kontrahenta, po czym rozpoczyna się proces rozpoznania znaków kontrahenta – czy istotnie wskazują na jego wolę wejścia w zobowiązanie. Dopiero kiedy konkretna *persona* ujawni wewnętrzną decyzję, może ona się stać przedmiotem

²⁷⁶ Hasło *fides*, W. Litewski, *Słownik encyklopedyczny prawa rzymskiego*, s. 99.

rozpatrzenia również ze strony prawa. Właśnie w taki sposób można traktować szczególnie dwie zasady prawne będące w użyciu również u kanonistów: *quod non est in actis, non est in mundo* i *pacta sunt servanda*²⁷⁷.

Co dotyczy pierwszej zasady, to, według mnie, ukazuje ona cienką granicę pomiędzy podejściem metafizycznym a pozytywistycznym. W danym przypadku można zilustrować te podejścia poprzez zdania: 1) czy istotnie uwidocznione, zaktualizowane znaki ukazują to, co jest (podejście metafizyczne) i 2) znaki są, więc to co jest, rzeczywiście istnieje (podejście pozytywistyczne). Jak widać, drugie zdanie ukazuje myślenie praktyczno-prawne. Niemniej jednak, na tym przykładzie wyraźnie widać na ile prawo (prawnik) ma do czynienia z domniemaniami i prawnymi fikcjami *per se*, na ile brakuje mu gwarancji nie do podważenia. Jednocześnie taki sposób myślenia pozwala rozwiązać sprawę dość szybko. Natomiast pierwsze zdanie, przykładowo określające podejście metafizyczne, które może mieć również zastosowanie przy praktycznym rozwiązaniu prawnym, jest głębsze, bardziej szczerze i humanistyczne, ale wymaga dodatkowego wysiłku dla ustalenia szczegółów oraz czasu na rozmyślanie i głęboką ocenę konkretnej sytuacji – zdarzenia faktycznego. Prawdą też jest to, że obydwa zdania i obydwa podejścia nie gwarantują idealnego, doskonałego rozwiązania sprawy.

Co się tyczy drugiej zasady, to jak zobaczymy przy omówieniu *pactum* (pkt 3.4.1) bazuje ona na *fides* i przy zawieraniu *pactum* domniemuje się, że strony świadomie, swobodnie i dobrowolnie zawarły pakt, uwidoczniając poprzez formuły oraz gesty rzeczywistość i dobrą wolę.

Na zrozumienie istoty zobowiązania mają wpływ elementy, które określić by można konstytutywnymi: wola osoby, forma wyrażenia jej woli i *consensus*.

Status i zobowiązanie mają podwójną zależność: tylko mający odpowiedni status mogą zaciągnąć niektóre rodzaje zobowiązań i tak samo zobowiązania, które zaciągnęła konkretna osoba, mogą wskazywać na jej status. Poprzez te instytucje chronione było *bonum publicum* oraz *bonum privatum*, stanowiące zresztą integralną część (*pars*) dobra wspólnego społeczności rzymskiej. Widzimy tu wspomnianą już umowność podziału prawa na publiczne i prywatne, gdzie oba wymiary prawa harmonijnie współdziałają.

²⁷⁷ Dopóki coś nie zostało uaktualnione, wykazane na zewnątrz, uwidocznione przez akty – nie istnieje (w sferze prawnej). Ta zasada działa również w sferze penitencji kościelnej – dopóki penitent nie wyjawia swoich myśli, zamiarów, pragnień będących przedmiotem jego spowiedzi, prezbiter nie może je ocenić, poddać analizie, zawyrokować. O zasadzie *quod non est in actis, non est in mundo* zob. K. Sójka-Zielińska, *Historia prawa*, Warszawa 2022, s. 214. O zasadzie *pacta sunt servanda* zob. W. Uruszczak, *Znaczenie średniowiecznej kanonistyki dla prawa zobowiązań*, w: *Ex contractu, ex delicto. Z dziejów prawa zobowiązań*, red. M. Mięka, K. Stolarski, Kraków 2012, s. 15–21.

Podobnie jak członkowie każdej społeczności nawiązują ze sobą relacje, w tym także prawne, Rzymianie wchodzili ze sobą w relacje prawne, zaciągając odpowiednie zobowiązania i winni byli dokonać tego zgodnie z ustalonym porządkiem – za pomocą dawnych rytuałów mających znaczenie prawne, a zarazem sakralne. W tych rytuałach ważnymi elementami były słowa i gesty. Ukazywały one znaczenie aktu prawnego oraz umożliwiały ochronę sądową. Rzymianie od dawna uważali, że zewnętrzne znaki, czyli gesty oraz słowa, służą wyrażeniu woli i ukazują intencję dokonującego czynności²⁷⁸. Poprzez uczynienie konkretnych gestów i wypowiedzenie konkretnych słów, niewidzialna rzeczywistość upubliczniała się – stawała się widoczna zarówno dla uczestników konkretnego aktu prawnego, jak i dla całego społeczeństwa rzymskiego.

Elementy instytucji *obligatio* są obecne zarówno w liturgii, jak i w Piśmie Świętym. Związek liturgii z Pismem Świętym jest oczywisty, dlatego analizując liturgię metodą romanistyczną, możemy równie dobrze stosować tę metodę do tekstów Pisma Świętego jako źródła i ważnej części liturgii, poszukując w nim argumentów i dowodów na potwierdzenie wysuniętych tez. Jak pisze W. Osuchowski:

Koncepcja węzła prawnego (*vinculum iuris*) jest więc owocem długotrwałej ewolucji. Początkowo pojęcie zobowiązania łączy się ściśle ze źródłami zobowiązania, tj. z tymi zdarzeniami, które powodują powstanie zobowiązań²⁷⁹.

Jest to ważne stwierdzenie, gdyż następnie W. Osuchowski wymienia te zdarzenia, stawiając na pierwszym miejscu czynności niedozwolone, a na drugim czynności dozwolone. Można dyskutować o pierwszeństwie czynności niedozwolonych nad dozwolonymi jako moment, od którego prawo zaczyna „widzieć” zobowiązania, ale wydaje się, że pierwszeństwo czynności niedozwolonych potwierdziliby zarówno teolodzy, jak i antropolodzy. Pierwsi znają kluczową czynność niedozwoloną pod mianem „grzechu pierworodnego”:

«Homo tamen, suadente Maligno, inde ab exordio historiae, libertate sua abusus est». Tentationi occubuit et malum commisit. Boni conservat desiderium, sed eius natura vulnus peccati originalis fert.	"Człowiek... za poduszczeniem Złego, już na początku historii nadużył swojej wolności". Uległ pokusie i popełnił zło. Zachowuje pragnienie dobra, ale jego natura nosi ranę grzechu pierworodnego. Stał się skłonny do
--	--

²⁷⁸ W. Wołodkiewicz, M. Zabłocka, *Prawo rzymskie. Instytucje*, s. 41.

²⁷⁹ W. Osuchowski, *Rzymskie prawo prywatne. Zarys wykładu*, s. 305.

Factus est ad malum proclivis et errori subiectus.	zła i podatny na błąd (KKK, nr 1707).
--	---------------------------------------

Antropolodzy (np. M. Douglas) mogą określić taki stan rzeczy w badanych przez nich społecznościach jako nieczystość²⁸⁰.

W każdym razie naturze człowieka jest właściwe zarówno pragnienie dobra (*boni desiderium*), jak i błąd (*error*) oraz skłonność do błędu (*proclivitas erroris*). Z powodu pragnienia dobra, natura ludzka tym boleśniej doświadcza błędu i skłonna jest do jego naprawy, lecz często brakuje jej na to własnych sił – czy to z powodu słabości konkretnej natury, czy to z powodu ogromu błędu.

Wacław Osuchowski stwierdza, że unikając zemsty, ten, kto dopuścił się czynności niedozwolonych (delikt), był zobowiązany do zadośćuczynienia – czyli naprawienia naruszonych relacji z drugą stroną stosunku obligacyjnego, zwaną wierzycielem (*creditor*), a gdy sam nie mógł wynagrodzić szkody, to ustanawiał ręczyciela, który z pomocą przysięgi (*iusiurandum*) brał na siebie obowiązek świadczenia za dłużnika (*debitor*)²⁸¹. Termin *iusiurandum* pojawia się we fragmencie Ewangelii według św. Łukasza, znanym jako „Pieśń Zachariasza” w jutrzni Liturgii godzin, gdzie są słowa:

ad faciendam misericordiam cum patribus nostris et memorari testamenti sui sancti iusiurandum quod iuravit ad Abraham patrem nostrum [daturum se nobis]	że miłosierdzie okaże ojcom naszym i wspomni na swoje święte Przymierze na przysięgę, którą złożył ojcu naszemu, Abrahamowi, że nam użyczy tego, (Łk 1, 72–73)
---	--

Obok *iusiurandum* pojawia się w tym wersecie, również interesujący nas od strony prawnej termin – *testamentum*, ale zostanie on omówiony później.

Analizując przytoczony fragment od strony prawnej metodą romanistyczną, można powiedzieć, że Bóg dla Zachariasza jest tym, który złożył przysięgę – *iusiurandum*, czyli jest ręczycielem i bierze na siebie wykonanie zobowiązania człowieka (przysięga dokonać świadczenia), które powstało na skutek czynności zabronionej.

²⁸⁰ Mary Douglas opisuje podejście niektórych społeczności do brudu, jak do braku porządku, skąd później wywodzą się jej rozważania również o rytuałach oczyszczających, poprzez które człowiek pragnie nie tyle przywrócić czystość cielesną, ale poprzez nią odnowić porządek. Por. M. Дуглас, *Чистота и опасность. Анализ представлений об осквернении и табу*, Москва 2000, s. 23–24.

²⁸¹ W. Osuchowski, *Rzymskie prawo prywatne. Zarys wykładu*, s. 305.

Delikt człowieka (w języku teologicznym używamy terminu *peccatum*) to przede wszystkim popełnienie grzechu pierworodnego, czyli czynności wyraźnie przez Stwórcę zakazanej.

Kwestie prawne rozważamy w tej pracy, starając się mieć na uwadze kontekst ponadczasowy (wieczność) i czasowy jednocześnie. Bóg jako ręcyciel, wykonał swoją przysięgę przez Syna. A jak mówiliśmy wyżej, zgodnie z ogólną zasadą społeczności rzymskiej, wszystko, co czyni *filius* na zlecenie *pater familias*, czyni *pater familias*.

Juryści rzymscy rozróżniali czynności zobowiązujące od rozporządzających. Innymi słowy, to, że jeden Rzymianin powiedział (a nawet przysiągł), że sprzeda coś innemu Rzymianinowi, nie oznaczało, że prawo własności przeszło na tego drugiego w momencie zawarcia umowy. Zobowiązanie się jednego do sprzedaży, a drugiego do zapłaty ceny, przejawiało się w momencie zawarcia umowy (osiągnięcia konsensusu), np. umowy kupna-sprzedaży, darowizny etc., ale prawo własności pozostaje jeszcze jednak u sprzedającego, darującego etc. Dopiero po dokonaniu czynności rozporządzającej – *mancipatio*, *in iure cessio* i *traditio*, na drugą osobę – kupującego, obdarowywanego etc. przechodziło prawo własności co do rzeczy. Takie różnice między czynnościami (zobowiązującą i rozporządzającą) mogą być potraktowane jak etapy na drodze do osiągnięcia celu umowy. Przy tym, w ideale, mają one dokonać się w całości, jednym ciągiem, w odpowiednim porządku, czyli poprawnie i wtedy można domniemywać, że zamierzony cel został osiągnięty, a strony świadomie i dobrowolnie dokonały aktów prawnych wyrażających ich rzeczywisty zamiar i wolę. W przypadku wykonania wszystkiego jak należy, wzrasta pewność, zarówno osób uczestniczących w jakiejś transakcji, jak i pozostałych członków wspólnoty, że uniknęli poważniejszych błędów i są blisko porządku – *ordo*. Można powiedzieć – czują się, że „są w porządku”. Niestety, człowiek nie jest idealny i doskonały, bardzo często popełnia błędy, które jednak przeważnie chce naprawić. Myślę, że dlatego właśnie jeden ciąg zdarzeń prawnych – od rozpoznania wewnętrznego, poprzez podjęcie decyzji i jej wyrażeniu na zewnątrz w odpowiedni sposób, po dokonanie odpowiednich aktów w celu spełnienia wszystkiego zamierzonego – został niejako „pocięty” na kawałki. Kiedy dochodzi do procesu sądowego, niezbędnym jest ustalenie, w którym momencie wystąpił błąd. Stąd znajomość etapów procesu i jego elementów pomagała ustalić moment (miejsce), w którym ktoś z uczestników relacji prawnej zboczył z drogi wiodącej ku porządkowi – *ordo*. Analogicznie rzecz się ma w przypadku zepsucia jakiegoś urządzenia, np. samochodu. Przypuśćmy, że nie da się uruchomić samochodu. Oczywiście, właściciel może się go pozbyć i kupić nowy, jeśli ma za co. Zwykle odwozi on auto do naprawy, gdzie mechanik, przeglądając

elementy konstrukcyjne pojazdu znajduje ten, który się zepsuł. Po naprawieniu tego elementu, samochód znów zaczyna wykonywać to, dla czego został wyprodukowany, czyli wraca porządek rzeczy zgodny z celem – samochód ma jeździć, nie stać bezużytecznie z powodu usterki.

Obligatio w zasadzie jest spójna i można by powiedzieć, że jak już się do czegoś zobowiązało, to trzeba to wykonać, najlepiej od razu. Analogie tego rozróżnienia widoczne są również w sferze liturgiczno-sakramentalnej. Do połączenia w jedno czynności zobowiązującej i rozporządzającej zachęca się chociażby w sakramencie pokuty i pojednania, w którym zaleca się jak najszybsze wykonanie pokuty. Wyraźnie widać tu czynność zobowiązującą, kiedy penitent zobowiązuje się do wykonania pokuty i rozporządzającą, kiedy tę pokutę wykonuje. Pomimo widocznej jedności tych dwóch czynności i braku definitywnego podziału ze względu na cel całego aktu, który prawdopodobnie w wieczności jest doskonale jednolitym, w wymiarze czasowym podział czynności jest przydatny ze względów naturalnych i praktycznych. Przykładowo zobowiązanie się penitenta do pielgrzymki z pewnych powodów staje się niemożliwe do spełnienia przez jakiś czas, więc zobowiązanie pozostaje, ale do czynności rozporządzającej jeszcze nie doszło. W każdym razie, na czynności prawne warto spojrzeć jako na jedność, mimo istniejących rozróżnień na czynności zobowiązujące i rozporządzające.

Kolejnym znaczącym pojęciem dotyczącym instytucji *obligatio* jest świadczenie – *solutio*. *Solutio* jest dobrowolnym wykonaniem tego, o czym stanowi treść zobowiązania. Wykonanie *solutio* umarzało zobowiązanie i rozrywało *iuris vinculum*. Obowiązek spełnienia konkretnego świadczenia wyrażał się w terminach *dare, facere, praestare*²⁸². Te terminy oznaczały różne czynności lub zachowania osoby, która w *obligatio* określana była dłużnikiem (*debitor*)²⁸³. Były znane prawu rzymskiemu również inne możliwości umorzenia zobowiązania, takie jak np. zwolnienie z długu, *acceptilatio, solutio per aes et libram, contrarius consensus, novatio, pactum de non petendo, compensatio* etc. Sposoby umorzenia zobowiązania często stanowiły odwróconą czynność do tej, przez którą wchodziło się w zobowiązania. Także wiele sposobów umorzenia potrzebowało od wierzyciela (*creditor*) formalnego stwierdzenia, że dłużnik wykonał swoje zobowiązanie

²⁸² Najprostszym tłumaczeniem tych terminów jest: *dare* – dać coś, *facere* – zrobić coś lub powstrzymać się od robienia czegoś (*non facere*), *praestare* – wieloznaczny termin, który w kontekście prawnym mógł oznaczać „przestrzegać czegoś, wykonać, wypełnić, ręczyć się, wziąć na siebie odpowiedzialność za coś, gwarantować coś, udzielać, dostarczać (czegoś)”.

²⁸³ Zob. W. Wołodkiewicz, M. Zabłocka, *Prawo rzymskie. Instytucje*, s. 215–216.

lub zostało one mu подарowane, względnie, wcześniejsze zobowiązanie przekształcono w inne²⁸⁴.

Ważnymi aspektami w zrozumieniu *obligatio* są dług i odpowiedzialność. Odpowiedzialność (w ideale) – to wzięcie pod uwagę (dopuszczenie) ryzyka popełnienia błędu i gotowość do zadośćuczynienia, czyli do naprawienia błędu. Ryzykiem możemy określić niespełnione nadzieje na dokonanie właściwego aktu prawnego. Długiem zaś – stan niewykonania *obligatio*, niezrealizowanej odpowiedzialności. Co do oddzielenia długu od odpowiedzialności w prawie rzymskim istnieją różne teorie, z których najpopularniejszą jest teoria niemieckiego pandektysty A. Brinza – „Schuld” (dług) i „Haftung” (odpowiedzialność). Według niej dłużnik wprawdzie zobowiązywał się i był stroną *obligatio*, ale na wypadek niewywiązania się z zobowiązań, był ustanawiany ręczyciel dłużnika, który miał spłacić jego dług. W wyniku takiej konstrukcji dłużnik był zobowiązany, ale nie był odpowiedzialny za dług, a ręczyciel był odpowiedzialny za dług, ale nie był stroną zobowiązań²⁸⁵. Najczęściej dług i odpowiedzialność razem wchodzi w zakres pojęcia zobowiązania²⁸⁶.

Status z jednej strony ukazuje zdolność personalną do podjęcia zobowiązań, a z drugiej strony może wskazywać na już podjęte zobowiązania (np. status kupującego, dłużnika etc.). Taki status wskazuje zarówno na predyspozycję *persony* do przyjęcia odpowiedzialności za możliwe ryzyko naruszenia porządku prawnego, który wyraża się w zobowiązaniu lub może świadczyć o zdolności *persony* do zadośćuczynienia, jeśli pojawią się jakieś nieprawidłowości w realizacji porządku rzeczy, na który wskazuje zobowiązanie.

Jeszcze jedną ważną kwestią dotyczącą *obligatio* jest ochrona porządku relacji interpersonalnych. Przez *obligatio* Rzymianie uaktualniali relacje interpersonalne, współtworząc konkretny interpersonalny porządek prawny. Naruszenie *obligatio* ujawniało naruszenie związku interpersonalnego, który to związek należało naprawić (uporządkować ponownie). Środkiem naprawczym były *actiones*, czyli formułki prawne, w których zostały ujęte roszczenia wobec konkretnej osoby (pretensje personalne). *Actiones* to jedno z podstawowych pojęć, na którym bazowało myślenie prawnicze Rzymian²⁸⁷. Termin *actio* oznacza skierowane przeciw pozwanemu działanie powoda²⁸⁸. Prawo rzymskie wyróżnia dwie podstawowe grupy *actiones*: *actiones in personam* i *actiones in rem*. Pierwsze przewidywały pretensję przeciw konkretnej osobie, drugie – miały skutek wobec

²⁸⁴ Zob. W. Osuchowski, *Rzymskie prawo prywatne. Zarys wykładu*, s. 413–424.

²⁸⁵ Zob. W. Wołodkiewicz, M. Zabłocka, *Prawo rzymskie. Instytucje*, s. 208–209.

²⁸⁶ W. Osuchowski, *Rzymskie prawo prywatne. Zarys wykładu*, s. 305–306.

²⁸⁷ W. Litewski, *Rzymskie prawo prywatne*, Warszawa 1990, s. 15.

²⁸⁸ W. Litewski, *Słownik encyklopedyczny prawa rzymskiego*, s. 6.

wszystkich, czyli miały dowieść przed wszystkimi słuszności skutecznego prawa do władania rzeczą materialną. W każdym razie, najważniejsze jest, że kluczowym elementem *actiones* jest *persona*, czy to konkretna, czy to wszystkie razem (*omnes*).

3.3. Mechanizmy *obligatio*: *mancipatio*, *traditio*, *stipulatio (sponsio)*.

3.3.1. *Mancipatio*

Przyjrzyjmy się działaniom prawnym (nazywanym także czynnościami prawnymi lub aktami prawnymi) – *mancipatio*, *traditio*, *stipulatio (sponsio)*. Są to skonsolidowane systemy znaków (gestów, słów w różnych kombinacjach: tylko słowa, tylko gesty, gesty i słowa), poprzez które uczestnicy relacji prawnych:

a) potwierdzają swoje domniemanie o statusie *persony* – uczestnika danych relacji prawnych, oceniają odpowiedniość znaków względem zamiarów tejże *persony*, a także odpowiedniość użytych przez *personę* znaków względem rozpoznanego przez daną społeczność porządku prawnego i

b) na mocy uczynionych znaków otrzymują możliwość zaskarżenia czynności od strony formalnej i przedstawienia sprawy w sądzie (organowi prawomocnemu rozstrzygnąć zaistniałą sytuację niewłaściwą z punktu widzenia *ordo*).

Podobne skonsolidowane systemy znakowe są znane ludziom od dawna. Można je określić również mianem rytuałów społecznych, religijnych etc. Nie wszystkie rytuały wywołują skutki natury czysto prawnej, chociaż można podejść do ich analizy również od strony prawnej.

Skonsolidowane systemy znakowe – *mancipatio*, *stipulatio (sponsio)*, *traditio* – określam tu mianem mechanizmów w znaczeniu sposobu, w jaki współdziałają ze sobą różne ich elementy konstytutywne (znaki). Przypomnijmy, że znak jest elementem dostrzegalnym przez zmysły i w istocie swojej ma ukazywać to, co jest niewidzialne²⁸⁹. Mechanizmy prawne zostały wytworzone z jednej strony na podstawie naturalnych odruchów ludzkich, a z drugiej strony – na podstawie przemyśleń wielu sytuacji, kiedy

²⁸⁹ *Quid sit signum.* – Augustinus, *De Doctrina Christiana: Signum vero est res, praeter speciem quam ingerit sensibus, aliud aliquid ex se faciens in cogitationem venire.* (Czym jest znak? – Augustyn, *O nauce chrześcijańskiej*: Znak jest istotnie rzeczą, niezależnie od wyglądu, jaki przedstawia zmysłom, przez to, że powoduje, że coś innego samo z siebie przychodzi na myśl [alternatywne tłum. – sprawiając ze swej strony, że coś innego przychodzi na myśl].) Petrus Lombardus, *Sententiarum libri IV*, D. I, c. 3.

prawdopodobnie brak jakiegoś elementu konstytutywnego mechanizmu prawnego powodował dodatkowe komplikacje w ustaleniu porządku rzeczy, czyli *ordo*.

W mechanizmie prawnym jego elementy są znakami i działają jak znaki – wyrażają na zewnątrz to, co niewidzialne. Jednym i tym samym znakiem można wyrazić różne intencje, wolę, zamiary etc. Na przykład podniesienie ręki może oznaczać zarówno powitanie, jak i pożegnanie. Ułożenie znaków w pewnej kolejności, w pewnym porządku oraz sprecyzowanie ich formy pozwala domniemywać, że wyrażają one to, co mają wyrazić, np. rzeczywisty zamiar uczestnika relacji, aby związać się węzłem prawnym, czyli zobowiązaniem. Znaki mechanizmów prawnych (gesty i słowa) mają wyrazić status oraz *obligatio* uczestników konkretnej relacji prawnej. Oprócz głównej relacji prawnej uczestników, głównego *obligatio*, mechanizm prawny może ukazać również dodatkowe elementy tej relacji, np. jakiś dodatkowy warunek przy umowie, konsekwencje odpowiedzialności sądowej, etap procesu etc.

Mechanizmy prawne są niewątpliwie aktami formalnymi. To znaczy, że niewidzialną i niedostrzegalną wolę, świadomość, dobrowolność, należało wyrazić w pewnej formie. Z biegiem czasu i po nabyciu doświadczenia przez prawników rzymskich, ustalono i uznano pewien system znaków, który w konkretnych okolicznościach pozwalał na bardziej pewne domniemanie istnienia potrzebnej woli, świadomości i dobrowolności, co z kolei dawało uczestnikom konkretnej relacji większą moralną pewność tego, że relacja prawna jest relacją prawną, a osoba kontrahenta ma właściwy status, czyli jest zdolna do wejścia w relację prawną, podjęcia ryzyka i odpowiedzialności. W razie pojawienia się pretensji (roszczenia), złożenia skargi powodowej, pretor miał punkt wyjścia w rozważaniach nad sytuacją prawną – właśnie mechanizm prawny stawał się dla niego niejako zasadniczym przedmiotem badań w celu ustalenia czy porządek czynności prawnych został dotrzymany i czy akty formalne mechanizmu prawnego uczynione zostały przez właściwe osoby. Poznanie tych rzeczy pozwalało pretorowi na sformułowanie skargi (*actio* nie w znaczeniu procesu, działania, a konkretnej formułki procesowej).

Wśród gestów o znaczeniu prawnym, szczególną wagę miał gest nałożenia ręki. Wskazywał on na władzę nad konkretną rzeczą lub osobą w znaczeniu *res*. Dlatego np. *pater familias*, kiedy chciał nadać synowi status wolnego i samodzielny, niezależny od władzy ojcowskiej, dokonywał aktu trzykrotnej sprzedaży syna. Nie można było jednak sprzedać osoby, dlatego syn przybierał jak gdyby status rzeczy (*res*), dopiero wtedy można było go sprzedać. Stając się wolnym od władzy ojcowskiej, syn otrzymywał pełne uprawnienia cywilne – sam mógł nabywać i sprzedawać, zaciągać zobowiązania, stawać się *pater familias*, nieść pełną odpowiedzialność majątkową. Wchodzenie żony pod władzę

męża – *conventio in manum* (dosł. wchodzenie pod rękę) pozbawiało ją prawa do rozporządzenia majątkiem i nakładało na męża obowiązek troski o jej zabezpieczenie materialne. *Manumissio* (dosł. wyzwolenie spod ręki) było jednym ze sposobów uwolnienia niewolnika (*servus*).

Kluczowym w zrozumieniu mechanizmu *mancipatio* jest pojęcie ręki (*manus*) jako znaku władztwa i ochrony (opieki)²⁹⁰. *Mancipatio* to formalny akt przeniesienia własności kwirytarnej (władzy-*potestas*) i była dostępna tylko dla obywateli rzymskich. Ze względu na *manus* jako kluczowy element *mancipatio*, ten mechanizm jest określany także jako „obrzęd uchwycenia ręką”²⁹¹. Dokładny opis *mancipatio* można znaleźć w Instytucjach Gajusza:

<p>Est autem mancipatio, ut supra quoque diximus, imaginaria quaedam venditio: Quod et ipsum ius proprium civium Romanorum est; eaque res ita agitur: Adhibitis non minus quam quinque testibus civibus Romanis puberibus et praeterea alio eiusdem condicionis, qui libram aeneam teneat, qui appellatur libripens, is, qui mancipio accipit, rem tenens ita dicit: hunc ego hominem ex iure Quiritium meum esse aio isque mihi emptus esto hoc aere aeneaque libra; deinde aere percutit libram idque aes dat ei, a quo mancipio accipit, quasi pretii loco.</p>	<p><i>Mancipatio</i> jest, jak też wyżej powiedzieliśmy, czymś w rodzaju pozornej sprzedaży. Jest to także prawo własne obywateli rzymskich. Odbywa się ona następująco: po dobraniu nie mniej niż pięciu świadków, dojrzałych obywateli rzymskich, a ponadto jeszcze jednego tego samego stanu, aby trzymał wagę spiżową (<i>libram aeneam</i>) i którego nazywa się libripensem, ten, kto przyjmuje mancypację, trzymając rzecz mówi tak: oświadczam, że ten oto człowiek (niewolnik) jest mój wedle prawa Kwirytów i niech będzie kupiony dla mnie przez ten spiż i wagę spiżową. Następnie uderza spiżem o wagę i daje go temu, od kogo przyjmuje mancypację, jako quasi-cenę. (IG 1,119)</p>
---	--

Początkowo mancypacja była aktem rzeczywistym, później przekształciła się w akt abstrakcyjny, a jeszcze później zanikła. Nie biorąc pod uwagę historycznych przemian dotyczących *mancipatio*, interesują nas istotowe elementy tego mechanizmu: gest nałożenia ręki (dotknięcie ręką, ujęcie w rękę) i słowa (np. *meum esse aio*). Brak tych elementów, czyli wymaganej formy, powodował, że własność nie była uznana za taką,

²⁹⁰ W. Litewski, *Słownik encyklopedyczny*, s. 170.

²⁹¹ A. Dębiński, *Prawo rzymskie prywatne. Kompendium*, Warszawa 2003, s. 235.

która przeszła z jednej *persony* na drugą. Innymi słowy pojawiała się wątpliwość czy rzeczywiście doszło do przeniesienia własności. *Mancipatio* jest aktem dość prostym. Dla przeniesienia własności nie potrzebna była przyczyna (*causa*). Realizacja formy dawała w zasadzie możliwość domniemania, że strony są świadome tego, czego chcą dokonać, że robią to dobrowolnie i swobodnie. Dlatego późniejsze ewentualne pretensje nie były brane pod uwagę. Mancypacja była dokonywana także przy innych czynnościach prawnych, np. przy darowiźnie, wprowadzeniu żony pod władzę agnacyjną męża, przy dokonywaniu adopcji (adrogacji), emancypacji.

Paralelnie z *mancipatio* rozwijał się mechanizm *in iure cessio*, który co do istotnych elementów formy od mancypacji prawie się nie różnił. Różniły się elementy wtórne: przy *mancipatio* wymagana była obecność pięciu świadków i libripensa (osoby trzymającej wagę – *libra*), a *in iure cessio* dokonywało się przed urzędnikiem (*magistratus, praetor*).

Nieco różnił się także przebieg procesu: w *mancipatio* wszystko kończyło się stwierdzeniem *meum esse aio*, a przy *in iure cessio* twierdzenie *meum esse aio* wymagało reakcji pozornego pozwanego (quasi-pozwany, fikcja *per se*). Jeśli ten milczał lub zgadzał się z twierdzeniem powoda *meum esse aio*, to pretor przyznawał rzecz pozornemu powodowi (quasi-powód, fikcja *per se*). Opis *in iure cessio* znajduje się także w „Instytucjach” Gaiusza:

<p>In iure cessio autem hoc modo fit: apud magistratum populi Romani uelut praetorem urbanum is, cui res in iure ceditur, rem tenens ita dicit: hunc ego hominem ex iure Quiritium meum esse aio; deinde postquam hic uindicauerit, praetor interrogat eum, qui cedit, an contra uindicet; quo negante aut tacente tunc ei, qui uindicauerit, eam rem addicit.</p>	<p><i>In iure cessio</i> dokonuje się w następujący sposób: wobec urzędnika ludu rzymskiego, na przykład, pretora miejskiego, ten, komu odstępuje się rzecz, trzymając tę rzecz tak mówi: oświadczam, że ten oto człowiek (niewolnik) jest mój wedle prawa Kwirytów, następnie, po tym, jak ten przypisał sobie własność rzeczy, pretor pyta tego, kto ją odstępuje, czy powie coś przeciw, jeśli zaprzeczy lub milczy, wtedy temu, kto uprzednio zgłosiłby rozszczenie, tę rzecz wydaje. (IG. 2, 24)</p>
---	--

Mechanizmy *mancipatio* i *in iure cessio* można by opisać jako oświadczenie woli wobec drugiej osoby, wyrażone w odpowiedniej formie.

3.3.2. *Traditio*

Traditio to uroczysty akt przeniesienia (nabycia) własności. W odróżnieniu od *mancipatio* i *in iure cessio* zarezerwowanych tylko dla Rzymian, ten mechanizm dostępny był także dla cudzoziemców, ponieważ uważany był za naturalny sposób nabycia własności. *Traditio* polega na bezpośrednim fizycznym przekazaniu rzeczy z ręki do ręki²⁹².

Mechanizm prawny *traditio* można dostrzec, np. w udzielaniu komunii św. Szczególnie, jeśli mieć na uwadze to, że dawniejszym i tradycyjnym sposobem przyjęcia komunii św. jest jej przyjęcie na rękę.

Dla *traditio* istotną jest słuszna przyczyna (*iusta causa*) tej czynności (np. kupno-sprzedaż, darowizna). Bez słusznej przyczyny *traditio* była nieważna. Jako przykład *iniusta causa* (niesłusznej przyczyny), która nie powodowała przeniesienia własności W. Wołodkiewicz podaje tytuł wynagrodzenia za czyn niedozwolony²⁹³. Jeśli przyjmiemy za aksjomat przystąpienie do komunii św. w ramach mechanizmu *traditio*, to logicznymi i prawnie słusznymi wydają się kanony Kodeksu Prawa Kanonicznego zakazujące przystąpienie do komunii św. osobom, które popełniły delikt – przestępstwo kanoniczne czyli czyn niedozwolony. *Traditio* więc nie miała jakiejś konkretnie wymaganej formy. Prawdopodobnie bazowała jednak na konsensusie, który strony miałyby osiągnąć przed przekazaniem rzeczy²⁹⁴.

3.3.3. *Stipulatio (sponsio)*

Stypulacja to uroczyste przyrzeczenie werbalne (słowne), które dokonywało się w formie dialogu – pytania i odpowiedzi. Początkowo należało posługiwać się jednym i tym samym słowem zarówno w pytaniu, jak i odpowiedzi i tym słowem był czasownik *spondere*²⁹⁵, a odpowiednim wyrażeniem: *spondesne?* – *spondeo*. Później (po roku 472 n.e.) wystarczyły słowa dowolne. *Stipulatio* wywodzi się ze *sponsio*, które z kolei było

²⁹² A. Dębiński, *Prawo rzymskie prywatne. Kompendium*, s. 226, 237–238.

²⁹³ W. Wołodkiewicz, M. Zabłocka, *Prawo rzymskie. Instytucje*, s. 140.

²⁹⁴ Hasło *traditio*, W. Litewski, *Słownik encyklopedyczny*, s. 260.

²⁹⁵ Hasło *spondeo (sponondi, sponsum, -ere)* – 1) uroczyście zobowiązać się, przyrzec przysięgą; 2) działać jako poręczyciel, ręczyć się, gwarantować, powołać kogoś na poręczyciela; ręczyć za kogoś; ręczyć za coś; 3) zaręczyć kogoś, wyswatać; 4) zwiastować, dawać nadzieję. И.Х. Дворецкий, *Латинско-русский словарь*, s. 723.

aktem sakralnym²⁹⁶. *Sponsio* również występowało przy zawarciu pokoju lub rozejmu, kiedy rzymski dowódca przyrzekał go przeciwnikowi poprzez mechanizm *sponsio*²⁹⁷.

W „Instytucjach” Justyniana tak się opisuje mechanizm *stipulatio (sponsio)*:

<p>Verbis obligatio contrahitur ex interrogatione et responsione, cum quid dari fierive nobis stipulamur. Ex qua duae proficiscuntur actiones, tam conditio, si certa sit stipulatio, quam ex stipulatu, si incerta. Quae hoc nomine inde utitur, quia stipulum apud veteres firmum appellabatur, forte a stipite descendens.</p>	<p>Zobowiązanie [użycia] słowa wynika z pytania i odpowiedzi, kiedy ustalamy, co może być nam dane lub nam uczynione. Wynikają z niego dwa działania, zarówno roszczenie zwrotu własności, jeśli żądanie (<i>stipulatio</i>) jest pewne, jak również na podstawie żądania, jeśli jest niepewne. To [pojęcie] używa tej formy [słownej], ponieważ wśród starożytnych łodyga była nazywana mocną, być może pochodząc od łodygi.</p>
<p>In hac re olim talia verba tradita fuerunt: SPONDES? - SPONDEO, PROMITTIS? - PROMITTO, FIDEPROMITTIS? - FIDEPROMITTO, FIDEIUBES? - FIDEIUBEO, DABIS? - DABO, FACIES? - FACIAM.</p>	<p>W tej kwestii niegdyś takie słowa przekazano: Obiecujesz? – Obiecuję, Przyrzekasz? – Przyrzekam, Poręczasz? – Poręczam, Jesteś wierny? – Jestem wierny, Dasz? – Dam, Zrobisz? – Zrobię.</p>
<p>utrum autem Latina an Graeca vel qua alia lingua stipulatio concipiatur, nihil interest, scilicet si uterque stipulantium intellectum huius linguae habeat: nec necesse est eadem lingua utrumque uti, sed sufficit congruenter ad interrogatum respondere: quin etiam duo Graeci Latina lingua obligationem contrahere possunt. Sed haec sollemnia verba olim quidem in usu fuerunt: postea autem Leoniana constitutio lata est, quae, sollemnitate</p>	<p>i czy zastrzeżenie będzie sporządzone po łacinie, czy po grecku, czy też w jakim innym języku, nie ma znaczenia, to znaczy, jeśli obaj stypulujący rozumieliby ten język: nie jest konieczne, aby obaj używali tego samego języka, ale wystarczy odpowiedzieć na to pytanie w spójny sposób: nawet dwóch Greków może zaciągnąć zobowiązanie w języku łacińskim. Ale te uroczyste słowa były rzeczywiście kiedyś w użyciu, ale potem została uchwalona konstytucja leoniańska,</p>

²⁹⁶ Hasło *sponsio*, W. Litewski, *Słownik encyklopedyczny*, s. 246.

²⁹⁷ Hasło *sponsio*, W. Litewski, *Słownik encyklopedyczny*, s. 246.

verborum sublata, sensum et consonantem intellectum ab utraque parte solum desiderat, licet quibuscumque verbis expressus est.	która usunawszy konieczność dbania o dobór słów, wymaga tylko sensu i takiego samego rozumienia po obu stronach, chociaż zostało wyrażone w dowolnych słowach (Inst. 3,15,pr).
--	--

Strukturę mechanizmu *stipulatio (sponsio)* najczęściej można dostrzec w obrzędach postulatu, nowicjatu, ślubów zakonnych. Również widać go dobrze w obrzędach chrztu, kiedy szafarz sakramentu pyta rodziców i chrzestnych, o co proszą dla dziecka. W obrzędach Mszy św. ten mechanizm dobrze jest widoczny w drugiej formie Wyznania wiary. Można posunąć się do stwierdzenia tego, że sama istota *stipulatio (sponsio)* jako mechanizmu bazującego na dialogu jest właściwa obrzędom sakramentów.

3.4. Formy *obligatio: pactum, contractus, donatio, sacrificium, testamentum*

3.4.1. *Pactum*

Najbardziej istotną instytucją w analizie liturgii łacińskiej Kościoła rzymskokatolickiego, z punktu widzenia tematu pracy, będzie pakt (*pactum*). Paktem jest taki rodzaj zobowiązania, które zaciąga na siebie tylko jedna strona. Przez dłuższy czas pakt nie był uznawany przez prawników rzymskich za kontrakt, ponieważ w kontrakcie zobowiązania zaciągały wzajemnie wobec siebie obie strony. Jak zobaczymy później, mimo tego, że zobowiązanie zaciągała tylko jedna strona, w zawarciu paktu aktywnie uczestniczyły obie strony. Wydaje się prawdopodobne, że właśnie to odegrało znaczącą rolę w późniejszym uznaniu niektórych paktów za równe kontraktom w znaczeniu prawnym i objęcie ich ochroną prawną²⁹⁸.

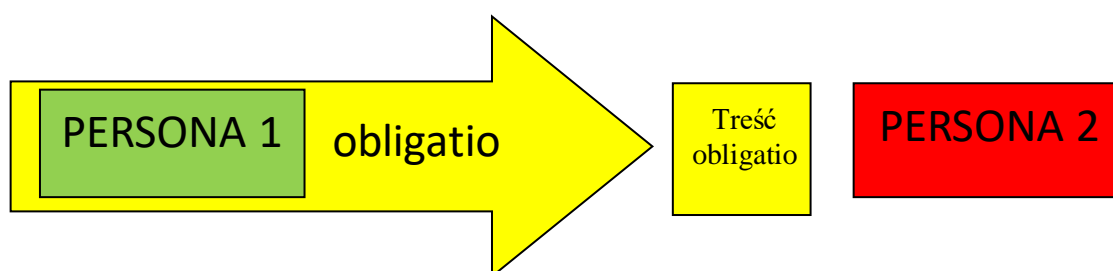
Ponieważ pakt długo nie był uznawany przez prawników rzymskich za pełnowartościowy akt prawny, nie podlegał on sądowej ochronie prawnej, czyli nie można było go zaskarżyć. Takie akty nazywano *pacta nuda* („gołe paktury”). Wszystkie paktury były umowami nieformalnymi i dochodziły do skutku *solo consensu*, tzn. przez osiągnięcie prostego porozumienia²⁹⁹. Natomiast, w niektórych wypadkach paktury mogły uzyskać ochronę prawną i wtedy stawały się *pacta vestita* – „paktami ubranymi (w ochronę)”.

²⁹⁸ W. Wołodkiewicz, M. Zabłocka. *Prawo rzymskie. Instytucje*, s. 244–248.

²⁹⁹ K. Kolańczyk. *Prawo rzymskie*, s. 413.

Jeszcze przed zrównaniem darowizny z kontraktami można było podnieść pakt do rangi kontraktu i uzyskać ochronę prawną w wypadku, kiedy pakt był zawierany przez *stipulatio* – formę ukazującą istnienie zobowiązania przez wypowiedzenie ściśle określonych słów. Później oświadczenie woli mogło zostać wyrażone w dowolnej formie, a nawet w sposób domniemany – *per facta concludentia*³⁰⁰.

Z punktu widzenia zobowiązania jako wewnętrznej decyzji osoby wyrażonej na zewnątrz, *pactum* jawi się jako najprostsza, najbardziej podstawowa i naturalna forma wyrażenia tego, co dokonało się wewnątrz człowieka – decyzji o zobowiązaniu się. W sposób schematyczny *pactum* można przedstawić następująco:

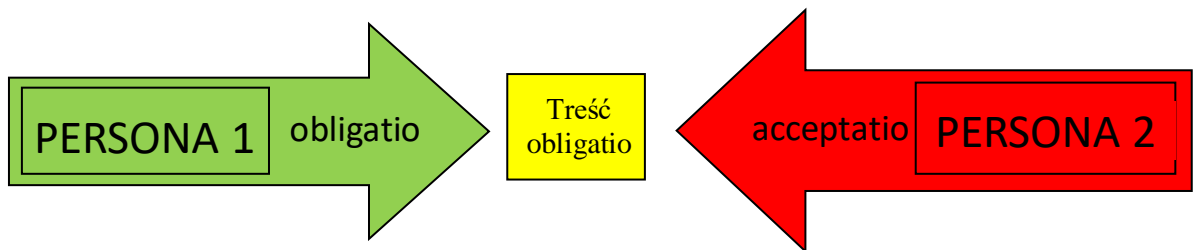


Rys. 3.2. Schematyczne ujęcie *pactum*

Ten schemat pokazuje, że Persona 1 zobowiązuje się wobec Persony 2. Czyli Persona 1 wiązuje samą siebie „węzłem prawnym”. Nie oznacza to jednak, że Persona 2 pozostaje całkowicie bierna wobec zobowiązania Persony 1. Celem paktu jest przyjęcie przez drugą stronę tego, co wyrażone zostało w treści *obligatio* (*oblatio* [*offero*]–propozycji³⁰¹). Persona 2 nie ma jednak obowiązku przyjęcia. Jeśli Persona 2 odmawia, to cel paktu nie zostaje osiągnięty. Czy cofnąć swoje zobowiązania (zrzec się ich), czy skierować je do innej *persony* – ta decyzja należy do Persony 1, ponieważ to ona jest podmiotem, na którym ciąży zobowiązanie. Persona 2, żeby podjąć decyzję o przyjęciu lub odrzuceniu tego, co zostało wyrażone w słowach lub gestach Persony 1 (propozycji, oferty), tak samo ma podjąć świadomą, dobrowolną i swobodną decyzję o przyjęciu. Po stronie Persony 2 te akty mają się wyrazić poprzez przyjęcie – *acceptatio*, które u Rzymian, prawdopodobnie, było domniemane.

³⁰⁰ W. Wołodkiewicz, M. Zabłocka. *Prawo rzymskie. Instytucje*, s. 34.

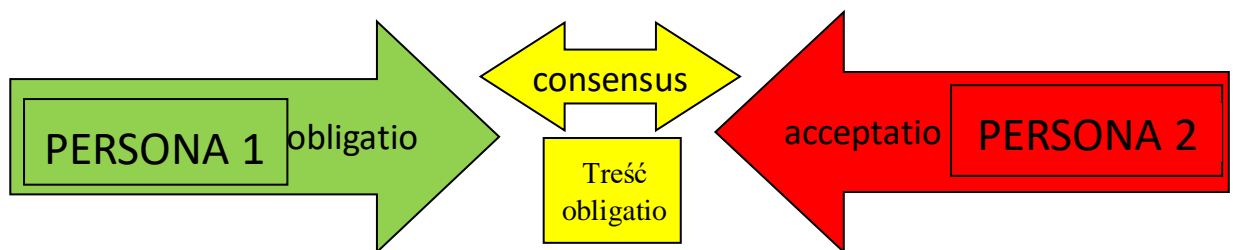
³⁰¹ Hasło *oblatio* [oferta] – 1) (dobrowolna) propozycja, oferta; 2) przyniesienie, ofiarowanie; 3) wręczenie; 4) składka, wpłata; 5) dar, darowizna, ofiara. И.Х. Дворецкий, *Латинско-русский словарь*, s. 523.



Rys. 3.3. Schematyczne ujęcie *acceptatio* w *pactum*

Ta *acceptatio* w prawie rzymskim nie była wyodrębnioną instytucją. Jednak można by powiedzieć, że zarówno *acceptatio* po stronie Persony 2, jak i oferta po stronie Persony 1 stanowiły swojego rodzaju oświadczenia woli stron co do treści zobowiązania.

Porozumienie się w kwestii treści propozycji (istoty *obligatio*) między Personą 1 a Personą 2 nazywa się *consensus*.



Rys. 3.4. Schematyczne ujęcie konsensusu w *pactum*

Podjęcie się zobowiązania w *pactum* przez Personę 1, akceptacja treści zobowiązania (oferty) przez Personę 2 i osiągnięcie *consensus* musiało być wyrażone na zewnątrz. W przeciwnym razie nie było dostępne ocenie prawnej. Są to mechanizmy oświadczenia woli.

Przyjmuje się, że juryści rzymscy nie zajmowali się wolą *persony*, lecz znakami, które w ideale miałyby o niej świadczyć i ją uwidaczniać. Niemniej jednak wypracowana przez nich w ciągu rozwoju prawa rzymskiego lista wypadków niezgodności pomiędzy wolą a jej oświadczeniem (w tym błędów), które w różnych okolicznościach mogły wpływać na ważność czynności prawnych (lub też nie), może świadczyć o tym, że stosunek do znaków widzialnych uwzględniał to, na co one miałyby wskazywać – na rzeczywistość niewidzialną. Czyli, w gruncie rzeczy, był to stosunek jak najbardziej metafizyczny, mimo że pozostałe po jurystach rzymskich dzieła historyczne i historyczno-

prawne pozwalają wysunąć przypuszczenie o zasadniczo praktycznym wymiarze prawa rzymskiego³⁰². Nie oznacza to, że nie można wysunąć hipotezy, ani znaleźć argumentów na jej poparcie, o metafizycznym wymiarze działalności prawnej jurystów rzymskich.

Tu warto wspomnieć, że *pactum* było u Rzymian umową pokojową. Jeśli przeanalizować pojęcie wojny, to można dojść do wniosku, że pojęcie „wojna” oznacza naruszony porządek. Na przykład, Ciceron pisał o wojnie:

Wojną sprawiedliwą jest taka, którą prowadzi się po uprzednim wypowiedzeniu dla odzyskania zagrabionych rzeczy, lub dla odparcia nieprzyjaciół. Wojną niesprawiedliwą jest taka, którą wszczyna się w uniesieniu, a nie z jakiejś oznaczonej przez prawo przyczyny³⁰³.

Z faktu dokonywania przez kapłanów rzymskich pewnych rytuałów przed rozpoczęciem wojny można wnioskować, że odnowienie porządku jest również rzeczą sakralną. Kapłani rzymscy sprawowali odpowiednie obrzędy także przy zawieraniu pokoju³⁰⁴. Jeśli początkowo wypowiedzenia wojny przez Rzymian nie uważano za akt prawny, to późniejsza świadomość o konieczności prowadzenia tylko wojen sprawiedliwych świadczy o tym, że został rozpoznany i sformułowany również wymiar prawny decyzji o wojnie. Niemniej jednak istotowym jest pokój, ponieważ, z punktu widzenia metafizycznego, wojna nie jest czymś istotowym; wojną nazywamy brak istotowego pokoju.

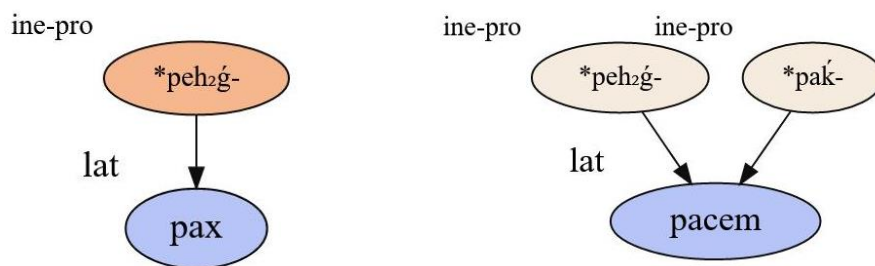
Brygida Kuźniak i Katarzyna Góralczyk słusznie stwierdzają na podstawie analizy dzieła Tytusa Liwiusza: tylko doznane bezprawie mogło być sprawiedliwą przyczyną rozpoczęcia konfliktu³⁰⁵. *Pax*, czyli „pokój” jest słowem pochodnym od *pactum* u źródła którego leży proto-indo-europejski rdzeń *pak* (*pag*, *peh₂ǵ*):

³⁰² W. Litewski, *Podstawowe wartości prawa rzymskiego*, s. 15–16.

³⁰³ Ciceron, *O państwie, o prawach, o powinnościach, o cnotach*, przekł. W. Kornatowski, komentarz K. Leśniak, Warszawa 1960, s. 135.

³⁰⁴ „W starożytnym Rzymie (a dokładniej – w okresie królewskim) zwyczaje dyplomatyczne przyjmowały charakter bardziej sakralny. Sprawami związanymi z zagranicą zajmowało się kolegium kapłanów działające przy świątyni najwyższego boga, Jowisza. Kapłani, określane mianem *fecjalów*, ponosili odpowiedzialność za sprawy wojny i pokoju oraz zawieranie układów sojuszniczych”. M. Łakota-Micker, *Instrumentarium przyszłego dyplomaty*, London 2016, s. 25. Zob. także: M. Jaczynowska, *Religie świata rzymskiego*, Warszawa 1987, cz.1. s. 47–48.

³⁰⁵ B. Kuźniak, K. Góralczyk, *Wypowiadanie wojen i zawieranie pokoju przez Republikę Rzymską w świetle relacji Tytusa Liwiusza. Próba analizy historycznoprawnej*, „Przegląd Historyczno-Wojskowy” 16 (67)/1 (251) 2015, s. 10.



Rys. 3.5. Pochodzenie od wspólnego rdzenia słów *pax* i *pactum*³⁰⁶

W liturgii mamy często powtarzające się słowo *pax* i jego odmiany – *pacem*. Będą one analizowane przez nas właśnie jako kategorie prawne. Nie w metaforycznym, alegorycznym, czy symbolicznym znaczeniu, ale w znaczeniu istotowym, prawnym.

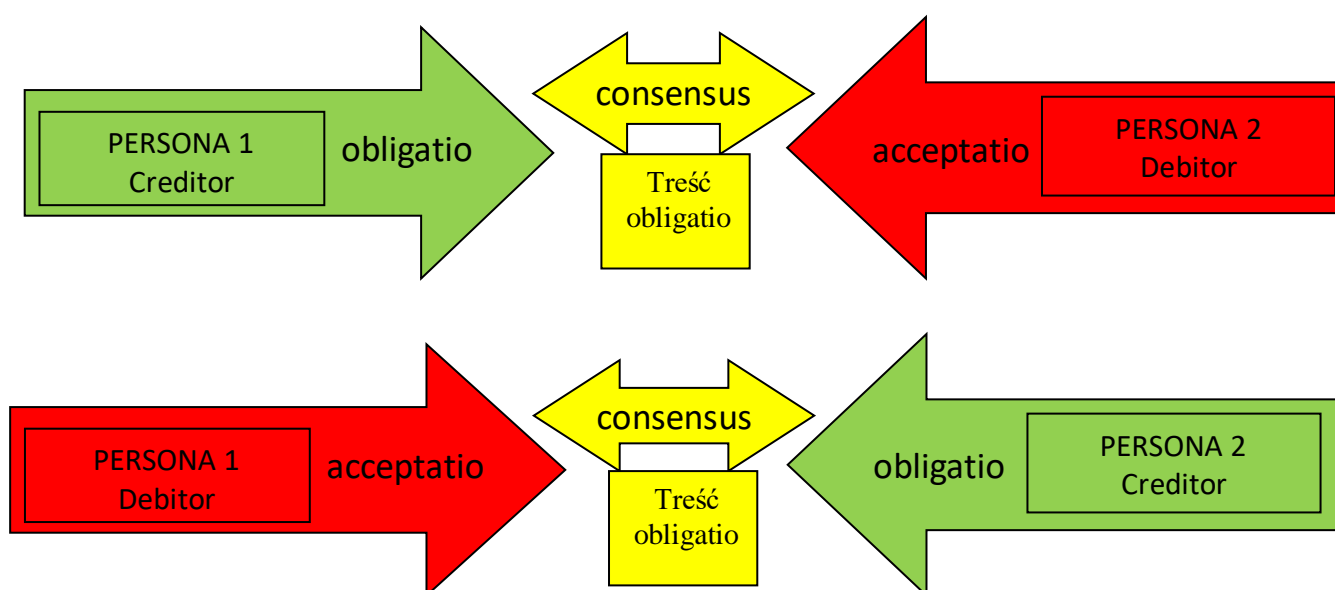
W tym miejscu możemy stwierdzić, że wszystkie umowy w istocie swojej są paktami. Cały instrument definicyjny jest rezultatem ogromnego trudu jurystów rzymskich polegającego na wypracowaniu, wytworzeniu fikcji prawnych w celu udzielenia pomocy stronom w trudnych sprawach życiowych, które mogły być osądzone w sposób jurydyczny. Wspierając proces porozumienia się i osiągnięcia efektów tego porozumienia, społeczność rzymska rozpoznała podobieństwo pewnych czynności, pogrupowała je i wypracowała szereg formuł, które miały pomóc w wyrażeniu woli oraz ułatwić naprawienie błędów, towarzyszących tym czynnościom. Na przykład, wymagane w *sponsio* (kontrakcie werbalnym) wypowiedzenie ściśle wyznaczonych słów – na początku był to czasownik *spondere* – jasno stawiało sprawę w świetle prawa. Jeśli wynikał spór, strony udawały się do pretora i ten miał możliwość domniemywać zawarcie porozumienia, ponieważ wierzyciel był pytany przez dłużnika „*Spondesne* [...]?” – Przymierzasz [dać mi coś]?” i jeśli odpowiadał tym samym czasownikiem twierdząco, czyli „*Spondeo!*”, pretor mógł badać dalsze okoliczności. W taki sposób określone czynności prawne nie tyle ukazywały istotę zobowiązania, ile stanowiły aksjomaty do dalszych dociekań i argumentów.

³⁰⁶ Rysunki zapożyczone są ze strony „Etymologeek”: <https://etymologeek.com/lat/pacem>, <https://etymologeek.com/lat/pax> [dostęp 04.04.2023]. Hasło *paco, pax, pacis*, w: A. Ernout, A. Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots*, Klincksieck 1985, s. 473–474.

3.4.2. *Contractus*

W istocie wszystkie zobowiązania mają u swoich podstaw *pactum*. Zobowiązania paktowe, które dążą ku ustanowieniu porządku (uporządkowaniu relacji personalnej) przyjęto nazywać kontraktami. Natomiast zobowiązania, które powstają na skutek naruszenia porządku (godzą destrukcyjnie w relację personalną), przyjęto nazywać deliktami.

Przyjrzyjmy się, jak to wygląda przy zawieraniu umowy dwustronnie zobowiązującej – *contractus* (jak np. kontraktu kupno-sprzedaży).



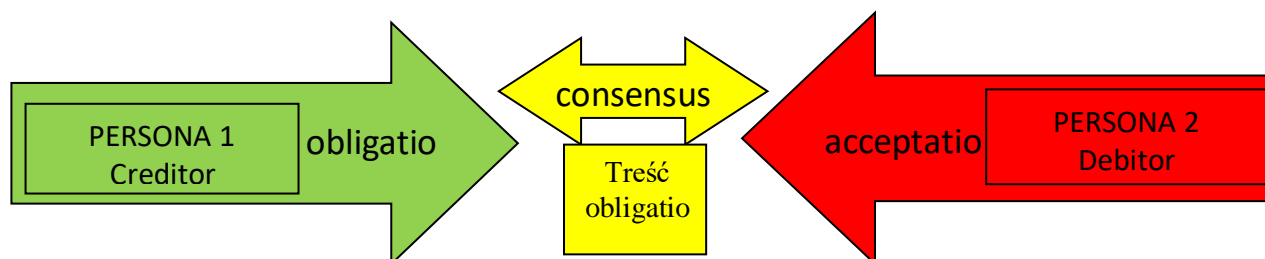
Rys. 3.6. Schematyczne ujęcie kontraktu jako dwóch *pactum*

Oczywiście każdy kontrakt ma swoje istotne niuanse prawne. W tej pracy nie chodzi o ich szczegółowe omówienie. W przedstawionym schemacie Persona 1 występuje w dwóch rolach: jest jednocześnie wierzycielem (*creditor*) i dłużnikiem (*debitor*). Persona 2 tak samo. Każda ma swój pakt skierowany na konkretną drugą osobę. W wyniku rozpoznania i ustalenia statusów każdej ze stron, osiągnięcia porozumienia (*consensus*) co do zobowiązań wziętych na siebie przez każdą ze stron, owe zobowiązania realizują się w konkretnym akcie i w konkretnej, ustalonej formie. Forma w tym przypadku jest ważnym domniemaniem, na którym opiera się stwierdzenie ważności zobowiązania lub, jeśli zachodzą nieregularności (np. niedotrzymanie formy), obala się to stwierdzenie.

Rozważania o wspólnej istocie zobowiązań nie były obce prawnikom średniowiecznym, wnikliwie badającym źródła prawa rzymskiego. W późniejszym rozwoju prawa, zwłaszcza w pracach glosatorów, nastąpiło utożsamienie kontraktów i paktów³⁰⁷.

3.4.3. *Donatio*

Konstytucje cesarzy, zwłaszcza Teodozjusza II i Walentyniana III, rozszerzyły rzymski system kontraktowy, dzięki czemu niektóre rodzaje porozumień nieformalnych (*pacta*) uzyskały ochronę procesową. Wśród tych paktów była darowizna (*donatio*), którą można by określić najbardziej właściwym paktem, w ścisłym znaczeniu. Jako *pactum legitimum* (czyli pakt mający ochronę procesową) darowizna została uwidoczniła w obrębie prawa obligacyjnego dzięki bizantyjskiemu cesarzowi Justynianowi (konstytucja z 531 roku)³⁰⁸. Podniesiona do rangi kontraktów darowizna została opisana jako relacja prawna dwóch uczestników tego aktu: wierzyciela (*creditor*) i dłużnika (*debitor*) – charakterystycznych dwóch stron każdego kontraktu. Przez to darowizna została zrównana z kontraktami. Darowizna jest paktem – *pactum de donatione*, tylko że w odróżnieniu od „gołego paktu” ma ona ochronę prawną, czyli możliwość zgłaszania pretensji. Darowizna jest jednostronnym przesunięciem majątkowym pomiędzy dwiema osobami, ale dla jej dokonania nie wystarczy wola bezpłatnego obdarowania po stronie darczyńcy (*animus donandi*), ale konieczne jest także przyjęcie darowizny przez obdarowywanego – w taki sposób czynność ta staje się dwustronną.



Rys. 3.7. Schematyczne ujęcie *donatio*

Cesarz Justynian postanowił, że nieformalna umowa darowizny zobowiązuje darczyńcę do wydania rzeczy darowanej obdarowanemu, podobnie jak sprzedaż rzeczy (C.

³⁰⁷ W. Wołodkiewicz, M. Zabłocka. *Prawo rzymskie. Instytucje*, s. 246.

³⁰⁸ W. Wołodkiewicz, M. Zabłocka. *Prawo rzymskie. Instytucje*, s. 246.

8, 53, 35; I. 2, 7, 2). Dodatkowo uregulował on kwestię odwołania darowizny, przede wszystkim na skutek niewdzięczności. W okresie klasycznym *donatio* odwołać mógł patron wobec wyzwolenca, w okresie poklasycznym – także inne osoby (głównie rodzice), a za Justyniana – każdy darczyńca w taksatywnie wymienionych przypadkach niewdzięczności³⁰⁹.

Z punktu widzenia metafizyczno-jurydycznego niewdzięczność można by potraktować jak brak gotowości Persony 2 do akceptacji daru. Ponieważ akceptacja, jak zostało wyżej powiedziane, wymaga takich samych charakterystyk jak i podjęcie się zobowiązania – czyli ma być ona dokonana świadomie, swobodnie i dobrowolnie, – niewdzięczność może wskazywać na brak jakiejś istotnej charakterystyki aktu akceptacji. Stąd trudno by było mieć za złe Personie 1 wymagania czy oczekiwania wdzięczności jako ekwiwalentu, *sui generis*, daru. Ze względu jednak na to, że zobowiązanie leży po stronie Persony 1, właśnie na niej spoczywa odpowiedzialność za rozpoznanie statusu *sui iuris* Persony 2, czyli jej zdolności do akceptacji. Jeśli Persona 1 w swojej ocenie dochodzi do wniosku o niezdolności Persony 2 do przyjęcia daru, odwołuje go, aby naprawić własny błąd rozpoznawczy. Wyraźnie widać, że formalne wykonanie *acceptatio* nie zawsze świadczy o rzeczywistym przyjęciu daru, nigdy też nie gwarantuje rzeczywistego przyjęcia, lecz pozwala go domniemywać.

W badaniach prawno-porównawczych niektórzy badacze (np. Richard Hyland, Melvin A. Eisenberg) twierdzą o ekwiwalentnym charakterze relacji społecznych, przypisując pierwszeństwo transakcjom odpłatnym (umowom) w przeciwieństwie do daru – transakcji nieodpłatnej³¹⁰. Wydaje się, że w społeczności kościelnej często można zauważyć podobną reakcję na charakter relacji z Bogiem jako relacji umowy odpłatnej.

³⁰⁹ W. Litewski, *Rzymskie prawo prywatne*, s. 311.

³¹⁰ Richard Hyland w swojej pracy „Gifts. A study in comparative law”, powołując się m.in. na Melvina A. Eisenberga, stwierdza: „we live today in two worlds, in a world of contract and a world of gift. Whereas market exchange augments public wealth, the gift is considered a sterile transaction” – „żyjemy dzisiaj w dwóch światach, w świecie umowy i świecie daru. Podczas gdy wymiana rynkowa powiększa publiczne bogactwo, dar jest uważany za bezpłodną [bezużyteczną] transakcję”. Kontynuuje dalej: „The selflessness of the gift provides a counterpoint to the market economy, which can leave conscience to one side and focus without reserve on the pursuit of self—interest” – „Bezinteresowność daru stanowi przeciwwagę dla gospodarki rynkowej, która może zostawić sumienie na boku i skupić się bez zastrzeżeń na dążeniu do własnego interesu”. R. Hyland stwierdza także interesującą rzecz, mianowicie pierwszeństwo daru nad umowami odpłatnymi: „might just as accurately be said of developed society – the gift is primary while the market is merely a secondary phenomenon” – „można równie dobrze powiedzieć o rozwiniętym społeczeństwie – dar jest pierwszorzędny, podczas gdy rynek jest jedynie zjawiskiem wtórnym”. R. Hyland, *Gifts. A study in comparative law*, New York, 2009, s. 50, 54.

3.4.4. *Sacrificium*

Oprócz paktu, daru oraz kontraktu, wśród form *obligatio* należy wyróżnić ofiarę. Bez wątplenia strukturalnie jest ona paktem, a ponieważ dar też jest strukturalnie paktem, to ofiara (*sacrificium*) jest zgodna co do struktury zarówno z paktem, jak i z darem. Jest tylko jedna istotna różnica pomiędzy darem i ofiarą: w przypadku daru darczyńca daje z nadmiaru posiadanego, a w przypadku ofiary – udziela drugiej osobie z tego, czego sam koniecznie potrzebuje. Specyfika ofiary polega na tym, że wewnętrzne poruszenia człowieka w tym akcie – wola, swoboda w podjęciu decyzji o złożeniu ofiary oraz świadomość istoty aktu ofiarnego – są tak mocno zakorzenione w samym ofiarodawcy, że trudno z dostateczną dozą pewności stwierdzić, czy ma się do czynienia z ofiarą czy z darem. Przy tym trudności leżą przeważnie po stronie akceptującej, jeśli oczywiście, ofiarodawca jest świadom tego co czyni. Z drugiej zaś strony ofiara jest aktem prostym i w odróżnieniu od daru mocno ukazuje zobowiązanie się ofiarodawcy oraz jego całkowitą odpowiedzialność za ten akt. Jednocześnie akt ofiary ukazuje pełną swobodę akceptującego od jakichkolwiek zobowiązań. Ofiara nie przywiduje nawet możliwości cofnięcia zobowiązania przez ofiarodawcę. Oczywiście pod warunkiem, że była uczyniona świadomie, swobodnie i dobrowolnie.

Ofiara jest aktem na tyle istotnym, że w zasadzie czynione znaki – słowa i gesty trudno jest ocenić jako znaki ofiary, a nie daru. Wewnętrzne intencje (*internum*) ofiarodawcy (*creditor*), a także istota jego czynów i słów jako ofiarnych, pozostają dla strony akceptującej (*debitor*) prawie nie do rozpoznania i oceny. Chociaż w rozmaitych rytuałach sakralnych można zauważyć oczekiwanie na znaki od bóstwa, któremu składano ofiarę, że ofiara została przyjęta. Rzymianie również próbowali wejść w komunikację z bóstwem i wyczytać, rozpoznać jakieś widzialne znaki przyjęcia składanej mu ofiary³¹¹. Ta *internum* ofiarodawcy może mieć znaczenie wyłącznie w sferze sakralnej. Jediną sytuacją,

³¹¹ I. Kaczor, *Ofiara zwierzęca w obrzędowości starożytnych Rzymian: rekonstrukcja rytuału ofiarnego w świetle antycznych świadectw literackich*, „Collectanea Philologica” (24) 2021, s. 59. W przypisie na stronie 55 Autorka wyjaśniając pozytywne znaczenie czasownika *sacrificare* stwierdza, że całe *sacrificium*, jako centralne miejsce każdej uroczystości religijnej, w zasadzie miało na celu rozpoznanie woli bogów co do przyjęcia składanych przez ludzi darów, czyli chęć wejścia w komunikację z człowiekiem: „w znaczeniu pozytywnym czasownik *sacrificare* oznacza ten moment podczas *sacrificium*, w którym ofiara składana bóstwom przestaje należeć do świata ludzi i zaczyna należeć do świata bóstw. W tym czasie to bogowie podejmują samoistną decyzję, czy ofiara będzie przez nich przyjęta, czy też nie”. I. Kaczor, *Ofiara zwierzęca w obrzędowości starożytnych Rzymian: rekonstrukcja rytuału ofiarnego w świetle antycznych świadectw literackich*, „Collectanea Philologica” (24) 2021, s. 55. W chrześcijaństwie człowiek nie musi poszukiwać akceptacji jego ofiary przez Boga, gdyż tę akceptację ma już zapewnioną. Natomiast znaki, które czyni publicznie i zewnętrznie mają wykazywać prywatną i wewnętrzną szczerą intencję złożenia ofiary, a nie symulowanie jej.

kiedy akceptujący może stwierdzić, że bierze udział w ofierze, jest bycie w *communio* z ofiarodawcą. Ta *communio* jest podstawą do poprawnego odczytania znaków sugerujących dar jako znaków oznaczających ofiarę. Posłużymy się najpierw przykładem z relacji czysto ludzkich. Ktoś mi coś daje w prezencie. Jeśli nie znam za dobrze osoby i są to relacje koleżeńskie, to mogę domniemywać dar. Jeśli jest to prawdziwy przyjaciel, z którym jestem w relacji długiej i głębokiej, kiedy niejednokrotnie pomagaliśmy sobie nawzajem, wiemy kto i jak żyje, z jakimi trudnościami się mierzy, szczególnie jeśli chociażby raz były powiedziane przez niego słowa na kształt „jeśli czegokolwiek będziesz potrzebować, zrobię to/dam ci to/pomogę”, to w takich warunkach mogę już domniemywać ofiarę. W sytuacji potrzeby jasne jest, że prośba o pomoc, wsparcie, radę zostanie udzielona nawet kosztem drogiego czasu przeznaczonego np. na odpoczynek i nie będzie wystawiony rachunek, tylko akt ofiarny zostanie zaprezentowany jako zaproszenie do podzielenia się tym, co ofiarodawca posiada i, chociaż potrzebuje dla siebie, udziela tego mnie, ponieważ jestem włączona we wspólnotę z nim. Posługując się analogią można opisać i zrozumieć akt Chrystusa z perspektywy Jego *communio* z Ojcem, kiedy mówi – „Wszystko, co ma Ojciec, jest moje” – oraz kiedy włącza w tę *communio* ludzi – „Dlatego powiedziałem, że z mojego weźmie i wam objawi” (J 16, 15).

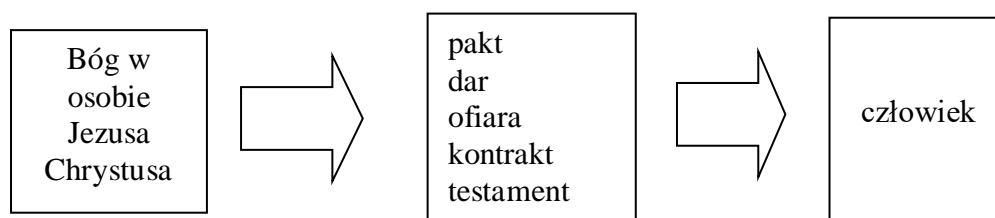
<i>pactum</i>	pakt	daję
<i>donatio</i>	dar	daję, bo mam w nadmiarze (<i>inter vivos</i>)
<i>sacrificium</i>	ofiara	daję to, czego koniecznie potrzebuję do życia sam
<i>contractus</i>	kontrakt	daję, żebyś miał to, co mam i potrzebuję tego, co ty masz (możesz mi dać)
<i>testamentum</i>	testament	daję to, czego ty potrzebujesz i czego ja nie będę już potrzebował (<i>mortis causa</i>)

W ten sposób złożenie ofiary (*sacrifico*³¹²) jest *pactum* doskonałym, darem doskonałym, umową doskonałą. Bóg w osobie Jezusa Chrystusa daje człowiekowi to *sacrum*, które w życiu doczesnym prawo rozpoznaje tylko częściowo, napotykając szczególne problemy przy wyeliminowaniu sfery *sacrum*, a takich problemów właściwie być nie powinno, zwłaszcza jeśli przypomnimy określenie jurystów rzymskich jako kapłanów sprawiedliwości. Z drugiej zaś strony zwykłym pretorom mogło brakować

³¹² Hasło *sacrifico* [sacrum + facio] – ofiarować, składać ofiarę. И.Х. Дворецкий, *Латинско-русский словарь*, s. 679.

kompetencji, gdyż w pewnym momencie sprawami sakralnymi zajęły się kolegia kapłańskie.

Bóg w *personie* Jezusa Chrystusa daje człowiekowi samego siebie w *sacrificium* jako najlepszej formie relacji z Nim, która jest istotowa i podstawowa. Równocześnie nie zakazuje innych form, lecz wybór konkretnej formy prawnej relacji z Sobą zostawia całkowitej wolności człowieka.



Rys. 3.7. Bóg w osobie Jezusa Chrystusa proponuje człowiekowi relacje w różnych formach *obligatio*.

Analizując ofiarę metodą romanistyczną, możemy wysunąć hipotezę, że była ona takim rodzajem paktu, który u jurystów rzymskich mógł napotykać problemy w ocenie jego skutków prawnych. Mógł to być rodzaj paktu bardzo niezrozumiały dla prawników, którzy w swojej działalności szli drogą praktyczną i stosowali instrumenty prawne do rozwiązania nieporozumień prawnych w ówczesnej rzymskiej *civitas*. Jeśli darowizna przez dłuższy czas nie była uznana za *pactum vestitum* i była pozbawiona ochrony prawnej, to ofiara tym bardziej mogła wywołać problemy o charakterze praktycznym.

Po pierwsze, w darowiznie mamy możliwość odwołania jej poprzez uznanie braku wdzięczności. Niewdzięczność jest w tym przypadku niejako przyczyną do złożenia skargi po stronie darczyńcy i chroni prawo darczyńcy do wdzięczności ze strony przyjmującej dar. Pozostaje tylko udowodnić istnienie niewdzięczności. To stwarza domniemanie synalagmatyczności w stosunkach daru³¹³. Natomiast ofiara jest takim paktem, w którym, ofiarodawca z góry zrzeka się jakichkolwiek pretensji do przyjmującego ofiarę. W takim

³¹³ Jako przykład wzmianki o niewdzięczności w prawodawstwie współczesnym może posłużyć art. 898 k.c. [Odwołanie darowizny wykonanej]: § 1. Darczyńca może odwołać darowiznę nawet już wykonaną, jeżeli obdarowany dopuścił się względem niego rażącej niewdzięczności. § 2. Zwrot przedmiotu odwołanej darowizny powinien nastąpić stosownie do przepisów o bezpodstawnym wzbogaceniu. Od chwili zdarzenia uzasadniającego odwołanie obdarowany ponosi odpowiedzialność na równi z bezpodstawnie wzbogaconym, który powinien się liczyć z obowiązkiem zwrotu. Zob. Ustawę z dnia 23 kwietnia 1964 r. – Kodeks cywilny (t.j. Dz.U. 2022 poz. 1360). Mimo braku w kodeksie cywilnym definicji „rażącej niewdzięczności” istnieją interpretacje prawników na bazie praktyki i orzecznictwa sądowego: M. Golińska, *Co to jest rażąca niewdzięczność obdarowanego?* <https://www.infor.pl/prawo/darowizny/wykonanie-i-odwolanie-darowizny/686384,Co-to-jest-razaca-niewdziecznosc-obdarowanego.html> [dostęp 19.12.2022].

przypadku, można zrozumieć dlaczego juryści rzymscy przez długi czas nie byli chętni przyznać ochronę prawną niektórym rodzajom paktów – nie miało to dla nich żadnego sensu, ponieważ nie mogło powodować roszczenia, gdyż strona i tak zobowiązująca się jednostronnie niejako dodatkowo zrzekała się wszelkich skarg wobec strony przyjmującej, w tym także z tytułu „rażącej niewdzięczności”. Krótko rzecz ujmując: nie ma skargi – nie ma sprawy.

Wydaje się, że w relacjach Boga i człowieka, człowiek naturalnie wyczuwa to Boże prawo do cofnięcia daru. To, co ktoś daje jako dar jest odbierane przez przyjmującego jako dobro, a niekoniecznie nim się okazuje. Natomiast jeśli człowiek odbiera jakąś rzecz czy sytuację życiową jako dar Boży, a ten dar z jakichś powodów ustaje, niemożliwe staje się korzystanie z niego, człowiek obdarowany może potraktować to jako odwołanie daru. Wtedy zwykle mówi się o karze, np. że Bóg ukarał tym, że zabrał coś lub kogoś. Takie myślenie prowadzi do wyobrażenia Boga jako chwiejnego emocjonalnie, niestabilnego w pragnieniu dobra dla człowieka. Rodzi to postawy nieprawidłowej bojaźni, powoduje pytania tylko o przyczynę cofnięcia daru w rodzaju, np. „dlaczego mi to zrobiłeś?” i próby „przekupienia” Boga w trybie „Tobie świeczka, a mnie daj coś lub zrób coś, jak ja chcę”. Wydaje się, że w tym momencie następuje najgłębsza antropomorfizacja Boga i przypisuje się mu cechy ludzkie, wśród których wiodącą wydaje się być pragnienie wyrządzenia szkody człowiekowi. Ponieważ Bóg jest Osobą nieustannie pragnącą dobra dla człowieka, jego dar może być cofnięty wyłącznie w celu ludzkiego zbawienia – to znaczy, jeśli On, jako darczyńca uzna na przykład, że człowiek nie jest gotów daru przyjąć. Postępuje wtedy jak mądry i kochający rodzic, który decyduje czy dziecko posiada należyty poziom świadomości, aby posługiwać się konkretnym darem, zawsze mając na uwadze dobro dziecka. W takich okolicznościach należy stwierdzić, że dar, którego udziela Bóg jest zawsze czysty i niewdzięczność strony przyjmującej tego nie zmienia. Niewdzięczność ze strony człowieka może tylko świadczyć, że zawiera on umowę daru nieświadomie lub nieswobodnie, lub niedobrowolnie. Skoro tak postępuje, to umowa daru w rzeczywistości jest nieważna, ponieważ u przyjmującego dar występuje determinacja (*determinare* – ograniczać) woli, intelektu lub swobody. Taka determinacja oznacza, że przyjmujący nie jest *personą sui iuris*, więc nie można z nim zawrzeć umowy daru. Prawnie rzecz ujmując można stwierdzić, że Bóg jako darczyńca ma prawo do cofnięcia daru, ale będąc miłosiernym nigdy tego nie robi. Świadomość takiego prawnego stanu rzeczy, sprawiedliwości i słuszności jurydycznej, pozwala człowiekowi na dostrzeżenie Bożego miłosierdzia.

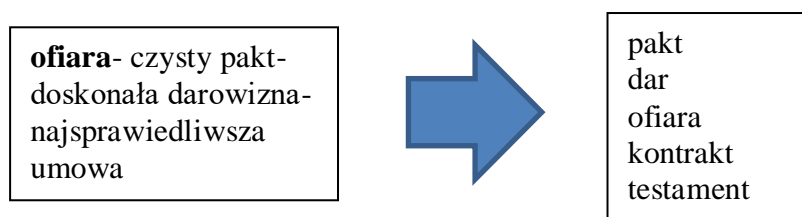
Po drugie, uczynienie aktu ofiarnego na rzecz drugiej osoby w okolicznościach, które nie przewidują ochrony prawnej, dla ofiarodawcy jest aktem bardzo prywatnym i rzeczywiście sakralnym, dlatego prawo cywilne tam nie sięga. Daje to nieograniczoną swobodę przyjmującemu w jego zachowaniu się wobec ofiarodawcy. Z drugiej strony, żeby nabrać chociażby pewności moralnej, że to, co otrzymuję jest rzeczywiście ofiarą, potrzebna byłaby dobra znajomość ofiarodawcy, żeby uniknąć, np. odpowiedzialności z tytułu „rażącej niewdzięczności” w przypadku darowizny. Skąd taki przyjmujący miałby wiedzieć, czy ciąży na nim moralny obowiązek wdzięczności czy nie? Wydaje się, że w tym momencie należy jeszcze raz przypomnieć zasadę *fides*, istniejącą w *civitas Romana*. Żeby nabrać pewności, że ofiarodawca jest ofiarodawcą, a nie np. darczyńcą, trzeba: a) być z nim we wspólnocie (*communio*) i b) wierzyć mu (*fides*).

Wydaje się zasadnym stwierdzenie, że w nauce Kościoła istnieje świadomość różnicy pomiędzy darem jako czymś, co jest udzielane z nadmiaru a ofiarą jako czymś, co udziela się z niedostatku. Jan Paweł II w swojej encyklice społecznej *Sollicitudo rei socialis* z 1987 r. przypomina, że „praktykowanie solidarności wewnątrz każdego społeczeństwa posiada wartość wtedy, gdy jego członkowie uznają się wzajemnie za osoby. Ci, którzy posiadają większe znaczenie, dysponując większymi zasobami dóbr i usług, winni poczuwać się do odpowiedzialności za słabszych i być gotowi do dzielenia z nimi tego, co posiadają”³¹⁴. W tym fragmencie papież mówi o darze, natomiast w następnym fragmencie z Ewangelii św. Marka opisana jest ofiara:

<p>Et sedens contra gazophylacium aspiciebat quomodo turba iactaret aes in gazophylacium; et multi divites iactabant multa. Et cum venisset una vidua pauper, misit duo minuta, quod est quadrans. Et convocans discipulos suos ait illis: “Amen dico vobis: Vidua haec pauper plus omnibus misit, qui miserunt in gazophylacium: Omnes enim ex eo, quod abundabat illis, miserunt; haec vero de penuria sua omnia, quae habuit, misit, totum victum suum”.</p>	<p>Potem usiadł naprzeciw skarboxy i przypatrywał się, jak tłum wrzucał drobne pieniądze do skarboxy. Wielu bogatych wrzucało wiele. Przyszła też jedna uboga wdowa i wrzuciła dwa pieniążki, czyli jeden grosz. Wtedy przywołał swoich uczniów i rzekł do nich: „Zaprawdę, powiadam wam: Ta uboga wdowa wrzuciła najwięcej ze wszystkich, którzy kładli do skarboxy. Wszyscy bowiem wrzucali z tego, co im zbywało; ona zaś ze swego niedostatku wrzuciła wszystko, co miała, całe swe utrzymanie”. (Mk 12, 41-44)</p>
---	---

³¹⁴ Jan Paweł II, Encyklika *Sollicitudo rei socialis*, nr 39.

Odwołując się do liturgii Mszy św. jako ofiary, można powiedzieć, że jej obrzędy wyraźnie ukazują charakter czynności prawnej Boga w osobie Jezusa Chrystusa, a mianowicie – dokonanie przez Niego ofiary, aktu zobowiązującego tylko ofiarodawcę – Boga w osobie Jezusa Chrystusa i nie zobowiązującego absolutnie, lecz dającego niewyobrażalną wolność osobie przyjmującej tę ofiarę – każdemu człowiekowi. W związku z tym, ofiara jako czysty pakt, doskonała darowizna, najsprawiedliwsza umowa, musiałaby leżeć u podstaw wszystkich innych form relacji prawnych, w które wchodzi człowiek z Bogiem w osobie Jezusa Chrystusa:



Rys. 3.8. Podstawą wszystkich form *obligatio* jest ofiara

Inne formy zobowiązań, takie jak np. różne rodzaje paktu, daru, kontraktu i inne, również są możliwe w relacji z Bogiem w osobie Jezusa Chrystusa, ale wybór konkretnej formy zależy od człowieka. W każdym razie, jaką by formę relacji człowiek nie wybrał, należy brać pod uwagę konsekwencje prawne takiego wyboru. Jeśli człowiek zawiera z Bogiem np. umowę dwustronnie zobowiązującą, to uznaje siebie za równego Mu i jako *persona sui iuris* będzie odpowiadał za zobowiązania z umowy. Przykładem relacji kontraktowych opartych na ofierze może być fragment z Księgi Izajasza: „O, wszyscy spragnieni, przyjdźcie do wody, przyjdźcie, choć nie macie pieniędzy! Kupujcie i spożywajcie, <dalejże, kupujcie> bez pieniędzy i bez płacenia za wino i mleko!” (Iz 55,1). W tych słowach Izajasz wyjaśnia, że nawet w relacjach kontraktowych, człowieka nie stać na proporcjonalną opłatę za tak wielkie dary. W związku z tym skłania słuchaczy tych słów do udziału w ofierze. Zresztą nie ma w tym nic dziwnego, ponieważ pozostałe akty prawne na bazie ofiary zyskują inne oblicze – niekrępujące stają się, na przykład, przyjęcie daru i wdzięczność za niego. Jeśli jednak nie udało się wyrazić wdzięczności w odpowiedni sposób lub jej w ogóle zabrakło, to wystarczy uzyskać przebaczenie, żeby skutki prawne związane z „rażącą niewdzięcznością” nie nastąpiły. Widzi to nawet współczesna doktryna cywilno-prawna: „Kaźde przebaczenie obdarowanemu przez

darczyńcę powoduje, że dany akt niewdzięczności nie może być podstawą do odwołania darowizny” – tłumaczy radca prawny Magdalena Golińska³¹⁵.

Bycie w relacji *sacrificium* z Bogiem w osobie Jezusa Chrystusa nie niweluje pozostałych aktów prawnych i nie działa na zasadzie wyłączności – ten albo tamten akt. Odwrotnie, relacja *sacrificium* jest podstawową i nie ulega wygaśnięciu nawet jeśli druga strona – człowiek, nie uznaje jej za rzeczywiście istniejącą:

si non credimus, ille <i>fidelis</i> manet, negare enim seipsum non potest	Jeśli my odmawiamy wierności, On wiary dochwuje, bo nie może się zaprzeczyć samego (2 Tym 2,13)
---	---

Bóg w osobie Jezusa Chrystusa trwa w *fides* i w tej *fides* proponuje swoją ofiarę, a człowiek jest wolny w decyzji co do jej przyjęcia.

Jezus Chrystus pokazuje najbardziej optymalny, adekwatny sposób postępowania w relacjach z Bogiem. Naśladując Jego postępowanie, ucząc się od Niego, *christefideles* mają możliwość uaktualnienia tych relacji już w wymiarze doczesnym, które w pełni będą możliwe w wieczności. Skuteczność tych wysiłków oceniają i naprawiają w miarę możliwości, upoważnieni przez Kościół ludzie za pomocą instrumentów sakramentalnych i niesakramentalnych.

W życiu codziennym takie uaktualnienie wiecznych patternów (np. *communio*, *fides*, *sacrificium*) często jest obecne w relacjach międzyludzkich, chociaż równie często pozostaje nieuświadomione. Doświadczenia ekstremalne (np. wojna) lub nawet naturalne (np. śmierć człowieka) dość szybko pozwalają ustawić w należyтым porządku hierarchicznym akty prawne. Zwykle, jeśli relacja interpersonalna była rzeczywistą *communio*, a w wyniku zdarzeń ekstremalnych została przerwana dotychczasowa komunikacja (przede wszystkim fizyczna) – w części (np. rozłączenie przez wojnę) lub w całości (np. przez śmierć), to już na poziomie emocjonalnym odczuwalny jest przede wszystkim brak osoby. W takich okolicznościach wyraźniej okazuje się, że to, co osoba dawała jako dar było przejawem jej samej, znakiem istnienia relacji ofiarnej polegającej na poświęceniu siebie.

Relacja ustanowiona na bazie *sacrificium* daje człowiekowi podstawę i możliwość wystąpienia w roli ofiarodawcy wobec Boga w osobie Jezusa Chrystusa. Ze względu na

³¹⁵ M. Golińska, *Co to jest rażąca niewdzięczność obdarowanego?*
<https://www.infor.pl/prawo/darowizny/wykonanie-i-odwolanie-darowizny/686384,Co-to-jest-razaca-niewdziecznosc-obdarowanego.html> [dostęp 19.12.2022].

skutki grzechu pierworodnego jest oczywiste, że w pełni może to nastąpić dopiero w wieczności. Jednakże w życiu doczesnym ta wieczność się aktualizuje i realizuje, w przeciwnym razie nie miałby sensu czas terażniejszy najistotniejszych modlitw mszalnych, ani sama Msza św. Jeśli uznajemy obecność Boga w nas samych oraz bliźnich, możemy być ofiarodawcami dla tych bliźnich. Ofiarując siebie drugiemu człowiekowi ofiarujemy siebie także Bogu, co w formalnej ocenie prawnej stawia nas wobec drugiej osoby na równi, a co za tym idzie – na równi wobec Boga w tej drugiej osobie. W taki sposób, bycie w *communio* z drugą osobą i realizacja w tej *communio* aktu *sacrificium* może oznaczać to samo wobec Boga, czyli bycie z Nim w *communio* i możliwość obdarzenia się nawzajem *sacrificium*. Jednakże skutki grzechu pierworodnego nie pozwalają człowiekowi na ciągle przebywanie w stanie aktywnym w tej *communio*, dlatego akt *sacrificium*, który miałby być pięknym, radosnym i lekkim, najczęściej okazuje się nieprawidłowym, uciążliwym, połączonym z cierpieniem, a błędy ludzkie naruszają *communio*. Dlatego Kościołowi zostały powierzone instrumenty naprawienia tej *communio*, zwłaszcza w sakramencie pokuty.

3.4.5. Testamentum

Specyficznym mechanizmem bazującym na patternie paktowym (w istocie którego leży *pactum*) jest testament. W odróżnieniu od paktu w sensie ścisłym, darowizny, kontraktu i ofiary, które zaliczają się do czynności prawnych i skuteczność których następuje za życia kontrahentów (*inter vivos*), testament należy do czynności, która dochodzi do skutku dopiero po śmierci jednego z kontrahentów, a mianowicie spadkodawcy (testatora). Testament jest swobodnym, dobrowolnym i świadomym rozporządzeniem na wypadek śmierci (*mortis causa*). Tak samo jak w przypadku innych instytucji rzymskich, rozumienie sposobu przekazania ostatniej woli doznało wielu zmian. Jednak istota testamentu pozostała niezmienna:

swobodna, nieskrępowana dobra wola i świadomość testatora, którą mieliby potwierdzić świadkowie;

utrzymanie patrymonium familijnego, które miałyby świadczyć o trosce *pater familias* o przyszłość będących pod jego opieką;

zachowanie majątku wspólnoty rzymskiej, ponieważ cudzoziemcy nie mogli dziedziczyć po obywatelu rzymskim³¹⁶.

³¹⁶ Por. W. Wołodkiewicz, M. Zabłocka. *Prawo rzymskie. Instytucje*, s. 186–188.

Należy zaznaczyć, że samo pojęcie *testamentum* wiąże się ściśle z pojęciem „spadku” i „dziedziczenia”. W prawie rzymskim tymi pojęciami operuje prawo spadkowe. Niemniej jednak *testamentum* pozostaje w ścisłym związku z innymi gałęziami prawa rzymskiego, jak np. prawo rzeczowe i prawo rodzinne.

W istocie Rzymianin będący *pater familias sui iuris* miał na wzór *bonus pater familias* zatroszczyć się o majątek rodzinny, który stanowił podstawę do życia jego rodziny. Dlatego ją zakładał i rodził dzieci – żeby one kontynuowały troskę (*pietas*) przede wszystkim o najbliższych (*familia*) i pośrednio o najdalszych (obywatele rzymscy)³¹⁷. W przypadku śmierci *pater familias* w jego miejsce wchodził ten, którego on ustanawiał w testamencie, to znaczy dziedzic (*heres*) (por. D. 50, 17, 62). Dlatego spadek (*hereditas*) był ogółem stosunków prawnomajątkowych zmarłego (*defunctus* – testator, który zmarł)³¹⁸. *Pater familias* miał kilka możliwości wyrażenia swojej woli co do testamentu – od zgromadzenia ludowego począwszy na testamencie holograficznym (własnoręcznym) kończąc, który sporządzał sam i nie potrzebował świadków³¹⁹. W każdym razie, sporządzenie testamentu odbywało się przy udziale świadków lub za tego jedynego świadka własnej woli można było uważać samego spadkodawcę. Najbardziej interesującą formą testamentu, moim zdaniem, jest *mancipatio familiae*, kiedy *pater familias* za życia przenosił własność na zaufaną (*fides*) osobę (*familiae emptor*) w drodze *mancipatio*. Później ta osoba miała rozporządzić majątkiem według woli testatora³²⁰. Istnieje tu możliwość nawiązania analogii do fragmentu Ewangelii wg. św. Jana 21, 14-17, gdzie Jezus powierza Piotrowi misję pasterską.

Testament ma w swojej bazie *pactum*. Persony w relacjach testamentowych otrzymują nazwy *testator* (spadkodawca) i *heres* (spadkobierca, dziedzic). W istocie są to te same pozycje prawne, które przysługują w relacjach paktowych (*creditor*, *debitor*) tylko mają inne nazwy. Inne nazwy statusów uczestników relacji testamentowych ukazują specyfikę takiej odmiany paktowych relacji, jaką jest relacja testamentowa. Dla niej kluczowym momentem jest śmierć testatora. W odróżnieniu od paktu, gdzie o woli wierzyciela dłużnik może dowiedzieć się od razu, a wierzyciel również dowiaduje się o gotowości dłużnika do zaakceptowania jego propozycji wyrażonej w treści zobowiązania, czyli zachodzi sytuacja *inter vivos* (za życia), w testamencie potrzeba, żeby testator nie był *vivus*.

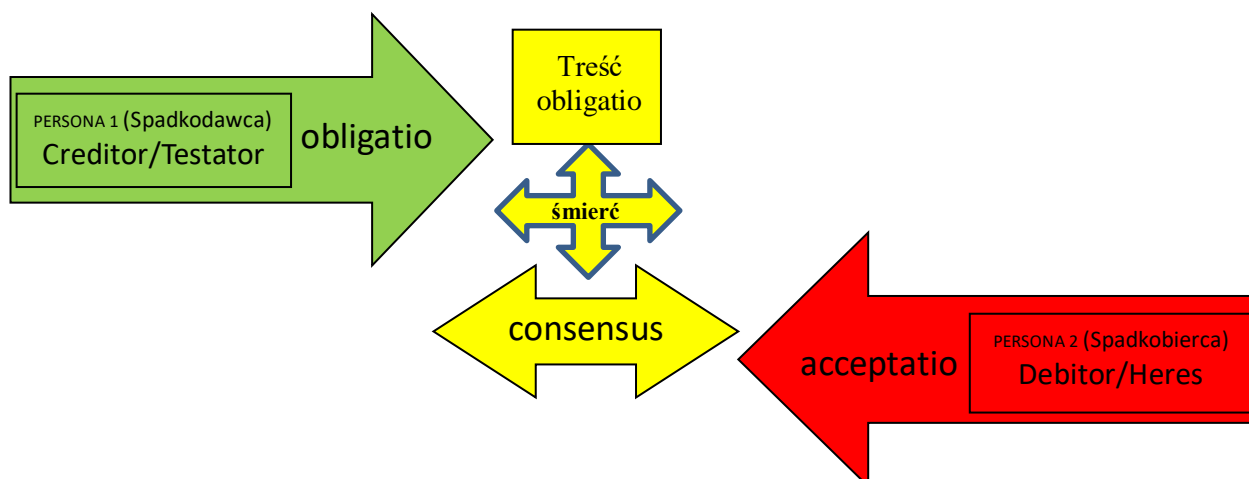
³¹⁷ W. Dajczak, T. Giaro, F. Longchamps de Brier, *Prawo rzymskie. U podstaw prawa prywatnego*, s. 370.

³¹⁸ W. Osuchowski, *Rzymskie prawo prywatne. Zarys wykładu*, s. 426.

³¹⁹ W. Osuchowski, *Rzymskie prawo prywatne. Zarys wykładu*, s. 436–438.

³²⁰ W. Dajczak, T. Giaro, F. Longchamps de Brier, *Prawo rzymskie. U podstaw prawa prywatnego*, s. 306–307.

Strukturę testamentu możemy przedstawić schematycznie:



Rys. 3.9. Schemat dziedziczenia (*testamentum*) bazowany na strukturze *pactum*.

Charakter testamentu, a w naszym ujęciu pattern paktowy, potwierdza również R. Hyland nazywając śmierć „stałą towarzyszką daru” i twierdząc, że „symbioza śmierci i daru porusza ważne kwestie metafizyczne”³²¹.

Wejście w sytuację prawną zmarłego oznaczało przyjęcie nie tylko majątku, ale również ogółu praw i zobowiązań, w tym długów. Tylko zobowiązania osobiste „umierały” razem ze spadkodawcą. Dlatego ważnym momentem w dziedziczeniu było przyjęcie spadku³²². Kluczowym momentem jest tu dobrowolne, świadome i swobodne przyjęcie wszystkiego, co zostawił testator. Wiązało się to oczywiście z ryzykiem, że za długi, które pozostawił spadkodawca, zapłaci się nie tylko z jego majątku, ale również ze swojego, gdyż nabycie spadku powodowało połączenie się majątków – oddziedziczonego i własnego³²³. W przypadku *novum testamentum*, dziedzictwo, które zostawił ludzkości Chrystus jest pozbawione długu i tylko pomnaża każdy majątek, a przede wszystkim majątek duchowy tego, który spadek Chrystusowy przyjmuje.

Testator mógł zostawić spadek komu chciał, ale mógł także wydziedziczyć kogo chciał. Musiał on jedynie bardzo dokładnie wskazać tego, komu zostawia spadek.

³²¹ „Death is the gift’s constant companion. The symbiosis between death and the gift raises important metaphysical issues” – „Śmierć jest stałą towarzyszką daru. Symbioza śmierci i daru porusza ważne kwestie metafizyczne”. R. Hyland, *Gifts. A study in comparative law*, New York, 2009, s. 55.

³²² Zob. W. Wołodkiewicz, M. Zabłocka, *Prawo rzymskie. Instytucje*, s. 175–176.

³²³ W. Dajczak, T. Giaro, F. Longchamps de Bérier, *Prawo rzymskie. U podstaw prawa prywatnego*, s. 374.

Posługiwał się imieniem i/lub takim określeniem cech, które by nie pozostawiały wątpliwości kogo miał na myśli, np. „Gajusz niech będzie dziedzicem” lub „Niech mój starszy syn będzie dziedzicem”. Forma słowna zawsze była ujęta w trybie rozkazującym. Dziedzica ustanawiało się do całego spadku i, jeśli testator chciał zostawić jakiś majątek, np. córce, to zaznaczał o tym w testamencie, a jego wolę spełniał podstawowy dziedzic. Tym „podstawowym dziedzicem” mogło być kilka osób, których również należało wymienić konkretnie. W takiej sytuacji owe osoby też były współdziedzicami – *coheredes*, a ich udziały w spadku stanowiły niepodzielną wspólność spadkową (*communio*)³²⁴.

W takiej sytuacji pozycja *filius familias* była dosyć mocna – był on faktycznie oczywistym lub domniemanym dziedzicem. W zasadzie chodziło o to, że naturalnym dla Rzymian było dziedziczenie spadku po *pater familias* przez podległych *patria potestas*. Na mocy takiego naturalnego uprawnienia najbliżsi członkowie rodziny mogli walczyć o prawo do bycia spadkobiercami na podstawie przepisów ustawowych lub skargi pretorskiej. Takie drogi prawne do dziedziczenia nazywały się dziedziczeniem beztestamentowym – jeśli testator nie zostawił testamentu lub nawet przeciwtestamentowym – jeśli członkowie rodziny uważali się za pokrzywdzonych ostatnią wolą spadkodawcy. W każdym razie bycie powołanym do spadku – w testamencie, czy w dziedziczeniu beztestamentowym – nie zawsze równało się z nabyciem statusu spadkobiercy. Ci, którzy stawali się spadkobiercami w chwili śmierci spadkodawcy i nie musieli w jakikolwiek sposób wykazywać woli przyjęcia spadku, zwani byli *sui heredes et necessarii* (spadkobiercy własni i konieczni) i byli to ci, którzy podlegali *potestas* ojca rodziny (także żona przebywająca *in manus*), a w chwili jego śmierci stawali się *sui iuris*³²⁵. Do tej grupy spadkobierców należeli również niewolnicy, których testator obdarzył w testamencie wolnością. Jeśli testator chciał wydziedziczyć kogoś z własnej rodziny, to musiał w konkretnej formie słownej, czyli takiej, która nie pozostawia wątpliwości, wskazać syna/córkę, których pozbawiał spadku³²⁶.

Elastyczność prawa rzymskiego widoczna jest nawet w wymaganiach formalnych wobec testamentu. W sytuacji kiedy testator nieprecyzyjnie określił dziedzica, starano się z największą poprawnością zinterpretować jego wolę. Przy pomocy różnych środków interpretacji próbowano dojść nie tyle do dosłownego znaczenia wyrazów użytych w testamencie, ile do rzeczywistej woli testatora³²⁷.

³²⁴ W. Osuchowski, *Rzymskie prawo prywatne. Zarys wykładu*, s. 442.

³²⁵ Hasło *heredes sui, heredes sui et necessarii*, W. Litewski, *Słownik encyklopedyczny prawa rzymskiego*, s. 109.

³²⁶ W. Osuchowski, *Rzymskie prawo prywatne. Zarys wykładu*, s. 428.

³²⁷ W. Osuchowski, *Rzymskie prawo prywatne. Zarys wykładu*, s. 435.

Prawo spadkowe bardzo dobrze ukazuje wagę takich elementów faktycznych jak oferta i akceptacja. Wyznaczenie dziedzicem i powołanie do spadku jeszcze nie oznaczało rzeczywistego nabycia spadku (z wyjątkiem *sui heredes et necessarii*), czyli nie oznaczało zamknięcia procesu wejścia w sytuację prawną spadkodawcy. Żeby nabyć spadek trzeba było wyrazić wolę nabycia spadku. Można było to zrobić na trzy sposoby: przez wypowiedzenie formuły *cretio*³²⁸, przez działanie w roli spadkobiercy lub jakiegokolwiek inne nieformalne oświadczenie woli o przyjęciu spadku. Szczególnie interesujący wydaje się być sposób imitacji (naśladowania) spadkodawcy. Ten, kto po śmierci spadkodawcy zachowuje się jak spadkodawca, z punktu widzenia prawa nabywa spadek³²⁹.

Status Chrystusa jako Syna Bożego (*Filius Dei*) jest bardzo ważny w kwestii *testamentu*. Bycie w rodzinie agnacyjnej i podleganie władzy *pater familias* do końca, skutkowało utrzymaniem się więzi agnacyjnej i „była podstawą dziedziczenia”³³⁰. Wątek dziedziczenia jest szczególnie ważny nie tylko w kontekście analizy obrzędów Mszy św., lecz także w analizie prawnej doktryny Kościoła o zbawieniu.

Fakt śmierci osoby i jej status za życia są istotnymi elementami dla rozumienia procesu dziedziczenia, a także do otwarcia spadku. Także istotnym jest to, że dziedziczy się nie tyle majątek w postaci materialnej, ile prawa i zobowiązania osoby zmarłej. Romaniści określają to „wejściem w pozycję prawną zmarłego”³³¹. O dziedziczeniu w Liście św. Pawła do Rzymian czytamy:

<p>Si autem filii, et heredes: heredes quidem Dei, coheredes autem Christi, si tamen compatimur, ut et conglorificemur.</p>	<p>Jeżeli zaś jesteśmy dziećmi, to i dziedzicami: dziedzicami Boga, a współdziedzicami Chrystusa, skoro wspólnie z Nim cierpimy po to, by też wspólnie mieć udział w chwale (Rz 8, 16-17).</p>
---	--

Język Apostoła Jana jest bardziej obrazowy, niż język św. Pawła w jego listach. Tym niemniej strukturę wypowiedzi oraz użyte w niej słowa można spróbować ocenić w sposób prawny. Formę rozporządzenia na wypadek śmierci (*testamentum*) dobrze ilustruje fragment z Ewangelii św. Jana, gdzie Chrystus przekazuje Piotrowi urząd pasterza. Z

³²⁸ Formuła brzmiała następująco: „Skoro Publius Mevius wyznaczył mnie w swoim testamencie dziedzicem, postanawiam przyjąć ten spadek” (G. 2, 166: *Quod me Publius Mevius testamento suo heredem instituit, eam hereditatem adeo cernoque*). Cyt. za: W. Wołodkiewicz, M. Zabłocka, *Prawo rzymskie. Instytucje*, s. 195.

³²⁹ W. Wołodkiewicz, M. Zabłocka, *Prawo rzymskie. Instytucje*, s. 195.

³³⁰ K. Kolańczyk, *Prawo rzymskie*, s. 199.

³³¹ W. Dajczak, T. Giaro, F. Longchamps de Bérier, *Prawo rzymskie. U podstaw prawa prywatnego*, s. 254.

punktu widzenia prawnego, Chrystus proponuje Piotrowi wejść w sytuację prawną Chrystusa jako pasterza owiec:

NOVUM TESTAMENTUM	NOWY TESTAMENT
Evangelium secundum Ioannem 21,15-19 a	Ewangelia wg św. Jana 21, 15-19 a
<p>Cum ergo prandissent, dicit Simoni Petro Iesus: “Simon Ioannis, diligis me plus his?”. Dicit ei: “Etiam, Domine, tu scis quia amo te”. Dicit ei: “Pasce agnos meos”. Dicit ei iterum secundo: “Simon Ioannis, diligis me?”. Ait illi: “Etiam, Domine, tu scis quia amo te”. Dicit ei: “Pasce oves meas”. Dicit ei tertio: “Simon Ioannis, amas me?”. Contristatus est Petrus quia dixit ei tertio: “Amas me?”, et dicit ei: “Domine, tu omnia scis, tu cognoscis quia amo te”. Dicit ei: “Pasce oves meas. Amen, amen dico tibi: Cum esses iunior, cingebas te ipsum et ambulabas, ubi volebas; cum autem senueris, extends manus tuas, et alius te cinget et ducet, quo non vis”. Hoc autem dixit significans qua morte clarificaturus esset Deum.</p>	<p>A gdy spożyli śniadanie, rzekł Jezus do Szymona Piotra: „Szymonie, synu Jana, czy miłujesz Mnie więcej aniżeli ci?” Odpowiedział Mu: „Tak, Panie, Ty wiesz, że Cię kocham”. Rzekł do niego: „Paś baranki moje!”. I znowu, po raz drugi, powiedział do niego: „Szymonie, synu Jana, czy miłujesz Mnie?” Odparł Mu: „Tak, Panie, Ty wiesz, że Cię kocham”. Rzekł do niego: „Paś owce moje!”. Powiedział mu po raz trzeci: „Szymonie, synu Jana, czy kochasz Mnie?” Zasmucił się Piotr, że mu po raz trzeci powiedział: „Czy kochasz Mnie?” I rzekł do Niego: „Panie, Ty wszystko wiesz, Ty wiesz, że Cię kocham”. Rzekł do niego Jezus: „Paś owce moje! Zaprawdę, zaprawdę, powiadam ci: Gdy byłeś młodszy, opasywałeś się sam i chodziłeś, gdzie chciałeś. Ale gdy się zestarzejesz, wyciągniesz ręce swoje, a inny cię opasze i poprowadzi, dokąd nie chcesz”. To powiedział, aby zaznaczyć, jaką śmiercią uwielbi Boga.</p>

Z punktu widzenia jurydycznego śmierć Chrystusa jako Syna Człowieczego była niezbędna, aby uprawomocnić jego rozporządzenie na wypadek śmierci, żeby spadkobiercy mogli wejść w jego pozycję prawną. Bez śmierci testatora nie da się poznać jego ostatecznej woli, gdyż za życia, testator zawsze może swój testament zmienić³³². Trudniejszym dla analizy prawnej jest zmartwychwstanie Chrystusa, ponieważ z punktu widzenia prawa Chrystus umarł, ale zmartwychwstając przywrócił wszystkie swoje

³³² W. Osuchowski, *Rzymskie prawo prywatne. Zarys wykładu*, s. 433.

dotychczasowe prawa. Niemniej jednak zejście z oczu ludzkich było prawdopodobnie bardziej pożyteczne dla ludzi niewierzących. Gdyż człowiekowi łatwiej jest uwierzyć w cuda czynione przez człowieka sprawiedliwego, niż uświadomić sobie, że ten człowiek mało, że jest jednocześnie Bogiem, to jeszcze zmartwychwstał. Wygląda na to, że wyjaśnienie testamentu w niektórych społecznościach było podobne do pierwszego poziomu wyjaśnienia depozytu wiary, który Zmartwychwstały pozostawił odchodząc i nie odchodząc zarazem. Potwierdzenie tego można znaleźć w słowach Jezusa o bardziej korzystnym stanie rzeczy po tym jak umrze jako spadkodawca: „*Sed ego veritatem dico vobis: **Expedi** vobis, ut ego vadam.* – „Jednakże mówię wam prawdę: **Pożyteczne jest** dla was moje odejście” (J. 16,7a).

Wnioski

W rozdziale trzecim przeanalizowano najważniejsze, zdaniem autorki, instytucje prawa rzymskiego metodą jurydyczno-dogmatyczną oraz metafizyczną i pokazano ich przydatność w analizie liturgii obrządku rzymskiego.

Instytucje *persona* i jej *statusy* pomagają scharakteryzować kim jest chrześcijanin jako uczestnik relacji prawnych występujących w Kościele. Rzymskie statusy prawne (*libertatis, civitatis, familiae – sui iuris, alieni iuris*) zastosowano do określenia *persony* wiernego, mającego prawo do udziału w liturgii. Instytucję *familia* porównano do wspólnoty Kościoła, której członkowie mają statusy *filius, servus*, a Chrystus jest *pater familias* oraz *caput*, jako jego głowa, łącząc w jednej osobie kilka statusów. Instytucja *obligatio* pozwala opisać różne rodzaje zobowiązań występujących w relacjach chrześcijan między sobą nawzajem i między nimi a Bogiem. Podstawą tych relacji okazuje się *fides* (zaufanie, wiarygodność). Rzymskie zobowiązania uzewnętrznione, wyrażone w słowach i gestach, pozwalają na liczne analogie z liturgią. Takie obrzędowe wyrażenie zobowiązań zobaczyliśmy na przykładzie mechanizmów *mancipatio* (nałożenie ręki), *traditio* (przekazanie z ręki do ręki) i *stipulatio* (uroczyste przyrzeczenie werbalne w formie dialogu). Wszystkie te mechanizmy spotykamy bardzo często w obrzędach liturgicznych sakramentów. Omówione formy *obligatio – pactum* (zobowiązanie jednostronne), *contractus* (umowa dwustronna), *donatio* (darowizna), *sacrificium* (ofiara z tego, czego sam potrzebuję) – zastosowane do relacji Boga z człowiekiem, są próbą uchwycenia tej głębokiej i wieloaspektowej relacji. Najpełniejszą formą wydaje się być ofiara jako czysty pakt, doskonała darowizna, najsprawiedliwsza umowa. Analiza tej instytucji pomoże

rozszerzyć rozumienie Mszy Świętej jako ofiary – Chrystusa i naszej. Szczególną formą zobowiązania jest *testamentum*, które dochodzi do skutku po śmierci testatora, wiąże się ze spadkiem i dziedziczeniem. Z punktu widzenia prawnego śmierć Chrystusa była niezbędna, aby uprawomocnić jego rozporządzenie dotyczące daru zbawienia ofiarowanego ludziom.

Możemy wywnioskować, że bogata treść instytucji prawnych pomagała pierwszym chrześcijanom, żyjącym na co dzień w kontekście rzymskiej kultury prawnej, lepiej rozumieć i przeżywać liturgię, która – jak pokażemy w następnym rozdziale – korzystała i nadal korzysta w swoim języku i obrzędach z dziedzictwa prawnego Rzymian. Zapoznanie się z tym, często słabo znanym dziś dziedzictwem, może pomóc także współczesnym uczestnikom liturgii odkryć w niej nowe sensy i znaczenia, uświadomić sobie jej prawny charakter.

ROZDZIAŁ IV

ANALIZA JURYDYCZNA LITURGII SAKRAMENTÓW

Przedstawione w rozdziale trzecim dokładne wyjaśnienia instytucji prawa rzymskiego zostaną wykorzystane przy analizie wybranych obrzędów liturgicznych pod kątem prawnym w niniejszym, czwartym rozdziale. Ukazując obecność tych instytucji w liturgii, nie będziemy powtarzać ich wszystkich znaczeń, dlatego miejscami może okazać się konieczny i pożyteczny powrót do odpowiednich treści w rozdziale trzecim.

Liturgię jako rzeczywistość złożoną można badać wieloma metodami. Jak stwierdziliśmy, liturgię powinno się badać również z użyciem metody prawnej. W proponowanej przez nas metodzie romanistycznej liturgia Mszy św. zajmuje centralne miejsce, ponieważ jest podstawowym aktem prawnym, z którego biorą początek i na którym bazują inne sakramenty. Dlatego najwięcej miejsca poświęcimy w rozdziale czwartym analizie liturgii mszalnej, a następnie omówimy tylko wybrane aspekty prawne widoczne w obrzędach pozostałych sakramentów.

4.1. Analiza jurydyczna liturgii Mszy św.

Liturgia Mszy św. jest rzeczywistością tak bogatą, że nie da się jej ująć w jednej definicji, nawet bardzo szerokiej. W swojej istocie ona zawsze pozostanie tajemnicą. Niemniej jednak prawo wniesie do jej rozumienia ważną treść.

Liturgia eucharystyczna jako centralna część liturgii Mszy św. jest, z naszego punktu widzenia, także aktem prawnym o faktycznej strukturze (*pactum*). Teksty obrzędów Mszy św., w której modlitwa eucharystyczna jest aktem najważniejszym, stanowią dlań swoiste wprowadzenie i obramowanie. Poszczególne obrzędy Mszy św. aktualizują, upubliczniają, przypominają wiernym ich status i charakter relacji z Bogiem w Jezusie Chrystusie. W taki sposób wieczne *pactum* urzeczywistnia się w konkretnym miejscu, czasie, przestrzeni i formie: kontraktu, daru, ofiary, testamentu. Obrzędy Mszy

św., z punktu widzenia metody romanistycznej, to ustalona przez Kościół treść, procedura i porządek, czyli swoiste „libretto” dramatu liturgicznego i prawnego, którym to mianem można by określić rubryki mszalne. Rubryki Mszy św. oraz teksty jej wybranych modlitw przeanalizujemy metodą romanistyczną. Będziemy odczytywać znaczenie prawne znaków liturgicznych – słów i gestów.

Zgodnie z tym, co zostało powiedziane w poprzednich rozdziałach, Eucharystia jawi się jako akt wiecznie trwający albo jako wieczny porządek rzeczy we wszechświecie (w kosmosie, *universum*). Eucharystię można także opisać jako poszczególne akty czyli jako konkretne Eucharystie, które odbywają się w konkretnym miejscu i czasie (np. w pewnej parafii, w niedzielę), przestrzeni (kościół, kaplica itd.), poprzez wykonanie określonych czynności przez uczestniczące w niej konkretne osoby. W każdej Eucharystii uaktualnia się Eucharystia wieczna. Wszelkie rubryki, teksty, normy prawne mają na celu wspomóc to uaktualnienie, a z punktu widzenia prawa – wesprzeć znakami domniemanie, że liturgia, w której uczestniczymy jest rzeczywiście liturgią. Nie tylko kanonistom, ale również teologom znane są słowa „ważne i godziwe” w szczególności sposób dotyczące sakramentów. Jak rozpoznać kiedy obrzędy są ważne i godziwe, a więc skuteczne, a kiedy nie? Z punktu widzenia prawa ważność i godziwość będziemy rozpoznawać przez znaki. Mowa tu o rozmaitych kazusach, kiedy, na przykład, u niektórych wiernych mogą pojawić się wątpliwości co do ważności i godziwości sakramentów. W celu uniknięcia tych wątpliwości należy wzmocnić domniemanie o ważności i godziwości sprawowanych obrzędów. Temu właśnie, między innymi, ma służyć metoda romanistycznej analizy liturgii Mszy św. oraz pozostałych sakramentów.

Podstawą dla analizy będą łacińskie teksty Mszy św. – części stałe wraz z rubrykami w trzecim wydaniu typicznym Mszału Rzymskiego (2002) – *Missale Romanum (editio typica tertia)*³³³. Zostaną one ujęte w dwukolumnowe tabele, w których po lewej stronie będą się znajdować teksty łacińskie stanowiące podstawę dla analizy proponowaną metodą romanistyczną. Po prawej stronie będą umieszczone teksty w języku polskim, zaczerpnięte z *Mszału Rzymskiego dla diecezji polskich* (1986)³³⁴. Nie stanowią one podstawy do analizy, a le posłużą dla lepszej orientacji czytelnika w tekstach łacińskich.

³³³ *Missale Romanum: ex decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli PP. VI promulgatum Ioannis Pauli PP. II cura recognitum*, editio typica tertia, Città del Vaticano 2002, s. 503–605.

³³⁴ *Mszal Rzymski dla diecezji polskich*, wydanie pierwsze, „Pallotinum”, Poznań 1986, s. 2*–17*, 312*–319*, 368*–377* (dalej *Mszal Rzymski*). Por. *Mszal Rzymski dla diecezji polskich*, wydanie drugie, poszerzone i uzupełnione, „Pallotinum”, Poznań 2013. To najnowsze, drugie polskie wydanie Mszału w tekstach obrzędów Mszy św. nie różni się od pierwszego (ta sama numeracja stron). Zawiera natomiast nowe OWMR z 2004 roku oraz nowe teksty o świętych i błogosławionych zatwierdzone po 1986 roku.

Ponadto, dla analizy liturgii eucharystycznej wybrano drugą modlitwę eucharystyczną za względu na to, że jej teksty są najstarsze i że jest dziś najczęściej używana w praktyce. Miejscami zrezygnowano z przytoczenia niektórych rubryk, jeśli, naszym zdaniem, nie mają one jakiegoś istotnego znaczenia dla analizy. W poszczególnych miejscach zrezygnowano z przytoczenia wszystkich możliwych do wyboru formuł, a pozostawiono podstawowe formuły słowne. Czcionką pogrubioną wydzielone są słowa, które wypowiada kapłan, na czerwono są zaznaczone rubryki w języku łacińskim. Słowa, które wypowiadają wierni lub wszyscy (wierni i celebrans) podane są zwykłą czcionką i w tych tekstach, w razie potrzeby, pogrubione są słowa mające szczególne znaczenie dla analizy metodą romanistyczną.

4.1.1. Obrzędy wstępne

<p style="text-align: center;">ORDO MISSAE Ritus initialis³³⁵</p>	<p style="text-align: center;">PORZĄDEK MSZY ŚWIĘTEJ Obrzędy wstępne³³⁶</p>
<p>1. <i>Populo congregato, sacerdos cum ministris ad altare accedit, dum cantus ad introitus peragitur.</i> <i>Cum ad altare pervenerit, facta cum ministris profunda inclinatione, osculo altare veneratur et, pro opportunitate, cruce et altare incensat. Postea cum ministris sedem petit.</i> <i>Cantu ad introitum absoluto, sacerdos et fideles, stantes, signant se signo crucis, dum sacerdos, ad populum conversus, dicit:</i> In nomine Patris, et Filii, et Spiritus Sancti. <i>Populus respondet:</i> Amen.</p> <p>2. <i>Deinde sacerdos, manus extendens, populum salutat, dicens:</i> Gratia Domini nostri Iesu Christi, et caritas Dei, et communicatio Sancti Spiritus sit cum omnibus vobis. <i>Vel:</i> Gratia vobis et pax a Deo Patre nostro</p>	<p>1. Gdy lud się zgromadzi, kapłan z usługującymi, ubrani w szaty liturgiczne, udają się do ołtarza [...] W czasie procesji wykonuje się antyfonę na wejście albo śpiewa się odpowiednią pieśń. Po przybyciu do ołtarza kapłan i usługujący oddają mu należną cześć przez głęboki pokłon. [...] Kapłan podchodzi do ołtarza i całuje go na znak czci. [...] Potem kapłan udaje się na miejsce przewodniczenia. Po skończeniu śpiewu na wejście, kapłan i wierni stojąc czynią znak krzyża. Kapłan mówi: W imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego.</p> <p>Lud odpowiada: Amen.</p> <p>Potem kapłan zwraca się do ludu i rozkładając ręce pozdrowia go mówiąc: Miłość Boga Ojca, łaska naszego Pana Jezusa Chrystusa i dar jedności w Duchu Świętym niech będą z wami wszystkimi.</p> <p>Albo: Łaska i pokój od Boga, naszego Ojca, i od</p>

³³⁵ *Missale Romanum*, s. 503–504.

³³⁶ *Mszal Rzymski*, s. 2*–4*.

et Domino Iesu Christo.	Pana Jezusa Chrystusa niech będą z wami.
Vel:	Albo:
Dominus vobiscum.	Pan z wami.
--	--
Episcopus loco Dominus vobiscum, in hac prima salutatione dicit:	Zamiast tej formuły biskup mówi:
Pax vobis.	Pokój z wami.
--	--
Populus respondet:	Lud odpowiada:
Et cum spiritu tuo.	I z duchem twoim.

Już na samym początku obrzędów ogłasza się statusy uczestników Mszy św. Przede wszystkim jako pierwszy status pojawia się *populus* – lud, a ściślej, w ujęciu prawa kanonicznego – lud Boży (księga II KPK). Rubryki nie zawierają kodeksowego dodatku *Dei*, ale można go domniemywać. Metoda romanistyczna będzie określała ten status jako *Populus Romanus Quirites*. Są nimi ci, którzy posiadają pełnię praw: mogą zawierać ważne małżeństwa, działać w obrocie gospodarczym na podstawie *ius civile*, nabywać na własność i alienować rzeczy, brać udział w rzymskim procesie, głosować na zgromadzeniach, piastować urzędy publiczne etc.³³⁷ Przynależność do *Populus Romanus Quirites* oznaczało bycie w gronie obywateli rzymskich (*cives Romani*), czyli posiadanie *status civitatis*, który dawał „uprzywilejowaną pozycję na szczycie drabiny społecznej i obok stanu wolności (*status libertatis*) oraz stanowiska w rodzinie rzymskiej (*status familiae*)”, określał zakres zdolności prawnej osoby fizycznej³³⁸.

Następnie, wśród *populus* są ci, którzy mają status *ministri* – szafarze w ujęciu kodeksowym (może nim być ktoś nie posiadający statusu *clerus* lub posiadający go w stopniu diakońskim), wśród nich są także ci, którzy posiadają jeszcze jeden status – *ministri sacri* (przede wszystkim ma ten status biskup – *magnus sacerdos*³³⁹, a w jego misji, urzędzie, biorą udział również prezbiterzy³⁴⁰).

³³⁷ „Posiadanie pełni praw w sferze prywatnoprawnej obejmowało: prawną możliwość zawarcia ważnego w świetle prawa rzymskiego małżeństwa (*conubium*), prawo dokonywania aktów w obrocie prawnym (*commercium*), prawo do bycia stroną w procesie (*legis actio*), sprawowanie władzy ojcowskiej (*patria potestas*), zdolność do bycia spadkodawcą (*testamenti factio activa*) oraz zdolność do dziedziczenia (*testamenti factio passiva*) i prawo własności kwirytarnej (*dominium ex iure Quiritium*)”. K. Wyrwińska, *Civis romanus sum. Rzymskie prawo publiczne. Wybrane zagadnienia*, Kraków 2015, s. 12.

³³⁸ K. Wyrwińska, *Civis romanus sum. Rzymskie prawo publiczne*, s. 13–51.

³³⁹ Por. KPK, kan. 835 § 1.

³⁴⁰ Por. KPK, kan. 835 § 2.

Natomiast nas najbardziej interesuje użyty w rubrykach wyraz *fideles*. Jak pisaliśmy w rozdziale trzecim omawiając statusy prawa rzymskiego, *fides* była istotna dla obywateli rzymskich (*cives Romani*), czyli dla tych, którzy posiadają status *civitatis*, innymi słowy – dla katolika obrządku łacińskiego lub inaczej: tego, który należy do wspólnoty rzymskiej. Ci zaś, którzy posiadają ten status, żeby mieć zdolność prawną, winni posiadać także *status libertatis* oraz *status familiae*. Przy czym *status familiae* ma charakteryzować się niezależnością od cudzej władzy nad sobą, czyli osoba ma być *sui iuris*, żeby mieć także zdolność do czynności prawnych. *Status familiae* może jednak charakteryzować się zależnością od czyjejś władzy i wtedy uczestnik Mszy św. ma status *alieni iuris*. Widzimy, że w analizie pod kątem prywatnoprawnym status uczestnika Mszy św. jest *filius alieni iuris*, gdyż w wielu miejscach, np. w akcie pokuty, pojawia się wezwanie *fratres*. Logika tego wezwania opiera się na braterstwie z Chrystusem, który wobec Boga-Ojca ma status *filius*. Natomiast, analizując status uczestnika liturgii pod kątem publicznoprawnym, widzimy status *sui iuris*, np. w obrzędach eucharystycznych, ponieważ będąc *pater familias* dla siebie samych, wchodzimy w zobowiązania z Bogiem-Ojcem w osobie Chrystusa-Syna.

Fides była ważna nie tylko dla relacji prawnych między Rzymianami, ale także dla relacji z nienależącymi do rzymskiej *civitas* osobami wolnymi. Przypuszczamy, że ci, których w rubrykach określa się *fideles*, posiadają wszystkie trzy statusy, a w przypadku statusu *familiae* są jednocześnie *alieni iuris* i *sui iuris*. Jednakże, ze względu na *fides* można domniemywać, że w obrzędach Mszy św. mogą brać udział także osoby niebędące katolikami obrządku łacińskiego, należące do innych kościołów, czy nienależące do żadnych wspólnot religijnych. Dla takich wystarczy, że posiadają status *libertatis* – są wolni.

ORDO MISSAE	KPK	Prawo rzymskie
<i>populus</i>	<i>populus Dei</i>	<i>Populus Romanus Quirites</i>
<i>fideles</i>	<i>christifideles</i>	<i>Populus Romanus Quirites: status civitatis, status familiae, status libertatis</i>
<i>ministri</i>	<i>minister ordinarius: episcopus, presbyter, diaconus; clerus/laici</i>	<i>Populus Romanus Quirites: filii familias = pater familias sui iuris, servus</i>
<i>ministri sacri, sacerdos</i>	<i>episcopi/presbyteri</i>	<i>sui iuris/alieni iuris=pater familias sui iuris</i>

W brzmieniu § 1 kan. 204 KPK *populus Dei* to status, który *christifideles* (lub synonimicznie *fideles*) otrzymują w sakramencie chrztu³⁴¹. W rubrykach Mszału wyraz *christifideles* nie występuje. Natomiast słowo *fideles* pojawia się w obrzędach wstępnych, w akcie pokuty (*actus paenitentialis*) i podczas przygotowania darów.

Dodatkowym statusem liturgicznym obdarzony jest ten, który przewodniczy Mszy św. Ma on wtedy status – *celebrans*. Uczestnicy liturgii, którzy przystępują do komunii św. nazywani są *communicantes*. W pozostałych sakramentach wyłaniają się inne określenia, w zależności od charakteru i nazwy samego sakramentu, np. *baptizandi* czy *confirmandi*.

W obrzędach wstępnych prezbiter może użyć kilku formuł na pozdrowienie wiernych, jedna z nich zawiera słowo *pax* – *Gratia vobis et pax a Deo Patre nostro et Domino Iesu Christo*. Biskup ma tylko jedną możliwą formułę – *Pax vobis*. Prezbiter, rozpoczynając Mszę św., wypowiada się w imieniu biskupa jako jego *filius alieni iuris*. Biskup jest *pater familias sui iuris*, dlatego może użyć krótkiej stwierdzającej formuły, żeby zakomunikować obecnym ich trwanie w *pactum* lub ściślej – przygotowanie się do jego zawarcia, odnowienia i uaktualnienia. Uczestnicy liturgii mają więc hierarchicznie różne statusy, niektórzy zaś kumulują kilka. Biskup w liturgii łączy następujące statusy: jest jednym z *populus (Dei)*, a także należy do *christifideles*, *clerus*, *ministris sacris*, *episcopi*. W różnych częściach Mszy św. uaktualnia się ten lub inny jego status lub kilka jednocześnie. Metoda dramaturgiczna opisałaby te statusy jako role w poszczególnych częściach dramatu. Aktualny status *persony* dramatu zależy od różnych czynników, na przykład od konkretnej sceny. Przykładowo jeśli w pierwszej scenie widzimy króla, który komunikuje się z podwładnymi, to jest on dla nich przede wszystkim *rex* i niejako w tle pozostaje jego status *pater familias*. Jeśli w następnej scenie taki król będzie rozmawiał ze swoją córką, to pozostaje *rex*, ale w dialogu z nią na pierwszy plan wysunie się status *pater*.

Fides w prawie rzymskim oznacza uczciwość, rzetelność. W liturgii jesteśmy *fideles* jako ci, którzy trwają w zobowiązaniach na zasadzie zaufania do uczciwości innej osoby oraz jako ci, którzy sami są godni zaufania. Podobnie do aktualizacji wiecznego aktu w dramacie Arystotelesa, w liturgii uaktualniamy taki istotowy stan relacji z Bogiem, jakim jest bycie z Nim na równi. Dokonuje się to poprzez ofiarowanie Bogu naszego

³⁴¹ Zob. komentarz do kan. 204, *Codex Iuris Canonici. Kodeks Prawa Kanonicznego. Komentarz*, red. P. Majer, Kraków 2011, s. 200.

statusu *sui iuris*, który On przyjmuje, a następnie obdarowuje nas w akcie ofiarnym swoim statusem *sui iuris*.

ACTUS PAENITENTIALIS ³⁴²	AKT POKUTY ³⁴³
<p>3. Sacerdos, vel diaconus vel alius minister, potest brevissimis verbis introducere <u>fideles</u> in Missam diei</p> <p>4. Deinde sequitur actus paenitentialis ad quem sacerdos <u>fideles</u> invitat, dicens:</p> <p>Fratres, agnoscámus peccáta nostra, ut apti simus ad sacra mystéria celebrándá.</p> <p>Fit brevis pausa silentii. Postea omnes simul formulam confessionis generalis perficiunt:</p> <p>Confiteor Deo omnipotenti et vobis, fratres, quia peccavi nimis cogitatione, verbo, opere et omissione:</p> <p>et, percutientes sibi pectus, dicunt:</p> <p>mea culpa, mea culpa, mea maxima culpa.</p> <p>Deinde prosequuntur:</p> <p>Ideo precor beatam Mariam semper Virginem, omnes Angelos et Sanctos, et vos, fratres, orare pro me ad Dominum Deum nostrum.</p> <p>Sequitur <u>absolutio</u> sacerdotis:</p> <p>Misereatur nostri omnipotens Deus et, dimissis peccatis nostris, perducatur nos ad vitam aeternam.</p> <p>Populus respondet:</p> <p>Amen.</p> <p>5. Vel:</p> <p>Miserere nostri, Domine.</p> <p>Populus respondet:</p>	<p>3. Kapłan, diakon albo odpowiednio przygotowany ministrant może w bardzo zwięzłych słowach wprowadzić wiernych w liturgię dnia. [...]</p> <p>4. Kapłan wzywa wiernych do pokuty:</p> <p>Uznajmy przed Bogiem, że jesteśmy grzeszni, abyśmy mogli z czystym sercem złożyć Najświętszą Ofiarę.</p> <p>[...] Po krótkim milczeniu wszyscy razem odmawiają wyznanie grzechów</p> <p>Spowiadam się Bogu wszechmogącemu i wam, bracia i siostry, że bardzo zgrzeszyłem myślą, mową, uczynkiem, i zaniedbaniem:</p> <p>Bijąc się w piersi mówią:</p> <p>moja wina, moja wina, moja bardzo wielka wina.</p> <p>Dalej mówią:</p> <p>Przeto błagam Najświętszą Maryję, zawsze Dziewicę, wszystkich Aniołów i Świętych, i was, bracia i siostry, o modlitwę za mnie do Pana Boga naszego.</p> <p>Kapłan prosi o odpuszczenie grzechów:</p> <p>Niech się zmiłuje nad nami Bóg wszechmogący i odpuściwszy nam grzechy doprowadzi nas do życia wiecznego.</p> <p>Lud odpowiada:</p> <p>Amen.</p> <p>5. [...] Albo:</p> <p>Zmiłuj się nad nami, Panie</p> <p>Lud odpowiada:</p>

³⁴² *Missale Romanum*, s. 505–507.

³⁴³ *Mszal Rzymski*, s. 5*–6*.

Quia peccavimus tibi. Sacerdos: Ostende nobis, Domine, misericordiam tuam. Populus: Et salutare tuum da nobis.[Sequitur absolutio sacerdotis:]	Bo zgrzeszyliśmy przeciw Tobie. Kapłan: Okaż nam, Panie, miłosierdzie swoje. Lud: I daj nam swoje zbawienie. [Kapłan prosi o odpuszczenie grzechów:]
--	---

Analizując akt pokuty metodą romanistyczną możemy wysunąć przypuszczenie, że wyliczone akty wewnętrzne – *cogitationes*, słowne – *verba*, działania – *opera* i zaniechanie działania – *omissio*, wskazują na charakter naruszenia zobowiązań, w które weszliśmy na podstawie *fides*. Przeciwnieństwo *fides* określano mianem *fraus*, które z kolei było synonimem *dolus*³⁴⁴. *Dolus* oznaczało zamiar i podstęp, co później ewoluowało do określenia mianem *dolus* winy umyślnej, zamierzonej. Dlatego w czasie Mszy św. wyznajemy, że mamy *culpa*, czyli jeśli cokolwiek złego zrobiliśmy, to z winy nieumyślnej. W tym świetle spowiedź przede mszą jest ważnym procesem prawnym, w którym przyznajemy się do *dolus*, żeby uczestniczyć we mszy jako *fideles* czyli jako ci, którzy naprawili relację z drugą personą, więc są uczciwi i godni zaufania oraz można z nimi wejść w zobowiązania. Innymi słowy, *dolus* determinuje *fides* w wyższym stopniu i wymaga naprawienia relacji w trybie spowiedzi (indywidualnej), podczas gdy *culpa* nie determinuje *fides* w takim stopniu jak *dolus* i naprawienie relacji z Bogiem odbywa się w nieco innym trybie.

Przymiotnik *paenitentialis* wywodzi się od *paenitentia*, które pod wpływem *poena* przekształciło się w *poenitentia*³⁴⁵. Słowo *poena* w klasycznym znaczeniu to kara, pokuta, zapłata; zemsta; grzywna, kara pieniężna, strata; (przenośnie) cierpienie, udręka, trud, przykrość. W znaczeniu kościelnym ma podobne odcienie: kara, pokuta, odszkodowanie; zemsta, ukaranie; męka, udręczenie, trud, przykrość³⁴⁶. W znaczeniu prawnym, zwłaszcza w prawie finansowym, *poena* może być rozumiana w znaczeniu kary

³⁴⁴ Hasło *fides* i *fraus*, W. Litewski, *Słownik encyklopedyczny prawa rzymskiego*, s. 99 i 103. Ciekawymi instytucjami *fraus* są *fraus creditorum* – działanie na szkodę wierzycielowi i *fraus legi facta* – świadome naruszenie ustawy. Istota tych instytucji przypomina istotę powodów dla których grzesznik udaje się do spowiedzi. Hasło *fraus creditorum* i *fraus legi facta*, W. Litewski, *Słownik encyklopedyczny prawa rzymskiego*, s. 103.

³⁴⁵ Pisownia przez *-ae-* i *-oe-* jest równoważna, ale najpierw była pisownia *-ae-*; *-oe-* pojawiło się pod wpływem *poena*. Por. hasło *paenitet* i *paene*, A. Ernou i A. Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire de mots*, Paris 2001, s. 477.

³⁴⁶ Hasło *poena*, A. Jougan, *Słownik kościelny łacińsko-polski*, s. 515.

pieniężnej do zapłacenia, też jako odszkodowanie, jako kwota mająca naprawić wyrządzoną szkodę.

Słowo *peccatum* oznaczające „wykroczenie, przewinienie, grzech, błąd, pomyłkę” w zestawieniu z *confiteor* przybiera znaczenie uznania długu, gdyż w prawie rzymskim istnieje możliwość uznania długu przez dłużnika – nazywa się to *confessio*. W razie niespłacenia uznanego długu, dłużnikowi groziło uprowadzenie przez powoda i zakucie go w łańcuchy (IG. 4,21). Odbywało się to w ten sposób: powód nakładał rękę na dłużnika (*manus iniectio*), w wyniku czego dłużnik tracił możliwość bronięcia się w sądzie i potrzebował wstawiennictwa (*vindex*³⁴⁷). Jeśli nie znajdował obrońcy, tracił wolność – *capitis deminutio maxima*. Wstawiennictwo nosi charakter wykupu, a dłużnik staje się podporządkowany swojemu obrońcy. Żeby nie dopuścić do tej sytuacji, dłużnik musiałby uwolnić się od zobowiązania poprzez spłacenie długu – *solutio*³⁴⁸. W *actus paenientialis* widzimy, jakby w skrócie, cały proces prawny, w tym prośbę o wstawiennictwo, a na końcu – *absolutio*, czyli uwolnienie, odpuszczenie długu przez Boga, jako drugą stronę procesową.

W tym fragmencie stałych części Mszy Świętej ważnym znakiem-słowem jest *fratres*, ukazujące na wymiar familii i pozycję prawną uczestników liturgii jako *fratres* Chrystusa, a *fili* Boga-Ojca.

<p>8. Deinde, quando praescribitur, cantatur vel dicitur hymnus³⁴⁹:</p> <p>Gloria in excelsis Deo et in terra pax hominibus bonae voluntatis. Laudamus te, benedicimus te, adoramus te, glorificamus te, gratias agimus tibi propter magnam gloriam tuam, Domine Deus, Rex caelestis, Deus Pater omnipotens. Domine Fili Unigenite, Iesu Christe, Domine Deus, Agnus Dei, Filius Patris, qui tollis peccata mundi, miserere nobis; qui tollis peccata mundi, suscipe deprecationem nostram. Qui</p>	<p>8. Jeżeli jest to przewidziane, śpiewa się lub odmawia hymn³⁵⁰ [...]:</p> <p>Chwała na wysokości Bogu, a na ziemi pokój ludziom dobrej woli. Chwalimy Cię. Błogosławimy Cię. Wielbimy Cię. Wysławiamy Cię. Dzięki Ci składamy, bo wielka jest chwała Twoja. Panie Boże, Królu nieba, Boże Ojczy wszechmogący. Panie, Synu Jednorodzony, Jezu Chryste. Panie Boże, Baranku Boży, Synu Ojca. Który gładzisz grzechy świata, zmiłuj się nad nami. Który gładzisz grzechy świata,</p>
---	---

³⁴⁷ Hasło *vindex* – obrońca, opiekun, zbawca, wybawiciel, mściciel, poskromiciel, A. Jougan, *Słownik kościelny łacińsko-polski*, s. 732.

³⁴⁸ Д.В. Дождев, *Римское частное право*, s. 176–177.

³⁴⁹ *Missale Romanum*, s. 509–510.

³⁵⁰ *Mszal Rzymski*, s. 11*.

<p>sedes ad dexteram Patris, miserere nobis. Quoniam tu solus Sanctus, tu solus Dominus, tu solus Altissimus, Iesu Christe, cum Sancto Spiritu: in gloria Dei Patris. Amen.</p> <p>Collecta</p>	<p>przyjm błaganie nasze. Który siedzisz po prawicy Ojca, zmiłuj się nad nami. Albowiem tylko Tyś jest święty Tylko Tyś jest Panem. Tylko Tyś Najwyższy, Jezu Chryste. Z Duchem Świętym w chwale Boga Ojca. Amen.</p> <p>Kolekta</p>
---	---

Bóg w osobie Jezusa Chrystusa w tekstach Mszy św. określany jest poprzez wymienienie kilku statusów. W obrzędach wstępnych ujęcia statusowego dokonuje się w wezwaniu *In nomine Patris, et Filii, et Spiritus Sancti* (nr 1 rubryk). Następnie w odniesieniu do Chrystusa używa się terminu *dominus*. W różnych częściach Mszy św. występują różne połączenia: *Dominus Iesus Christus*, *Dominus nostrer Iesus Christus*, *Filius Dei*, ale najczęściej jest używamy *Dominus*. Status *dominus* jest jedną z akcydentalnych cech władzy *pater familias*. Jednocześnie widzimy status *pater*, którego używamy w stosunku do Boga-Ojca: *Deus Pater omnipotens*, *omnipotens Deus*, *Deus (Deo)*, *Pater omnipotens*, *Dominus Deus (Sabaoth)*, *Sancte Pater*, *Dominus Deus universi* i, oczywiście, *Pater noster*. Jak powiedzieliśmy w rozdziale trzecim, przy pełnieniu przez *filius alieni iuris* urzędu publicznego jego status traktowano tak samo jak status *pater familias sui iuris*. Inaczej mówiąc, Chrystus wobec Boga-Ojca pozostaje w relacjach *filius-pater*, ale wobec nas jest jednocześnie: *filius = pater, dominus (Dominus Filius = Dominus Deus)*. W szczególny sposób widać to w modlitwie po przeistoczeniu – jest to miejsce, gdzie oczywistym staje się to, co wyznajemy w *Credo: consubstantialem Patri*. Jak zobaczymy w tekstach *Credo* i modlitwy eucharystycznej, pojawi się jeszcze jeden status: *Agnus Dei*.

4.1.2. Liturgia słowa

LITURGIA VERBI ³⁵¹	LITURGIA SŁOWA ³⁵²
<p>10. Deinde lector ad ambonem pergit, et legit primam lectionem, quam omnes sedentes auscultant. Ad finem lectionis significandam, lector acclamat: Verbum Domini.</p> <p>Omnes respondent: Deo gratias.</p> <p>15. Postea diaconus, vel sacerdos, ad ambonem pergit, ministris pro opportunitate cum incenso et cereis eum comitantibus, et dicit:</p> <p>Dominus vobiscum.</p> <p>Populus respondet: Et cum spiritu tuo.</p> <p>Diaconus, vel sacerdos: Lectio sancti Evangelii secundum N.,</p> <p>et interim signat librum et seipsum in fronte, ore et pectore.</p> <p>Populus acclamat: Gloria tibi, Domine.</p> <p>16. Expleto Evangelio, diaconus, vel sacerdos acclamat:</p> <p>Verbum Domini.</p> <p>Omnes respondent: Laus tibi, Christe.</p> <p>Deinde librum osculatur dicens secreto: Per evangelica dicta deleantur nostra delicta.</p>	<p>10. Lektor udaje się na ambonkę i odczytuje pierwsze czytanie, którego wszyscy słuchają siedząc. Aby zaznaczyć koniec czytania, lektor dodaje: Oto słowo Boże.</p> <p>Wszyscy odpowiadają: Bogu niech będą dzięki</p> <p>15. Potem diakon lub kapłan udaje się na ambonę. Jeżeli okoliczności za tym przemawiają, towarzyszą mu ministranci z kadzidłem i ze świecami. Na ambonie diakon lub kapłan mówi:</p> <p>Pan z wami.</p> <p>Wszyscy odpowiadają: I z duchem twoim.</p> <p>Diakon lub kapłan: Początek albo Słowa Ewangelii według świętego N.</p> <p>Równocześnie czyni znak krzyża na księdze oraz na czole, ustach i piersi.</p> <p>Wszyscy odpowiadają: Chwała Tobie, Panie.</p> <p>16. Po Ewangelii diakon lub kapłan mówi:</p> <p>Oto słowo Pańskie.</p> <p>Wszyscy odpowiadają: Chwała Tobie, Chryste.</p> <p>Po czym czytający całuje księgę mówiąc cicho: Niech słowa Ewangelii zglądzą nasze grzechy.</p>

Konstytucja o liturgii w numerze 24 stwierdza:

Pismo Święte ma doniosłe znaczenie w odprawianiu liturgii. Z niego bowiem wyjęte są czytania, które wyjaśnia się w homilii, oraz psalmy przeznaczone do śpiewu. Z niego

³⁵¹ *Missale Romanum*, s. 510–512.

³⁵² *Mszal Rzymski*, s. 12*–13*.

czerpią swe natchnienie i swego ducha prośby, modlitwy i pieśni liturgiczne. W nim też trzeba szukać znaczenia czynności i znaków (KL 24).

Znaki te ma wyjaśniać homilia.

W liturgii słowa najwyraźniej widać strukturę mechanizmu obligacyjnego – stypulacji w dowolnej formie słownej, czyli nie ma tu typowego dla stypulacji użycia jednego i tego samego czasownika, ale są odpowiedzi, które pozwalają domniemywać wyrażenie oświadczenia woli o przyjęciu słowa Bożego jako daru, np. *Deo gratias*. Jak wyjaśnia OWMR w numerze trzydziestym – „Chrystus jest w słowach Ewangelii obecny i przemawia”³⁵³. Można więc opisać liturgię słowa jako dialog, gdzie nosiciel statusu *Dominus* przez różne formy słowne proponuje wejście w zobowiązania, ogłasza warunki takiego zobowiązania, poucza o jego treści, a lud przez aklamację przyjmuje warunki i zgadza się na wejście w zobowiązania.

Ciekawym jest użycie wyrazu *delicta*, a nie *peccata* w cichej modlitwie po zakończeniu czytania Ewangelii, co sprawia, że jej łaciński tekst otrzymuje formę rymowaną: *Per evangelica dicta deleantur nostra delicta*. Można jednak postawić pytanie dlaczego użyto tutaj terminu *delictum*, który częściej występuje w terminologii ściśle prawniczej, niż w liturgii.

<p>18. Homilia expleta, cantatur vel dicitur, quando praescribitur, symbolum seu professio fidei³⁵⁴:</p> <p>Credo in unum Deum, Patrem omnipotentem, factorem caeli et terrae, visibilium omnium et invisibilium.</p> <p>Et in unum Dominum Iesum Christum, Filium Dei Unigenitum, et ex Patre natum ante omnia saecula. Deum de Deo, lumen de lumine, Deum verum de Deo vero, genitum, non factum, consubstantialem Patri: per quem omnia facta sunt. Qui propter nos homines et propter nostram salutem descendit de caelis.</p>	<p>18. Jeżeli jest to przepisane, po homilii składa się wyznanie wiary³⁵⁵:</p> <p>Wierzę w jednego Boga, Ojca Wszechmogącego, Stworzyciela nieba i ziemi, wszystkich rzeczy widzialnych i niewidzialnych. I w jednego Pana Jezusa Chrystusa, Syna Bożego Jednorodzonego, który z Ojca jest zrodzony przed wszystkimi wiekami. Bóg z Boga, Światłość ze Światłości, Bóg prawdziwy z Boga prawdziwego. Zrodzony a nie stworzony, współistotny Ojcu, a przez Niego wszystko się stało. On to dla nas ludzi i dla naszego zbawienia zstąpił z nieba.</p>
---	---

³⁵³ OWMR 30, *Ogólne Wprowadzenie do Mszału Rzymskiego. Z trzeciego wydania Mszału Rzymskiego, Rzym 2002 oraz wskazania episkopatu Polski, Poznań 2006*, s. 30.

³⁵⁴ *Missale Romanum*, s. 512–513.

³⁵⁵ *Mszał Rzymski*, s. 13*–14*.

<p>Ad verba quae sequuntur, usque ad factus est, omnes se inclinant.</p> <p>Et incarnatus est de Spiritu Sancto ex Maria Virgine, et homo factus est. Crucifixus etiam pro nobis sub Pontio Pilato; passus et sepultus est, et resurrexit tertia die, secundum Scripturas, et ascendit in caelum, sedet ad dexteram Patris. Et iterum venturus est cum gloria, iudicare vivos et mortuos, cuius regni non erit finis.</p> <p>Et in Spiritum Sanctum, Dominum et vivificantem: qui ex Patre Filioque procedit. Qui cum Patre et Filio simul adoratur et conglorificatur: qui locutus est per prophetas. Et unam, sanctam, catholicam et apostolicam Ecclesiam. Confiteor unum baptisma in remissionem peccatorum. Et exspecto resurrectionem mortuorum, et vitam venturi saeculi. Amen.</p>	<p>W czasie następujących słów, aż do stał się człowiekiem, wszyscy się pochylają.</p> <p>I za sprawą Ducha Świętego przyjął ciało z Maryi Dziewicy i stał się człowiekiem. Ukrzyżowany również za nas, pod Poncjuszem Piłatem został umęczony i pogrzebany. I zmartwychwstał dnia trzeciego, jak oznajmia Pismo. I wstąpił do nieba; siedzi po prawicy Ojca. I powtórnie przyjdzie w chwale sądzić żywych i umarłych, a Królestwu Jego nie będzie końca.</p> <p>Wierzę w Ducha Świętego, Pana i Ożywiciela, który od Ojca i Syna pochodzi. Który z Ojcem i Synem wspólnie odbiera uwielbienie i chwałę; który mówił przez Proroków. Wierzę w jeden, święty, powszechny i apostolski Kościół. Wyznaję jeden chrzest na odpuszczenie grzechów. I oczekuję wskrzeszenia umarłych. I życia wiecznego w przyszłym świecie. Amen.</p>
--	--

Przyjrzyjmy się uroczystym tekstom niedzielnej Mszy św., na początku której wypowiadamy *Credo*. Dla prawnika słowo *credo* oznacza, że jakaś *persona* (*persony*) zajmuje pozycję *creditor*. Można więc przypuszczać, że na początku Mszy pojawia się status *creditor*, a pod koniec Mszy św., przed komunią, pojawia się status dłużnika (*debitor*) – kiedy wypowiadamy modlitwę „Ojcze nasz”, w której znajdujemy słowa *dimitte nobis debita nostra*. W taki sposób ukazują się dwa statusy personalne – *creditor* i *debitor*, co z punktu widzenia metody romanistycznej mogłoby być znakiem stosunku obligacyjnego.

4.1.3. Liturgia eucharystyczna. Przygotowanie darów

LITURGIA EUCHARISTICA Preparatione donorum ³⁵⁶	LITURGIA EUCHARYSTYCZNA Przygotowanie darów ³⁵⁷
<p>22. <i>Expedit ut fideles participationem suam oblatione manifestent, afferendo sive panem et vinum ad Eucharistiae celebrationem, sive alia dona, quibus necessitatibus Ecclesiae et pauperum subveniatur.</i></p> <p>23. <i>Sacerdos, stans ad altare, accipit patenam cum pane, eamque ambabus manibus aliquantulum elevatam super altare tenet, submissa voce dicens:</i></p> <p>Benedictus es, Domine, Deus universi, quia de tua largitate accepimus panem, quem tibi offerimus, fructum terrae et operis manuum hominum: ex quo nobis fiet panis vitae.</p> <p><i>Deinde deponit patenam cum pane super corporale.</i></p> <p><i>Si vero cantus ad offertorium non peragitur, sacerdoti licet haec verba elata voce proferre; in fine populus acclamare potest:</i></p> <p>Benedictus Deus in saecula. [...]</p> <p>25. <i>Postea sacerdos accipit calicem, eumque ambabus manibus aliquantulum elevatum super altare tenet, submissa voce dicens:</i></p> <p>Benedictus es, Domine, Deus universi, quia de tua largitate accepimus vinum, quod tibi offerimus, fructum vitis et operis manuum hominum, ex quo nobis fiet potus spiritalis.</p> <p><i>Deinde calicem super corporale deponit.</i></p> <p><i>Si vero cantus ad offertorium non peragitur, sacerdoti licet haec verba elata voce proferre; in fine</i></p>	<p>22. Wypada, aby wierni zaznaczyli swój udział w ofierze, przynosząc albo chleb i wino potrzebne do sprawowania Eucharystii, albo inne dary na potrzeby kościoła i ubogich. [...]</p> <p>23. Kapłan stojąc przy ołtarzu bierze patenę z chlebem, unosi ją nieco nad ołtarzem i mówi cicho:</p> <p>Błogosławiony jesteś, Panie Boże wszechświata, bo dzięki Twojej hojności otrzymaliśmy chleb, który jest owocem ziemi i pracy rąk ludzkich; Tobie go przynosimy, aby stał się dla nas chlebem życia.</p> <p>Następnie składa patenę z chlebem na korporale.</p> <p>Jeżeli nie wykonuje się śpiewu, kapłan może odmówić te słowa głośno; wtedy wszyscy odpowiadają:</p> <p>Błogosławiony jesteś, Boże, teraz i na wieki. [...]</p> <p>25. Potem kapłan bierze kielich, unosi go nieco nad ołtarzem i mówi cicho:</p> <p>Błogosławiony jesteś, Panie Boże wszechświata, bo dzięki Twojej hojności otrzymaliśmy wino, które jest owocem winnego krzewu i pracy rąk ludzkich; Tobie je przynosimy, aby stało się dla nas napojem duchowym.</p> <p>Następnie stawia kielich na korporale.</p> <p>Jeżeli nie wykonuje się śpiewu, kapłan może odmówić te słowa głośno; na końcu wszyscy</p>

³⁵⁶ *Missale Romanum*, s. 514–515.

³⁵⁷ *Mszał Rzymski*, s. 15*–16*.

<p>populus acclamare potest: Benedictus Deus in saecula. [...]</p> <p>29. Stans postea in medio altaris, versus ad populum, extendens et iungens manus, dicit:</p> <p>Orate, fratres: ut meum ac vestrum sacrificium acceptabile fiat apud Deum Patrem omnipotentem.</p> <p>Populus surgit et respondet: Suscipiat Dominus sacrificium de manibus tuis ad laudem et gloriam nominis sui, ad utilitatem quoque nostrum totiusque Ecclesiae suae sanctae.</p> <p>30. Deinde sacerdos, manibus extensis, dicit orationem super oblata; qua conclusa, populus acclamant: Amen.</p>	<p>odpowiadają: Błogosławiony jesteś, Boże, teraz i na wieki. [...]</p> <p>29. Następnie stojąc przed środkiem ołtarza kapłan zwrócony do ludu, rozkładając i składając ręce, mówi: Módlcie się, aby moją i waszą Ofiarę przyjął Bóg, Ojciec wszechmogący.</p> <p>Wszyscy odpowiadają: Niech Pan przyjmie Ofiarę z rąk twoich na cześć i chwałę swojego imienia, a także na pożytek nasz i całego Kościoła świętego.</p> <p>30. Następnie kapłan z rozłożonymi rękami odmawia modlitwę nad darami; po jej ukończeniu wszyscy odpowiadają: Amen.</p>
---	--

Liturgia eucharystyczna *sensu stricto* zaczyna się od przygotowania darów, zwanego dawniej ofiarowaniem – *offertorium*. W *offertorium* widzimy, że głównym darczyńcą jest *Dominus, Deus universi*, który dał nam to, co przyjęliśmy – *accepimus panem* i *accepimus vinum*. Nabywamy własność nad tymi rzeczami. Ta umowa daru jest zakończona. Słowa *acceptor* w nauce prawniczej używa się na oznaczenie osoby, która przyjęła propozycję (w prawie polskim na określenie przyjmującego używa się słowa „oblat”). Samą propozycję nazywa się „ofercą”. Po akceptacji oferty, właśnie przyjmujący ją dokonuje zawarcia umowy³⁵⁸. W celu wyrażenia wdzięczności przynosimy (dajemy) teraz nasze, prawnie będące w naszej własności, dary i składamy je Panu Bogu wszechświata (*Dominus, Deus universi*) w wyrazie podziękowania, gdyż samo greckie

³⁵⁸ „Oferta przyjmuje postać oświadczenia woli, składanego przez oferenta jej adresatowi. Stanowi podstawowy element przyszłej umowy, wyznaczając jej treść i skutki prawne. Adresat oferty, określany mianem oblata, przyjmując ją, doprowadza do zawarcia umowy. Oferta musi wskazywać na stanowczą decyzję zawarcia konkretnej umowy. Po jej złożeniu oferent nie składa już dalszych oświadczeń woli, a zawarcie umowy zależy od oblata, który może ją zaakceptować lub nie. Propozycja powinna zostać sformułowana w taki sposób, że do jej przyjęcia wystarczy bezwarunkowe «tak» adresata, przy czym może on złożyć oświadczenie woli o akceptacji także w sposób dorozumiany, a w wyjątkowych wypadkach wyrazem jego zgody będzie również milczenie (art. 682 k.c.)”. M. Maciejewska-Szałas, komentarz do art. 66 k.c., w: *Kodeks cywilny. Komentarz, t. I, część ogólna (art. 1-125)*, red. M. Habdas, M. Frasz, Warszawa 2018, s. 582–583.

słowo *eucharistia* w dosłownym znaczeniu oznacza dziękczynienie³⁵⁹. W tym momencie bardziej widocznym staje się status *Dominus Filius* przysługujący kapłanowi występującemu *in persona Christi*. Kapłan wzywa wiernych do modlitwy o to, żeby *Dominus, Deus universi* te dary zaakceptował – *meum ac vestrum sacrificium acceptabile fiat apud Deum Patrem omnipotentem*. Użyte przez lud w odpowiedzi na wezwanie kapłana słowo *suscipiat*³⁶⁰ ma podobne odcienie znaczeniowe jak akceptacja.

W następnych tekstach zobaczymy, że powyższe *offertorium* ma ścisły związek z liturgią eucharystyczną, gdzie to ludzkie *sacrificium* jest w zasadzie darem, czyli *donatio* – „daję, bo mam w nadmiarze”, ale z warunkiem – „żeby stał się dla nas chlebem życia”, „żeby stało się dla nas napojem duchowym” lub można nawet określić go jak kontrakt – „daję, żebyś miał to, co mam i potrzebuję tego, co ty masz”. Natomiast *sacrificium* Chrystusa jest jego życie – „daję to, czego koniecznie potrzebuję do życia sam”. Inaczej mówiąc, ofiarą Chrystusa jest wypełnienie woli Boga-Ojca (por. Hbr 10, 5-12)³⁶¹. Przy czym nastawienie woli na ofiarę ma być trwałe³⁶². Żeby pełnić wolę ojca (*pater*), trzeba być w statusie syna (*filius*), a to według prawa rzymskiego dokonuje się poprzez urodzenie w rodzinie lub przyjęcie do niej (*adoptio, adrogatio*), kiedy przyjmujący wyrzeka się statusu *sui iuris*. Przyjmując komunię św. wyrażamy zgodę na takie postępowanie, na naśladowanie (*imitatio*) Chrystusa poprzez uznanie siebie za *filius alieni iuris* i odnowienie tego statusu. Przy czym śmierć Chrystusa przywraca nam status *sui iuris* w drodze testamentu.

Dla zawarcia *pactum* niezbędny jest status *sui iuris*. Ofiarowany Bogu w Jezusie Chrystusie, zostaje on zaktualizowany. Bóg w Jezusie Chrystusie przyjmuje dar człowieka, którym jest wyrzeczenie się statusu *sui iuris* i obdarowuje go ponownie tym statusem, aby mógł zawrzeć *pactum* – umiera, aby człowiek mógł stać się spadkobiercą, obdarowuje, aby mógł przyjąć i się wzbogacić. W Piśmie św. można znaleźć analogiczne przedstawienie

³⁵⁹ Hasło *eucharistia* (gr.) – dosłownie „dziękczynienie”, A. Jougan, *Słownik kościelny łacińsko-polski*, s. 231.

³⁶⁰ Hasło *accepto* [*intensivum* do *accipio*] – przyjmować stale, dopuszczać, upodobać sobie; *a. sacrificium* przyjąć ofiarę z upodobaniem. Hasło *suscipio* – chwytać z dołu; podtrzymać; przyjąć, wziąć w obronę, pomagać; zdecydować się na coś; odbierać; być podatnym; objąć, chwytać etc., A. Jougan, *Słownik kościelny łacińsko-polski*, s. 8 i 666.

³⁶¹ *Superius dicens*: „*Hostias et oblationes et holocaustomata et sacrificia pro peccato noluit, nec placuerunt tibi*”, *quae secundum legem offeruntur, tunc dixit*: “*Ecce venio, ut faciam voluntatem tuam*” – „Wyżej powiedział: ofiar, darów, całopaleń i ofiar za grzech nie chciałeś i nie podobały się Tobie, choć składa się je na podstawie Prawa. Następnie powiedział: Oto idę, abym spełniał wolę Twoją” (Hbr 10, 8-9).

³⁶² Interesująco opisuje specyfikę ofiary Chrystusa ks. Jerzy Grześkowiak. Wyróżnia on dwa komponenty ofiary – *oblatio* (wola ofiary) i *immolatio* (akt ofiary) oraz stwierdza, że wola ofiary (*oblatio*) w Jezusie była permanentna. J. Grześkowiak, *Msza święta jako ofiara*, Monachium-Kraków 2018, s. 86.

prawnego zrzeczenia się statusu *sui iuris* w przypowieści o synu marnotrawnym (Łk 15, 11-32). Mamy w niej opis sytuacji, w której syn zabiera przypadającą mu część majątku. Niektórzy bibliści dają prawną charakterystykę temu postępowaniu opisując roszczenia młodszego syna jako żądanie części spadku jeszcze za życia ojca³⁶³. Jak pisaliśmy w rozdziale trzecim, po śmierci ojca syn, jeśli był spadkobiercą, wchodził w sytuację prawną spadkodawcy. Można więc powiedzieć, że wzięwszy należną część majątku, syn, z punktu widzenia prawnego, stał się osobą *sui iuris*. Oczywiście, że jest to fikcja prawna *per se*, gdyż w rzeczywistości do śmierci ojca nie doszło. Niemniej jednak syn wraca do ojca jako równy jemu w statusie prawnym i zrzeka się (wewnętrznie) swojego statusu, zamierzając prosić ojca o pracę najemnego robotnika.

4.1.4. Modlitwa eucharystyczna

PREX EUCHARISTICA II ³⁶⁴	DRUGA MODLITWA EUCHARYSTYCZNA ³⁶⁵
<p>Dóminus vobíscum. Et cum spíritu tuo.</p> <p>Sursum corda. Habémus ad Dóminum.</p> <p>Grátias agámus Dómino Deo nostro.</p> <p>Dignum et iustum est.</p> <p>Vere dignum et iustum est, aequum et salutáre, nos tibi, sancte Pater, semper et ubíque grátias ágere per Fílium dilectiónis tuae Iesum Christum, Verbum tuum per quod cuncta fecísti: quem misísti nobis Salvatórem et Redemptórem, incarnátum de Spíritu Sancto et ex Vírgine natum. Qui voluntátem tuam adímplens et pópulum</p>	<p>K. Pan z wami. W. I z duchem twoim.</p> <p>K. W górę serca. W. Wznosimy je do Pana.</p> <p>K. Dzięki składajmy Panu Bogu naszemu. W. Godne to i sprawiedliwe.</p> <p>Zaprawdę, godne to i sprawiedliwe, słuszne i zbawienne, abyśmy Tobie, Ojczye święty, zawsze i wszędzie składali dziękczynienie przez umiłowanego Syna Twojego, Jezusa Chrystusa. On jest Słowem Twoim, * przez które wszystko stworzyłeś. Jego nam zesłałeś jako Zbawiciela i Odkupiciela, który stał się człowiekiem za sprawą Ducha Świętego i narodził się z Dziewicy. On</p>

³⁶³ D. Muszytowska, *Dramat ojcowskiej miłości (Łk 15,11-32)*, „Verbum Vitae” 23 (2013), s. 111–112.

³⁶⁴ *Missale Romanum*, s. 580–583.

³⁶⁵ *Mszal Rzymski*, s. 313*–318*.

tibi sanctum acquirens extendit manus cum pateretur, ut mortem solveret et resurrectionem manifestaret. Et ideo cum Angelis et omnibus Sanctis gloriam tuam praedicamus, una voce dicentes:

Sanctus, Sanctus, Sanctus Dominus Deus Sabaoth. Pleni sunt caeli et terra gloria tua. Hosanna in excelsis. Benedictus qui venit in nomine Domini. Hosanna in excelsis.

100. Sacerdos, manibus extensis, dicit:

Vere Sanctus es, Domine, fons omnis sanctitatis.

101. Iungit manus, easque expansas super oblata tenens, dicit:

Haec ergo dona, quaesumus, Spiritus tui rore sanctifica,

iungit manus et signat semel super panem et calicem simul, dicens:

ut nobis Corpus et + Sanguis fiant Domini nostri Iesu Christi.

Iungit manus.

102. In formulis quae sequuntur, verba Domini proferantur distincte et aperte, prouti natura eorum verborum requirit.

Qui cum Passioni voluntarie traderetur, accipit panem, eumque parum elevatum super altare tenens, prosequitur: accipit panem et gratias agens fregit, deditque discipulis suis, dicens:

parum se inclinatur

ACCÍPITE ET MANDUCÁTE EX HOC OMNES: HOC EST ENIM CORPUS MEUM, QUOD PRO VOBIS TRADÉTUR.

spełniając Twoją wolę, nabył dla Ciebie lud święty, gdy wyciągnął swoje ręce na krzyżu, aby śmierć pokonać i objawić moc Zmartwychwstania. Dlatego z Aniołami i wszystkimi Świętymi głosimy Twoją chwałę, razem, z nimi wołając:

Święty, Święty, Święty, Pan Bóg Zastępów. Pełne są niebiosa i ziemia chwały Twojej. Hosanna na wysokości. Błogosławiony, który idzie w imię Pańskie. Hosanna na wysokości.

100. Kapłan z rozłożonymi rękami mówi:

Zaprawdę, święty jesteś, Boże, * źródło wszelkiej świętości. [...]

101. Kapłan składa ręce i trzymając je nad wyciągnięte nad darami, mówi:

Uświęć te dary mocą Twojego Ducha

Składa ręce i robi jeden znak krzyża nad chlebem i kielichem, mówiąc:

aby stały się dla nas Ciałem + i Krwią naszego Pana Jezusa Chrystusa.

Składa ręce.

102. W formułach, które następują, słowa Chrystusa należy wymawiać starannie i wyraźnie, bo tego wymaga ich znaczenie.

On to, gdy dobrowolnie wydał się na mękę, Bierze chleb, unosi go nieco nad ołtarzem i mówi: wziął chleb i dzięki Tobie składając, łamał i rozdawał swoim uczniom, mówiąc:

lekko się pochyla

BIERZCIE I JEDZCIE Z TEGO WSZYSCY: TO JEST BOWIEM CIAŁO MOJE, KTÓRE ZA WAS BĘDZIE WYDANE.

<p><i>Hostiam consecratam ostendit populo, reponit super patenam, et genuflexus adorat.</i></p> <p>103. Postea prosequitur:</p> <p>Símili modo, postquam cenátum est, accipit calicem, eumque parum elevatum super altare tenens, prosequitur:</p> <p>accípiens et cálicem íterum tibi grátias agens dedit discípulis suis, dicens:</p> <p><i>parum se inclinat</i></p> <p>ACCÍPITE ET BÍBITE EX EO OMNES: HIC EST ENIM CALIX SÁNGUINIS MEI NOVI ET AETÉRNI TESTAMÉNTI, QUI PRO VOBIS ET PRO MULTIS EFFUNDÉTUR IN REMISSIÓNEM PECCATÓRUM. HOC FÁCITE IN MEAM COMMEMORATIÓNEM.</p> <p><i>Calicem ostendit populo, deponit super corporale, et genuflexus adorat.</i></p> <p>104. Deinde dicit:</p> <p>Mystérium fidei.</p> <p><i>Et populus prosequitur, acclamans:</i></p> <p>Mortem tuam annuntiámus, Dómine, et tuam resurrectiÓnem confitémur, donec vénias.</p> <p>Vel:</p> <p>Quotiescúmque manducámus panem hunc et cálicem bíbimus, mortem tuam annuntiámus, Dómine, donec vénias.</p> <p>Vel:</p> <p>Salvátor mundi, salva nos, qui per crucem et resurrectiÓnem tuam liberásti nos.</p> <p>105. Deinde sacerdos, extensis manibus, dicit:</p> <p>Mémores ígitur mortis et resurrectiÓnis eius, tibi, Dómine, panem vitae et cálicem</p>	<p>Ukazuje ludowi konsekrowaną hostię, składa ją na patenie i przyklęka.</p> <p>103. Następnie mówi:</p> <p>Podobnie po wieczerzy</p> <p>Bierze kielich, unosi go nieco nad ołtarzem i mówi:</p> <p>wziął kielich i ponownie dzięki Tobie składając, podał swoim uczniom, mówiąc:</p> <p>lekko się pochyła.</p> <p>BIERZCIE I PIJCIE Z NIEGO WSZYSCY: TO JEST BOWIEM KIELICH KRWI MOJEJ NOWEGO I WIECZNEGO PRZYMIERZA, KTÓRA ZA WAS I ZA WIELU BĘDZIE WYLANA NA ODPUSZCZENIE GRZECHÓW. TO CZYŃCIE NA MOJĄ PAMIĄTKĘ.</p> <p>Ukazuje ludowi kielich, stawia go na korporale i przyklęka.</p> <p>104. Następnie rozpoczyna jedną z aklamacji:</p> <p>Oto wielka tajemnica wiary.</p> <p>Lud odpowiada:</p> <p>Głosimy śmierć Twoją, Panie Jezu, wyznajemy Twoje zmartwychwstanie i oczekujemy Twego przyjścia w chwale.</p> <p>Albo:</p> <p>Ile razy ten chleb spożywamy i pijemy z tego kielicha głosimy śmierć Twoją, Panie, oczekując Twego przyjścia w chwale.</p> <p>Albo:</p> <p>Panie, Ty nas wybawiłeś przez krzyż i zmartwychwstanie swoje, Ty jesteś Zbawicielem świata. [...]</p> <p>105. Następnie z rozłożonymi rękami kapłan mówi:</p> <p>Wspominając śmierć i zmartwychwstanie Twojego Syna,</p>
--	---

<p>salútis offérimus, grátias agéntes quia nos dignos habuísti astáre coram te et tibi ministráre.</p> <p>Et súpplices deprecámur ut Córporis et Sánguinis Christi partícipes a Spírítu Sancto congregémur in unum.</p> <p>Recordáre, Dómine, Ecclésiae tuae toto orbe diffúsae, ut eam in caritáte perficias una cum Papa nostro N. et Epíscopo nostro N. (eiusque Epíscopis adiutóribus) et univérso clero.</p>	<p>ofiarujemy Tobie, Boże, Chleb życia i Kielich zbawienia i dziękujemy, że nas wybrałeś, abyśmy stali przed Tobą i Tobie służyli.</p> <p>Pokornie błagamy, aby Duch Święty zjednoczył nas wszystkich, przyjmujących Ciało i Krew Chrystusa.</p> <p>Pamiętaj, Boże, o Twoim Kościele na całej ziemi. Spraw, aby lud Twój wzrastał w miłości razem z naszym Papieżem N., naszym Biskupem N. oraz całym duchowieństwem.</p>
---	---

Centralny akt Mszy św. – modlitwę eucharystyczną – można przeanalizować stosując kilka instytucji prawa rzymskiego, u podstaw których leży *pactum*. Po pierwsze, ważne jest to, że podziękowanie za dar uznane jest za słuszne i sprawiedliwe – *Vere dignum et iustum est*. Po drugie, dokonuje się tu czynność zobowiązująca *obligatio*, ustalona jest jego treść (to znaczy ciało i krew) oraz osiągnięto *consensus* poprzez aklamację *Mysterium fidei*. Do czynności rozporządzającej dojdzie podczas przyjęcia komunii. Po trzecie, istotnym jest aklamacja *Mortem tuam annuntiámus, Dómine*. Słowa te w ujęciu prawnym dają możliwość wysunięcia przypuszczenia, że chodzi o dziedziczenie ze względu na wcześniej wymieniony status *fratres* Chrystusa wobec Boga-*pater familias*. Przyjęcie spadku przywraca wierzącym status *sui iuris*, którego wyrzekają się naśladowując Chrystusa i uznając, siebie za dłużników.

<p>106. Accipit patenam cum hostia et calicem, et utrumque elevans, dicit³⁶⁶:</p> <p>Per ipsum, et cum ipso, et in ipso, est tibi Deo Patri omnipotenti, in unitate Spiritus Sancti, omnis honor et gloria per omnia saecula saeculorum.</p> <p>Populus acclamat:</p> <p>Amen.</p>	<p>106. Kapłan bierze patenę z hostią oraz kielich i, podnosząc je mówi³⁶⁷:</p> <p>Przez Chrystusa, z Chrystusem i w Chrystusie, Tobie, Boże, Ojczy wszechmogący, w jedności Ducha Świętego, wszelka cześć i chwała, przez wszystkie wieki wieków.</p> <p>Lud odpowiada:</p> <p>Amen. [...]</p>
--	---

³⁶⁶ *Missale Romanum*, s. 583–584.

³⁶⁷ *Mszał Rzymski*, s. 319*.

Teksty obrzędów eucharystycznych wyraźnie określają Boga jako stronę umowy. Oczywiście, w Chrystusie, z Chrystusem i przez Chrystusa. Składamy ofiarę Bogu-Ojcu, czyli wchodzimy w relacje prawne z *pater*, ale bezpośrednio personą aktu prawnego jest dla nas Chrystus, czyli *filius*. Mając na uwadze to, co mówiliśmy wyżej – składając ofiarę Synowi, składamy ją Ojcu.

4.1.5. Obrzędy komunii

RITUS COMMUNIONIS ³⁶⁸	OBRZĘDY KOMUNII ³⁶⁹
<p>124. <i>Calice et patena depositis, sacerdos, iunctis manibus, dicit:</i></p> <p>Praeceptis salutaribus moniti, et divina institutione formati, audemus dicere:</p> <p><i>Extendit manus et, una cum populo, pergitt:</i></p> <p>Pater noster, qui es in caelis: sanctificetur nomen tuum; adveniat regnum tuum; fiat voluntas tua, sicut in caelo, et in terra. Panem nostrum cotidianum da nobis hodie; et dimitte nobis debita nostra, sicut et nos dimittimus debitoribus nostris; et ne nos inducas in tentationem; sed libera nos a malo.</p> <p>125. <i>Manibus extensis, sacerdos solus prosequitur, dicens:</i></p> <p>Libera nos, quaesumus, Domine, ab omnibus malis, da propitius <u>pacem</u> in diebus nostris, ut, ope misericordiae tuae adiuti, et a peccato simus semper liberi et ab omni perturbatione securi: expectantes beatam spem et adventum Salvatoris nostri Iesu Christi.</p> <p><i>Iungit manus. Populus orationem concludit, acclamans:</i></p>	<p>124. Kapłan ze złożonymi rękami mówi:</p> <p>Pouczeni przez Zbawiciela i posłuszni Jego słowom, ośmielamy się mówić:</p> <p>Kapłan rozkłada ręce i razem z ludem mówi dalej:</p> <p>Ojcze nasz, któryś jest w niebie: święć się imię Twoje, przyjdź Królestwo Twoje, bądź wola Twoja jako w niebie, tak i na ziemi. Chleba naszego powszedniego daj nam dzisiaj. I odpuść nam nasze winy, jako i my odpuszczamy naszym winowajcom. I nie wódź nas na pokuszenie, ale nas zbaw ode złego.</p> <p>Z rozłożonymi rękami kapłan mówi dalej:</p> <p>Wybaw nas, Panie, od zła wszelkiego i obdarz nasze czasy pokojem. Wspomóż nas w swoim miłosierdziu, abyśmy zawsze wolni od grzechu i bezpieczni od wszelkiego zamętu, pełni nadziei oczekiwali przyjścia naszego Zbawiciela, Jezusa Chrystusa.</p> <p>Kapłan składa ręce. Lud kończy modlitwę odpowiadając:</p>

³⁶⁸ *Missale Romanum*, s. 597–599.

³⁶⁹ *Mszal Rzymski*, s. 368*–372*.

Quia tuum est regnum, et potestas , et gloria in saecula.	Bo Twoje jest królestwo i potęga, i chwała na wieki.
--	--

Widzimy tu instytucję *pater familias* wraz z *potestas* głowy rodziny. W tym momencie nie zajmujemy się statusem króla (*regnum*) oraz *gloria*. W modlitwie Ojciec nasz zostały wyrażone również obowiązki *pater familias*, takie jak troska o pożywienie dla będących pod jego *potestas*: *panem nostrum cotidianum da nobis hodie*. Drugim ważnym elementem tej modlitwy jest wyraz relacji równości, relacji kontrahentów, którzy weszli w zobowiązania na równych pozycjach prawnych, ale utracili możliwość sprostania wziętym na siebie zobowiązaniom, w wyniku czego powstał dług – *debitum*. Ponieważ każdy człowiek jest członkiem rodziny – Kościoła, Ciała Chrystusa, jego dług jako *filius* jest naturalnym, więc według prawa rzymskiego powoduje niewolę. Stąd można przypuścić, że prośba o uwolnienie zarówno z długów, jak i „od złego” jest spowodowana sytuacją prawną dłużnika. Dług zostaje zgładzony, podarowany, i zapłacony poprzez ofiarę Chrystusa. Przybierając w komunii z Nim taki sam status – *filius* (w tekstach liturgicznych wyrażony poprzez *fratres*), nabywamy możliwość dokonywania tych samych czynności prawnych co On, dlatego – *sicut et nos dimittimus debitoribus nostris*.

<p>126. <i>Deinde sacerdos, manibus extensis, clara voce dicit</i>³⁷⁰:</p> <p>Dómine Iesu Christe, qui dixisti Apóstolis tuis: Pacem relínquo vobis, <u>pacem meam do vobis</u>: ne respicias peccáta nostra, sed fidem Ecclésiæ tuæ; eámque <u>secúndum voluntátem tuam pacificáre</u> et <u>coadunáre dignéris</u>.</p> <p><i>Iungit manus.</i></p> <p>Qui vivis et regnas in sáecula sæculórum.</p> <p><i>Populus respondet: Amen.</i></p> <p><i>Iungit manus. Sacerdos, ad populum conversus, extendens et iungens manus, subdit:</i></p> <p>Pax Domini sit semper vobiscum.</p>	<p>126. Kapłan z rozłożonymi rękami mówi głośno³⁷¹:</p> <p>Panie Jezu Chryste, Ty powiedziałeś swoim Apostołom: Pokój wam zostawiam, pokój mój wam daję. Prosimy Cię, nie zważaj na grzechy nasze, lecz na wiarę swojego Kościoła i zgodnie z Twoją wolą napelniaj go pokojem i doprowadź do pełnej jedności.</p> <p>Składa ręce.</p> <p>Który żyjesz i królujesz na wieki wieków.</p> <p>Lud odpowiada: Amen.</p> <p>Kapłan rozkładając i składając ręce, mówi:</p> <p>Pokój Pański niech zawsze będzie z wami.</p>
--	--

³⁷⁰ *Missale Romanum*, s. 599–602.

³⁷¹ *Mszal Rzymski*, s. 372*–375*.

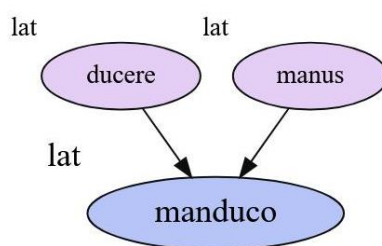
<p>Populus respondet: Et cum spiritu tuo.</p> <p>Deinde, pro opportunitate, diaconus, vel sacerdos, subiungit:</p> <p>Offerte vobis pacem.</p> <p>Et omnes, iuxta locorum consuetudines, pacem, communionem et caritatem sibi invicem significant; sacerdos pacem dat diacono vel ministro.</p> <p>129. Deinde accipit hostiam eamque super patenam frangit, et particulam immittit in calicem, dicens secreto:</p> <p>Hæc commixtio Corporis et Sanguinis Domini nostri Iesu Christi fiat accipientibus nobis in vitam æternam.</p> <p>130. Interim cantatur vel dicitur:</p> <p>Agnus Dei, qui tollis peccata mundi: miserere nobis. (bis)</p> <p>Agnus Dei, qui tollis peccata mundi: dona nobis pacem. [...]</p> <p>132. Sacerdos genuflectit, accipit hostiam, eamque aliquantulum elevatam super patenam vel super calicem tenens, versus ad populum, clara voce dicit:</p> <p>Ecce Agnus Dei, ecce qui tollit peccata mundi. Beati qui ad cenam Agni vocati sunt.</p> <p>Et una cum populo semel subdit:</p> <p>Domine, non sum dignus, ut intres sub tectum meum, sed tantum dic verbo, et sanabitur anima mea.</p> <p>134. Postea accipit patenam vel pyxidem, accedit ad communicandos, et hostiam parum elevatam unicuique eorum ostendit, dicens:</p> <p>Corpus Christi.</p> <p>Communicandus respondet: Amen. [...]</p>	<p>Lud odpowiada:</p> <p>I z duchem twoim.</p> <p>Następnie, jeżeli okoliczności za tym przemawiają, diakon lub kapłan mówi:</p> <p>Przeżądźcie sobie znak pokoju.</p> <p>Wszyscy według miejscowego zwyczaju okazują sobie wzajemnie pokój i miłość; kapłan przekazuje znak pokoju diakonowi lub ministrantowi.</p> <p>129. Następnie bierze hostię, łamie ją nad pateną i cząstkę wpuszcza do kielicha, mówiąc cicho:</p> <p>Ciało i Krew naszego Pana Jezusa Chrystusa, które łączymy i będziemy przyjmować, niech nam pomogą osiągnąć życie wieczne.</p> <p>130. W tym czasie śpiewa się lub mówi: Baranku Boży, który gładzisz grzechy świata, zmiłuj się nad nami. [2 r.] Baranku Boży, który gładzisz grzechy świata, obdarz nas pokojem. [...]</p> <p>132. Kapłan przykłęka, bierze hostię i trzymając ją nieco podniesioną nad pateną, zwrócony do ludu, głośno mówi:</p> <p>Oto Baranek Boży, który gładzi grzechy świata. Błogosławieni, którzy zostali wezwani na Jego ucztę.</p> <p>Razem z ludem jeden raz dodaje:</p> <p>Panie, nie jestem godzien, abyś przyszedł do mnie, ale powiedz tylko słowo, a będzie uzdrowiona dusza moja.</p> <p>134. Następnie kapłan bierze patenę lub puszkę, podchodzi do przystępujących do Komunii i każdemu ukazuje hostię, mówiąc:</p> <p>Ciało Chrystusa</p> <p>Przystępujący do Komunii odpowiada: Amen. [...]</p>
--	---

Analizując metodą romanistyczną ten fragment, widzimy prośbę o wyrażenie woli – *secundum voluntatem tuam* na zawarcie *pactum – pacem meam do vobis* w ramach wspólnoty rzymskiej (*status civis Romani*), relacje w której oparte są na *fides*. Następnie, żeby dokonać czynności rozporządzającej jako elementu relacji prawnej – *obligatio*, jedna strona, która daje, ma przekazać to, co do czego został wcześniej osiągnięty konsensus. Jak pisaliśmy w rozdziale trzecim, przy omówieniu statusów, *persony* nie były przedmiotem obrotu prawnego, a rzeczy (*res*) – chociaż nie wszystkie i nie we wszystkich sytuacjach – były. Także niewolników określano jako *res*. Nabyć własność można w przypadku rzeczy, nie *persony*. Jeśli oceniamy status Chrystusa w jego woli spełnienia woli Boga, to Chrystus przybiera status *servus*, odpowiednio – *res: in forma Dei esset, formam servi accipiens* (por. Flp 2, 5–7)³⁷². Forma – to postać zewnętrzna³⁷³. Przyjmując Chrystusa w komunii, z punktu widzenia prawnego, przyjmujemy *res*, jako przedmiot *obligatio*. Z punktu widzenia metody romanistycznej, użyte w omawianym fragmencie liturgii Mszy św. określenia *agnus* i *corpus* to *res*. Jest to forma zewnętrzna, którą jednocześnie można by opisać jako fikcję prawną, czyli szczególny zabieg prawno-techniczny (chwył), kiedy okoliczności nieprawdziwe przyjmuje się jako prawdziwe w celu wywołania skutków prawnych³⁷⁴. Przyjmujący komunię w sposób dawny (stosowany w liturgii do XI wieku), przyjmuje ją na rękę i bardziej wyraża mechanizm mancypanyjny i sposób przeniesienia własności – *traditio*. Analizując metodą romanistyczną przyjęcie komunii na rękę, możemy je zinterpretować jako *mancipatio* również dlatego, że w liturgii występuje wyraźne polecenie uczynienia tego z Chrystusowym *corpus: accipite et manducate*. Jeśli na *accipite* popatrzymy jako na wewnętrzną wolę przyjęcia, to za formę jej wyrażenia można uznać *manducate*. Wyprowadzić prawne znaczenie słowa *manducate* jako dokonywanie czynności *mancipatio* pozwala jego etymologia:

³⁷² *Hoc sentite in vobis, quod et in Christo Iesu: qui cum in forma Dei esset, non rapinam arbitratus est esse se aequalem Deo, sed semetipsum exinanivit formam servi accipiens, in similitudinem hominum factus* – „To dążenie niech was ożywia; ono też było w Chrystusie Jezusie. On, istniejąc w postaci (Wulgata: forma) Bożej, nie skorzystał ze sposobności, aby na równi być z Bogiem, lecz ogołocił samego siebie, przyjąwszy postać sługi (Wulgata: forma), stawszy się podobnym do ludzi” (Flp 2, 5 – 7).

³⁷³ Hasło *forma*, W. Litewski, *Słownik encyklopedyczny prawa rzymskiego*, s. 101.

³⁷⁴ A. M. Ширвиндт, *Значение фикций в римском праве*, praca doktorska ze specjalizacji „Teoria i historia prawa i państwa: historia doktryn prawa i państwa” napisana pod kierunkiem prof. dra nauk D.W. Doźdiowa, Москва 2011, s. 45; hasło *fictio*, W. Litewski, *Słownik encyklopedyczny prawa rzymskiego*, s. 97.



Jedną częścią słowa *manducate* jest słowo *manus* – ręka, drugą – *duco*³⁷⁵, które posiada różne znaczenia, między innymi, „utrzymać, otrzymać”. Od strony etymologicznej można by zinterpretować znaczenie słowa *manducate* jako „utrzymać ręką”, „otrzymać [na] rękę” lub też „wyciągnąć rękę [po coś]”, czyli po prostu wziąć. Oczywiście, znaczenie wyrazu *manducate* jako „jedzcie” jest poprawne i nie kłóci się z wyciągnięciem ręki (nałożeniem w sensie prawnym), szczególnie jeśli nawiązać do kontekstu czasów powstania Ewangelii, gdyż wtedy ludzie jedli rękami.

Ręka ma także znaczenie liturgiczno-prawne, jeśli mówimy o *manus* kapłana *in persona Christi*. Pisząc o znaczeniu osobowych znaków w liturgii według Romana Guardiniego, ks. Marcin Worbs przytacza takie słowa niemieckiego teologa o znaczeniu ręki: „w istocie ręki leży udzielanie czegoś: ona tworzy, kształtuje i obdarowuje”³⁷⁶. Dodamy jeszcze, że z punktu widzenia metody romanistycznej gest ręki może także wyrażać akceptację (*acceptio*), przywłaszczenie, opiekę, władztwo, adopcję etc. Ciekawą myśl o akceptacji wypowiedział, cytowany już przez nas, brytyjski antropolog Roy A. Rappaport. W rozważaniach o liturgiach, w tym o liturgii katolickiej, stwierdza on, że akceptacja jest aktem zewnętrznym, dostrzegalnym przez świadków i niekoniecznie oznacza, że dokonujący akceptacji – wierzy³⁷⁷. Potwierdza to naszą tezę o aktach prawnych jako fikcjach prawnych i domniemaniach. Akt akceptacji pozwala domniemywać, że ten, który jej dokonuje, rzeczywiście wierzy, chociaż nie można stwierdzić tego na sto procent.

³⁷⁵ Rysunek zapożyczony są ze strony „Etymologeek”: <https://etymologeek.com/lat/pacem>, <https://etymologeek.com/lat/pax> [dostęp 04.04.2023]; hasło *manduco*, A. Ernout, A. Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots*, Klincksieck 1985, s. 382; hasło *duco*, A. Jougan, *Słownik kościelny łacińsko-polski*, s. 212.

³⁷⁶ R. Guardini, *Von heiligen Zeichen*, Mainz 1988, s. 53. Cyt. za: M. Worbs, *Wymowa osobowych znaków w liturgii według Romana Guardiniego (1885-1968)*, w: *Słowo i gest*, red. E. Mateja, Z.W. Solski, „Opolska Biblioteka Teologiczna” 115, Uniwersytet Opolski, Wydział Teologiczny, Opole 2009, s. 91.

³⁷⁷ Zob. R. A. Rappaport, *Rytuał i religia w rozwoju ludzkości*, s. 176–177.

Przyjrzyjmy uroczystem tekstom niedzielnej Mszy św., zawierającym *Credo*. Od słowa *credo* pochodzi słowo *creditor*. Można więc stwierdzić, że już na początku Mszy uznajemy Boga za wierzyciela, czyli kredytora. Pod koniec Mszy św., przed komunią, uznajemy siebie za dłużników, kiedy wypowiadamy modlitwę „Ojcze nasz”, w której znajdujemy słowa *dimitte nobis, debita nostra*. W taki sposób ukazują się dwie *persony* tego aktu prawnego: *creditor* i *debitor*³⁷⁸. Następnie musimy ustalić charakter danego aktu prawnego: czy jest on kontraktem czy paktem, dlatego postawimy pytanie: kto zaciąga zobowiązanie? Odpowiedzieć na nie pomogą same teksty liturgiczne. W szczytowym momencie całej liturgii słyszymy: *Accipite et manducate ex hoc omnes* oraz *Accipite et bibite ex eo omnes*. Znow widzimy słowo *acceptor*, którego używa się na oznaczenie osoby, która przyjęła propozycję („oblat”), samą zaś propozycję nazywamy „ofertą”. Jak już powiedzieliśmy, właśnie przyjmujący dokonuje zawarcia umowy akceptując ofertę. We Mszy św. Jezus Chrystus jest tym, który składa nam ofertę. Potwierdza to porządek części Mszy, ponieważ liturgia eucharystyczna *sensu stricto* zaczyna się od *offertorium*. Chrystus jest wierzycielem, natomiast my jesteśmy dłużnikami. Nasz status wyraża się poprzez wymówienie „Ojcze nasz”, gdzie identyfikujemy siebie jako dłużników (*dimitte nobis, debita nostra*). Uznając siebie za dłużników (a jednocześnie akceptantów lub oblatów) poprzez słowo „Amen” i przyjęcie komunii św. lub przez samo przyjęcie komunii św. (np. jeśli przyjmuje ją niemowa) dokonujemy zawarcia umowy – paktu. Właśnie tu uwidacznia się struktura oraz sens prawny obrzędu eucharystycznego.

Jak mówiliśmy w rozdziale trzecim, status *debitor* w ujęciu prawnym można zinterpretować jak drugą stronę *obligatio*. Przy *pactum, sacrificium, donatio*, status *debitor* niekoniecznie musi oznaczać przewinienie czy obowiązek spłaty. Zwłaszcza, jeśli traktujemy wymienione formy *obligatio* jako zobowiązanie w istocie swojej jednostronne. Ten, kto rzeczywiście bierze na siebie zobowiązanie jest *creditor*, debitorem zaś jest ten, kto uczestniczy w zobowiązaniu jako druga strona.

Konsekwencje takiego paktu, wyrażonego w gestach oraz słowach rytuału liturgicznego, również mają charakter prawny. Jak już powiedzieliśmy o kwestii odwołalności darowizny udzielonej w ramach paktu, darczyńcy (*creditor*) przysługiwało prawo odwołania daru, co najmniej z powodu niewdzięczności³⁷⁹. Zgodnie z tym także łaska płynąca z eucharystycznego sakramentu, która z punktu widzenia jurydycznego jest

³⁷⁸ Relacje między chrześcijaninem a Bogiem w kluczu jurysprudencji rzymskiej opisywali, na przykład: Tertulian, Cyprian, papież Gelazjusz. Por. A. Dębiński, *Kościół i prawo rzymskie*, Lublin, 2008, s. 27.

³⁷⁹ Hasło: *revocare donationem*, w: A. Berger, *Encyclopedic Dictionary of Roman Law*, t. 43, Philadelphia 1953, s. 684.

darem (*res*), może być odwołana na skutek niewdzięczności. Chrystus jest tym, któremu, jako darczyńcy, przysługuje prawo odwołania daru. Dzieje się to na zasadzie sprawiedliwości, a jak wiadomo *ius est ars boni et aequi*³⁸⁰. Sprawiedliwym więc będzie prawo Chrystusa do wystąpienia z pozwem i odebrania daru. Tym bardziej mamy szansę uświadomić sobie i docenić Jego miłosierdzie, ponieważ w życiu doczesnym On wciąż nie realizuje tego prawa.

Sam Chrystus pokazał jak należy wykonywać dany pakt i uprzedził o jego skutkach prawnych. Ukazuje się to w słowach zawartych w Mszałe rzymskim: *tibi gratias agens*. Ten fragment modlitwy eucharystycznej świadczy o koniecznym elemencie zawieranego paktu – wdzięczności.

Powtarzając ten wiekuisty rytuał prawny – pakt Chrystusa, kapłan naśladowując Jego gesty i słowa, podczas Mszy św. odtwarza wiecznie aktualny dramat Ofiary Chrystusowej. W tym momencie jest on *alter ego Christi*, czyni to *in persona Christi*, czyli słowa i gesty kapłana w momencie konsekracji są znakami twórczymi, gdyż on sam staje się znakiem sprawującego ten sakrament Chrystusa. W tym momencie kapłan ma status chrześcijanina, duchownego, prezbitera, a przez naśladowanie (*imitatio*) staje się równocześnie znakiem wskazującym na Chrystusa, którego chociaż nie widzimy ludzkim okiem, rozpoznajemy w kapłanie czyniącym gesty i słowa Chrystusa. Występuje tutaj paradoks: wprowadzie znaki czyni kapłan, ale w istocie to nie kapłan już je czyni, ale sam Chrystus działający przez niego. W tym momencie wyraźnie widać sens dramatyczny rytuału liturgicznego. Być może nie tak jasno przejawia się on w liturgii Kościoła łacińskiego, ale wszystko działa podobnie jak w dramatycznej sztuce dawnej Grecji. Jak podczas przedstawienia w greckim teatrze widz już nie widział aktora, lecz *personę* przez niego kreowaną, tak samo podczas liturgii Mszy św. wierny nie widzi konkretnego kapłana, tylko Chrystusa – *persona Christi*. W tym momencie w liturgii uaktualnia się wieczny akt ofiary Chrystusa. I tu, żeby nie pozostać na poziomie tylko uczuciowym, chociaż i on jest niezwykle ważnym elementem, należy włączyć myślenie prawnicze i zdać sobie sprawę z rytuału prawnego, w którym się uczestniczy. Ponieważ wtedy nasz akt akceptacji oferty Chrystusowej (daru) staje się adekwatny również na poziomie intelektualnym. Wówczas, gdy harmonijnie działają wszystkie elementy niezbędne przy zawieraniu umowy – intencja, pełna świadomość aktu (osób, treści, zobowiązań, skutków), gesty i słowa – pakt jest należycie wykonany, doskonały, ważny, innymi słowy święty (*justum et sacrum*). Jeśli tego brakuje, w wątpliwość można poddać świadomość wiernego co do jego relacji zarówno prawnych,

³⁸⁰ Określenie Celsusa, wybitnego prawnika z II w. n.e. przytoczone przez innego znanego prawnika rzymskiego Ulpiana (II-III w. n.e.). Zob. W. Rozwadowski, *Prawo rzymskie. Zarys wykładu wraz z wyborem źródeł*, Poznań 1992, s. 17.

jak i duchowych z Chrystusem, pozostaje on bowiem na poziomie myślenia symbolicznego i magicznego. Nie będąc świadomym zawieranej umowy – paktu z Chrystusem, taki człowiek nie potrafi wzbudzić należytej intencji co do treści paktu i jego skutków oraz ukazuje pełne nierozumienie względem osoby, z którą go zawiera, jej statusu i jej intencji. Taka ignorancja albo powoduje nieważność umowy, albo ujawnia jej symulację, co w końcu i tak skutkuje nieważnością paktu.

4.1.6. Obrzędy zakończenia

RITUS CONCLUSIONIS ³⁸¹	OBRZĘDY ZAKOŃCZENIA ³⁸²
<p>141. <i>Deinde fit dimissio. Sacerdos, versus ad populum, extendens manus, dicit:</i></p> <p>Dominus vobiscum.</p> <p><i>Populus respondet:</i></p> <p>Et cum spiritu tuo.</p> <p><i>Sacerdos benedicit populum, dicens:</i></p> <p>Benedicat vos omnipotens Deus, Pater, et Filius, + et Spiritus Sanctus.</p> <p><i>Populus respondet:</i></p> <p>Amen.</p> <p>144. <i>Deinde diaconus, vel ipse sacerdos, manibus iunctis, versus ad populum dicit:</i></p> <p>Ite, missa est. Vel: Ite, ad Evangelium Domini annuntiandum. Vel: <u>Ite in pace</u>, glorificando vita vestra Dominum. Vel: <u>Ite in pace.</u></p> <p><i>Populus respondet:</i></p> <p>Deo grátias.</p>	<p>141. Następnie kapłan zwrócony do ludu, rozkładając ręce mówi:</p> <p>Pan z wami.</p> <p>Lud odpowiada:</p> <p>I z duchem Twoim.</p> <p><i>Kapłan błogosławi lud mówiąc:</i></p> <p>Niech was błogosławi Bóg wszechmogący, Ojciec i Syn, + i Duch Święty.</p> <p>Lud odpowiada:</p> <p>Amen.</p> <p>144. Potem diakon albo sam kapłan ze złożonymi rękami, zwrócony do ludu, mówi:</p> <p>Idźcie w pokoju Chrystusa.</p> <p>Lud odpowiada:</p> <p>Bogu niech będą dzięki.</p>

Słowa rozesłania z obrzędów zakończenia Mszy św. *Ite in pace* potwierdzają fakt, że uczestnicy liturgii osiągnęli ten pokój, zawierając *pactum* z Chrystusem, zawierając życzenie pokoju i wezwanie do wprowadzania pokoju. Nieprzypadkowo słowo *pax* powtarza się sekwencyjnie wiele razy podczas obrzędów mszalnych i znalazło się także w

³⁸¹ *Missale Romanum*, s. 603–605.

³⁸² *Mszal Rzymski*, s. 377*.

zakończeniu liturgii. Stanowi bowiem ważną część jej przesłania, o czym świadczy także jurydyczna analiza jego treści.

Jak ustaliliśmy w rozdziale II. pojęcie *pax* ma różne formy gramatyczne, których używa się zarówno w Piśmie Świętym, tekstach liturgicznych i rubrykach mszalnych, jak i w najśłynniejszym dziele św. Tomasza z Akwinu *Summa Theologiae*. Jak już wspominaliśmy, słowa w naszej metodologii są znakami. Poprzez zrozumienie ich znaczeń próbujemy poznać niewidzialną rzeczywistość, na którą wskazują. W tym momencie interesuje nas słowo *pax* i różne jego formy gramatyczne. Używane zarówno przez prawników rzymskich, jak i w Piśmie Świętym, liturgii oraz przez św. Tomasza ujawnia ono bogatą paletę znaczeń. *Pax* jako pokój, ma także znaczenie umowy pokojowej, a o znaczeniu pochodnego od słowa *pax* terminu prawnego „*pactum*” mówiliśmy w rozdziale drugim. Analizując z punktu filozoficznego teksty św. Tomasza dotyczące „pokoju”, ks. S. Kowalczyk wskazuje na wątki typowo prawne, a zarazem teologiczne. Pisze on między innymi, że:

Pokój jest zgodą i porozumieniem ludzi, aktem ich wolnej decyzji i osobowej dojrzałości. Pokój nie jest tylko aktem prawnym (*choć właśnie nim też jest* – autor), który egzekwuje się na drodze administracyjnego przymusu. Powiązanie pokoju z wolnością wyraźnie akcentuje św. Tomasz, pisząc: „Gdyby bowiem człowiek zgodził się z drugim nie dobrowolnie, lecz jakby pod przymusem jakiegoś zagrażającemu mu zła, taka zgoda nie byłaby rzeczywistym pokojem”³⁸³. [...] Autentyczny pokój winien być niewymuszonym aktem ludzkiej osoby³⁸⁴.

Próbujemy tu pokazać, że poprzez stosowanie metody romanistycznej także do tekstów Doktora Anielskiego można wyciągnąć treści, z których rzadko korzystają prawnicy i, naszym zdaniem, niesłusznie. Zresztą sam autor artykułu wspomina, że „adekwatna prezentacja integralnej koncepcji pokoju św. Tomasza, uwzględniająca jej aspekty antropologiczne i aksjologiczne, właściwie wciąż czeka na opracowanie”³⁸⁵. Nie mówiąc już o prawnej analizie jego tekstów i wykorzystaniu w prawie jego metodologii poznania i opisanie rzeczywistości. *Pactum* w sensie jurydycznym jest zewnętrznym wyrazem osiągniętej zgody dwóch osób co do pewnego przedmiotu. Może wyrażać się w różnych formach – *pactum (nudum, vestitum)*, *donatio*, *testamentum* lub *contractum*, lecz najdoskonalszą jego formą jest *sacrificium*. Jak zaznaczyliśmy w trzecim rozdziale, relacje z Bogiem w osobie Jezusa Chrystusa można opisać na różne sposoby. Wybór formy

³⁸³ S. th. II - II , q. 29, a. 1, ad 1.

³⁸⁴ S. Kowalczyk, *Filozofia pokoju św. Tomasza z Akwinu*, „Rocznik nauk społecznych”, tom XVI-XVII (1988–1989), zeszyt 1, s. 74.

³⁸⁵ S. Kowalczyk, *Filozofia pokoju św. Tomasza z Akwinu*, s. 69.

wydaje się być pozostawiony decyzji człowieka. Jeśli koniecznym jest naśladowanie Chrystusa, to oczywistym wydaje się naśladowanie Go także w *sacrificium*. Niemniej jednak wydaje się, że wielość „dróg” o charakterze prawnym, prowadzących do zjednoczenia się z Nim, bazując na *pactum*, daje człowiekowi całkowitą swobodę wyboru – od przyjęcia lub odrzucenia *pactum* do synalagmatycznej odpowiedzi. Uznając taką swobodę dla siebie, człowiek powołany jest do uznania takiej swobody u innego człowieka i rzeczywiście może odpuszczać swoim winowajcom, biorąc przez to udział w czynieniu istotowego dobra, wprowadzając pokój i będąc członkiem Bożej rodziny – *beati pacifici, quoniam filii Dei vocabuntur* (Mt 5, 9).

Przy analizie metodą romanistyczną obrzędów liturgii Mszy św. uwidaczniają się główne określenia Mszy św. zawarte w Konstytucji o liturgii: ofiara, wieczerza, pamiątka (jako uobecnienie, akt wieczny), dziękczynienie oraz sakrament miłosierdzia, znak jedności, więź miłości (KL 47). Mamy uzasadnioną nadzieję, że również w innych tekstach liturgicznych z pomocą instytucji prawa rzymskiego będzie można odkryć wymiar prawny, poddając je analizie metodą jurydyczną (romanistyczną, uniwersalną).

4.2. Analiza jurydyczna liturgii pozostałych sakramentów

4.2.1. Chrzest

Prawo jako metoda odzwierciedlenia rzeczywistości zaczyna widzieć, rozpoznawać konkretnego subiekta relacji prawnych dopiero wtedy gdy dostrzega jego *personę*. Wraz z chrztem człowiek zostaje włączony w Kościół (*Ecclesiae incorporatur*) i oprócz wymiaru duchowego, poprzez akt publiczny nabywa widzialny wymiar prawny, staje się „widoczny”, uaktualniony zostaje jego stan prawny jako *persona*. Jednocześnie akt chrztu rejestruje w prawie pisanim (*lex*) statusy – *status civitatis, status libertatis, status familiae*. Upublicznienie tych statusów dokonuje się w akcie chrztu w obecności świadków i urzędnika Kościoła, co wyraża wspólnotowy wymiar danego aktu. Chrzest jest tak ważnym aktem, że w nim konkretny człowiek, uznany za pośrednictwem publicznego obrzędu za *personę*, otrzymuje trzy statusy jednocześnie, jednak w zależności od różnych czynników (np. wiek), aktualizować i realizować je może od razu lub nie. Poprzez chrzest w Kościele katolickim lub uznanie za ważny i godziwy chrzest w innej wspólnotie lub

Kościele, nie mającym pełnej jedności z Kościołem katolickim, człowiek nabywa status *persony*, czyli status członka Kościoła katolickiego – wiernego³⁸⁶. Chodzi tu o prawny wymiar statusu w Kościele katolickim obrządku łacińskiego³⁸⁷.

We chrzcie ukazuje się wieczne *caput*, czyli to, co określiliśmy jako jedność statusów: *status libertatis*, *status civitatis* i *status familiae (sui iuris i alieni iuris* jednocześnie) ze względu na przyobleczenie się w Chrystusa³⁸⁸.

W obrzędach chrztu³⁸⁹ o *status civitatis* mówią teksty obrzędu przyjęcia dziecka do chrześcijańskiej wspólnoty Kościoła, którą w metodzie romanistycznej określamy jako *civis Romani* (nr 79 rubryk obrzędów), o *status libertatis* mówią egzorcyzmy (np. nr 86 A i B rubryk obrzędów), o *status familiae* świadczy nałożenie ręki przy egzorcyzmie, dotknięcie ręką przy namaszczeniu dziecka krzyżmem. O wyzwoleniu, wejściu do rodziny kościelnej oraz o synostwie mówi również Katechizm Kościoła Katolickiego (por. KKK 1213).

Status civitatis

<p>79. Deinde celebrans prosequitur, dicens: N. , magno gaudio <u>communitas christiana</u> te excipit. In cuius nomine ego signo te signo crucis [...]</p>	<p>79. Celebrans mówi dalej: N., wspólnota chrześcijańska przyjmuje cię z wielką radością. W imieniu tej wspólnoty znacę cię znakiem krzyża [...]</p>
---	--

³⁸⁶ *Codex Iuris Canonici. Kodeks Prawa Kanonicznego. Komentarz*, red. P. Majer, Kraków 2011, s. 74.

³⁸⁷ Oczywiście jesteśmy świadomi nauki o zbawieniu nieochrzczonych, o której mowa w Konstytucji *Lumen Gentium*, nr 16: „Ci wreszcie, którzy jeszcze nie przyjęli Ewangelii, w rozmaity sposób przyporządkowani są do Ludu Bożego. Przede wszystkim więc naród, który pierwszy otrzymał przymierze i obietnice i z którego narodził się Chrystus wedle ciała (por. Rz 9,4-5), lud dzięki wybraniu szczególnie umiłowany ze względu na przodków, albowiem Bóg nie żałuje darów i wezwania (por. Rz 11,28-29). Ale plan zbawienia obejmuje także i tych, którzy uznają Stworzyciela, wśród nich zaś w pierwszym rzędzie muzułmanów, oni bowiem wyznając, iż zachowują wiarę Abrahama, czczą wraz z nami Boga jedynego i miłosiernego, który sądzić będzie ludzi w dzień ostateczny. Także od innych, którzy szukają nieznanego Boga po omacku i wśród cielesnych wyobrażeń, Bóg sam również nie jest daleko, skoro wszystkim daje życie, tchnienie i wszystko (por. Dz 17,25-28), a Zbawiciel chciał, aby wszyscy ludzie byli zbawieni (por. 1 Tm 2,4). Ci bowiem, którzy bez własnej winy nie znając Ewangelii Chrystusowej i Kościoła Chrystusowego, szczerym sercem jednak szukają Boga i wolę Jego przez nakaz sumienia poznają 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. Cokolwiek bowiem znajduje się w nich z dobra i prawdy, Kościół traktuje jako przygotowanie do Ewangelii i jako dane im przez Tego, który każdego człowieka oświeca, aby ostatecznie posiadał życie.”

³⁸⁸ *Obrzędy chrztu dzieci dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, wydanie trzecie, Katowice 2010, s. 73 oraz *Obrzędy chrześcijańskiego wtajemniczenia dorosłych*, Katowice 1988, s. 106.

³⁸⁹ Teksty łacińskie są cytowane za: *Ordo baptismi parvulorum*, Città del Vaticano, 1986. Teksty polskie są cytowane za: *Obrzędy chrztu dzieci dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, wydanie trzecie, Katowice 2010.

Et signat parvulum in fronte, nihil dicens; postea invitat parentes et, si opportunum videtur, patrinum (matrinam), ut idem faciant.	I w milczeniu kreśli znak krzyża na czole dziecka. Potem czynią to rodzice i chrzestni.
--	---

Status familiae (agnatio i cognatio)

93. Celebrans parentes et patrilinos his verbis admonet: Dilectissimi parentes et patrini: per sacramentum Baptismi parvulus a vobis oblatus <u>novam</u> a caritate Dei <u>vitam</u> accepturus est ex aqua et Spiritu Sancto.	93. Celebrans przemawia do rodziców i chrzestnych: Drodzy rodzice i chrzestni, przyniesione przez was dziecko przez sakrament chrztu od miłującego Boga otrzyma nowe życie z wody i z Ducha Świętego [...].
--	--

Status libertatis

98. Deinde celebrans dicit: Deus omnipotens, Pater Domini nostri Iesu Christi, qui te a peccato <u>liberavit</u> et regeneravit ex aqua et Spiritu Sancto, ipse te linit chrismate salutis, ut, eius aggregatus populo, Christi sacerdotis, prophetae et regis membrum permanes in vitam aeternam.	98. Celebrans mówi: Bóg wszechmogący, Ojciec naszego Pana, Jezusa Chrystusa, który cię uwolnił od grzechu i odrodził z wody i Ducha Świętego, On sam namaszcza ciebie krzyżem zbawienia, abyś włączony(a) do ludu Bożego, wytrwał(a) w jedności z Chrystusem Kapłanem, Prorokiem i Królem na życie wieczne.
---	--

Status familiae (filius alieni iuris – ew. adoptio)

103. Celebrans, stans ante altare, parentes et patrilinos necnon omnes adstantes alloquitur his vel similibus verbis: Fratres dilectissimi: parvulus iste, qui, per Baptismum regeneratus, <u>filius Dei</u> nominatur et est [...]	103. Celebrans stojąc przed ołtarzem, przemawia do rodziców i chrzestnych oraz do wszystkich obecnych w ten lub podobny sposób: Najmilsi, to dziecko, odrodzone przez chrzest święty, nazywa się dzieckiem Bożym i jest nim rzeczywiście [...].
--	--

Widoczny jest także mechanizm stypulacji – w obrzędach wyrzeczenia się zła i wyznania wiary przez rodziców i chrzestnych (nr 93-96 rubryk obrzędów) oraz w pytaniu o wolę przyjęcia chrztu dla dziecka (nr 97 rubryk obrzędów), gdzie występuje pytanie i odpowiedź z użyciem jednego i tego samego czasownika: *abrenuntiat*? – *abrenuntio*, *creditis*? – *credo*, *vultis*? – *volumus*.

Pismo Święte w wielu fragmentach przedstawia Chrystusa ukazującego i realizującego status prawny – *filius* (w wymiarze doczesnym), natomiast w wymiarze

doczesno-wiecznym jeszcze i status *pater* oraz określa *familia* zarówno jako prawną instytucję kognacyjną (opartą na związku krwi), jak i agnacyjną (kiedy o przynależności do *familia* decydowała podległość władzy zwierzchnika familijnego, a nie tylko związek krwi). W obrzędach chrztu można dostrzec sytuację prawną analogiczną do agnacyjnej *familii* rzymskiej. Można powiedzieć, że z punktu widzenia prawnego, chrzest oznacza więź prawną łączącą konkretną osobę z *familia* Kościoła pod władzą Boga-*pater familias* (według KPK *pater familias* w wymiarze doczesnym partykularnym będzie biskup diecezjalny – kan. 381, w poszczególnych przypadkach przełożeni zrównani z biskupem diecezjalnym – kan. 368, w wymiarze zaś doczesnym powszechnym będzie nim papież – kan. 331). Analogię związku kognacyjnego w *familia* można również prześledzić tam, gdzie teologia chrztu mówi o „nowym narodzeniu”³⁹⁰.

Woda w obrzędzie chrztu jest widzialnym znakiem akceptacji darów udzielonych przez chrzest św. oraz widzialnym znakiem nabycia statusów: *status civitatis*, *status libertatis*, *status familias*, które w momencie chrztu można określić jako *caput*. Jak już wspominaliśmy wyżej, w niektórych sytuacjach może nastąpić utrata jakiegoś ze statusów, wtedy *persona* przestaje być pełna. Taką utratę określa odpowiednio *capitis deminutio*³⁹¹ *maxima* przy utracie *status libertatis*, *capitis deminutio media* przy utracie *status civitatis*, *capitis deminutio minima* natomiast powodowała zmianę pozycji w rodzinie, np. zmianę statusu *sui iuris* na *alieni iuris* lub odwrotnie³⁹². Każda zmiana w statusie co do dobra, na które status wskazuje – wolności, obywatelstwa, *familiae* – powoduje zmianę w zdolności prawnej i zdolności do czynności prawnych, uszczupla je, ale nie neguje *persony*, która raz uznana przez Kościół na podstawie chrztu, zostaje na zawsze. Analogicznie do rzymskiego sposobu myślenia Kościół łaciński musi najpierw określić stanowisko człowieka w polu prawnym, dopiero potem może on uznać zdolność prawną *persony*. Innymi słowy przyniesione do chrztu dziecko jeszcze nie jest *personą* w wymiarze prawnym Kościoła. Dopiero po chrzcie, wchodzi ono w prawne pole widzenia Kościoła, w jego *ius*.

Nie wchodząc w szczegółową analizę agnacyjnej i kognacyjnej więzi familijnej, ośmielimy się wysunąć przypuszczenie, że obie instytucje widoczne w obrzędach chrztu –

³⁹⁰ „Za dwa najważniejsze jego skutki Katechizm uważa: oczyszczenie z grzechów i nowe narodzenie w Duchu Świętym (por. Dz 2,38; J 3,5; KKK 1262). Kolejna łaska chrztu, a więc skutek, jaki wynika z przyjęcia tego sakramentu, to obmycie, które sprawia woda chrzcielna. Obmycie w wodzie to symbol śmierci i oczyszczenia, a także odrodzenia i odnowienia”. S. Suwiński, *Nowe życie i duchowość chrzcielna*, „Studia Gdańskie” 34 (2016), s. 71.

³⁹¹ Hasło *deminutio* – ograniczenie prawne, umniejszenie, osłabienie, И.Х. Дворецкий, *Латинско-русский словарь*, Москва 1986, s. 234.

³⁹² M. Kuryłowicz, A. Wiliński, *Rzymskie prawo prywatne*, Warszawa 2008, s. 86.

zarówno familia agnacyjna, jak i kognacyjna – są równoprawne, ponieważ prowadzą do takich samych skutków prawnych.

4.2.2. Bierzmowanie

Jak zaznaczono w Konstytucji apostolskiej *Divinae consortium naturae*³⁹³, zamieszczonej w *Ordo confirmationis* z 1973 roku³⁹⁴, dla sakramentu bierzmowania istotnymi znakami są namaszczenie krzyżmem, nałożenie rąk i wypowiedzenie towarzyszących im słów o darze Ducha Świętego:

<p>Quapropter, ut ritus Confirmationis recognitio ad ipsam etiam ritus sacramentalis essentiam congruenter pertineat, Suprema Nostra Auctoritate Apostolica decernimus et constituimus, ut ea, quae sequuntur, in Ecclesia Latina in posterum serventur:</p> <p>SACRAMENTUM CONFIRMATIONIS CONFERTUR PER UNCTIONEM CHRISMATIS IN FRONTE, QUAE FIT MANUS IMPOSITIONE, ATQUE PER VERBA: „ACCIPE SIGNACULUM DONI SPIRITUS SANCTI”.</p> <p>Impositio vero manuum super electos, quae cum praescripta oratione ante chrismationem fit, etsi ad essentiam ritus sacramentalis non pertinet, est tamen magni aestimanda, utpote quae ad eiusdem ritus integram perfectionem et ad pleniorem Sacramenti intellegentiam conferat³⁹⁵.</p>	<p>Dlatego też, aby odnowienie obrzędów bierzmowania objęło także samą istotę obrzędu sakramentalnego, naszą najwyższą powagą Apostolską określamy i postanawiamy, by w przyszłości w Kościele łacińskim zachowano następującą zasadę:</p> <p>SAKRAMENTU BIERZMOWANIA UDZIELA SIĘ PRZEZ NAMASZCZENIE KRZYŻMEM NA CZOLE, KTÓREGO DOKONUJE SIĘ Z NAŁOŻENIEM RĘKI I PRZEZ SŁOWA: „PRZYJMIJ ZNAMIĘ DARU DUCHA ŚWIĘTEGO”.</p> <p>Chociaż nałożenie rąk na wybranych, którego dokonuje się z przepisaną modlitwą przed namaszczeniem krzyżmem, nie należy do istoty obrzędu sakramentalnego, trzeba je wysoko cenić, ponieważ należy do całości tego obrzędu i przyczynia się do pełniejszego jego zrozumienia³⁹⁶.</p>
--	---

³⁹³ Paweł VI, Konstytucja apostolska o sakramencie bierzmowania *Divinae consortium naturae*, AAS 63 (1971), s. 657–664.

³⁹⁴ *Ordo confirmationis*, editio typica, Città del Vaticano 1973.

³⁹⁵ *Ordo confirmationis*, editio typica, Città del Vaticano 1973, s. 14.

We wspomnianej Konstytucji pokrótce zostały wyjaśnione kwestie nałożenia rąk i dokonywanego ręką namaszczenia krzyżmem, które „w pewien sposób uobecnia apostolskie nakładanie rąk”³⁹⁷.

Ponieważ sakrament bierzmowania określa się jako uzupełniający sakrament chrztu, jako część szeroko rozumianej inicjacji chrześcijańskiej³⁹⁸, możemy domniemywać, że jest to sakrament potwierdzenia trwania w trzech statusach, które uwidocznione zostały we chrzcie św. Widzimy więc gest nałożenia rąk i modlitwę, gdzie wyraźnie potwierdza się *status familiae – filios adoptionis suae*. Przy czym słowo *adoptionis* wskazuje raczej na związek agnacyjny. Z drugiej zaś strony, z punktu widzenia prawnego, naturalnie spłodzone i adoptowane dzieci miały taki sam status prawny: *Filios familias non solum natura, verum et adoptiones faciunt* – „Synowie (pod władzą) w rodzinach powstają nie tylko z natury, lecz również poprzez adopcję” (Modestinus D. 1, 7, 1 pr.)³⁹⁹.

IMPOSITIO MANUUM	WŁOŻENIE RĄK
<p>24. <i>Deinde Episcopus (habens apud se presbyteros qui ipsi sociantur) stans, manibus iunctis, versus ad populum, dicit:</i></p> <p>Oremus, dilectissimi, Deum Patrem omnipotentem, ut super hos <u>filios adoptionis suae</u>, iam in Baptismate aeternae vitae renatos, Spiritum Sanctum benignus effundat, qui illos abundantia suorum confirmet donorum, et unctione sua Christi, Filii Dei, conformes perficiat.</p> <p><i>Et omnes per aliquod temporis spatium in silentio orant.</i></p> <p>25. <i>Deinde Episcopus (et presbyteri qui ipsi</i></p>	<p>24. Biskup (wraz z kapłanami, którzy mu pomagają) stoi zwrócony do ludu i złożony rękami mówi:</p> <p>Najmilsi, prosimy Boga Ojca wszechmogącego, aby łaskawie zesłał Ducha Świętego na te przybrane dzieci swoje, odrodzone już na chrzcie do życia wiecznego. Niech Duch Święty umocni je swoimi darami i przez swoje namaszczenie upodobni do Chrystusa, Syna Bożego.</p> <p>Wszyscy przez chwilę modlą się w milczeniu.</p> <p>25. Biskup (i kapłani, którzy mu pomagają) wyciągają</p>

³⁹⁶ *Obrzędy bierzmowania dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, wydanie trzecie, Katowice 2019, s. 12.

³⁹⁷ *Obrzędy bierzmowania dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, wydanie trzecie, s. 12.

³⁹⁸ M. Masłowski, *Chrzest jako rytuał inicjacji*, w: *Słowo i gest*, red. E. Mateja, Z.W. Solski, „Opolska Biblioteka Teologiczna” 115, Uniwersytet Opolski, Wydział Teologiczny, Opole 2009, s. 68.

³⁹⁹ Cytat i tłumaczenie za M. Kuryłowicz, *Rozwój historyczny rzymskiej adopcji*, „Studia Iuridica Lublinensia” 16 (2001), s. 43.

<p>sociantur) <u>manus super omnes confirmandos imponunt. Solus autem Episcopus dicit:</u></p> <p>Deus omnipotens, Pater Domini nostri Iesu Christi, qui hos famulos tuos regenerasti ex aqua et Spiritu Sancto, liberans eos a peccato, tu, Domine, immitte in eos Spiritum Sanctum Paraclitum; da eis spiritum sapientiae et intellectus, spiritum consilii et fortitudinis, spiritum scientiae et pietatis; adimple eos spiritu timoris tui. Per Christum Dominum nostrum.</p> <p>Amen.</p>	<p>ręce nad kandydatami. Sam zaś biskup mówi:</p> <p>Boże wszechmogący, Ojczy naszego Pana, Jezusa Chrystusa, który odrodziłeś te służy swoje przez wodę i Ducha Świętego i uwolniłeś ich od grzechu, ześlij na nich Ducha Świętego Pocieszyciela, daj im ducha mądrości i rozumu, ducha rady i męstwa, ducha umiejętności i pobożności, napełnij ich duchem bojaźni Twojej. Przez Chrystusa, Pana naszego.</p> <p>Wszyscy: Amen</p>
<p style="text-align: center;">CHRISMATIO</p> <p><u>27. Episcopus, summitate pollicis dexteræ manus in Chrismate intincta, ducit pollice signum crucis in fronte confirmandi, dicens:</u></p> <p>N., accipe signaculum Domini Spiritus Sancti.</p> <p><u>Et confirmatus respondet:</u></p> <p>Amen.</p> <p><u>Episcopus subdit:</u></p> <p>Pax tibi.</p> <p><u>Confirmatus:</u></p> <p>Et cum spiritu tuo.</p>	<p style="text-align: center;">NAMASZCZENIE KRZYŻMEM</p> <p>27. Biskup zwilża wielki palec prawej ręki krzyżmem i kreśli nim znak krzyża na czole kandydata mówiąc:</p> <p>N, PRZYJMIJ ZNAMIEŃ DARU DUCHA ŚWIĘTEGO.</p> <p>Kandydat:</p> <p>Amen.</p> <p>Biskup:</p> <p>Pokój z tobą.</p> <p>Kandydat:</p> <p>I z duchem twoim.</p>

Można przypuścić, że obrzędy konfirmacji stanowią właściwie pierwszy samodzielny akt prawny chrześcijanina przyjmującego bierzmowanie w kościelnej *familii*. W analizie prawnej tego aktu istotną rolę odgrywa wiek. Ciekawym faktem jest to, że w Instrukcji duszpasterskiej Konferencji Episkopatu Polski dotyczącej sakramentu

bierzmowania został ustanowiony wiek 14-15 lat⁴⁰⁰. W społeczności rzymskiej ten wiek był uważany za wiek dojrzałości⁴⁰¹.

4.2.3. Pokuta

Sakrament pokuty i pojednania⁴⁰² możemy opisać metodą romanistyczną w następujący sposób. Grzesznik posiada status dłużnika (*debitor*). Zaciąga on zobowiązanie z deliktu, czyli popełniając grzech ciężki, staje się dłużnikiem Chrystusa jako wierzyciela (*creditor*). Taki dłużnik przystępując do spowiedzi, przedstawia swoją sprawę spowiednikowi, który występuje w dwóch *personach*: pretora i Chrystusa-sędziego oraz jednocześnie wierzyciela (*creditor*). Spowiednik-pretor pomaga sformułować dłużnikowi prośbę o zwolnienie z długu, powstałego na skutek czynności niedozwolonej (*delictum* – czyn bezprawny i zawiniony⁴⁰³). Następnie jako sędzia i jednocześnie wierzyciel *in persona Christi*, udziela zwolnienia z długu, używając formuły rozgrzeszenia – *absolutio*. Widać tu analogię ze zwolnieniem z *obligatio ex delicto* i sposób umorzenia – *solutio*, które opisaliśmy w rozdziale III. W niniejszym rozdziale już była mowa o *confessio* jako uznaniu przez dłużnika jego długu. W kontekście sakramentu pokuty i pojednania interesującą wydaje się być instytucja *foedus*, również obecna w prawie rzymskim.

Sakrament pokuty i pojednania można przez metodę romanistyczną opisać także jako czynność prawną przywracającą utracony status *familiae* i *libertatis*. Grzech ciężki stanowi materię spowiedzi. W ujęciu prawnym grzech ciężki – to popełnienie czynu niedozwolonego, który powoduje utracenie statusu *filius*, ponieważ godzi w porządek relacji prawnej zachodzącej w *familii*. Z punktu widzenia metody romanistycznej ten, kto dopuścił się czynu niedozwolonego emancypuje się, czyli wychodzi spod władzy *pater familias*, gdyż przebywanie pod władzą *pater familias* oznacza posłuszeństwo jego woli. Naruszając posłuszeństwo jego woli przez czyn niedozwolony, status *filius* przestaje przysługiwać grzesznikowi. Żeby go odzyskać, grzesznik przystępuje do sakramentu i

⁴⁰⁰ Konferencja Episkopatu Polski, *Instrukcja duszpasterska dotycząca sakramentu bierzmowania* z 16 stycznia 1975 r., nr 3, <https://liturgia.episkopat.pl/kkbids/dokumenty-episkopatu-polski>, [dostęp 30.05.2023 r.].

⁴⁰¹ M. Kuryłowicz, *Rozwój historyczny rzymskiej adopcji*, „*Studia Iuridica Lublinensia*” 16 (2001), s. 37.

⁴⁰² Teksty łacińskie są cytowane za: *Ordo paenitentiae*, Città del Vaticano 1974. Teksty polskie są cytowane za: *Obrzędy pokuty dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, wydanie drugie, Katowice 2010.

⁴⁰³ Hasło *delictum*, W. Litewski, *Słownik encyklopedyczny prawa rzymskiego*, s. 70.

zostaje przywrócony do statusu *filius*, o czym świadczy ręka spowiednika, którą obecnie podnosi, a wcześniej nakładał na głowę penitenta.

Na sakrament pokuty i pojednania można spojrzeć również od strony statusu *libertatis*. Stosując metodę romanistyczną opisujemy wiernego katolika obrządku łacińskiego jako osobę wolną. Status wolnego może utracić na skutek popadnięcia w niewolę wroga. Teologia wyraźnie określa stan grzesznika jako stan zniewolenia. Z punktu widzenia metody romanistycznej taka osoba podpada pod cudzą *potestas*. Przywrócenie Bożej *potestas* odbywa się przez nałożenie (podniesienie) ręki, którego dokonuje spowiednik *in persona Christi*. W taki sposób Bóg-*pater familias* w osobie Chrystusa przywraca sobie *potestas* nad grzesznikiem⁴⁰⁴.

W geście nałożenia (podniesienia) ręki przez spowiednika oraz wypowiedzenie przez niego słów *Ego te absolvo* wyraźnie widać mechanizm *mancipatio*.

<p>46. <u>Tunc sacerdos, manibus super caput paenitentis extensis (vel saltem manu dextera extensa), dicit:</u></p> <p>Deus, Pater misericordiarum, qui per mortem et resurrectionem Filii sui mundum sibi reconciliavit et Spiritum Sanctum effudit in remissionem peccatorum, per ministerium Ecclesiae indulgentiam tibi tribuat et <u>pacem</u>.</p> <p><u>EGO TE ABSOLVO</u> A PECCATIS TUIS, IN NOMINE PATRIS, ET FILII, ET SPIRITUS SANCTI.</p>	<p>46. Kapłan wyciąga prawą rękę w kierunku penitenta i wypowiada słowa rozgrzeszenia:</p> <p>Bóg, Ojciec miłosierdzia, który pojednał świat ze sobą przez śmierć i zmartwychwstanie swojego Syna i zesłał Ducha Świętego na odpuszczenie grzechów, niech ci udzieli przebaczenia i pokoju przez posługę Kościoła.</p> <p>I JA ODPUSZCZAM TOBIE GRZECHY W IMIĘ OJCA I SYNA, I DUCHA ŚWIĘTEGO.</p>
--	---

W formule rozgrzeszenia użyte zostało słowo *pacem*, co daje możliwość wysunąć przypuszczenie, że w sakramencie pokuty odnawiają się relacje *obligatio* w istocie których leży *pactum*.

⁴⁰⁴ *Per sacramentum ergo Paenitentiae Pater filium ad se revertentem suscipit* – „Przez sakrament pokuty Ojciec przyjmuje syna wracającego do niego”, *Praenotanda* nr 6 d, w: *Ordo paenitentiae*, Città del Vaticano 1974, s. 13; *Wprowadzenie teologiczne i pastoralne* nr 6 d, w: *Obrzędy pokuty dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, wydanie drugie, Katowice 2010, s. 17.

4.2.4. Święcenia prezbiteratu

Z punktu widzenia prawnego, status *presbyter* osoba otrzymuje przez udzielenie jej święceń kapłańskich⁴⁰⁵. Gesty i słowa obecne w tekstach obrzędu sakramentalnego⁴⁰⁶ wydają się nosić wyraźny charakter prawny. Przedstawienie i wybór kandydatów, składanie przez nich przyrzeczeń, nałożenie rąk przez biskupa i mianowania osób, którym się udziela sakramentu są analogiczne do takich instytucji prawa rzymskiego jak np. *stipulatio*, *mancipatio* i *in iure cessio*. Szczególnie warto wspomnieć, że *adrogatio* (*arrogatio*) – poddanie się władzy *pater familias* dorosłego mężczyzny *sui iuris* dokonywała się także w drodze *mancipatio*. Ten proces odbywał się „pod kontrolą państwa i kapłanów (*pontifices*), a mianowicie o arrogacji decydowała uchwała zgromadzenia ludowego (*comitia curiata*; *comitia calata*) w randze aktu ustawowego”⁴⁰⁷. *Adrogatio* wchodziła w zakres szerokiego znaczenia słowa *adoptio* jako przyjęcia obcej osoby za swoje dziecko⁴⁰⁸. Przy *adoptio* stosowane były mechanizmy *mancipatio* i *in iure cessio*. Ważnym znakiem jest używanie przez biskupa terminu „syn” w różnych odmianach w tekstach obrzędów święceń kapłańskich. Biorąc pod uwagę *adoptio* i *adrogatio*, których skutkiem było uzyskanie statusu *filius familiae*, słowo „syn” można zinterpretować jako status prawny prezbitera w rodzinie diecezjalnej, głową której jest biskup jako *pater*.

Zadaniem zgromadzenia ludowego i kapłanów rzymskich było stwierdzenie przydatności kandydata do wejścia w rodzinę adrogującego. Analogicznie odbywa się to w obrzędach święceń przy *electio candidatorum* – przedstawienie i wybór:

122. [...] Episcopus illum interrogat, dicens: Scis illos dignos esse? Ille respondet: Ex interrogatione populi christiani et suffragio virorum ad quos pertinet testificor illos dignos esse inventos.	122. [...] Biskup pyta: Czy wiesz, że są tego godni? Prezbiter odpowiada: Po zbadaniu opinii wiernych i po zasięgnięciu rady osób odpowiedzialnych za ich przygotowanie zaświadczam, że uznano ich za godnych święceń.
---	---

⁴⁰⁵ Na ten temat pisałam szerzej w swoim artykule: V. Semenova, *Recepcje prawa rzymskiego w obrzędzie święceń kapłańskich*, „Z Dziejów Prawa” 11 (2018), nr 2, s. 47–59.

⁴⁰⁶ Teksty łacińskie są cytowane za: *De ordinatione episcopi, presbyterorum et diaconorum*, editio typica altera, Citta del Vaticano 1990. Teksty polskie są cytowane za *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.

⁴⁰⁷ M. Kuryłowicz, *Rozwój historyczny rzymskiej adopcji*, „Studia Iuridica Lublinensia” 16 (2001), s. 36–37.

⁴⁰⁸ Hasło *adoptio*, W. Litewski, *Słownik encyklopedyczny prawa rzymskiego*, s. 16.

<p>Episcopus:</p> <p>Auxiliante Domino Deo, et Salvatore nostro Iesu Christo, elígimus hos fratres nostros in Ordinem presbyterii.</p> <p><i>Tunc Episcopus, omnibus sedentibus, homiliam habet, in qua, initium sumens e textu lectionum quae in liturgia verbi lectae sunt, populum atque electos de munere presbyterorum alloquitur. De tali munere autem loqui potest his vel similibus verbis:</i></p> <p>Fratres dilectissimi, cum isti <u>fili nostri</u>, quos inter propinquos vel amicos habetis, mox ad Ordinem presbyterorum sint provehendi. [...] Munere denique Christi Capitis et Pastoris pro vestra parte fungentes, <u>fili carissimi</u>, Episcopo iuncti et subditi [...].</p>	<p>Biskup:</p> <p>Z pomocą Pana Boga i naszego Zbawiciela, Jezusa Chrystusa, wybieramy tych naszych braci do stanu prezbiteratu.</p> <p>Następnie wszyscy siadają. Biskup wygłasza homilię, w której na podstawie czytań wykonanych w Liturgii słowa wyjaśnia ludowi i kandydatom istotę urzędu posługiwania prezbiterów. Może to uczynić tymi lub podobnymi słowami:</p> <p>Drodzy bracia i siostry, oto ci nasi synowie, którzy są waszymi krewnymi lub przyjaciółmi, za chwilę mają otrzymać święcenia prezbiteratu. [...] Wreszcie pełniąc w powierzonym wam zakresie urząd posługiwania Chrystusa – Głowy Kościoła i Pasterza, bądźcie, drodzy synowie, złączeni z biskupem i jemu poddani [...].</p>
--	--

W następnej części obrzędów święceń – *promissio electorum* – wyraźnie widzimy *stipulatio (sponsio)*, którą możemy rozpoznać w formułach słownych: *vultis? – volo i promittis? – promitto* (nr 125 rubryk obrzędów).

<p><i>124. Post homiliam electi soli surgunt et stant coram Episcopo, qui eos, una simul, interrogat his verbis:</i></p> <p>Filii carissimi, priusquam ad Ordinem presbyterii accedátis, vos oportet coram populo propositum de suscipiéndo munere profiteri. Vultis munus sacerdotii in gradu presbyterorum ut probi Episcoporum Ordinis cooperatores, in pascendo grege dominico, duce Spiritu Sancto, indesinenter explere?</p>	<p>124. Po homilii wybrani na prezbiterów stają przed biskupem, który przemawia do nich:</p> <p>Drodzy synowie, zanim przystąpicie do święceń prezbiteratu, musicie wobec ludu wyrazić wolę ich przyjęcia. Dlatego pytam każdego z was: Czy chcesz wiernie pełnić urząd posługiwania kapłańskiego w stopniu prezbitera, jako gorliwy współpracownik biskupów w kierowaniu ludem Bożym pod przewodnictwem Ducha Świętego?</p>
---	---

<p>Electi omnes simul respondent: Volo.</p> <p>Episcopus: Vultis ministerium verbi, in praedicatione Evangelii et expositione fidei catholicae, digne et sapienter explere?</p> <p>Electi: Volo.</p> <p>Episcopus: Vultis mysteria Christi ad laudem Dei et sanctificationem populi christiani, secundum Ecclesiae traditionem, praesertim in Eucharistiae sacrificio et sacramento reconciliationis, pie et fideliter celebrare?</p> <p>Electi: Volo. [...]</p> <p>125. Deinde unusquisque electorum accedit ad Episcopum et, coram eo genuflexus, ponit manus suas iunctas inter manus Episcopi [...]. Episcopus interrogat electum, dicens, si eius est Ordinarius:</p> <p>Promittis mihi et successoribus meis reverentiam et oboedientiam?</p> <p>Electus: Promitto.</p>	<p>Wybrani odpowiadają razem: Chcę.</p> <p>Biskup: Czy chcesz pilnie i mądrze pełnić posługę słowa, głosząc Ewangelię i wykładając prawdy katolickiej wiary?</p> <p>Wybrani: Chcę.</p> <p>Biskup: Czy na chwałę Boga i dla uświęcenia chrześcijańskiego ludu chcesz pobożnie i z wiarą sprawować misteria Chrystusa, a zwłaszcza Eucharystyczną Ofiarę i sakrament pokuty, zgodnie z tradycją Kościoła?</p> <p>Wybrani: Chcę. [...]</p> <p>125. Każdy z wybranych na prezbitarów podchodzi do Biskupa, klęka przed nim i swoje złożone ręce wkłada w ręce Biskupa. Jeżeli biskup jest ordynariuszem wybranego, pyta go:</p> <p>Czy mnie i moim następcom przyrzekasz cześć i posłuszeństwo?</p> <p>Wybrany: Przyrzekam</p>
---	--

W momencie nałożenia rąk przez biskupa – *impositio manuum*⁴⁰⁹ – występują mechanizmy *mancipatio* i *in iure cessio*.

<p>129. Electi surgunt; unusquisque eorum accedit ad Episcopum stantem ante sedem cum mitra et coram eo genua flectit.</p> <p>130. Episcopus singulis electis imponit manus super caput, nihil dicens.</p> <p>131. Electis ante ipsum genuflexis, Episcopus,</p>	<p>129. Wybrani wstają. Biskup z nałożoną mitrą staje przed katedrą. Każdy z wybranych na prezbitara podchodzi do biskupa i klęka przed nim.</p> <p>130. Biskup kładzie każdemu ręce na głowę, nic nie mówiąc.</p> <p>131. Wszyscy wybrani klękają przed biskupem,</p>
---	--

⁴⁰⁹ O znaczeniu gestu nałożenia rąk w tradycji biblijnej i patrystycznej pierwszych wieków zob. M. Paternoster, *L'imposizione delle mani nella chiesa primitiva. Rassegna delle testimonianze bibliche patristiche e liturgiche fino al secolo quinto*, Rzym 1983. Ważnym opracowaniem znaczenia gestu *impositio manuum* jest artykuł Karola Litawy: K. Litawa, *Nałożenie rąk w sakramencie święceń od X wieku do Vaticanum II*, „Roczniki teologiczne”, t. LXVI (2019), zeszyt 8, s. 49–64. Znaczenie gestu nałożenia rąk jako wyraźnego środka komunikacji wspomina także Krzysztof Konecki omawiając znaczenie tego gestu w nowym polskim wydaniu obrzędów święceń: K. Konecki, *Nałożenie rąk w odnowionych obrzędach święceń*, „Studia Włocławskie” 4 (2001), s.190–197.

<p><i>dimissa mitra, dicit, extensis manibus, Precem Ordinationis.</i></p> <p>[...] Da, quaesumus, omnípotens Pater, in hos famulos tuos (hunc famulum tuum) presbyterii dignitatem; [...].</p>	<p>który stojąc bez mitry, rozkłada ręce i wygłasza modlitwę święceń.</p> <p>[...] Prosimy Cię, Ojcze wszechmogący, daj tym swoim sługom godność prezbiteratu; [...].</p>
--	--

Można przypuszczać, że użyte w modlitwie święceń (*prex ordinationis*) wyrażenie *famulos tuos* (nr 131 rubryk obrzędów) dotyczy tych, którzy należą do rodziny, ze względu na wspólny rdzeń słowa *familia* i słowa *famulos*⁴¹⁰. W momencie nałożenia rąk biskup kończy proces przysposobienia (*adoptio, adrogatio*). Osoba *sui iuris*, na której położył ręce, stała się *filius familias alieni iuris*.

4.2.5. Namaszczenie chorych

Obrzędy sakramentu namaszczenia chorych – *Ordo unctionis infirmorum*⁴¹¹ zawierają mnóstwo elementów innych sakramentów, takich jak pokuta i Eucharystia (komunia św.). W analizie metodą romanistyczną możemy domniemywać, że kumulacja elementów innych obrzędów jest tutaj znakiem *patria potestas* Boga-Ojca w Jezusie Chrystusie poprzez którą wyraża się opieka ojca rodziny w kontekście tego, co pisaliśmy o *ius vitae ac necis* – prawa życia i śmierci.

<p>68. <i>Deinde sacerdos accipit sanctum Oleum et ungit infirmum in fronte et in manibus, semel dicens:</i></p> <p>Per istam sanctam Unctiónem et suam piíssimam misericórdiam, ádiuuet te Dóminus grátia Spíritus Sancti.</p> <p>R/. Amen.</p> <p>ut a peccátis liberátum (liberátam) te salvet atque propítius állevet.</p> <p>R/. Amen.</p>	<p>99. Kapłan bierze naczynie z olejem świętym i namaszcza czoło i ręce chorego, mówiąc jeden raz:</p> <p>Przez to święte namaszczenie niech Pan w swoim nieskończonym miłosierdziu wspomóże ciebie łaską Ducha Świętego.</p> <p>Amen.</p> <p>Pan, który odpuszcza ci grzechy, niech cię wybawi i łaskawie podźwignie.</p> <p>Amen</p>
---	--

⁴¹⁰ Hasło *famulus* I, И.Х. Дворецкий, Латинско-русский словарь, Москва 1986, s. 318.

⁴¹¹ Teksty łacińskie są cytowane za: *Ordo Unctionis Infirmorum Eorumque Spiritualis Curae, Proprium Ordinis Praedicatorum Documenta II*, Rzym 2008. Teksty polskie są cytowane za: *Sakramenty chorych. Obrzędy i duszpasterstwo*, Katowice 1980.

O ojcowskiej trosce świadczy również często powtarzający się w towarzyszących sakramentowi modlitwach wyraz *pietas*, używany w różnych formach gramatycznych (np. nr 13, 109, 138 łacińskich rubryk obrzędów)⁴¹².

Dostrzegalny jest również, choć nie tak wyraźnie jak w innych sakramentach, mechanizm *mancipatio*, gdyż namaszczenie przewiduje dotknięcie ręką. Można domniemywać, że nawiązuje on do uzdrawiającego gestu Chrystusa i Apostołów, którzy nakładali ręce w celu uzdrowienia chorych (por. Mk 1, 41; Mk 16, 18).

4.2.6. Małżeństwo

Prawnik Ulpian stwierdza: *Nuptias non concubitus sed consensus facit* – „Nie faktyczne pożycie, ale zgoda, porozumienie (*consensus*) tworzy małżeństwo” (D. 50.17.30)⁴¹³. Stwierdzenie rzymskiego prawnika stało się paremią, a jej sens zawarty jest w obrzędach sakramentu małżeństwa⁴¹⁴.

CONSENSUS ⁴¹⁵	ZAWARCIE MAŁŻEŃSTWA ⁴¹⁶
<p>61. <i>Sacerdos eos invitat ut consensum exprimat:</i></p> <p>Cum igitur sancti Matrimonii foedus inire intendatis, dexteras iungite et coram Deo eiusque Ecclesia consensum vestrum exprimit.</p> <p><i>Dexteras iungunt.</i></p> <p>62. <i>Vir dicit:</i></p>	<p>62. Kapłan zwraca się do narzeczonych, aby wyrazili zgodę małżeńską:</p> <p>Skoro zamierzacie zawrzeć sakramentalny związek małżeński, podajcie sobie prawe dłonie i wobec Boga i Kościoła powtarzajcie za mną słowa przysięgi małżeńskiej.</p> <p>Narzeczeni zwracają się do siebie i podają sobie prawe dłonie. Kapłan wiąże je końcem stuy.</p> <p>63. Narzeczony powtarza za kapłanem:</p>

⁴¹² *Ordo Unctionis Infirmorum Eorumque Spiritualis Curae, Proprium Ordinis Praedicatorum Documenta II*, Rzym 2008, s. 40, 77, 89.

⁴¹³ „Publiliusz wyraża się nawet bardziej stanowczo – jest to *perenne coniugium* – trwały związek małżeński. Choć prawnicy, np. Modestinus, też określają małżeństwo jako *consortium omnis vitae* – związek na całe życie, dopuszczając zarazem możliwość rozerwania małżeństwa przez rozwód”. A. Szymańska, I. Zeber, *Wprowadzenie*, w: *Publilius Syrus. Maksymy moralne – Sententiae*, Wrocław 2020, s. 40–41.

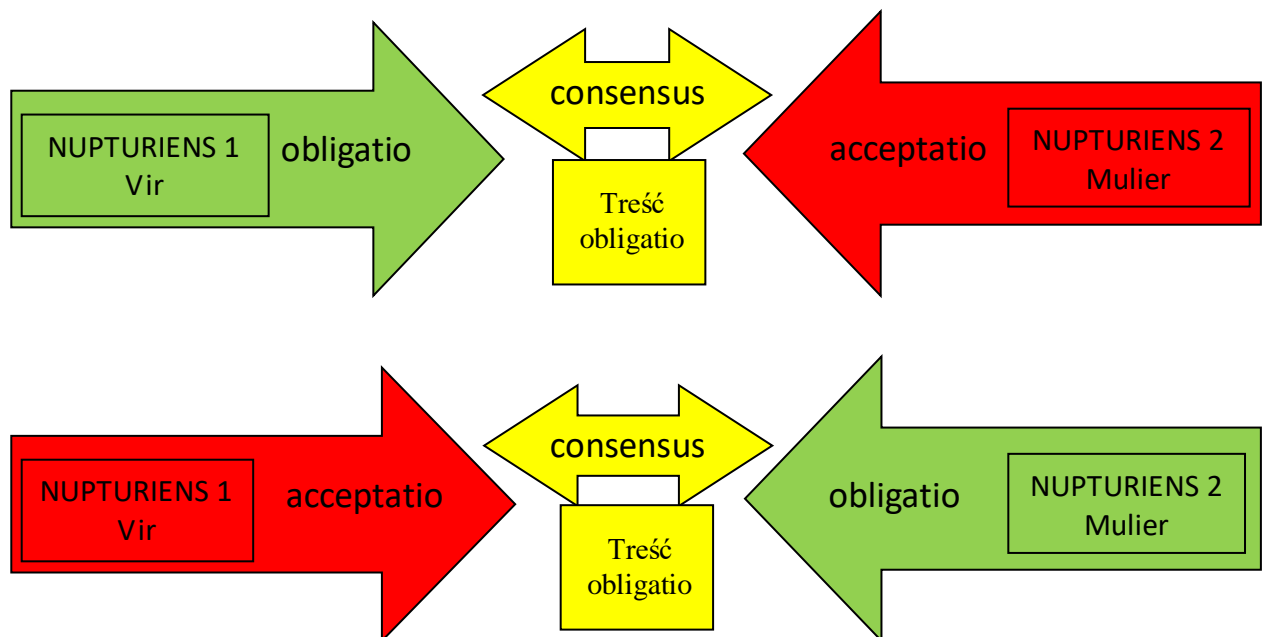
⁴¹⁴ Teksty łacińskie są cytowane za: *Ordo celebrandi Matrimonium*, editio typica altera, Città del Vaticano 1991. Teksty polskie są cytowane za: *Obrzędy sakramentu małżeństwa dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, wydanie trzecie według drugiego wydania wzorcowego, Katowice 1995.

⁴¹⁵ *Ordo celebrandi Matrimonium*, editio typica altera, s. 17–18.

⁴¹⁶ *Obrzędy sakramentu małżeństwa dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, wydanie trzecie według drugiego wydania wzorcowego, s. 31–32.

<p>Ego N. accipio te N. in uxorem meam et promitto me tibi fidem servaturam, inter prospera et adversa, in aegra et in sana valetudine, ut te diligam et honorem omnibus diebus vitae meae.</p> <p>Mulier dicit:</p> <p>Ego N. accipio te N. in maritum meum et promitto me tibi fidem servaturam, inter prospera et adversa, in aegra et in sana valetudine, ut te diligam et honorem omnibus diebus vitae meae.</p>	<p>Ja N., biorę Ciebie, N., za żonę i ślubuję Ci miłość, wierność i uczciwość małżeńską oraz że Cię nie opuszczę aż do śmierci. Tak mi dopomóż, Panie Boże Wszechmogący, w Trójcy Jedynej, i wszyscy święci.</p> <p>Następnie powtarza narzeczoną</p> <p>Ja N., biorę Ciebie, N., za męża i ślubuję Ci miłość, wierność i uczciwość małżeńską oraz że Cię nie opuszczę aż do śmierci. Tak mi dopomóż, Panie Boże Wszechmogący, w Trójcy Jedynej, i wszyscy święci.</p>
--	--

Ta forma zawarcia konsensu wyraźnie ma formę umowy w ujęciu prawnym, jakie podaliśmy w rozdziale trzecim. Strony w tekstach obrzędów zawarcia małżeństwa określane są mianem *nupturientes*.



Rys. 4.2. *Consensus* przy zawarciu małżeństwa bazowany na dwóch *pactum*.

Drugą formę wyrażenia konsensu metodą romanistyczną można określić jako stypulacyjną, ze względu na pytanie – *vis?* i odpowiednią odpowiedź – *volo*.

<p>63. Si tamen, ex ratione pastoralis, hoc opportunius videbitur, sacerdos contrahentium consensum per interrogationem requirere potest. Et primo quidem virum interrogat:</p> <p>N., <u>vis</u> accipere N. in uxorem tuam et promittis te illi fidem servaturum, inter prospera et adversa, in aegra et in sana valetudine, ut eam diligas et honores omnibus diebus vitae tuae?</p> <p>Respondet vir: <u>Volo</u>.</p> <p>Mox sacerdos mulierem interrogat:</p> <p>N., <u>vis</u> accipere N. in maritum tuum et promittis te illi fidem servaturam, inter prospera et adversa, in aegra et in sana valetudine, ut eum diligas et honores omnibus diebus vitae tuae?</p> <p>Respondet mulier: <u>Volo</u>.</p>	<p>64. Jeżeli z racji pastoralnych wydaje się to słuszniejsze (np. przy upośledzeniu słuchu lub mowy), kapłan może zapytać narzeczonej o zgodę małżeńską. [...]</p> <p>65. Najpierw kapłan pyta narzeczonego:</p> <p>N., czy chcesz wziąć N. za żonę i ślubować jej miłość, wierność i uczciwość małżeńską oraz że jej nie opuścisz aż do śmierci?</p> <p>Narzeczonej: Chcę.</p> <p>Następnie kapłan pyta narzeczoną:</p> <p>N., czy chcesz wziąć N. za męża i ślubować mu miłość, wierność i uczciwość małżeńską oraz że go nie opuścisz aż do śmierci?</p> <p>Narzeczonej: Chcę.</p>
--	--

Zgodę małżeńską nupturienci mogą wyrazić także innymi znakami. Wyrażenie woli w inny sposób, niż słowny, określilibyśmy jako – *per facta concludentia*, czyli oświadczenie woli wyrażone w dowolnej formie, a nawet w sposób domniemany. Taka możliwość była przewidziana w *stipulatio*.

Obecność prawa rzymskiego w obrzędach zawarcia małżeństwa wyraźnie dostrzega ks. Stanisław Araszczuk. Pisze on wprost, że „przedstawiając sposób zawierania małżeństwa u Rzymian i chrześcijan, można stwierdzić, że duch prawa rzymskiego jest wyraźnie obecny w liturgii Kościoła”⁴¹⁷. Chociaż nie przeprowadza on prawnej analizy znaków w obrzędach małżeństwa, niemniej jednak, ogólne wywody o możliwości takiej analizy pokrywają się z naszą argumentacją o możliwości stosowania instytucji prawa rzymskiego w romanistycznej metodzie analizy liturgii.

⁴¹⁷ S. Araszczuk, *Wpływ tradycji rzymskich na rozwój liturgii Kościoła*, „Perspectiva. Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne” 26 (2015), nr 1, s. 13–14.

Wnioski

Instytucje prawa rzymskiego, omówione przez nas w rozdziale trzecim, zostały zastosowane w rozdziale czwartym do analizy metodą romanistyczną obrzędów liturgii Mszy św. i pozostałych sześciu sakramentów w oparciu o teksty łacińskie (w tym rubryki) obrzędów sakramentalnych zatwierdzonych przez Stolicę Apostolską. Należy jeszcze raz podkreślić, że w metodzie romanistycznej wiodącym elementem analizy jest prawo rozumiane tak, jak opisaliśmy go w rozdziale drugim. Oznacza to, że dla myślenia prawniczego zasadnicze znaczenie będą miały te znaki i słowa, które należą do struktury (typu) takiego myślenia. Myślenie prawnicze będzie widziało sensy prawne w znakach, które inny typ myślenia będzie interpretował inaczej. Dla myślenia prawniczego charakterystyczne jest posługiwanie się aksjomatami, domniemaniami, a zwłaszcza fikcjami. Niemniej jednak w proponowanej przez nas metodzie staramy się doszukiwać głębszych i zasadniczo istotowo spójnych sensów. Dlatego, żeby trzymać się zasad metody omówionych w rozdziale trzecim, odwołujemy się do tekstów dokumentów kościelnych, Kodeksu Prawa Kanonicznego, Pisma św., starając się nie naruszyć tych zasad i ukazać przykład zastosowania myślenia metafizycznego w poszukiwaniu prawnych sensów liturgii.

Należy dodać na marginesie, że pozostaje do dalszego zbadania kwestia jurydycznego podejścia w interpretacji tekstów Pisma Świętego. Zresztą ostatnio pojawiły się pewne prace idące w tym kierunku. Na przykład w 2012 roku ukazała się monografia Pauliny Święcickiej pt. „Proces Jezusa w świetle prawa rzymskiego. Studium prawnohistoryczne”⁴¹⁸, a w 2020 roku na Wydziale Prawa i Administracji Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie Monika Dorożyńska napisała pracę magisterską pt. „Koncepcja prawa w listach Pawła z Tarsu”⁴¹⁹.

Przykład zastosowania metody romanistycznej, który ukazaliśmy w niniejszym rozdziale nie stanowi pełnego opracowania tekstów obrzędów sakramentalnych. Nie można więc powiedzieć, że stawia kropkę w tych badaniach. Wręcz odwrotnie – stanowi jedynie pierwszy, ale naszym zdaniem bardzo ważny etap na drodze rozwoju jurydycznego kierunku badań nad liturgią, opierając się na dorobku wcześniejszych badaczy i odkrywając perspektywy dla następnych.

⁴¹⁸ P. Święcicka, *Proces Jezusa w świetle prawa rzymskiego. Studium prawnohistoryczne*, Warszawa 2012.

⁴¹⁹ M. Dorożyńska, *Koncepcja prawa w Listach Pawła z Tarsu*, niepublikowana praca magisterska pisana pod kierunkiem ks. prof. Franciszek Longchamps de Bérier, Kraków 2020.

ROZDZIAŁ V

ZASTOSOWANIE METODY ROMANISTYCZNEJ W DYDAKTYCE LITURGIKI

W niniejszym rozdziale ukážemy moŹliwość zastosowania metody romanistycznej w dydaktyce liturgiki. Opiszemy projekt badawczy poŹwięcony poszukiwaniom metodologicznym w zakresie prawnej analizy liturgii oraz podamy treŹ wykładów otwartych zrealizowanych w kilku oŹrodkach naukowo-dydaktycznych na Ukrainie. W celu zapoznania się z dokłądną treŹcią wykładu umieŹcimy w rozdziale specjalnie przygotowaną na jego potrzeby prezentację. Na koniec krótko omówimy powstałą na bazie projektu kurs monograficzny, który został włączony do programu nauczania w WyŹszym Instytucie Nauk Religijnych Źw. Tomasza z Akwinu w Kijowie.

5.1. Realizacja projektu badawczego

W 2019 roku został złoŹony wniosek o sfinansowanie projektu badawczego pt. „Metodologia prawa liturgicznego” przewidzianego do realizacji z dotacji celowej MNiSW w roku 2018 na Uniwersytecie Papieskim Jana Pawła II w Krakowie. Opiekunem projektu został ks. dr hab. Przemysław Nowakowski CM, profesor UPJPII.

W opisie projektu badawczego zaznaczono:

Temat metodologii prawa liturgicznego nie jest dostatecznie zbadany w oŹrodkach naukowych Polski. Prawie nie występuje on w tematach ani konferencji prawno-kanonicznych, ani liturgicznych w Polsce. Jednocześnie, tematem prawa liturgicznego aktywnie zajmują się oŹrodky badawcze we Włoszech i Hiszpanii. Szczególne postępy w dziedzinie prawa liturgicznego zrobił Uniwersytet Papieski Santa Croce, gdzie od 2006-07 roku akademickiego został wprowadzony na licencjacie (w ramach teologii liturgii) kurs „Profili giuridici della liturgia della Chiesa”, co wskazuje na istnienie pewnej metodologii w dziedzinie prawa liturgicznego. Celem niniejszego projektu jest zbadanie metodyk

prawno-kanonicznej analizy liturgii, pokazanie związków międzydyscyplinarnych oraz próba określenia fundamentów doktrynalnych dla prawa liturgicznego jako dyscypliny. Wyniki danego projektu będą stanowiły poważną część pracy doktorskiej. Hipoteza: znaki (słowa i gesty) liturgiczne mają oprócz znaczenia teologicznego znaczenie prawne, ponieważ wskazują na istniejące zobowiązania i relacje prawne. Metody: analiza źródeł i literatury pomocniczej, analityczno-syntetyczna, metafizyczna, wywiad środowiskowy, obserwacja. Wpływ na dyscyplinę naukową: planowane wyniki projektu mają uzupełnić pewne luki w wykładzie liturgiki na polskich uczelniach teologicznych, pokazać związek między dyscyplinami teologicznymi od strony prawnej.

Harmonogram działań przewidywał między innymi kontakt z wykładowcami Pontificia Università Santa Croce i Universidad de Navarra, zakup książek o tematyce projektu, uczestnictwo w konferencji w celu przedstawienia wyników pracy badawczej oraz inne działania typowe dla projektu. Wszystkie pozycje harmonogramu projektu udało się zrealizować, a pod koniec projektu wynikła potrzeba złożenia wniosku o rozszerzenie działań projektowych, które polegały na przeprowadzeniu mini-konferencji (wykładów otwartych z dyskusją) pt. „Prawne sensy liturgii” w sześciu ośrodkach naukowo-dydaktycznych dla duchowieństwa i świeckich na Ukrainie. Głównym celem rozszerzenia działań było upowszechnienie wyników badań przeprowadzonych w ramach projektu „Metodologia prawa liturgicznego” oraz dyskusja nad nimi. Prośbę o rozszerzenie działań w projekcie uzasadniono między innymi także celem pośrednim mini-konferencji:

zmiana paradygmatu myślenia antyjurydycznego w Kościele, otwarcie na nowe znaczenia prawa w Magisterium Kościoła i roli jurysprudencji w działalności misyjnej Kościoła, zrozumienie jego harmonijnej jedności z innymi dyscyplinami oraz przedstawienie naukowej działalności Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie w dziedzinie prawa liturgicznego szerzej ukraińskim katolikom nie znajomej.

Poniżej przedstawimy krótką charakterystykę ośrodków, w których odbyły się wykłady otwarte, przewidziane w harmonogramie projektowym. Wykłady zostały wygłoszone w języku ukraińskim.

1. Wyższy Instytut Nauk Religijnych św. Tomasza w Kijowie (Kijów).

Fundamentem Instytutu św. Tomasza w Kijowie było Kolegium teologii katolickiej św. Tomasza, założone przez ojców Zakonu św. Dominika (*Ordo Praedicatorum*) w 1992 roku w Kijowie. Instytut Nauk Religijnych św. Tomasza z Akwinu w Kijowie – *Institutum Superius Scientiarum Religiosarum a Sancto Thoma Aquinate in civitate Kioviensi* (dalej –

Instytut św. Tomasza w Kijowie) został powołany przez Kongregację ds. Edukacji Katolickiej w dniu 5 maja 2000 r. jako wyższa kościelna instytucja edukacyjna, uzyskując w tym samym roku afiliację do Wydziału Teologicznego Papieskiego Uniwersytetu Świętego Tomasza z Akwinu (*Angelicum*) w Rzymie. Instytut św. Tomasza w Kijowie nadal prowadzi dominikanie. Celem Instytutu św. Tomasza w Kijowie jest formacja świeckich i osób konsekrowanych w duchu nauczania Kościoła katolickiego, aby mogli wzbogacić swoje życie chrześcijańskie i umieli racjonalnie uzasadniać swoją wiarę, jako świadkowie i głosiciele orędzia Ewangelii. Instytut św. Tomasza w Kijowie promuje również badania filozoficzne i teologiczne, aby w świetle tradycji katolickiej odpowiadać na wyzwania i problemy współczesnego świata oraz działać na rzecz wzajemnego zrozumienia i pojednania między chrześcijanami różnych Kościołów⁴²⁰.

Instytut św. Tomasza w Kijowie przygotowuje swoich studentów do dalszej pracy na polu katechezy, wypełniania innych zadań w Kościele, do organizowania działalności lokalnych wspólnot chrześcijańskich i ich twórczej obecności w społeczeństwie. W tym celu przy Instytucie św. Tomasza działa Ośrodek Studiów Teologiczno-Katechetycznych „Drzewo życia”, którego propozycja formacyjna skierowana jest do studentów pragnących rozwijać lub doskonalić swoje umiejętności nauczania religii w szkole i w parafiach, stosując nowoczesne metody pedagogiczne. Ponadto studia pomagają studentom lepiej analizować i diagnozować sytuacje problemowe, z którymi absolwenci mogą się spotkać i spotykają się przy realizacji swojego powołania i misji. Studia w Ośrodku Teologiczno-Katechetycznym są dedykowane zarówno osobom świeckim, jak i zakonnym⁴²¹.

2. Instytut Nauk Teologicznych w Gródku (Horodok, obwód chmielnicki).

Właściwą nazwą tego Instytutu jest – Instytut Nauk Teologicznych Niepokalanej Maryi Panny (dalej – Instytut w Gródku). Instytut w Gródku powstał na bazie kursów katechetycznych prowadzonych dla osób świeckich przy Wyższym Seminarium Duchownym w Gródku. Od 1997 roku kursy katechetyczne zostały przekształcone w Instytut Teologiczno-Katechetyczny, a następnie w Instytut Nauk Teologicznych. Na bazie podpisanych umów Instytut w Gródku współpracuje z Papieskim Uniwersytetem Laterańskim (umowa działała w latach 1998–2009) i Katolickim Uniwersytetem Lubelskim Jana Pawła II (umowa z 2012 r.), do którego Instytut w Gródku obecnie jest afiliowany. Instytut w Gródku prowadzi studia teologiczne w zakresie czterech specjalizacji: katechetyczno-pedagogicznej, małżeńsko-rodzinnej, muzyczno-liturgicznej

⁴²⁰ Статут Інституту релігійних наук св.Томи Аквінського в Києві, Рим-Київ 2010, § 1, 2, s. 3.

⁴²¹ Навчально-катехитичний центр „Дерево життя”, <https://tomainstitut.org/nkc/>.

oraz komunikacji społecznej. Specjalizacje te mają spełnić misję Instytutu, którą jest formacja osób świeckich do posługi w różnych środowiskach kościelnych. Instytut przewiduje dwa statusy uczestników studiów – student i słuchacz⁴²². Mimo niezbyt wysokiego znaczenia w hierarchii uczelni katolickich Instytut w Gródku posiada ważne znaczenie lokalne, gdyż w obwodzie chmielnickim stanowi jedyną możliwość zdobycia wiedzy teologicznej i formacji katolickiej dla wielu świeckich.

3. Greckokatolickie seminarium duchowne w Kniażyczach (Kniazhychi, obwód kijowski).

Pełną nazwą tego seminarium jest Kijowskie Seminarium Teologiczne Świętej Trójcy Ukraińskiego Kościoła Greckokatolickiego (dalej – Kijowskie Seminarium UGKC). Afiliowane jest do Ukraińskiego Uniwersytetu Katolickiego (Lwów) i jest pierwszym seminarium posiadającym taki status. W 2010 roku arcybiskup większy kijowsko-halicki Lubomyr Huzar swoim dekretem oficjalnie rozpoczął działanie Kijowskiego Seminarium UGKC. Seminarium jest wyższą edukacyjno-formacyjną uczelnią Ukraińskiego Kościoła Greckokatolickiego. Podlega jurysdykcji kościelnej, ale obecnie stara się uzyskać status prawny w sferze jurysdykcji świeckiej.

Główny akcent w dydaktyce i badaniach naukowych w seminarium jest położony na dyscypliny filozoficzno-teologiczne⁴²³ (w tym biblistykę) oraz na naukę języków obcych, dzięki czemu realizuje się jeden z podstawowych celów edukacyjnych, mianowicie formacja ku samoformacji.

4. Rzymskokatolickie seminarium duchowne w Worzelu (Vorzel, obwód kijowski).

Pełna nazwa seminarium diecezji kijowsko-żytomierskiej to Wyższe Seminarium Duchowne Najświętszego Serca Jezusowego (dalej – WSD w Worzelu). Historia dziejów WSD w Worzelu sięga końca XVIII wieku i nawiązuje do dawnego seminarium żytomierskiego, które przetrwało praktycznie do 1919 roku. Natomiast w latach 1922-1941 funkcjonowało w Łucku, na ówczesnym terytorium II Rzeczypospolitej. Kontekst historyczny dalszych lat (1941-1995) uniemożliwił funkcjonowanie seminarium.

W obecnej postaci seminarium zostało powołane do życia w 1995 roku przez biskupa Jana Purwińskiego. Siedzibą seminarium diecezji kijowsko-żytomierskiej zostało miasteczko Worzel na przedmieściach Kijowa.

⁴²² Навчальний статут Інституту Богословських Наук Непорочної Діви Марії, Городок 2017, <http://ibn-gorodok.org.ua/navchalnyi-statut/> [dostęp 15.04.2023 r.].

⁴²³ Внутрішній устав Київської Трьохсвятительської духовної семінарії, розділ IV. Навчання, пункт 4.1, Київ 2014, ст. 9.

W 2009 roku studiowało tu 37 kleryków. Byli to klerycy diecezjalni pochodzący z diecezji kijowsko-żytomierskiej, łuckiej, odesko-symferopolskiej i charkowsko-zaporoskiej oraz klerycy Zgromadzenia Księży Misjonarzy św. Wincentego a Paulo, Seminarium Misyjnego „Redemptoris Mater”, Oblatów Niepokalanej Maryi Panny. W 2012 roku została przeprowadzona afiliacja seminarium do Wydziału Teologicznego Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II. Zgodnie z danymi z 2021 roku ponad 30 absolwentów WSD w Worzelu otrzymało święcenia presbiteratu⁴²⁴.

5. Rzymskokatolickie seminarium duchowne w Brzuchowicach (Briukhovychi, obwód lwowski).

Wyższe Seminarium Duchowe Archidiecezji Lwowskiej (WSD we Lwowie – Brzuchowicach) zaczęło swoją działalność pięć lat po odrodzeniu struktur hierarchicznych w archidiecezji lwowskiej w 1991 roku. Po burzliwych dziejach historycznych reaktywowane seminarium rozpoczęło swój pierwszy rok akademicki 1996/1997. W początkach swojej działalności WSD we Lwowie – Brzuchowicach korzystało w formacji intelektualnej alumnów z pomocy wykładowców Papieskiej Akademii Teologicznej (dzisiejszego Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie), Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Wyższego Seminarium Duchownego w Przemyślu, Wyższego Seminarium Duchownego w Gródku Podolskim oraz wykładowców z archidiecezji lwowskiej, a także innych diecezji.

W roku 2009/2010 WSD we Lwowie – Brzuchowicach zostało włączone do Instytutu Teologicznego we Lwowie, gdzie klerycy stanowili kurs A, natomiast świeccy i osoby konsekrowane – kurs B. W 2012 r. WSD we Lwowie – Brzuchowicach podpisało umowę z KUL i studenci kursu B po skończeniu studiów uzyskują dyplom magistra teologii na Wydziale Teologii KUL. Podobną umowę w 2018 r. podpisano z UPJPII w Krakowie i studenci kursu A otrzymują dyplomy magistra teologii na Wydziale Teologicznym UPJPII.

Niektórzy absolwenci WSD we Lwowie – Brzuchowicach kontynuują studia i uzyskują wyższe stopnie naukowe. W latach 2004–2021 na dalsze studia zostało skierowanych 25 księży. Spośród nich 5 uzyskało stopień doktora, 16 stopień licencjata kościelnego, jeden ukończył studia podyplomowe.

⁴²⁴ В. Умінський, *Вища Духовна Семінарія Пресвятого Серця Ісуса*, <https://kzd.org.ua/vds-presvyatogo-sercya-isusa> [dostęp 02.05.2023].

6. Ukraiński Katolicki Uniwersytet (Lwów).

Ukraiński Katolicki Uniwersytet (dalej – UKU we Lwowie) jest realizacją pomysłu metropolity Andrzeja Szeptyckiego. Dzieje uczelni sięgają Wydziału Teologicznego Greckokatolickiego Seminarium Duchownego we Lwowie, przekształconego później w Greckokatolicką Akademię Teologiczną (1928–1929). Burzliwe dzieje II wojny światowej oraz późniejsze prześladowania Ukraińskiego Kościoła Greckokatolickiego (dalej – UGKC) przez władze sowieckie przerwały działalność uczelni w okresie od 1936 do 1963 roku (z krótką przerwą na wznowienie działalności w czasie niemieckiej okupacji Lwowa). W 1963 roku kontynuatorem tradycji Greckokatolickiej Akademii Teologicznej został Ukraiński Uniwersytet Katolicki św. Klemensa w Rzymie (pod kierownictwem metropolity Josyfa Slipyja), który w 1991 roku rozpoczął przekazanie swoich funkcji odnawiającemu się środowisku naukowo-religijnemu we Lwowie. Proces ten zakończył się utworzeniem w 1994 roku Lwowskiej Akademii Teologicznej, która w 2002 roku stała się Ukraińskim Katolickim Uniwersytetem we Lwowie. W 2018 roku UKU we Lwowie rozpoczął starania o przywrócenie Instytutowi św. Klemensa w Rzymie (były Ukraiński Uniwersytet Katolicki św. Klemensa w Rzymie) rangi ośrodka dydaktyczno-naukowego⁴²⁵. Dzięki temu, obecnie Instytut św. Klemensa w Rzymie jest jednym z wielu zagranicznych ośrodków naukowo-badawczych UKU, gdzie przeprowadzane są głównie konferencje naukowe i szkoły letnie⁴²⁶.

UKU we Lwowie ma podwójną jurysdykcję. Będąc uczelnią katolicką spełnia wymogi katolickiego porządku prawnego i zasady przewidziane w Konstytucji apostolskiej Jana Pawła II o uniwersytetach katolickich *Ex Corde Ecclesiae* i Konstytucji apostolskiej Papieża Franciszka o uniwersytetach i wydziałach kościelnych *Veritatis Gaudium* oraz w innych dokumentach Stolicy Apostolskiej i Konferencji biskupów UGKC. W świetle prawa świeckiego UKU we Lwowie ma status uczelni prywatnej i podlega odpowiednim normom prawodawstwa ukraińskiego⁴²⁷.

Wydział Filozoficzno-Teologiczny UKU zajmuje wiodące miejsce w strukturze uniwersyteckiej. Wydział kładzie duży nacisk na badanie teologicznego i cerkiewno-historycznego dziedzictwa Kościoła Kijowskiego, dzięki czemu formuje oryginalną szkołę teologii wschodnio-katolickiej, która wzbogaca swym dorobkiem Kościół powszechny,

⁴²⁵ *Український католицький університет у Римі відновлює діяльність*, <https://ucu.edu.ua/news/ukrajinskyj-katolytskyj-universytet-u-rymi-vidnovlyuje-diyalnist/>, [dostęp 15.04.2023 r.].

⁴²⁶ М. М. Чубата, *Український католицький Університет імені святого Климента (УКУ в Римі)*, w: *Енциклопедія історії України: Україна—Українці. Кн. 2*, red. В.А. Смолій, Київ 2019, s. 842.

⁴²⁷ Статут закладу вищої освіти „Український католицький університет”, Lwów 2020, s. 2–3.

poszukuje odpowiedzi na wyzwania współczesności oraz wnosi wkład w teologiczną polemikę między Wschodem a Zachodem⁴²⁸. W ramach Wydziału działa sześć katedr, jedną z których jest Katedra Nauk Liturgicznych. Ma ona charakter naukowo-dydaktyczny. Wykładowcy Katedry prowadzą przedmioty liturgiczne w różnych jednostkach edukacyjnych UKU, przedstawiając studentom przewidzianą programem dydaktycznym wiedzę o modlitwie liturgicznej Kościoła jako niezbędnym środowisku dla osobistego i wspólnotowego spotkania z Bogiem, co sprzyja rozwojowi życia duchowego – ontologicznej podstawy każdej teologii⁴²⁹.

W ramach Wydziału Filozoficzno-Teologicznego UKU i pod patronatem Kierownika Katedry Nauk Liturgicznych 27 listopada 2019 roku został przeprowadzony wykład otwarty, przewidziany w harmonogramie projektu o metodologii prawa liturgicznego.

5.2. Treść wykładu „Prawne sensy liturgii”

Treść wykładu otwartego „Prawne sensy liturgii” przedstawimy w dwóch wariantach – krótszym i dłuższym. Krótszy wariant pozwalał w nieuciążliwy sposób wstępnie zainteresować studentów i słuchaczy tematyką wykładu otwartego. Dłuższy wariant prezentuje tematykę wykładu w rozszerzony i pogłębiony sposób.

Treść wykładu „Prawne sensy liturgii” (wariant krótszy):

Analizując wykonywane gesty i wygłaszane słowa, prawnicy rzymscy mogli dojść do wniosku o istnieniu pewnych stosunków prawnych. To właśnie gesty i słowa były kluczem do zrozumienia istoty umowy, praw i obowiązków stron, a także konsekwencji przyjętych zobowiązań. Kluczowymi elementami liturgii są także gesty i słowa. Co widzimy analizując je od strony prawnej? Jak to pogodzić z teologicznym spojrzeniem na liturgię? Autorka wykładu proponuje możliwe odpowiedzi na te pytania.

Treść wykładu „Prawne sensy liturgii” (wariant dłuższy, rozszerzony):

Każda wspólnota ludzka tworzy własny system znaków, którymi zaznacza, opisuje, zapisuje i przekazuje swój związek z Absolutem. W starożytnej Grecji takim systemem była dramatyczna akcja opisana przez Arystotelesa w traktacie „Poetyka”. Natomiast

⁴²⁸ Філософсько-богословський факультет, Український Католицький Університет, Про факультет, <https://theological.ucu.edu.ua/pro-fakultet/>, [dostęp 15.04.2023 r.].

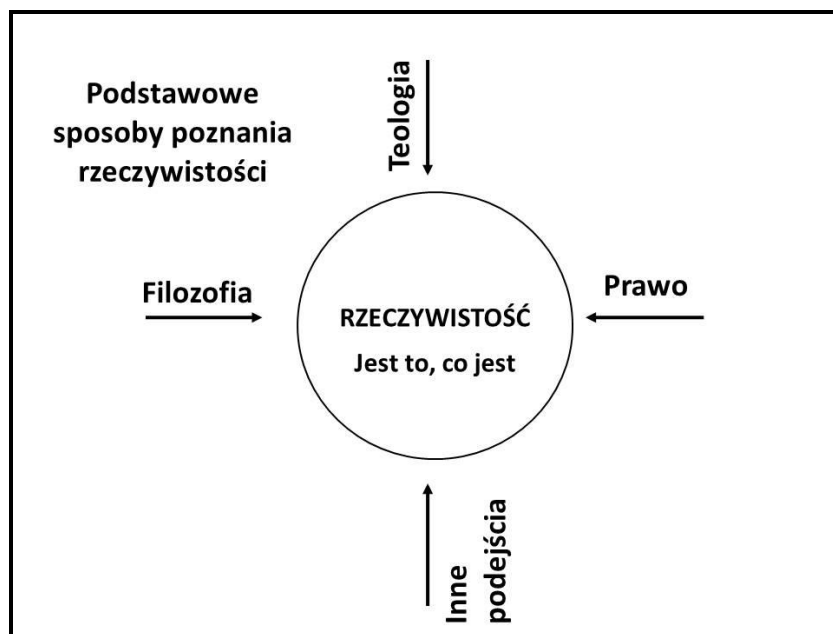
⁴²⁹ Кафедра літургійних наук, Український Католицький Університет, <https://theological.ucu.edu.ua/kafedry/kafedra-liturgiky/> [dostęp 15.04.2023 r.].

starożytni Rzymianie wyrazili i ujęli swoje postrzeżenie *sacrum* w systemie prawnym. Autorka wykładu stawia tezę, że poszczególne elementy tych systemów nie tylko wpłynęły na zewnętrzną strukturę i system, ale stały się integralną częścią współczesnej liturgii bizantyjskiej i łacińskiej, która wyznacza chrześcijańskie rozumienie relacji z Bogiem. Czym są te elementy? Są to znaki chrześcijańskiego systemu liturgicznego – gesty i słowa. Do dziś podejście teologiczne pozostaje wiodące w odczytywaniu tych znaków. Zamiast tego autorka wyraża przekonanie, że podejście teologiczne zostanie znacznie wzbogacone przez zastosowanie analizy dramaturgicznej i jurystycznej w interpretacji znaków liturgicznych. Autorka podaje konkretne przykłady słów i gestów oraz wyjaśnia ich znaczenie w jurysprudencji rzymskiej. Jej zdaniem, pozwala to spojrzeć na liturgię z innej perspektywy, pogłębić znajomość jej sensów, które mają także charakter prawny, ocenić w nowy sposób statusy uczestników czynności liturgicznych i uświadomić sobie ich znaczenie. Docelowo podejście prawne (i dramaturgiczne) pomoże w katechezie i poszerzy horyzonty naukowego studium liturgii.

5.3. Prezentacja zastosowana na wykładzie otwartym „Prawne sensy liturgii”



Slajd 1. Tytułowy. Zawiera herb i nazwę uczelni – UPJPII, temat wykładu oraz dane prelegenta.



Slajd 2. Podstawowe metody badania liturgii. Uczestnikom wyjaśniono, że na rzeczywistość jako taką można spojrzeć na różne sposoby. W nauce określa się je metodami. Każda z dyscyplin naukowych (dla przykładu – filozofia, teologia, prawo) ma swoje oryginalne podejście do zrozumienia, zbadania, opisania rzeczywistości, w tym rzeczywistości liturgicznej.

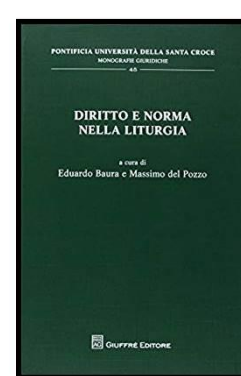
Publikacje



2008



2013



2016

Slajd 3. Publikacje (a). Na tym slajdzie zaprezentowano słuchaczom podstawowe publikacje zagraniczne (w języku włoskim) na temat prawa liturgicznego.

Publikacje



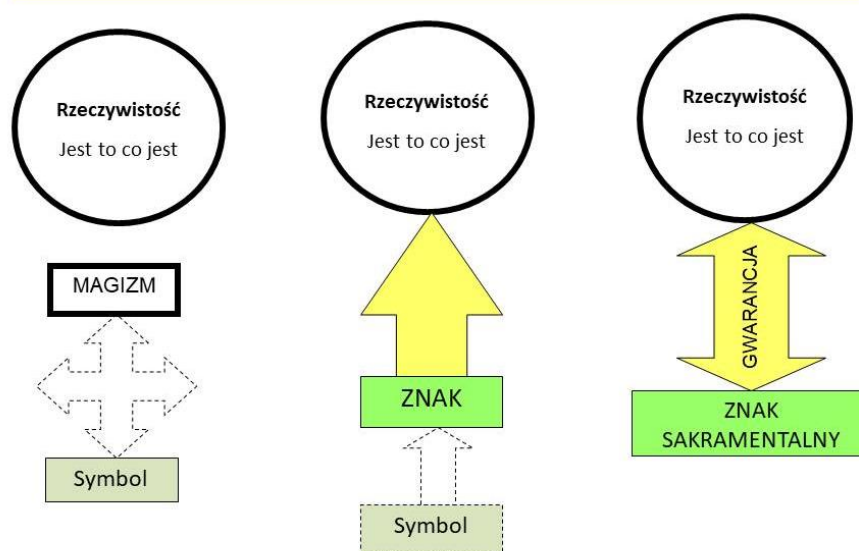
2004

2014

2019

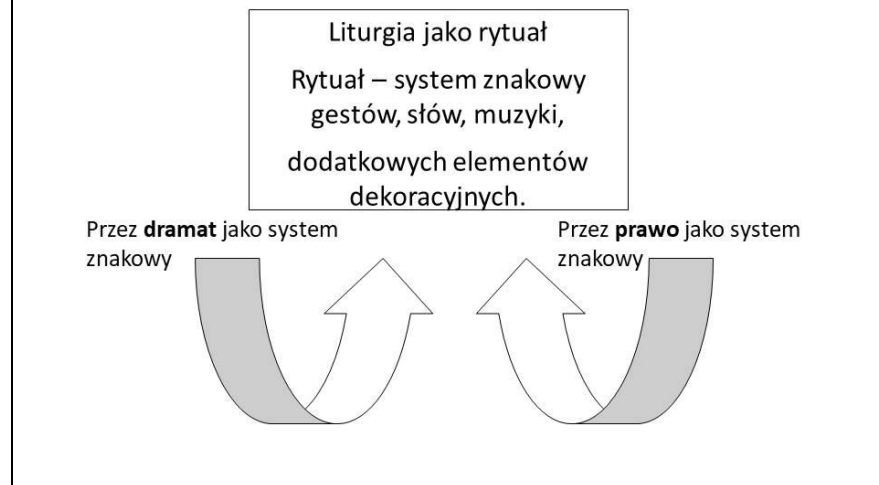
Slajd 4. Publikacje (b). Jak i na poprzednim slajdzie, zaprezentowano słuchaczom podstawowe publikacje dotyczące prawa liturgicznego, tym razem w języku polskim.

Symboliczne i znakowe podejście do rzeczywistości



Slajd 5. Symboliczne i znakowe podejście do rzeczywistości. Przy pomocy schematów wyjaśniono różnicę między myśleniem symbolicznym a znakowym. Pokazano, że znak sakramentalny daje prawie stuprocentową pewność istnienia rzeczywistości niewidzialnej, co można by określić słowem „gwarancja”. Natomiast symbol jest skłonny koncentrować uwagę na samym sobie, co łatwo może zniekształcić poznanie rzeczywistości i doprowadzić do magicznego jej odbioru.

Rytuał, dramat, prawo



Slajd 6. Rytuał, dramat, prawo. Slajd w sposób schematyczny proponuje spojrzeć na liturgię jako rytuał poprzez dramat i prawo, rozumiane jako systemy znakowe.

Dramat (Arystoteles).

Tragedia (dramat) jest to **naśladowcze** przedstawienie akcji poważnej, skończonej i posiadającej (odpowiednią) wielkość, wyrażone w języku ozdobnym, odmiennym w różnych częściach dzieła, przedstawienie w formie dramatycznej, a nie narracyjnej, które przez wzbudzenie litości i trwogi doprowadza do **oczyszczenia** tych uczuć.

Tragedia est **imitatio** actionis illustris, absolutae, magnitudinem habentis, sermone suavi, separatim singulis generibus in partibus agentibus, non per enarrationem, per **miseritordiam** vero atque **terrore** perturbationes huiusmodi **purgans**.

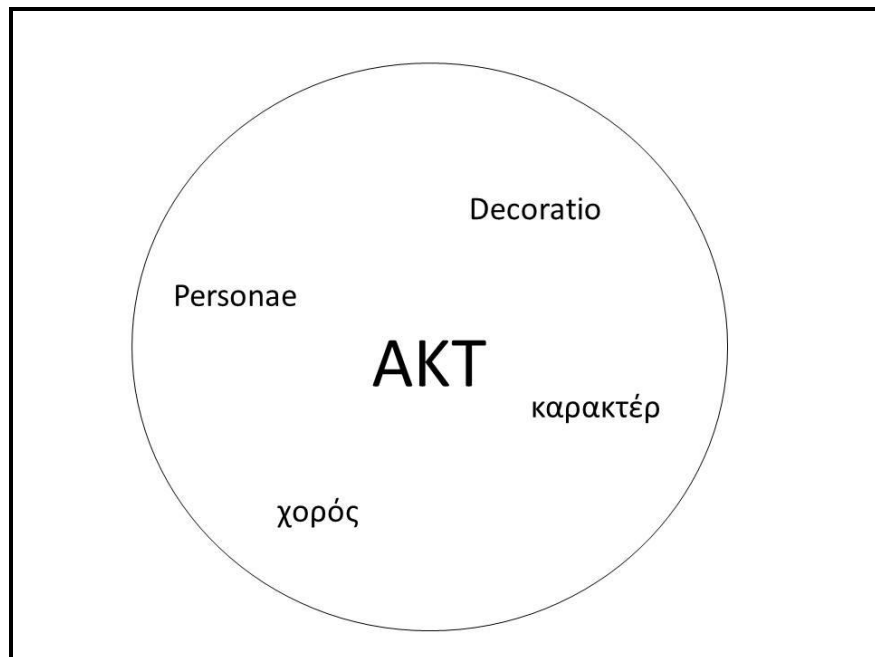
Slajd 7. Dramat (Arystoteles). Dla realizacji celów przedstawionych na poprzednim slajdzie, słuchaczom podaje się definicję dramatu (tragedii) w ujęciu Arystotelesa, zwracając uwagę na zasadnicze elementy dramatu.

Podstawowe elementy aktu dramatycznego:

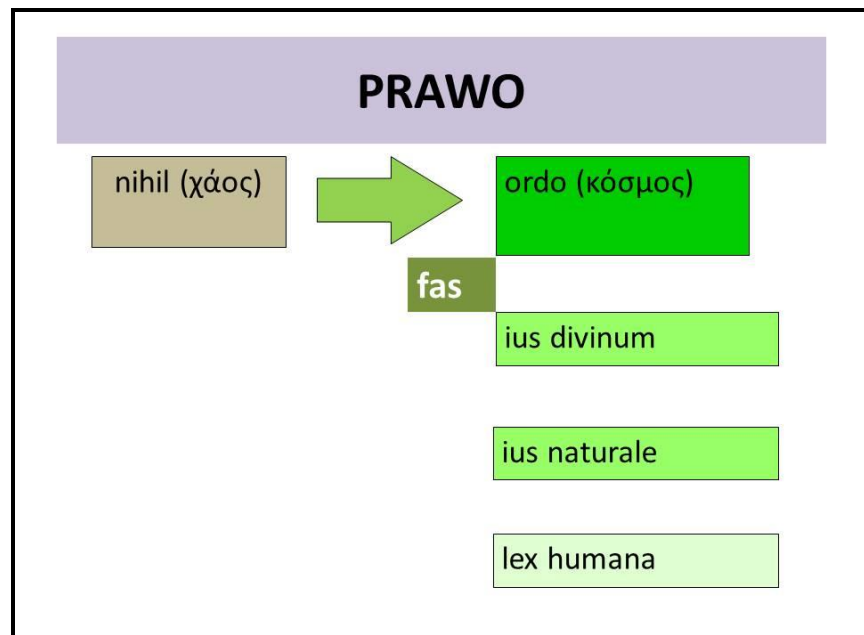
1. **Akt** (działanie). Dramat to wieczny akt, który może istnieć bez postaci (charakteru), aktorów, dekoracji itp. Dramat jest sztuką sakralną starożytnej Grecji, systemem znakowym komunikacji z Absolutem.
2. **Imitatio**. Naśladowanie - na nim opiera się akt dramatyczny.
3. **Decoratio**. Dekoracje i chór – dodatkowe, mające swoją wartość elementy dramatu. Pomagają w osiągnięciu celu dramatu.
4. **Persona**. Aktorzy (actores) tworzą charaktery, a sami przykrywają się maskami-personami.
5. **Katharsis**. Oczyszczenie jest celem i sensem aktu dramatycznego, a także warunkiem wstępnym przygotowania duszy.

Wszyscy aktorzy uczestniczą w dramacie – nie stwarzają go, ale współtworzą; nie wymyślają dramatu, tylko w nim uczestniczą; nie skupiają uwagi widza na sobie, lecz na *personie* i jej akcie.

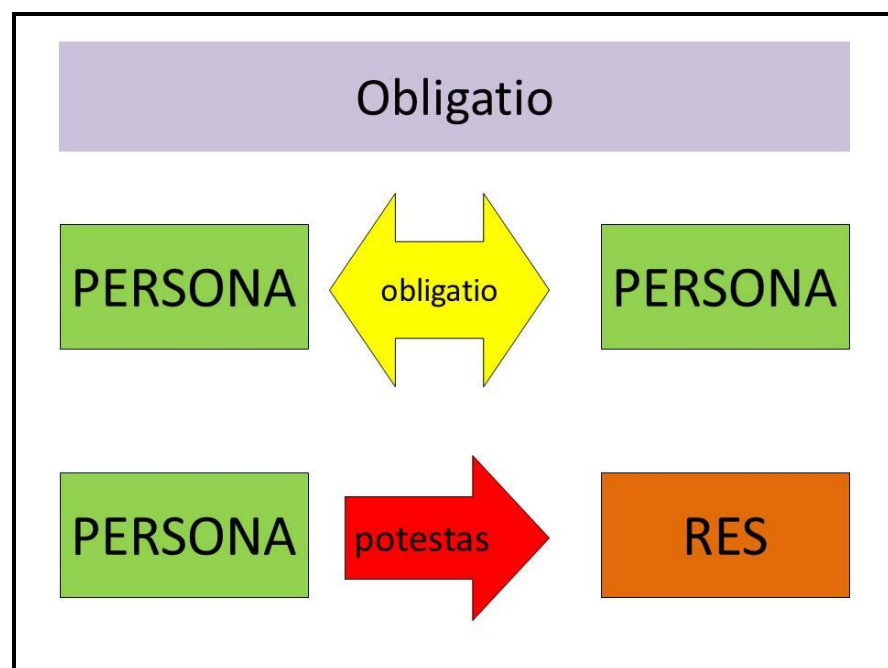
Slajd 8. Podstawowe elementy aktu dramatycznego. Wymienione tu zostały najważniejsze elementy dramatu oraz ich funkcje.



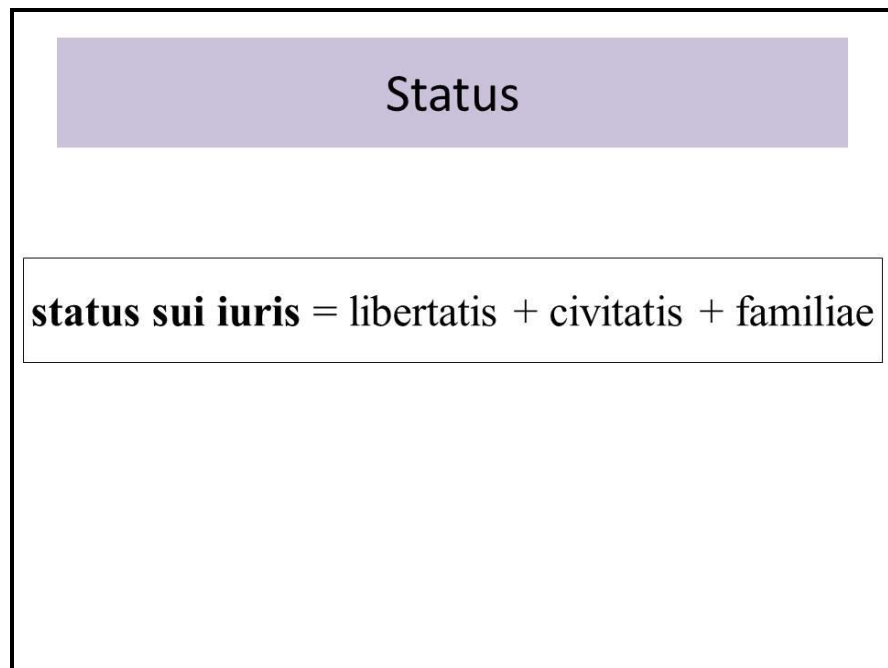
Slajd 9 pokazuje najważniejszy cel dramatu – wiecznie trwający Akt. Pozostałe elementy, będąc podstawowymi dla konkretnej akcji teatralnej, są służebnymi w odniesieniu do Aktu, gdyż pozwalają na jego uaktualnienie w czasie.



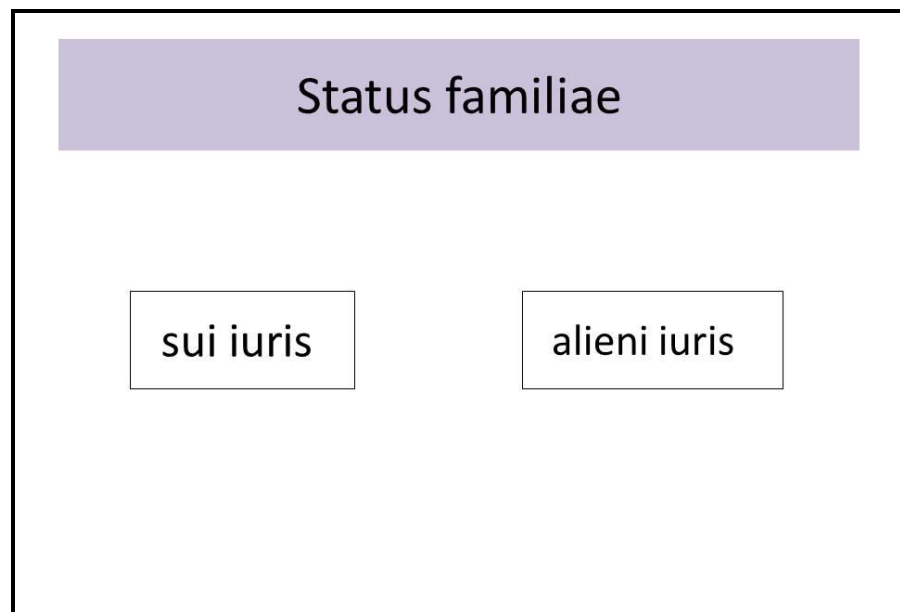
Slajd 10. Prawo. Na slajdzie widoczna jest hierarchiczna struktura prawa, gdzie *ordo* oznacza porządek rzeczy w świecie (kosmos), *fas* jest prawem, które objawia się w swojej boskiej istocie, *ius* stanowi zinterpretowany przez człowieka *fas*, a *lex* to prawo spisane. Zwrócono uwagę na to, że najlepiej *ius* ujęli Rzymianie, wytworzywszy system myślenia, który dzisiaj określamy mianem prawa rzymskiego.



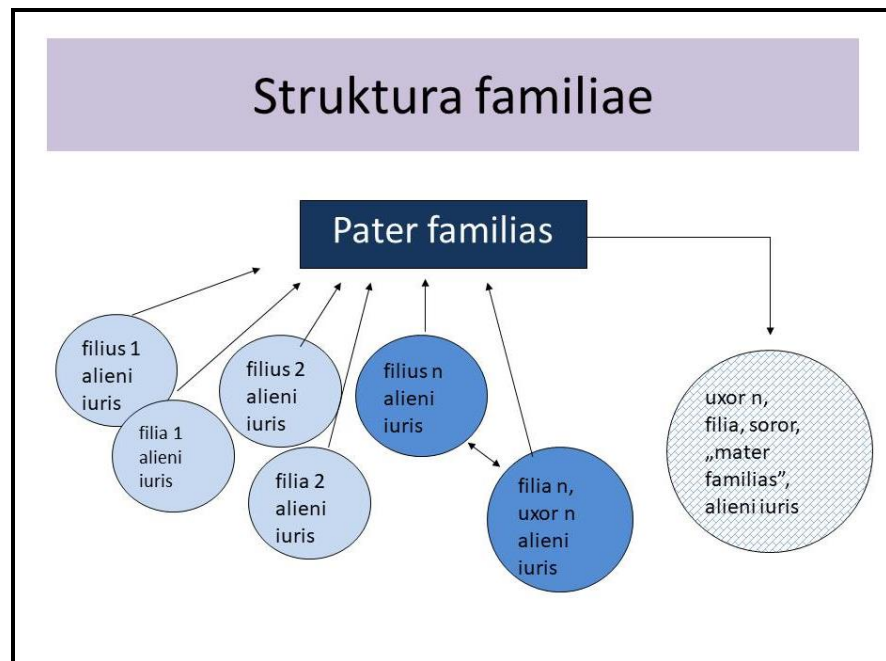
Slajd 11. Obligatio. Pokazana została struktura jednej z najważniejszych instytucji prawa rzymskiego – zobowiązania i jego rola w relacjach międzyosobowych. Ukazano także różnicę pomiędzy zobowiązaniem interpersonalnym a władzą nad rzeczą.



Slajd 12. Status. Przy pomocy tego slajdu kontynuowano wyjaśnienia podstawowych instytucji prawa rzymskiego odnoszących się do osoby.



Slajd 13. Status *familiae*. Slajd ukazuje rozróżnienie statusów w obrębie rodziny rzymskiej.

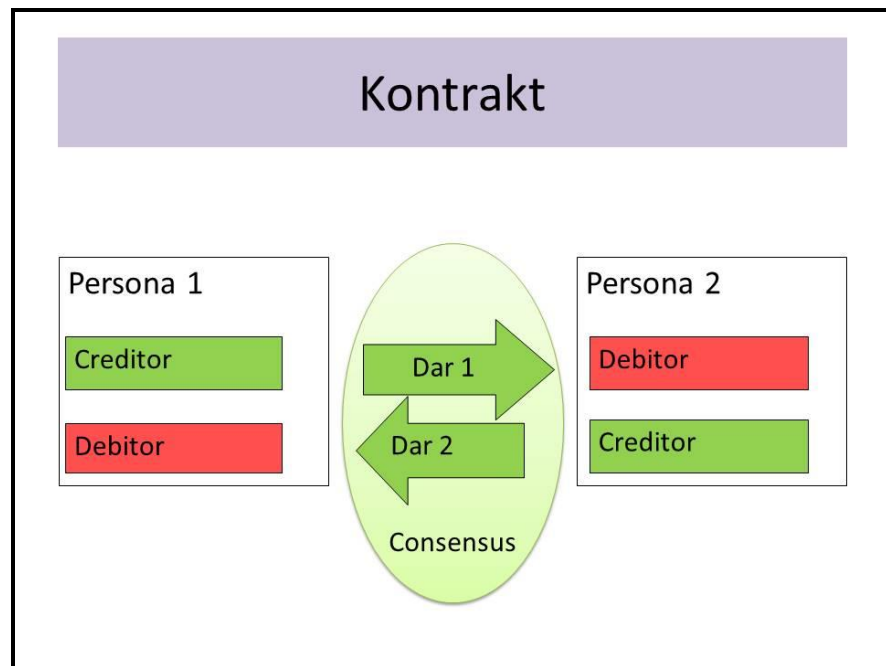


Slajd 14. Struktura *familiae*. Na slajdzie schematycznie pokazano strukturę rzymskiej rodziny. Szczególną uwagę zwrócono na status *pater familias sui iuris* oraz *filius alieni iuris*.

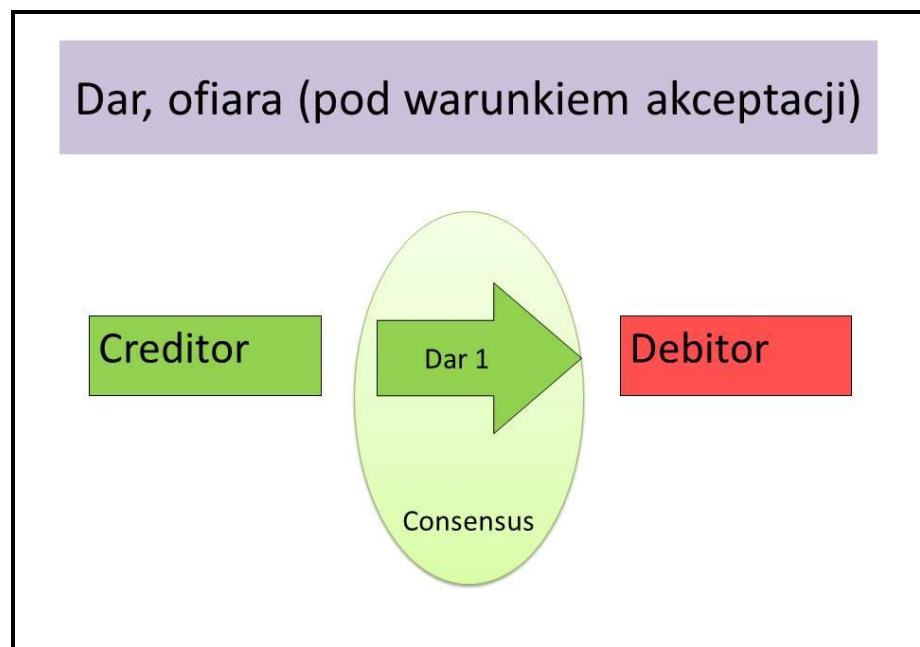
Umowy

- **Pactum (darowizna, dar)** – mam coś, co mogę dać.
- **Ofiara (oferta)** – mam coś, sam potrzebuję, ale oddaję.
- **Contractus (kontrakt)** – coś mam (najpierw) i (sic!) u Ciebie jest coś, czego potrzebuję.
- Kontrakt w istocie jest dwoma umowami daru: dobrowolnie zgadzam się oddać i przyjąć.

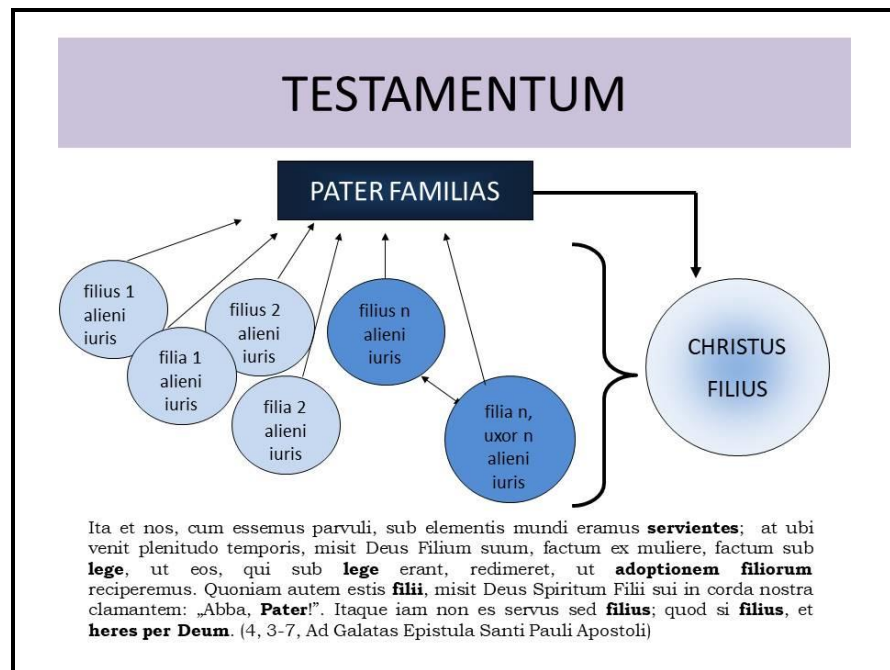
Slajd 15. Umowy. Za pomocą prostych formuł słownych, bazowanych na pojęciach prawa rzymskiego, wskazano częste błędy we współczesnym i potocznym rozumieniu takich umów jak kontrakt, darowizna i ofiara.



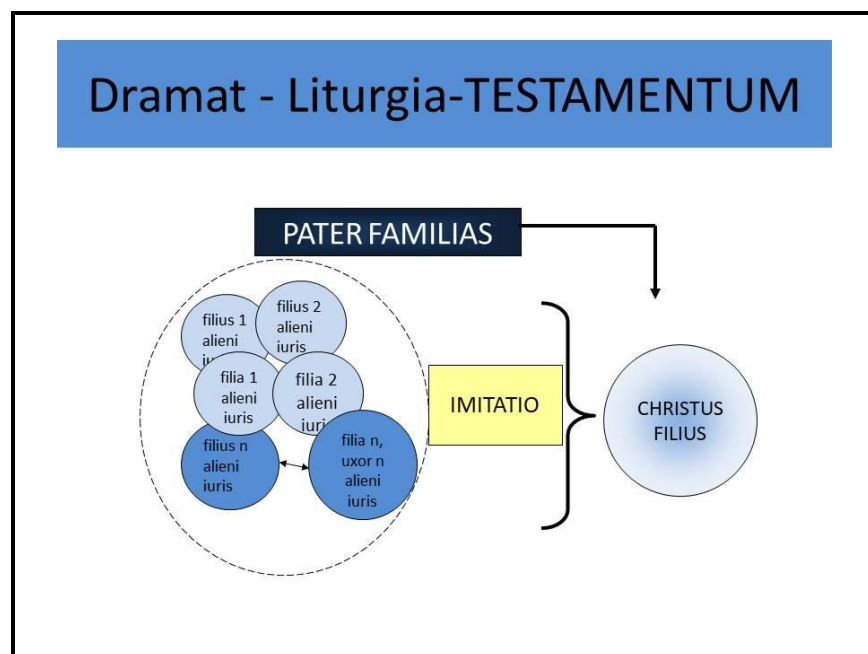
Slajd 16 „Kontrakt” jest kontynuacją przedstawionych w poprzednim slajdzie tez. Przedstawia on schematyczne ujęcie uczestników czynności prawnej jako osób o podwójnym statusie, co ułatwia rozumienie umowy (kontraktu) jako dwóch darów.



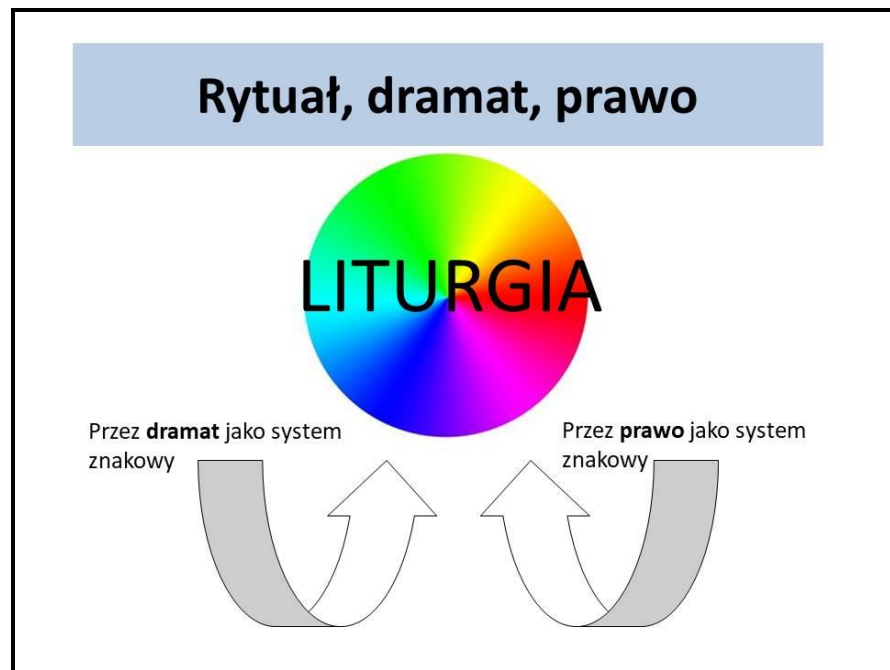
Slajd 17. Dar, ofiara (pod warunkiem akceptacji). Slajd przedstawia schemat daru i ofiary. Przy omówieniu schematu daru i ofiary szczególną uwagę zwrócono na ważne znaczenie takich elementów relacji prawnych jak osiągnięcie konsensusu i przyjęcie propozycji (akceptacja).



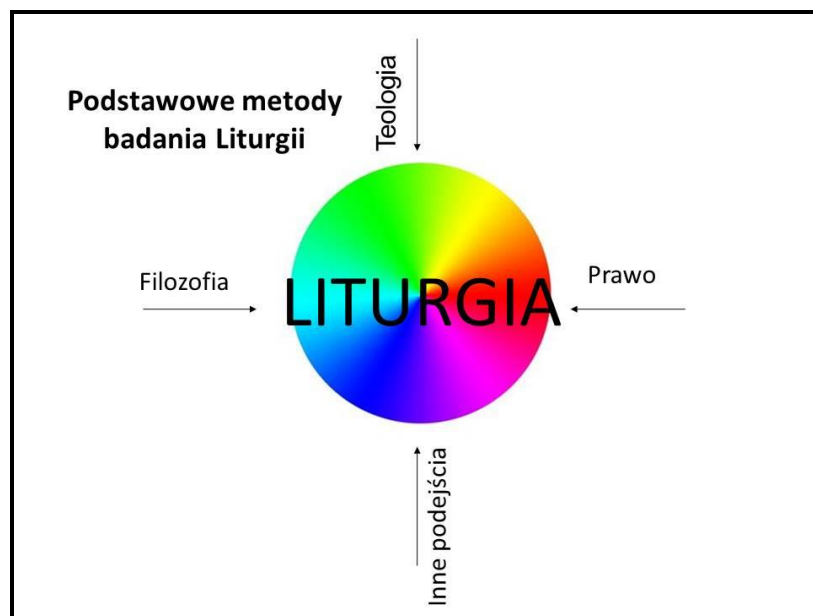
Slajd 18. Testamentum. Przy pokazaniu tego slajdu omówiono instytucję prawną – *testamentum* i wskazano na pozycję *filius alieni iuris* w procesie spadkowym. Zwrócono uwagę na pozycję prawną człowieka, który przez związek z Chrystusem staje się dziedzicem Boga (*pater familias*).



Slajd 19. Dramat – Liturgia – Testamentum. Jeśli zastosować metodę dramaturgiczną do opisu sytuacji prawnej człowieka jako dziedzica, to znaczenia nabiera kluczowy element dramatu – *imitatio*, gdyż naśladowanie *persony* Chrystusa jako Syna Bożego (*filius*) wprowadza człowieka w ten sam status – syna i dziedzica.



Slajd 20. Rytuał, dramat, prawo. Na początku wykładu słuchaczom proponowało się spojrzeć na rzeczywistość znakowo. Następnie zostały zaproponowane dwa systemy znakowe: dramat i prawo. W dalszej części wykładu omówiono podstawowe elementy tych systemów i występowanie tych elementów w obrzędach liturgicznych. Pod koniec wykładu stało się oczywiste, że dramatyczne i jurydyczne podejście do rzeczywistości liturgicznej odkrywa jej nowe sensy.



Podsumowujący **slajd 21 „Podstawowe metody badania Liturgii”** ukazuje potrzebę jurydycznego kierunku badań liturgii na bazie instytucji prawa rzymskiego. Podkreśla się znaczenie prawa w chrześcijańskiej formacji wiernych. Prawo uzupełnia wachlarz metod niezbędnych dla uchwycenia bogactwa treści i przesłania liturgii.

5.4. Struktura kursu monograficznego „Metodologia prawa liturgicznego”

Jako jeden z efektów przedstawionego wyżej projektu można wykazać powstanie i włączenie kursu monograficznego „Metodologia prawa liturgicznego” do szeregu kursów monograficznych w Wyższym Instytucie Nauk Religijnych św. Tomasza z Akwinu w Kijowie. 10 czerwca 2018 roku do sekretariatu Wyższego Instytutu Nauk Religijnych św. Tomasza z Akwinu w Kijowie została wysłana propozycja kursu monograficznego „Metodologia prawa liturgicznego”. Na posiedzeniu Rady Instytutu wspomniany kurs zaakceptowano jako jeden z wykładów monograficznych, o czym sekretariat zawiadomił 14 czerwca 2018 roku, proponując terminy wykładów.

Poniżej prezentujemy strukturę kursu.

Nazwa kursu: „Metodologia prawa liturgicznego” – 12 godzin.

Wykładowca: mgr lic. Viktoriya Semenova.

Cel kursu: sformować integralne rozumienie liturgii, rozwinąć zdolność prawnej analizy liturgii, nauczyć stosowania prawnej analizy w badaniach nad liturgią.

Przedmiot: metodologia prawa liturgicznego.

Problematyka: prawo liturgiczne.

Plan kursu:

Temat	Wykłady	Seminaria
I. Prawo liturgiczne i metodologia	1 godz.	-
II. Źródła prawnej analizy liturgii	1 godz.	-
III. Podstawowe pojęcia prawa liturgicznego	6 godz.	-
IV. Prawna analiza liturgii	-	4 godz.
Razem	8	4

Tematyka wykładów:

I. Prawo liturgiczne i metodologia. Szkoły, kierunki i tendencje w badaniu liturgii.

Problematyka podejścia jurydycznego w badaniach liturgii.

II. Źródła prawnej analizy liturgii. Podstawy prawa. Rola prawa rzymskiego, jego wpływ na prawo kanoniczne i liturgię Kościoła katolickiego obrządku łacińskiego.

- III. Podstawowe pojęcia prawa liturgicznego. Zobowiązania. Pakt, kontrakt, dar. Statusy. Gesty, słowa i postawy liturgiczne.
- IV. Prawna analiza liturgii na przykładzie obrzędów sakramentu chrztu, bierzmowania, Eucharystii, pokuty, namaszczenia chorych, święceń prezbiteratu i małżeństwa.

Wnioski

Omówione w rozdziale piątym przykłady udowodniają przydatność zastosowania metody romanistycznej w dydaktyce liturgii. Podejście interdyscyplinarne, nabierające na wadze w ostatnich latach, sprawdziło się także w przypadku wykładów otwartych o prawnych wymiarach liturgii.

Realizacja projektu badawczego na UPJPII świadczy o otwartości środowiska naukowego na poszukiwanie nowych metod w dziedzinie, w której potencjał badawczy mógłby wydawać się już wyczerpany. Ilość ośrodków, które otwarły swoje drzwi dla realizatorki projektu i dały możliwość przeprowadzenia wykładu otwartego o tak niezwyklej nazwie i zawartości, wskazuje na zainteresowanie wykładowców, studentów i słuchaczy ośrodków naukowo-dydaktycznych tematyką prawnej analizy liturgii. Fakt, że wśród nich znalazły się dwa greckokatolickie ośrodki naukowo-dydaktyczne, świadczy o tym, że tematyka prawno-liturgiczna nie jest obca także wschodniej tradycji liturgicznej.

Proponowana przez nas metoda została więc zaaprobowana i pozytywnie oceniona przez różne środowiska. Potwierdzeniem wartości metody romanistycznej w jurystycznej analizie liturgii jest włączenie kursu monograficznego do programu nauczania Wyższego Instytutu Nauk Religijnych św. Tomasza z Akwinu w Kijowie.

ZAKOŃCZENIE

Pod pojęciem metody rozumiemy w nauce sposób w jaki są rozwiązywane problemy teoretyczne i praktyczne. W naszej pracy zajęliśmy się problemami o charakterze zarówno teoretycznym, jak i praktycznym, które można zaobserwować w rozumieniu prawa i liturgii. Z jednej strony pojawia się problem ze zrozumieniem tego czym jest prawo, z drugiej zaś stara się normami prawnymi w sposób coraz bardziej pozytywistyczny określać wszystkie przejawy życia społecznego, a ponieważ Kościół działa w społeczeństwie, podejście pozytywistyczne siłą rzeczy przechodzi także do liturgii, która jest szczytem i źródłem życia Kościoła. Są to tendencje, które wiele razy pojawiają się w historii ludzkości, gdyż niezmienna natura ludzka przenosi je ze sobą z jednego okresu historycznego do drugiego. Jeśli przed Soborem Watykańskim II w Kościele panował skrajny jurydyzm (a w liturgii rubrycyzm), to współcześnie, prawie 60 lat po Soborze, nasilił się problem antyjurydyzmu. Niemniej jednak w ostatnim dziesięcioleciu zaobserwować można początki ponownego odkrycia znaczenia prawa w życiu Kościoła, do którego doprowadziły przemyślenia w kwestii jurydycznego sposobu postrzegania rzeczywistości, w tym liturgicznej.

Dlatego, mimo naukowej nowości niniejszej rozprawy doktorskiej, w zasadzie nie odkrywamy czegoś całkowicie i zupełnie nowego, ponieważ *nihil novi sub sole* w odniesieniu do rzeczywistości ontologicznych. Jednak nowy, oryginalny sposób interpretacji tych rzeczywistości, ukazujących się zarówno w prawie, jak i w liturgii, jest możliwy oraz, naszym zdaniem, inspirujący i stymulujący dalsze poszukiwania naukowe. Wychodząc z przesłanek ontologicznych, spróbowaliśmy także ustalić nowe teoretyczne podwaliny w podejściu do prawa liturgicznego.

W wyniku przeprowadzonej w pracy refleksji nad wzajemnym i istotowym wręcz związkiem liturgii i prawa, stwierdzamy, że także dziś liturgię należy badać nie tylko metodami teologicznymi, ale także metodami jurydycznymi. Niewątpliwie potrzebne jest i pożyteczne badanie prawa liturgicznego przez teologię. W pracy proponujemy jednak odwrotny kierunek badawczy – badanie liturgii, będącej równocześnie rzeczywistością teologiczną i prawną, przez prawo. Wyniki naszej przykładowej próby zbadania liturgii metodą romanistyczną pokazują, że dzięki niej możemy odkryć w liturgii nie tylko treści prawne, ale ubogacić także jej teologiczne rozumienie.

Dlaczego prawo jest tak ważne w tym co dotyczy rzeczy wydawałoby się ściśle duchowych, jak np. liturgia? Dlaczego prawa nie wolno sprowadzać wyłącznie do

poziomu „norm regulujących”, np. tzw. przepisów liturgicznych? Dlaczego do zrozumienia liturgii nie wystarczy tylko teologii? Odpowiedzi na te pytania poszukiwaliśmy w trakcie pisania tej pracy. Wydaje się, że zawarte w niej tezy odpowiadają na te pytania i pozwalają wytyczyć kierunek dalszych poszukiwań.

Ze względu na przeważający w myśleniu większości ludzi współczesnych pozytywizm prawniczy, zrozumiała jest ich awersja do prawa oraz tendencje antyjurydyczne w Kościele. Jednak niechęć do jurydycznego określenia i poznania rzeczywistości pozbawia, przede wszystkim wiernych chrześcijan, bardzo ważnego instrumentu nie tylko w rozumieniu wiary, jej przekazywaniu, w rozumnym korzystaniu z sakramentów i świadomym uczestnictwie w liturgii, ale także w praktyce chrześcijańskiego, a zarazem społecznego życia.

Przedstawiona w pracy metoda romanistyczna udowodniła tezę, że można i należy badać liturgię z pomocą prawa. Prawo jest bowiem obecne wewnątrz samej liturgii, co wykazało odnalezienie w jej obrzędach (słowach i gestach) licznych i wyraźnych śladów prawa rzymskiego, jego konkretnych instytucji. Prawo rzymskie pozwala dostrzec w liturgii wieczne, uniwersalne wartości, gdyż podobnie jak i liturgia, jest ono wysiłkiem, próbą odczytania i opisanie tych wartości w relacjach międzyludzkich i w relacjach między Bogiem a ludźmi. Prawo rzymskie wydatnie pomaga zrozumieć, że nie chodzi tutaj o prawo normatywistyczne, zewnętrzne, regulujące celebrację, z którym zwykle utożsamia się prawo liturgiczne, ale o objawione prawo Boże i Boży porządek. Użycie bardzo precyzyjnych instytucji prawa rzymskiego w analizie liturgii mogłoby wprowadzić sugerować jakąś skomplikowaną konstrukcję przepisów i norm. Rzymianie jednak nie zamykali się w swoich formułach, ale uprawiali prawdziwą sztukę prawa – wciąż doskonalili swój sposób poznania rzeczywistości. Stworzyli dzięki temu system prawny, który ukształtował całe późniejsze (współczesne) prawo europejskie. Rzymski system prawny był bliski jakiemuś uniwersalnemu ideałowi, dlatego zaakceptował go także Kościół i chrześcijaństwo. Jeśli stwierdzamy i odkrywamy, że system ten obecny jest w liturgii, to trzeba ją badać z jego pomocą. Inaczej nasze rozumienie liturgii będzie niepełne.

Proponując oparcie się w rozumieniu prawa rzymskiego na antropologicznych wytycznych dotyczących rytuałów, poprzez analogię z dramatem w ujęciu Arystotelesa, ukazaliśmy prawo jako sposób opisanie rzeczywistości właściwy społeczności rzymskiej, jako rytuał o specyficznym charakterze, istotowo i strukturalnie analogiczny do sakralnych misteriów greckich. Analizując prawo rzymskie jako sposób postrzegania świata, także nadprzyrodzonego, w oparciu o metafizykę i tomizm sformułowaliśmy nową definicję

prawa liturgicznego. Być może nie jest ona doskonała i na pewno nie jest ostatnią definicją, ale w niej ukazaliśmy te fundamenty, na których naszym zdaniem miałyby się opierać poszukiwania naukowe w zakresie prawa liturgicznego. Metafizyka i tomizm pozwalają skorygować podejście do prawa jako tylko normy pisanej w kierunku prawa, jako myśleniu o porządku. Rozumiane metafizycznie i tomistycznie instytucje prawa rzymskiego pozwalają w formułach słownych i gestach (znakach) o charakterze prawnym dostrzec ukryty sens uniwersalny. Tak zinterpretowane instytucje pozwalają się odnaleźć bezpośrednio lub *implicite* w obrzędach liturgicznych. Taki sposób opisu liturgii i sakramentów nazwaliśmy metodą romanistyczną. Pozwala ona na uchwycenie niewidzialnych sensów poprzez rozpoznanie istoty w instytucjach prawnych jako znakach. Dla niej wtórną jest historia rozwoju tych instytucji, chociaż nie zaprzecza ona ich wartości historycznych. Głównym dla niej nie jest historyczna zmiana instytucji, formuły, gestu, lecz to, czy one pozostają nadal widzialnym znakiem niewidzialnych rzeczy. Wydaje się, że udało nam się w pracy to ukazać. Niemniej jednak należy podkreślić, że dotąd nie spotykaliśmy się z tak obszerną próbą przeprowadzenia analizy liturgii z wykorzystaniem instytucji prawa rzymskiego.

Mamy nadzieję, że zaproponowana przez nas metoda romanistyczna będzie w przyszłości wykorzystywana i udoskonalana przez badających liturgię. Stwarza bowiem nowe możliwości w odkrywaniu wielorakich sensów liturgii – teologicznego, filozoficznego, antropologicznego – z pomocą prawa. Ciekawym obszarem badań, który nie został podjęty w tej pracy, byłoby prześledzenie wpływu prawa rzymskiego na historyczny rozwój liturgii obrządku łacińskiego. W tej rozprawie ograniczyliśmy się jedynie do stwierdzenia obecności instytucji prawa rzymskiego w aktualnych obrzędach liturgicznych. Do wyjaśnienia pozostaje w jaki sposób prawo rzymskie przenikało do liturgii u jej początków, gdy kształtowała się w rzymskim środowisku pierwotnego Kościoła. Opracowanie tej kwestii wymaga bardzo szerokich badań źródłowych, historycznych, tekstologicznych.

Prawo rzymskie pomaga głębiej zrozumieć nie tylko liturgię i prawo kanoniczne, co wydaje się oczywiste, ale nawet przekazy biblijne. Próbowaliśmy to pokazać odwołując się przez analogię do tekstów Pisma Świętego. Zaproponowana metoda romanistycznej analizy liturgii Kościoła rzymskokatolickiego obrządku łacińskiego pozwala na rozwinięcie dalszych badań naukowych, np. badania Pisma Świętego metodami prawa rzymskiego. Brak takich badań powodował nieco ostrożniejsze poruszanie się w tekstach biblijnych podczas pracy nad doktoratem. Intuicja naukowa jednak podpowiada, że

badając metodą romanistyczną teksty natchnione, można po nowemu odkryć ich teologiczne sensy.

W pracy zabrakło również bardziej szczegółowych badań nad obrzędami i ich tekstami od strony prawnej, głębszych analiz znaczeń poszczególnych słów i gestów zawartych w tekstach obrzędowych od strony lingwistycznej (etymologii i komparatystyki językowej, strukturalizmu lingwistycznego) pod kątem jurydycznym. Mimo najlepszych chęci, świadomi jesteśmy tego, że w jednej pracy nie uda się zawrzeć wszystkiego, o czym chciałoby się napisać. Nieraz stawaliśmy w sytuacji św. Augustyna próbującego rozgryźć tajemnicę Trójcy Świętej, czyli wyjaśnić wszystko i naraz. Wyznajemy, że zbyt wielka jest tajemnica, której w istocie swojej dotyczyły nasze badania. Jednak wiedzeni intuicją naukową podjęliśmy się starań uzupełnienia skarbcza nauki i złożenia w nim naszego skromnego daru.

Zagadnienia dotyczące kwestii metafizycznych są niełatwe, w szczególności jeśli bada się je w sposób interdyscyplinarny. Sam Bóg jest rzeczywistością złożoną, tajemniczą, poznanie której w pełni nie jest możliwe na tej ziemi wskutek ograniczoności człowieka, ale zarazem prostą i bliską człowiekowi. Bóg mówi o sobie w prosty sposób: „Jestem, który jestem” (Wj 3,14), jednak zrozumienie tego określenia nie jest łatwe. Poznanie tej rzeczywistości i pragnienie nawiązania relacji z Absolutem cechowało społeczność ludzką od zarania dziejów i do czasów obecnych pojawiło się mnóstwo metod i nauk pomagających rozwiązać problem teoretyczny – kim jest Absolut oraz praktyczny – relacje z nim. Liturgia jako działanie Boga i współdziałanie z Nim człowieka stanowi złożoną konstrukcję teoretyczną i praktyczną, widzialną i niewidzialną, którą można opisywać na różne sposoby za pomocą teologii, filozofii, antropologii, metafizyki etc., harmonijnie ze sobą połączonych i niesprzecznych w swoich podejściach do badanego przedmiotu. Im więcej tych sposobów, tym lepsze jest rozumienie przedmiotu badania. W związku z tym prawo jest jak najbardziej przydatne do tego, żeby spróbować zrozumieć tak złożoną rzeczywistość. Tym bardziej, że Bóg stając się człowiekiem pozwala na dojście do Niego różnymi drogami dostępnymi człowiekowi.

Podczas pracy nad podjętym w rozprawie zagadnieniem staraliśmy się mieć na uwadze relację Boga i człowieka, ze zrozumieniem i realizacją której wielu, mimo rozwoju technologii, Internetu, książek, uniwersytetów i nauki, wciąż ma problemy. W naszej metodzie proponujemy pogodzenie dwóch, wydawałoby się sprzecznych rzeczywistości – prawa i liturgii. Staraliśmy się pokazać, że ani prawo nie jest bezlitosne, ani przepisy dotyczące liturgii nie są pisane po to, żeby przytłumić, zganić, ograniczyć, zastraszyć człowieka. Prawo, powołane do rozpoznania porządku rzeczy we wszechświecie, ukazuje i

podkreśla miłosierdzie, godność człowieka, swobodę, w której może on dokonać wyboru. Miłość Boga z dobrowolnego, świadomego i swobodnego wyboru, w naszym przekonaniu, jest Jemu miła i godna zarówno Stworzyciela, jak i człowieka.

Zaproponowana w pracy nowa metoda badawcza jest próbą odejścia od pozytywistycznego, normatywistycznego rozumienia prawa i liturgii, udowadnia, że prawo odnajdujemy niejako wewnątrz liturgii, o czym świadczą wprost teksty i gesty opisane w księgach liturgicznych. Taka wizja prawa i liturgii – a właściwie prawa w liturgii – jest szansą na przezwycięzenie zarówno rubrycyzmu, jak i antyjurydyzmu kościelnego.

Zaproponowana metoda jest również ważna w formacji Ludu Bożego, czyli zarówno duchowieństwa, jak i ludzi świeckich. Skoro każdy człowiek żyjąc w społeczeństwie wchodzi w relacje z innym człowiekiem, a każda relacja ma wymiar prawny lub może być oceniona w sposób prawny, to wchodząc w relację z Bogiem Wcielonym, również tę relację można opisać w sposób prawny.

Odbiór prawa przez ludzi we współczesnym społeczeństwie jest w większości przypadków negatywny i raczej nie stwarza prawa dobrego wizerunku. Ci sami ludzie przychodząc na liturgię, nieświadomie starają się odseparować od twardego prawa – *dura lex sed lex* – przez co nierzadko wpadają w zbyt dużą emocjonalność, magizm i nieracjonalną pobożność. Przy tym w relacjach z Bogiem dokonują wymiany swoich czynów na Jego dary, niejako uzależniając Go od siebie i stawiając w pozycję dłużnika. Właściwe rozumienie prawa natomiast wychowuje do wolności i odpowiedzialności zarówno przed Bogiem, jak i wobec innych ludzi. Prawny sposób interpretacji relacji Boga i człowieka, a także człowieka z innym człowiekiem, stosuje fikcje, których zadaniem jest ukazać brak jakiegokolwiek gwarancji w życiu doczesnym i podkreśla bezcenneść *fides* jako zasady relacji interpersonalnych i fundamentu ludzkiego istnienia.

Oczywiście wypracowanie takiego podejścia jest dziełem trudnym i długim, ponieważ chodzi o ciągłą zmianę mentalności. Kościół katolicki zawsze podkreślał niezbędność stałej formacji wiernych i posiada wiele możliwości dla jej zorganizowania i przeprowadzenia – od parafii począwszy, na uniwersytetach kończąc. Zawsze też zachęca do indywidualnego rozwoju i samodzielnej formacji. Tych zaś, których powołaniem jest formacja wiernych, mobilizuje do towarzyszenia w dziele edukacji katolickiej każdemu, kto jej potrzebuje i o nią prosi – głosząc Ewangelię wszystkim, wszędzie i na różne sposoby. Chodzi tu przede wszystkim o jakość, a nie o ilość. Dlatego podstawową staje się relacja mistrz-uczeń. Dobrze, jeśli na jej podstawie uda się utworzyć wspólnotę, niekoniecznie dużą. Dlatego tak ważne są instytuty dla świeckich. Niemniej ważne są instytuty liturgiczne, które kształcą wykładowców liturgiki. Ani jednym, ani drugim nie

powinno zabraknąć również umiejętność w poszukiwaniu, odkrywaniu i interpretacji prawnych sensów liturgii.

Jak pokazała realizacja projektu „Metodologia prawa liturgicznego”, zastosowanie metody romanistycznej wywiera wpływ na efektywność działań duszpasterskich. Uwidoczniała ona braki w rozumieniu aspektu prawnego działalności kościelnej, szczególnie u osób świeckich. W dobie rosnącej sekularyzacji metoda może okazać się bardzo pomocna w dziele nowej ewangelizacji. Adresowana jest więc nie tylko do wiernych świeckich, ale przede wszystkim do prezbiterów i biskupów, którzy pełnią w Kościele posługę rządzenia i nauczania. Metoda, naszym zdaniem, zasługuje na wprowadzenie do harmonogramu studiów obok rozszerzonego kursu prawa rzymskiego, zarówno na wydziałach prawa kanonicznego, jak i na wydziałach teologicznych i katedrach liturgiki.

Równoczesne odkrywanie prawnych i teologicznych sensów liturgii metodą romanistyczną może pomóc w jej lepszym przeżywaniu przez wiernych świeckich i duchownych. Misteryjny i duchowy charakter liturgii nie straci, ale tylko zyska, gdy jej uczestnicy z pomocą prawa będą mogli trafniej odczytać znakowy system liturgii odzwierciedlający ich relacje z Bogiem.

Pokonanie strachu przed prawem jako twardym przepisem „bez miłosierdzia” pozwala wyraźniej dostrzec i odkryć miłosierdzie Boga, które leży u podstaw bosko-ludzkich relacji. Ostatecznie to właśnie miłosierdzie jest autentycznym Prawem Bożym, wcieleniem i wypełnieniem którego jest Chrystus: *Finis legis est Christus*.