

Ks. Bogusław Nadolski TChr.

NIEKTÓRE PRÓBY HORYZONTALIZMU W LITURGII

Jednym z charakterystycznych rysów posoborowej odnowy liturgicznej były i są usiłowania uczynienia liturgii bliską życia. Mówiło się, że liturgia dotychczas sprawowana była oderwana od życia, że wytworzyła się swoistego rodzaju dychotomia między życiem a liturgią. Stąd różnorodne wysiłki otwarcia liturgii na problemy ludzkiej egzystencji. Wyraziło się to m. in. w tendencjach upolitycznienia, utematyzowania liturgii, jak i w nabożeństwach międzykonfesyjnego związku Schalom w Holandii, które to nabożeństwa chciały dać „bardzo intensywny przykład chrześcijańskiej działalności politycznej”¹. Ten sam element odnajdujemy w nabożeństwach prowadzonych przez tzw. *Integrierte Gemeinde* w Monachium (ruch ten posiada szereg filii w Niemczech, także w Holandii). Tendencje upolitycznienia liturgii pojawiły się w latach 50-tych. Kongres liturgii pastoralnej w 1950 r. w Versaille podjął temat: „Msza św. — zaangażowaniem miłości”. Problematykę tego spotkania można by zamknąć w stwierdzeniu wyrażającym ubolewanie, iż współcześnie liturgia zagubiła tak charakterystyczny rys, cechujący liturgię chrześcijaństwa pierwotnego, jakim był protest rewolucyjny „une protestation revolutionnaire”. Liturgia ta odrzuciła kult cesarza, idolatrię państwa, urzęcystwiania braterstwo między „pracodawcami i niewolnikami”. Czyniła to w czasie uczty eucharystycznej². Już wcześniej we Francji dały się słyszeć głosy domagające się od liturgii charakteru protestu przeciwko *l'ordre établi*, tym więcej jeśli jest on nieporządkiem ustabilizowanym, „skryształizowanym grzechem”, zakrzepłym, zinstytucjonalizowanym³. P. Lebreť w liturgii chce widzieć uroczysty protest „la protestation solennée” przeciwko metafizycznemu materializmowi, mistykę, która obala wszystkie mistyfikacje pieniądza, dominacji rasizmu⁴. Głosy te nabierają na sile po wspomnianym kongresie w Versaille i przyjmują konkretny kształt w „nowej postaci liturgii”, w tzw. *Politische Nachtgebet* w szeregu miast Niemiec Zachodnich. Tematyka tych ostatnich nabożeństw była bardzo różnorodna. Niektóre tematy były wprost niebezpieczne, ponieważ nosiły charakter wybitnie polityczny, np. Santo CSSR-Do-

¹ B. Meyer, *Politik im Gottesdienst*, Innsbruck-Wien-München 1971, s. 102; P. Reckman, *Le mouvement Schalom*, W: *Les Catholiques hollandais par eux mêmes*, Paris 1969, s. 189—214; H. Oesterhuis, *La liturgie*, W: *Les Catholiques hollandais par eux mêmes*, Paris 1969 s. 83—107.

² V. Vergeriete, *Eucharistie et engagement*, LMD 6 (1950) nr 24, s. 5—19.

³ J. M. Paupert, *Pour une politique evangelique*, Tuluza 1946, s. 68.

⁴ P. Lebreť, *Guide du militant*, Arbresle 1946, t. 1, s. 149—150.

mingo-Vietnam. Polityczna modlitwa przed wyborami. Inne posiadały charakter społeczny np. nabożeństwo nt. odpowiedzialności, „wykonanie kary jeszcze (zanadto) humanitarne?“, „dyktatura kapitału“, „służba wojenna — służba pokojowa” itd. Organizatorzy nabożeństw jako ich cel precyzują: informacja-dyskusja, podjęcie konkretnych zadań⁵.

Zjawisko tzw. mszy tematycznych pojawiło się na Zachodzie Europy w latach 70-tych. Problem ten analizowany był w RBL 5 (1977) 269—274, nie będziemy więc ponownie do niego powracać.

Skąd takie zjawiska? Wspomniano już, że u podłoża tych tendencji leży zbytne rozdzielanie liturgii od życia. Niewątpliwie nie bez wpływu na powstanie tego typu celebracji posiada przenoszenie skuteczności oddziaływań zaczerpniętej z innych dziedzin ekonomicznych czy przyrodniczych⁶:

Czy można również dopatrzeć się w tych poczynaniach jakiejś reakcji na usiłowanie spychania oddziaływania Kościoła na obrzeża społeczeństwa? Czy można uważać je także za pierwsze usiłowania wprowadzenia w czyn wskazań *Konstitucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym*?

Wydaje się, że na tym miejscu należy podjąć krótką ocenę tych tendencji, a przede wszystkim wskazać granice i możliwości upolitycznienia liturgii. W naszej rzeczywistości słowo polityka w zestawieniu z liturgią wydaje się szokujące i nie cieszy się dobrą reputacją. P. Cornehl proponuje, wydaje się, w mniej problematyczny termin „otwartość na świat — *Offentlichkeit*”⁷. Autor motywuje swoją propozycję stwierdzeniem, iż ta otwartość już przed reskryptem mediolańskim prowadziła do integracji Kościoła i społeczeństwa. Integracja ta w wiekach średnich osiągnęła swój szczyt. Aczkolwiek współcześnie mówi się o końcu ery konstantyńskiej, nie może to oznaczać separowania się Kościoła od problemów społeczeństwa.

Ocena prób otwierania liturgii na problemy współczesności nie jest łatwa. Od dokonywujących się zjawisk dzieli nas niewielki odstęp czasu. Zjawiska te również podlegają ciągłej ewolucji. Niekiedy ich oddziaływanie jest wyjątkowo efemeryczne, niekiedy ogranicza się tylko do pewnego kręgu zainteresowanych.

Niewątpliwie tendencje te są zjawiskiem charakterystycznym w Kościele posoborowym, w dobie odnowy liturgicznej. Wyrastają one z antropologicznego nurtu w teologii, a konkretnie w liturgii, który akcentuje bardzo mocno ludzkie działanie. Są one też wynikiem dowartościowania roli laikatu, tym bardziej gdy uświadomimy sobie, że ich organizatorami są wyłącznie, albo prawie wyłącznie,

⁵ D. Sölle, F. Steffensky, *Politisches Nachtgebet im Köln*, Berlin-Meiniz 1969.

⁶ B. Meyer, *Politik im Gottesdienst*, s. 12.

⁷ P. Cornehl, H. E. Bahr, *Gottesdienst und Öffentlichkeit. Zur Theorie und Didaktik neuer Kommunikation*, Hamburg 1970, s. 118—196.

ludzie świeccy. Są one również wyrazem poszukiwania przez współczesnych chrześcijan modelu obecności w świecie, chęci realizacji życia w duchu ewangelii w konkretnym zawodzie. Wskazuje na to choćby przyjęte określenie w niektórych wypadkach „franciszkańska wspólnota ludzi świeckich”.

Podejmowanie aktualnych problemów współczesności i uwrażliwianie na nie, zamierzenia, by obudzić „ze snu” ludzi bogatych, konsumpcjonistów, uwrażliwianie na nędzę materialną i moralną tak wielkiej ilości ludzi naszego świata jest dążeniem do deprywatyzacji sumień. I wydaje się, że ten element jest szczególnie pozytywny. Koresponduje z wypowiedzią Konstytucji duszpasterskiej o Kościele, iż „głęboka i szybka przemiana rzeczywistości nagle domaga się, żeby nie było nikogo, kto nie zwracając uwagi na bieg wydarzeń lub odrętwiały w bezczynności sprzyjałby etyce czysto indywidualistycznej” (KDK 30). Każdy ma obowiązek przyczyniania się do dobra wspólnego, do rozwoju instytucji. Magisterium Kościoła przestrzega równocześnie przed retoryką, przed częstym zjawiskiem sloganowego głoszenia śmiałych opinii, którym nie towarzyszy jednak życie, a które potwierdza przekonanie o troszczeniu się o potrzeby społeczeństwa. Solidarność społeczną zalicza Kościół „do głównych obowiązków dzisiejszego człowieka” (KDK 30).

Trzeba więc spojrzeć na te zjawiska w kontekście wypowiedzi *Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym* nt. dialogu i współpracy ze światem.

Pomijając ważne, ale w gruncie rzeczy drugorzędne elementy dotyczące samego przebiegu nabożeństw, sposobu werbowania uczestników, nacechowanego niejednokrotnie natrętną propagandą, czy pewne niedookreślenia do końca poszczególnych elementów nabożeństw, jak również zbyt np. śmiałych interpretacji słowa Bożego nawiązujących do konkretnych wydarzeń politycznych, należy położyć nacisk na zasadnicze podejście. Trzeba przede wszystkim podkreślić, że liturgia nie jest tylko kultem, nie tylko ma wyrażać człowieka. Liturgia jest pierwszorzędnie darowaniem zbawienia i to nie tylko jednostce, ale całej społeczności⁸. Dlatego liturgia posiada zawsze znaczenie społeczne. Zasadniczym podmiotem działań liturgicznych jest jak wiadomo Kościół lokalny, konkretna wspólnota wierzących. I ten Kościół miejscowy posiada wiele możliwości i środków, wyrażenia samego siebie (modlitwa powszechna), jak i aktualizacji orędzia zbawienia, którego „hodie”, „nunc” ukazuje homilia, nie mówiąc już o możliwościach realizacyjnych w codziennym „sąsiedzkim życiu”. Życie codzienne należy w jakiś sposób istotowo do liturgii tak jak i Kościół samorealizuje się w życiu wiary, nadziei i miłości i jako w podstawowych swoich funkcjach. Studium historyczne Jung-

⁸ B. Meyer, dz. cyt., s. 14.

manna⁹ wykazało dobitnie, jak wielki wpływ na sprawy liturgii posiadały poszczególne epoki historyczne. Istniał niewątpliwie również wpływ i w drugą stronę. Niestety, nie posiadamy dotychczas opracowań tego aspektu. Byłoby ono szczególnie ciekawe, chociaż ogromnie trudne, jak trudną jest każda próba ujęcia zjawisk humanistycznych. Niewątpliwie wpływ ten istniał i nadal istnieje. Niemniej podkreślić trzeba, że zadaniem liturgii nie jest celebrowanie wydarzeń świata, zjawisk świata. Powtórzmy to, że liturgia jest przede wszystkim darem. Celebrowane nie wydarzenia życiowe, lecz jedyne i niepowtarzalne, ale reaktywizujące się w konkretnym „Sitz im Leben” wydarzenie zbawcze — misterium Chrystusa. Wydarzenie paschalne Chrystusa, podkreśla Ratzinger, ukazuje się jako dążenie z góry ku dołowi. Nie stoi on (krzyż) jako dzieło pojednania, które ludzie ofiarują zagniewanemu Bogu, lecz jako wyraz szaleństwa miłości Boga. Jest on zbliżeniem się do ludzkości. Oznacza to, że kult i cała egzystencja chrześcijańska przejawia się przede wszystkim w dziękczynnym przyjęciu boskiego daru zbawienia. Dlatego słuszną główną formą kultu chrześcijańskiego nazywa się dziękczynieniem — Eucharystią. „Kult chrześcijański polega po prostu na miłości, takiej, jaką mógł dać tylko ten, w którym Boska miłość stała się miłością ludzką”. „Kult ten oznacza, że rezygnujemy z własnych prób usprawiedliwienia się, podobnie jak próba usprawiedliwienia Adama była wykretem”¹⁰.

Przyjęcie daru zbawienia, wejście w Boga, „który sam jest aktem miłości, czystym „dla”, który dlatego wyniszczył samego siebie, spotkanie takiego Boga urealniam, przygotowuje do weryfikacji naszej miłości ku Bogu poprzez służbę Chrystusowi w bliźnich. Jest to uzdolnienie nie tylko typu moralnego, ale chyba, trzeba powiedzieć, bytowego przez sakramentalną łączność dokonującą się w liturgii. Sens chrześcijańskiej egzystencji realizuje się w miłości. Jest to „swoistego rodzaju repetycja” Chrystusowej egzystencji „pro”. Miłość jednak ludzka posiada swoje medium, swoisty sakrament — współczłowieka. I miłość współczłowieka nie stoi w konkurencji do miłowania Tego, który właśnie stał się człowiekiem. Miłość współczłowieka rozciąga się na całego człowieka, na wszystkie dziedziny jego życia, jest uniwersalna. Ma na celu całościową i całościową promocję człowieka, tak jak liturgia obejmuje swoim uzoźniającym wpływem również całego człowieka. Sakrament brata jest niewątpliwie konsekwencją w jakimś sensie teologicznej godności świata, jego przeznaczenia do pełnej integracji, jak również jedności dzieła stworzenia i odkupienia. Świat jest, jak o tym wspomniano, w grun-

⁹ *Missarum Sollemnia*, t. 1—3, Paris 1950.

¹⁰ J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, Kraków 1989, s. 233—239.

cie rzeczy kategorią chrystologiczną¹¹ tak radykalnie uwidaczniającą się we wcieleniu.

Szkoda, że przez wiele wieków rozprawy teologiczne odnoszące się do wcielenia koncentrowały się na rozważaniach filozoficznych dotyczących pojęcia osoby *suppositum* itp., usuwając na dalszy plan konsekwencje *efapaxu* w dziejach zbawienia. Współczesna myśl teologiczna pozwala pełniej rozumieć człowieka jako ikonę Boga, jako epifanię królewskiego urzędu słowa Bożego, jako sakramentu Jego mocy z zachowaniem pośredniego charakteru, nadrzędnego charakteru poznania Boga¹². Wielkość Brata, które to słowo jest jakimś prasłowem w chrześcijaństwie¹³ (*Urtwort*) nabiera tym większego i wyrazistszego znaczenia w świetle Mt 25, 31—46. W świetle sądu ostatecznego, na który zgromadzą się *wszyscy ludzie wszystkich czasów* (tłum. Bibl. Jerozolimska), można wnioskować, że sakramentem spotkania Boga w życiu jest drugi człowiek. Czyn wyświadczony drugiemu człowiekowi; czyn, który w naszej świadomości ma na celu tylko człowieka, w rzeczywistości zgodnie ze słowami Jezusa w ewangelii ma na celu samego Boga. *Mnieście uczynili*. Tezę o człowieku jako o sakramencie Boga dla człowieka potwierdza także epizod z miłosiernym Samarytaninem (Łk 10, 25 nn), jak również opis umycia nóg w ewangelii św. Jana (13, 7—10). W tym ostatnim, na miejscu, w którym synoptycy referują ustanowienie Najśw. Sakramentu, umiłowany uczeń Jezusa podaje opis umycia nóg. Autorzy wyciągają stąd wniosek, że można tu widzieć wskazanie, że ostateczną rzeczywistością Eucharystii (*res sacramenti*) jest „liturgia miłości do ludzi”¹⁴. W tej *posłudze pokornej miłości* (tłum. Bibl. Jerozolimska) eucharystyczny obrzęd odznajduje najgłębszą tajemnicę, którą obrzęd ten oznacza i urzeczywistnia. Jeżeli czyn uczyniony drugiemu człowiekowi jest czynem świadczonym Chrystusowi, to nie dlatego jakoby ubogi był Chrystusem, ale dlatego, że ów małuczki czy najmniejszy jest zasłoną, pod którą spotykamy Chrystusa. Świadczy to także o tym, że poprzez oddanie się ludziom człowiek oddaje się Bogu: Oddawanie się ludziom, wychodzenie ku ludziom, realizowanie egzystencji „dla”, nie może się zacieśniać, jak to już zaznaczono, do małych drobnych czynów. Nie idzie tu o zbyt ciasno pojmowaną miłość w sensie indywidualistycznego personalizmu, nie idzie tylko o filantropijną działalność. Kubek zimnej wody musi być niepomierne poszerzony¹⁵. Staje się on tylko symbolem szerokiego zakresu dzia-

¹¹ V. Schurr, *Die Gemeindepredikt*, W: HPT t. 1, s. 252.

¹² J. M. R. Tillard, *Die Kirche und die irdischen Werte*, W: *Die Kirche in der Welt von heute*, Salzburg 1967 s. 117.

¹³ N. Brox, *Bruder Brüderlichkeit Gemeinde*, W: *Koinonia Kirche und Brüderlichkeit*. Pastoral Katechetische Hefte 45, Leipzig 1970, s. 33.

¹⁴ Ph. Roqueplo, *Doświadczenie świata doświadczeniem Boga*, Warszawa 1974, s. 213.

¹⁵ tamże, s. 213—215.

łań, zmian struktur ekonomicznych, ugruntowania sprawiedliwości, miłości, pokoju, czynienia świata bardziej ludzkim, troski o „bardziej odpowiednie rozdzielanie” dóbr stworzonych, o postęp „w ludzkiej i chrześcijańskiej wolności” (KK 36). Na tym miejscu należy uczynić pewne uwagi. Pierwsza z nich dotyczy tendencji uważających czynienie konkretnego miłosierdzia w naszych czasach za zbyteczne. Tendencja ta na pierwszy plan wysuwa budowanie takiego społeczeństwa, w którym nie byłoby ludzi biednych. Clive Staples Lewis słusznie podkreśla, że tendencje takie są w zasadzie dobre. Ale jeśli ktoś przypuszcza, że to zwalnia go od ofiary na rzecz ubogich, ten zrywa z całą moralnością chrześcijańską¹⁶. Nje należy bowiem tracić z oczu konkretnego „sakramentu brata”, nie należy zatracać wyraźnego oblicza. Konkretny maluczkci potrzebuje nie tylko kubka wody, ale konkretnego osobistego umiłowania, którego uwyrażnieniem będzie dopiero kubek wody¹⁷.

Druga uwaga dotyczyć będzie poważniejszego problemu. Jeśli bowiem rozszerzamy „pojęcie brata” nie tylko na poświęceniu się ludziom, egzystencję „pro”, ale także na szerokie działania społeczne i polityczne, to rodzi się pytanie, czy wolno także rozciągnąć pojęcie brata na cały świat wartości, szczególnie wartości moralnych. Innymi słowy: czy wolno utożsamiać wartości etyczne, czy dobro moralne z ludzkim poświęceniem się i ludzką miłością? Czy można powiedzieć, że troska o wartości etyczne i dobro moralne stanowi faktyczną swoistego rodzaju liturgię¹⁸? Czy te wartości są sakramentami spotkania Boga?

Wiadomą jest bowiem rzeczą ambiwalencja działania człowieka. Istnieje niebezpieczeństwo, iż w „interwał, jaki oddziela „pierwiastek Boski” od samego Boga, może wkraść się bunt i wtedy świadomość stwarza sobie idola piękności samej w sobie. Jeśli wartością tą jest ukryty Bóg, może nią być również ukryty szatan”¹⁹. Trzeba liczyć się nie tylko z dokonywującą się „liturgią Boga”, ale z jakiegoś typu antyliturgią — „jakiś parodystyczny stół demonów” przeciwstawieniu do „stołu Pańskiego”²⁰.

Poprzez przepajanie wartościami moralnymi kultury i wszystkich dziedzin życia ludzkiego, przyczyniają się chrześcijanie do wzrostu królestwa Bożego w świecie, „lepiej przygotowuje się rolę świata pod zasiew słowa Bożego i szerzej otwierają się bramy Kościoła, którymi wejść ma na świat orędzie pokoju” (KDK 36). Wypada na tym miejscu powtórzyć stwierdzenie, że cały postęp materialny podporządko-

¹⁶ Cl. Staples Lewis, *O wierze i moralności chrześcijańskiej*, Warszawa 1968, s. 81.

¹⁷ Ph. Roqueplo, dz. cyt., s. 215.

¹⁸ Ph. Roqueplo, dz. cyt., s. 216—230.

¹⁹ M. Nedoncelle, *La réciprocité des consciences*, Paris 1942, s. 119; Ph. Roqueplo, dz. cyt., s. 217.

²⁰ Cz. Bartnik, *Teologia pracy ludzkiej*, Warszawa 1978, s. 133.

wany jest postępowi moralnemu. Wydaje się jednak, iż odpowiedzi należy szukać także z jednej strony w afirmacji stworzonych rzeczy przez Boga, jak również z drugiej, w ukierunkowaniu wszystkiego na Chrystusa. Odpowiedzi tej wreszcie trzeba szukać w zasadniczej decyzji (*krisis*) człowieka, w zasadniczym opowiedzeniu się, „uwierzeniu”, które powoduje podział na tych, którzy „są z Boga” (1 J 3, 8. 9) i tych, którzy nie są z Boga. Kto przyjętą prawdę wprowadza w czyn, zbliża się do światła, aby się okazało, że uczynki jego są dokonane wg Boga. Możemy więc przyjąć sakramentalny charakter wartości etycznych i dobra moralnego. Wybór o którym mowa dokonuje się w sumieniu człowieka, w korzystaniu z daru wolności. Wybór ten Roqueplo nazywa „fundamentalną opcją etyczną”²¹. Poprzez sumienie, będące „ośrodkiem i sanktuarium człowieka” (KDK 16), w którym rozbrzmiewa głos Boga, „dziwnym sposobem wiadomym staje się to prawo, które wypełnia się miłowaniem Boga i bliźniego”. Ono też staje się źródłem jedności ludzi w poszukiwaniu prawdy i rozwiązywaniu problemów moralnych tak z zakresu życia jednostkowego jak i społecznego (KDK 16).

Trzecia uwaga dotyczyć będzie stwierdzenia, że mimo sakramentalnego charakteru egzystencji człowieka i mimo że „horyzont etyczny człowieka stanowi uniwersalny sakrament, w którym — historycznie i misteryjnie — jak to odpowiada istocie cielesnej — rozgrywa się powszechny dramat spotkania człowieka z boskim przeznaczeniem”²², nie można stwierdzić, że wszystko można sprowadzić do miłości bliźniego. Właściwa bowiem miłość bliźniego realizuje się tylko przez Jezusa, poprzez otwarcie się Boga w Jezusie²³. Prawdą jest, że tak blisko jesteśmy Boga, jak jesteśmy bliscy naszego sąsiada²⁴, proces ten jednak musi przebiegać przez Jezusa, poprzez Jego misterium paschalne.

Czwarta z kolei uwaga chce podkreślić, że nie należy utożsamiać liturgii z diakonią, jak również z drugiej strony głęboko ich rozdzielać. Triada bowiem: liturgia, diakonia i martyria tworzą jedną całość i wzajemnie się uzupełniają. Działanie diakonalne z jednej strony jest ukonkretnianiem i potwierdzeniem się Boga w liturgii, z drugiej działanie to poprzez realizację egzystencji „dla” przygotowuje do tym pełniejszego, bezinteresownego daru ze siebie samego w eucharystycznej liturgii. Chyba w tym kierunku idzie w jakimś sensie jedna z form upolityczniania liturgii reprezentowana przez E. Cardenal — nikaraguańskiego księdza, poety, prezentowana w książce, której oryginalny tytuł brzmi *Vida en el Amor (Zakończane życie)*. Książka ta zawiera przedmowę Th. Mertona. Autor

²¹ Ph. Roqueplo, dz. cyt., s. 221, 224.

²² Ph. Roqueplo, dz. cyt., s. 229.

²³ B. Meyer, dz. cyt., s. 51.

²⁴ L. Evelyn, *Neuer Wein in neue Schälche*, Graz² 1967, s. 10; B. Meyer, dz. cyt., 62.

jest zdania, że walka przeciw niesprawiedliwości odbywa się przez zwycięstwo konkretnego egoizmu i niepokoju we własnym sercu. Bomba H jest w naszym sercu. Prawdziwa rewolucja winna się rozpocząć od metanoi człowieka²⁵. Stańowisko to jednak nie uwzględnia aspektu chrystologicznego, przynajmniej w sposób wyraźny.

Dochodzimy znowu do osoby człowieka, która we wszystkich „przeobrażeniach i działaniach” zachowywać musi naczelne miejsce.

Poznań

Ks. BOGUSŁAW NADOLSKI TChr

²⁵ E. Cardenal, *Zerschneide den Stacheldraht Südamerikanische Psalmen*, Wupertal³ 1968, s. 63; B. Meyer, dz. cyt., s. 107—111.

Ks. Alfons Labudda SVD

LITURGIA POGRZEBU DZIECKA W DAWNEJ POLSCE

Obchodzony Rok Dziecka był okazją do licznych wypowiedzi na temat dziecka, jego roli w świecie ludzi dorosłych, jego miejsca w sztuce i w dziejach ludzkich. Niniejsze opracowanie chce ukazać miejsce dziecka w liturgii, tym razem liturgii pogrzebowej, w dawnej Polsce. Powstało ono głównie w oparciu o zachowane księgi liturgiczne z okresu do wydania Rytuału Piotrkowskiego (1631).

Niedawno J. Salij pisał: „Dotychczas brak monografii na temat obrzędów pogrzebowych ochrzczonych niemowląt w liturgii rzymskiej”¹. Nieco dalej tenże autor dodaje, że nawet wprowadzony przez Pawła VI w r. 1969 nowy obrzęd pogrzebowy „nie wywołał żadnych poważniejszych publikacji na temat pogrzebu w ogóle, a tym bardziej pogrzebu dzieci”². Niniejsze wywody chcą być skromną próbą uzupełnienia tej luki, przynajmniej w odniesieniu do dziejów liturgii pogrzebu dzieci w Polsce.

¹ J. Salij: *Modlitwa za świętych w liturgii rzymskiej*. W: *Studia Teologiczno-dogmatyczne*. T. 1. Warszawa 1974, s. 249.

² Tamże. — Do miana „poważniejszych publikacji” nie mogą pretendować artykuły: C. Braga, *L'Ordo exsequiarum per i bambini*. *Ephe-merides Liturgicae* 84 (1970) 160—168; A. Turck, *Notes sur le funerailles d'enfants non baptises*. *La Maison Dieu* 101 (1970) 113—118; A. M. Roquet, *Messe per le esequi dei bambini*. *Rivista Liturgica* 58 (1971) 408—414 — będąc jedynie praktycznym komentarzem do nowego obrzędu pogrzebowego dzieci.