

zapewne też nigdy go nie było. Nie istniał on nawet — o ile mi wiadomo — w innych dochowanych dotąd rękopisach liturgicznych w Polsce. Niemniej istniał, w ograniczonych zresztą ramach, jako publiczny kult liturgiczny w katedrze krakowskiej.

Warszawa

KS. ZDZISŁAW OBERTYŃSKI

Ks. Kazimierz Hoła, Kraków

USTANOWIENIE SAKRAMENTU NAMASZCZENIA CHORYCH

Jednym z zagadnień żywo w przeszłości i obecnie dyskutowanych jest problem, w jaki sposób Chrystus Pan ustanowił te sakramenty, o których ustanowieniu Pismo św. nic wyraźnego nie mówi. Należą do nich: bierzmowanie, namaszczenie chorych, kapłaństwo, małżeństwo. Niniejszy artykuł podejmuje nową próbę rozwiązania problemu ustanowienia jednego spośród owych czterech sakramentów, tj. sakramentu namaszczenia chorych.

Jest rzeczą wiadomą, że prawda o ustanowieniu siedmiu sakramentów przez Chrystusa Pana została zdefiniowana jako dogmat wiary na Soborze Trydenckim. W szczególności o ustanowieniu sakramentu namaszczenia chorych Sobór ten uczy: *To święte namaszczenie chorych zostało ustanowione jako prawdziwy i w znaczeniu właściwym sakrament przez Chrystusa Pana naszego. Czyni do niego aluzję Marek, poleca je zaś i ogłasza wiernym Jakub, apostoł i brat Pański*¹. Dekret Soboru brzmi: *Jeśliby ktoś powiedział, że ostatnie namaszczenie nie jest prawdziwym i w znaczeniu właściwym sakramentem ustanowionym przez Chrystusa Pana naszego n.b.w.*².

Na podstawie powyższych rozstrzygnięć jest najzupełniej pewne, że ustanowienie przez Chrystusa Pana sakramentu namaszczenia chorych jest dogmatem wiary. Ale to nie rozstrzyga jeszcze wszystkiego, powstają bowiem dalsze pytania: w jaki sposób Chrystus ten sakrament ustanowił? Czy ustanowił go w całości sam bezpośrednio, czy też pośrednio, przez swych apostołów, względnie przez Kościół święty?

Wśród teologów zajmujących się tym zagadnieniem wyróżnić można dwie grupy: jedni uważają, że namaszczenie chorych ustanowił bezpośrednio sam Chrystus Pan, drudzy zaś — że ustanowili je apostołowie mocą otrzymaną od Chrystusa. Zwolennikami pierwszego poglądu byli wśród scholastyków: św. Tomasz³, św. Albert Wielki⁴, Duns Szkot⁵, św. Bonawentura⁶; za ustanowieniem zaś pośrednim opowiedzieli się:

¹ Denz. 908.

² Denz. 926.

³ *In IV Sent.*, 1. IV, dist. XXIII, q. 1 a. 3 sol. 3a; 3, 29, 3 Suppl.

⁴ *In IV Sent.*, 1. IV, dist. XXIII, a. 13.

⁵ *Report.*, *in IV Sent.*, 1. IV, dist. XXIII n. 9.

⁶ *In IV Sent.*, L. IV, dist. XXIII, a. 1, q. II; Brevil. p. VI e. IV.

Hugo ze św. Wiktora⁷, Piotr Lombard⁸, autor dzieła *Summa Sententiarum*, przypisywanego Hugonowi ze św. Wiktora⁹, Robert Paululus¹⁰.

Ojcowie Soboru Trydenckiego toczyli dosyć ożywione dyskusje na ten temat. Niektórzy spośród nich utrzymywali, że P. Jezus ustanowił namaszczenie chorych wtedy, gdy rozesłał swych apostołów, by wyrzucali czarty i uzdrawiali chorych;¹¹ inni jednak sprzeciwiali się temu pogładowi. Ostatecznie Sobór sporu nie rozstrzygnął, ograniczając się do ogólnego sformułowania, że namaszczenie chorych zostało ustanowione przez J. Chrystusa jako prawdziwy sakrament.¹²

Po Soborze przeważała wśród teologów opinia, że namaszczenie chorych zostało bezpośrednio ustanowione przez Chrystusa Pana. Na pytanie kiedy to nastąpiło nikt nie potrafił jednak dać zadowalającej odpowiedzi. Większość teologów uważała, że nakaz uzdrawiania chorych, o jakim wspomina św. Marek, nie był ustanowieniem sakramentu namaszczenia chorych. Przeciwno hipotezie, że wtedy sakrament ten został ustanowiony, wysuwano głównie dwa zarzuty:

- 1° — uważano, że tekst Mk 6, 13 mówi o darze charyzmatycznego, czyli cudownego uzdrawiania chorych,
- 2° — sądzono, że apostołowie nie mogli wtedy udzielać żadnego sakramentu, gdyż nie został jeszcze ustanowiony chrzest, będący warunkiem ważnego przyjęcia wszystkich innych sakramentów. Wobec takich argumentów teologowie dosyć powszechnie przypuszczali, że sakrament namaszczenia chorych ustanowił Chrystus po swoim zmartwychwstaniu a przed wniebowstąpieniem, kiedy to — jak czytamy w *Dziejach Apostolskich* — *pouczał ich (tzn. apostołów) o sprawach Królestwa Bożego*¹³.

W najnowszych czasach hipotezę pośredniego ustanowienia przez Chrystusa namaszczenia chorych i kilku innych sakramentów odnowił K. R a h n e r. Autor ten pojmuje pośrednie ustanowienie sakramentów w swoisty sposób. Zdaniem jego Kościół jest przedłużeniem Chrystusa w świecie¹⁴. W Kościele jest wcielona obecność prawdy Chrystusa w Urzędzie Nauczycielskim, wcielona obecność jego woli w Urzędzie Pasterskim i wcielona obecność łaski w sakramentach. Kościół jest więc prasakramentem. Gdy ów prasakrament jako środek zbawczej łaski spotyka się w sposób urzędowy i społeczny z poszczególnymi jednostkami aktualizując swą istotę, wówczas ma miejsce szafowanie sakramentów. Nie każde jednak

⁷ *De sacramentis*, 1. II, part. XV, c. II.

⁸ *Sent.* 1. IV, dist. XXIII, n. 2.

⁹ *Tr.* VI, c. XV.

¹⁰ *De caeremoniis*, 1. I, c. XXVII.

¹¹ *Mk* 6, 13.

¹² *Denz.* 908; por. A. V a c a n t, *Dictionnaire de théologie catholique*, V, 2, col. 1999.

¹³ *Dz* 1, 3.

¹⁴ *Kirche und Sakramente*, Freiburg in Br. 1961, s. 19; por. ks. W. G r a n a t, *Sakramenty święte*, cz. II, Lublin 1966, s. 28—30.

spotkanie Kościoła z jednostką jest sakramentem, lecz jedynie to, jakie dochodzi do skutku w decydujących w jej życiu sytuacjach. Ustanowienie sakramentów mogło więc — zdaniem Rahnera — polegać na tym, że Chrystus ustanowił Kościół jako prasakrament¹⁵.

Co sądzić o hipotezie Rahnera? Trzeba przyznać, że jest ona śmiałą próbą rozwiązania problemu sposobu ustanowienia sakramentów. Nie można też zarzucić, że hipoteza ta w sposób wyraźny sprzeczna jest z Objawieniem Bożym i z dekretami Soboru Trydenckiego. Główną jej słabością jest natomiast to, że na poparcie swych tez nie daje ona żadnego przekonującego argumentu. Z tego względu twierdzenia jej należy jedynie uznać za przypuszczenia.

Niedostatki wymienionych hipotez skłaniają do poszukiwania nowych, bardziej zadowalających rozwiązań. Wydaje się, że brakiem wszystkich dotychczasowych prób rozwiązania tego problemu było to, że starały się go one rozstrzygnąć generalnie, tzn. odpowiedzieć jednym twierdzeniem na pytanie, czy Chrystus bezpośrednio czy też pośrednio ustanowił sakrament namaszczenia chorych. Takie postawienie problemu było uproszczeniem sprawy i dlatego jakakolwiek odpowiedź musiała być niezadowalająca. Problem — jak sądzimy — jest bardziej złożony. Wydaje się, że chcąc skutecznie przybliżyć jego rozwiązanie należy obrać następującą drogę: wyróżnić w całości sakramentu namaszczenia chorych poszczególne jego elementy, następnie zanalizować, jaki jest ich wzajemny związek i wreszcie w odniesieniu do każdego z nich osobno rozpatrywać problem ustanowienia.

Aby wykryć, jakie elementy wchodzą w skład sakramentu namaszczenia chorych i w jakim pozostają do siebie związku musimy najpierw dokładnie zanalizować teksty Pisma Św., w których zawarta jest nauka o tym sakramencie.

Podstawę skrypturystyczną dla teologicznej nauki o sakramencie namaszczenia chorych stanowi tekst Jak 5, 13—16:

13 asthenei tis en hymin; 14 proskalesastho tus presbyterus tes ekklesias kai proseuksasthosan ep' auton aleipsantes auton elaio en to onomati tu Kyriu. 15 kai heuche tes pisteos sosei ton kamnonta, kai egerei autom ho Kyrios kan hamartias e pepoiekos, afethesetai auto. 16 eksomologeisthe un allelois tas hamartias, kai euchesthe hyper allelon, hopos iathete. poly ischyei deesis dikaiu energumene.

W tłumaczeniu polskim tekst brzmi następująco:

13 Choruje kto wśród was? — 14 niech zawezwie kapłanów Kościoła i niech się modlą nad nim namaszczając go oliwą w imię Pana 15 a modlitwa (płynąca z) wiary uratuje chorego i podniesie go Pan, jeżeliby miał popełnione grzechy, będzie mu odpuszczone. 16 Wyznawajcie więc jedni

¹⁵ Tamże, s. 38.

*drugim grzechy i módlcie się jedni za drugich, abyście byli uzdrowieni. Wiele może modlitwa sprawiedliwego usilna*¹⁶.

Poczynając od wiersza 7 w rozdziale V swego listu św. Jakub daje jego adresatom różne upomnienia: zaleca cierpliwość w oczekiwaniu na przyjście Pana, przestrzega przed grzechami języka. W pierwszej części wiersza trzynastego zachęca najpierw ogólnie do modlitwy w cierpieniu. Druga część tego wiersza, poczynając od słowa *asthenei* = *choruje*, stanowi początek dłuższego ustępu, w którym apostoł mówi o namaszczeniu chorych. Zanalizujemy kolejno wyrażenia domagające się szczególnego wyjaśnienia.

13 *asthenei tis en hymin* = *choruje kto wśród was?*

a) Wyrażenie *asthenei* oznacza w Nowym Testamencie najczęściej ciężką chorobę (por. Mk 6, 56; Łuk 9, 2; J 4, 46; 11, 1—6; Dz 9, 37; Filip 2, 26 nn.; 2 Tym 4, 20). Że o ciężko chorym mówi tu św. Jakub, wskazuje na to również najbliższy kontekst: chory ma zawezwać kapłanów, z czego wynika, że sam nie może się do nich udać z powodu wielkiej słabości. Nadto, lekko chory może uwolnić się z dolegliwości przez własną modlitwę. (por. w. 13).

b) Wezwanie kapłanów przez chorego zakłada, że jest to człowiek mający używanie rozumu, gdyż niemowlę nie byłoby do takiego aktu zdolne.

c) Słowa *tis en hymin* = *kto wśród was* wskazują, że chodzi o członka gminy chrześcijańskiej, czyli o wiernego.

14. *proskalesastho tus presbyterus tes ekklesias* = *niech zawezwie kapłanów Kościoła*. — Słowo *presbyteroi* w Dziejach Apostolskich i w listach apostołskich, zwłaszcza w połączeniu *presbyteroi tes ekklesias* oznacza kapłanów. Św. Jakub używa wprawdzie liczby mnogiej: *niech zawezwie kapłanów*, lecz wyrażenie to posiada taki sens, że wezwany może być tylko jeden kapłan.

kai proseksasthosan ep'auton = *i niech się modlą nad nim*.

a) Zwrot *ep'auton* może oznaczać: *za niego*, lub *nachylając się w stronę jego*.

b) Słowo *proseksasthosan* oznacza modlitwę liturgiczną.

aleipsantes auton elaiou en to onomati tu Kyriu = *namaszczając go oliwą w imię Pana*. —

a) Wyraz *aleipsantes* jest imiesłowem aorystu. Aoryst wyraża czynność, która rozpoczęła się przed czynnością wyrażoną w czasowniku głównym i która następnie trwa równocześnie z nią. Kontekst wskazuje jednak, że w słowach apostoła chodzi o namaszczenie równoczesne z modlitwą.

b) Słowo *elaiou* bez bliższego określenia oznacza oliwę z oliwek.

c) Wyrażenie *en onomati tu Kyriu* — *w imię Pana* niektórzy egzegeci łączą ze zwrotem *proseksasthosan* = *niech się modlą* i wtedy oznaczałoby

¹⁶ Cytuję wg tłumaczenia ks. F. Gryglewicz, *Listy katolickie*, Poznań 1959, s. 136.

ono wezwanie imienia Pańskiego. Bardziej prawdopodobne wydaje się jednak, że wyrażenie *en to onomati tu Kyriu* należy połączyć ze zwrotem *aleipsantes* i wtedy znaczyłyby ono: namaszczać z polecenia i powagą Pana.

d) Słowo *Kyrios* — Pan, oznacza tu Chrystusa.

15. *kai te euche tes pisteos socei ton kamnonta* = modlitwa (płynąca) z wiary uratuje chorego.

a) *he euche tes pisteos* = modlitwa wiary może oznaczać modlitwę będącą wyrazem osobistej wiary chorego; tutaj jednak wyrażenie to oznacza raczej modlitwę będącą wyrazem wiary całej gminy chrześcijańskiej.

b) *socei* = *uratuje*. Słowa *sozein* = *wyrwać z niebezpieczeństwa, uratować*, używa św. Jakub w swym liście zawsze na oznaczenie wyzwolenia z niebezpieczeństwa duchowego (por. 1, 21; 2, 14; 4, 12; 5, 20). Z kontekstu wynika, że słowo to użyte jest również w tekście 5, 15 w takim samym znaczeniu.

c) Imiesłów *kamnontos* = *chory, chorujący*, oznacza człowieka duchowo udręczonego. *kai egerai auton ho Kyrios* = *i podniesie go Pan*.

Słowo *egerai* od *egeirein* = *podnieść, podźwignąć*, może oznaczać podźwignięcie cielesne lub duchowe. Wśród egzegetów zachodzą dosyć duże rozbieżności przy próbach dokładnego ustalenia znaczenia słów *socei* i *egerai*¹⁷, zgodność panuje jednak co do tego, że w tekście wziętym w całości zawarta jest nauka zarówno o podźwignięciu duchowym, jak i o warunkowym uzdrowieniu cielesnym.

kan hamartias e pepoiekos afthesetai auto = *a jeśliby miał popełnione grzechy, będzie mu odpuszczone*¹⁸.

Wyraz *hamartia* = *grzech*, bez bliższego określenia oznacza w Nowym Testamencie najczęściej grzech ciężki i w tym znaczeniu używa go również św. Jakub; namaszczenie chorych ma więc moc odpuszczenia wszelkich grzechów, zarówno lekkich, jak i ciężkich. *eksomologeisthe un allelois tas hamartias* = *wyznawajcie więc jedni drugim grzechy*. —

Wyrażenie *allelois* = *jedni drugim*, którym się św. Jakub nieraz posługuje, odnosi się bądź to do wszystkich członków gminy chrześcijańskiej, bądź do stosunku poddanych do przełożonych. W cytowanym miejscu apostoł nie mówi o całej gminie chrześcijańskiej, lecz o chorych i wezwanych do nich kapłanów. Zatem wyrażenie *jedni drugim* tylko do nich się odnosi i to w tym sensie, że chorzy mają wyznawać swe grzechy kapłanom.

¹⁷ Tak np. ks. Gryglewicz sądzi, że czasownik *egeirein* trzeba interpretować o zdrowiu, natomiast czasownik *sozein* może być rozumiany zarówno o wyzdrowieniu chorego, jak i o zbawieniu (dz. cyt. s. 136). Inni rozumieją te słowa jeszcze inaczej: sądzą mianowicie, że *sozein* oznacza wyłącznie warunkowe uzdrowienie ciała, podczas gdy *egeirein* wyraża bezwarunkową obietnicę uwolnienia od słabości duchowej (por. L. Lercher *Institutiones theologiae dogmaticae*, Oeniponte 1950, Vol. IV, 2 pars altera, s. 240).

¹⁸ Zamiast *afthesetai* = *będzie mu odpuszczone* nieliczne kodeksy mają *afthesontai* = *będą mu odpuszczone*.

Na podstawie przeprowadzonej egzegezy musimy z kolei ustalić, jakie są istotne elementy sakramentu namaszczenia chorych i w jakim pozostają one do siebie związane.

Istotnymi elementami każdego sakramentu są: moc (resp. moce) sprawienia właściwych temu sakramentowi skutków i znak sakramentalny. O naturze mocy wnioskujemy ze skutów, jakie dany sakrament sprawia. Otóż w tekście Jak 5, 13—16 można wyróżnić trzy odrębne, skutki namaszczenia chorych, a mianowicie odpuszczenie grzechów, podźwignięcie z niemocy duchowych¹⁹ i uzdrowienie (warunkowe) ciała²⁰.

Z odpuszczeniem grzechów w tym sakramencie wiąże się problem obowiązku ich wyznania. Słowa św. Jakuba *wyznawajcie więc jedni drugim grzechy* świadczą o tym, że adresatom jego znana była w jakiejś formie praktyka spowiedzi. Ponieważ słowa te umieszcza apostoł tuż po nauce o namaszczeniu, powstaje przypuszczenie, że spowiedź sakramentalna pozostaje w związku z sakramentem chorych. Egzegeci rozmaicie ten związek tłumaczą. Jedni uważają, że wyrażenie *wyznawajcie więc jedni drugim grzechy* (w. 16) nie ma związku z wierszami poprzednimi, lecz zawiera zupełnie nową myśl. Zatem odpuszczenie grzechów, o jakim jest mowa w wierszu 15, należy przypisać wyłącznie obrzędowi namaszczenia, dokonanego wraz z modlitwą kapłańską. Inni sądzą, że wyrażenie, *a jeśliby miał popełnione grzechy, będzie mu odpuszczone* nie łączy się ze słowami poprzedzającymi, w których jest mowa o namaszczeniu i modlitwie kapłańskiej, lecz pozostaje w związku wyłącznie z w. 16, a zatem odpuszczenie grzechów jest wyłącznym skutkiem ich wyznania w sakramencie pokuty. Wreszcie zwolennicy najbardziej rozpowszechnionego poglądu utrzymują, że w. 15 ma związek przede wszystkim z poprzednim w. 14, z czego wynika, że odpuszczenie grzechów jest skutkiem namaszczenia i modlitwy kapłańskiej. Najważniejszym argumentem przemawiającym za tym jest to, że obydwa te wiersze stanowią jedno zdanie połączone trzykrotnie tym samym spójnikiem *kaí = i* oraz spójnikiem *kan = a jeżeli*. Zdaniem tych egzegetów należy jednak przyjąć, że w. 16 posiada również jakiś związek z wierszami poprzednimi, na co wskazuje spójnik *un = zatem*. Związek ten może być dwojaki:

1° — Człowiek chory znajduje się w udrczeniu duchowym, które może być skutkiem popełnienia grzechów ciężkich. Winien więc pozbyć się tego udrczenia przez spowiedź sakramentalną, która z ustanowienia Boga jest najbardziej zasadniczym środkiem do odpuszczenia grzechów; jeśli zaś spowiadać się nie może, to grzechy będą mu zgładzone mocą sakramentu namaszczenia chorych.

2° — Jeśli chory chce być uzdrowiony, to winien usunąć przyczynę

¹⁹ Odpuszczenie grzechów i podźwignięcie z niemocy duchowych określają teologowie wspólną nazwą łaski uzdrowienia duchowego.

²⁰ O skutkach tych poucza szczegółowo Sobór Trydencki w sesji XIV roz. 2 (Denz. 909).

choroby, tj. grzechy, które Bóg karze często chorobą. Chory winien więc odprawić spowiedź sakramentalną, o ile może to uczynić; jeśli zaś nie może, to grzechy będą mu odpuszczone przez namaszczenie²¹.

Widzimy, że przy ustaleniu związku wyznania grzechów i ich odpuszczenia z innymi skutkami sakramentu chorych, egzegeci napotykać poważne trudności. Dostępnie powszechnie sugerują jednak, że odpuszczenie grzechów jest w jakiś sposób warunkiem podźwignięcia się w tym sakramencie ze słabości duchowych i cielesnych.

Problem ten wymaga bardziej wnikliwej analizy teologicznej. Nasuwa się bowiem pytanie, czy odpuszczenie grzechów jest bezwzględnie koniecznym warunkiem podźwignięcia w sakramencie chorych ze słabości duchowych i cielesnych? Dalej, czy warunkiem tym jest odpuszczenie grzechów ciężkich, czy także i lekkich?

Wydaje się, że poprawną odpowiedź na to pytanie można uzyskać przez zastosowanie rozróżnienia tego co jest *necessarium ad esse* i *necessarium ad bene esse*. Co do grzechów lekkich należy uznać za pewne, że odpuszczenie ich jest konieczne jedynie *ad bene esse*. Znaczy to, że jeśli grzechy te zostaną odpuszczone, to tym doskonalsze będzie podźwignięcie z niemocy duchowych i cielesnych. Problem jest natomiast bardziej złożony, jeśli chodzi o odpuszczenie grzechów ciężkich. Pewne argumenty przemawiałyby za tym, że bez odpuszczenia grzechów ciężkich nie może być w sakramencie chorych podźwignięcia z niemocy duchowych, a w konsekwencji także cielesnych. Grzech ciężki jest bowiem — mówiąc obrazowo — wielką raną zadaną duszy, a nawet — jak to naucza Kościół św. o grzechu dziedzicznym — jest śmiercią duszy. Jakże tedy możliwe będzie podźwignięcie z niemocy bez uleczenia ciężkich ran, czy nawet bez przywrócenia do — życia? Otóż mimo przytoczonych racji odpowiedź twierdząca posiada większy stopień prawdopodobieństwa. Należy najpierw zauważyć, że sformułowanie Soboru Trydenckiego o grzechu jako śmierci duszy jest wyrażeniem obrazowym. Jest w nim zawarta ta myśl, że grzech ciężki stanowi tak wielkie zło dla duszy, iż porównać go można z tym, co się uważa za największe nieszczęście dla ciała, tj. ze śmiercią. Z natury rzeczy stan grzechu ciężkiego nie wyklucza jednak możliwości pewnego podźwignięcia ze słabości duchowych, a tym bardziej nie wyklucza uleczenia ciała. Z Objawienia Bożego wiemy, że człowiek upadły może korzystać z wewnętrznych łask Bożych: w szczególności łaski te są mu nieodzownie potrzebne do powstania z grzechów. Każda taka pomoc Boża stanowi bez wątpienia podźwignięcie dla duszy. Nie można również zaprzeczyć, że człowiek upadły może sobie wyprosić u Boga podźwignięcie ze słabości cielesnych w chorobie. Wobec tego jest również możliwe, że chory przez przyjęcie sakramentu namaszczenia chorych może uzyskać w jakiejś mierze podźwignięcie ze słabości

²¹ Zob. Lercher, *dz. cyt.*, s. 240.

duchowych i uleczenie ciała, choćby nie otrzymał odpuszczenia grzechów ciężkich na skutek przeszkody stawianej łasce.

Za możliwością podźwignięcia ze słabości duchowych i cielesnych w sakramencie chorych bez odpuszczenia grzechów, nawet ciężkich, przemawia to, że sakrament ten może być przyjęty w nadzwyczajnych okolicznościach. Jest powszechną nauką teologów, że sakrament namaszczenia chorych może być przyjęty przez chorego w stanie nieprzytomności; wystarcza wtedy do ważności przyjęcia tzw. intencja domyślna (równoważna) chorego. Załóżmy, że chory przyjmujący w takim stanie ów sakrament znajduje się w grzechach ciężkich, za które nie obudził żalu. Co wtedy nastąpi? Grzechy ciężkie nie zostaną mu przez sakrament zgładzone, gdyż warunkiem tego jest obudzenie żalu nadprzyrodzonego. Czy sakrament nie przyniesie jednak wtedy żadnego owocu? Należy przypuszczać, że Bóg, ze względu na stan i potrzebę chorego udzieli mu wtedy łask, których nie wyklucza grzech ciężki: pewnego podźwignięcia ze słabości duchowych, z czym może pójść w parze uleczenie ciała. Co więcej, Bóg może wtedy wesprzeć chorego łaskami, dzięki którym po odzyskaniu przytomności obudzi on akty żalu i miłości Boga, a to z kolei pociągnie za sobą odpuszczenie grzechów, udzielenie łaski synostwa Bożego, oraz doskonalsze podźwignięcie z niemocy duchowych i cielesnych. Jest zwłaszcza bardzo prawdopodobne, że dzięki niezmiernemu miłosierdziu Bożemu w taki sposób działać będzie ów sakrament, jeśli przyjęty będzie przez chorego jako ostatni sakrament przed śmiercią.

Doszliśmy tedy do następujących wniosków: istnieją odrębne skutki sakramentu namaszczenia chorych, tj. odpuszczenie grzechów, podźwignięcie z niemocy duchowych oraz warunkowe uleczenie ciała; zależne zaś one są od siebie w ten sposób, że odpuszczenie grzechów (zarówno lekkich jak i ciężkich) jest warunkiem doskonalszego podźwignięcia ze słabości duchowych i cielesnych. Skutkom tym odpowiadają analogiczne moce, związane ze znakiem sakramentalnym. Jeśli chcemy teraz rozwiązać problem ustanowienia sakramentu namaszczenia chorych, to musimy postawić pytania: czy i kiedy określił Chrystus moce właściwe temu sakramentowi? Czy i kiedy określił on odpowiedni znak sakramentalny i — co się z tym wiąże — kiedy związał owe moce z widzialnym znakiem? Na pytanie te odpowiadamy następująco:

1°. Moc odpuszczania grzechów w sakramencie namaszczenia chorych jest tą samą mocą, którą sprawuje się w sakramencie pokuty. Moc tę (władzę) przekazał Chrystus Pan apostołom i ich następcom w kapłaństwie w dniu swego zmartwychwstania.

2°. Nie jest wykluczone, że szczególną moc podnoszenia ze słabości duchowych i cielesnych, właściwą sakramentowi chorych, określił Chrystus i przekazał apostołom po swoim zmartwychwstaniu a przed wniebowstąpieniem. Ponieważ jednak nie mamy o tym w Piśmie św. żadnej wzmianki; jest to tylko przypuszczenie. Wydaje się bardziej prawdopodobne, że moc tę przekazał Chrystus apostołom wtedy, gdy — wg relacji

św. Marka — posłał ich, by głosili pokutę i uzdrawiali chorych (Mk. 6, 13). Wspomnieliśmy już, że teologowie po Soborze Trydenckim powszechnie odrzucili tę możliwość, iż wtedy Chrystus ustanowił sakrament namaszczenia chorych; widzieliśmy także, jakie trudności przeciwko takiej hipotezie wysuwali. Otóż należy przyznać, że argumenty te wskazują rzeczwiście na poważne trudności dla przyjęcia tezy, że wtedy Chrystus ustanowił sakrament chorych, jeśli problem chce się rozstrzygnąć generalnie. Sądźmy jednak, że nic nie stoi na przeszkodzie, by przyjąć, że wtedy właśnie Chrystus określił tylko któryś z elementów tego sakramentu. Elementem tym jest — jak sądzimy — moc podnoszenia ze słabości duchowych i cielesnych. Ewangelia św. Marka mówi wprawdzie tylko ogólnie, że apostołowie uzdrawiali chorych. Czy wynika jednak z tego, że uzdrawiali ich jedynie cieleśnie? Chrystus był nie tylko wszechmocnym lekarzem ciał, lecz także uzdrowicielem dusz, jest więc b. prawdopodobne, że wysyłając apostołów w swym zastępstwie dał im moc leczenia ciał i dusz. To prawda, że gdy apostołowie sprawowali tę moc nad Izraelitami, nie szafowali przez to jeszcze sakramentu namaszczenia chorych. Nie widać w tym jednak nic nieprawdopodobnego, że ta sama moc sprawowana nad chrześcijanami stała się potem elementem sakramentu namaszczenia chorych.

3°. W sakramencie namaszczenia chorych sprawowana jest moc odpuszczenia grzechów oraz moc podnoszenia ze słabości duchowych i cielesnych. Sprawowanie ich domagało się odpowiednich znaków, powstaje więc pytanie, kto i kiedy znaki te ustanowił? Otóż jest prawdopodobne, że Chrystus, przekazując apostołom władzę odpuszczania grzechów, nie nakazał im wyraźnie przy pomocy jakiego znaku sprawowanie tej władzy mają wyrażać. Sam jednakże, ilekroć grzechy odpuszczał, wyrażał to słowami. Dla apostołów oświeconych Duchem Świętym stało się zupełnie jasne, że sprawując władzę odpuszczania grzechów mają postępować tak jak ich Mistrz, tzn. odpuszczenie ich wyrażać słowami. Zaczęli więc stosować ów znak ilekroć grzechy odpuszczali, tj. zarówno w sakramencie pokuty, jak i w sakramencie namaszczenia chorych.

Sprawowanie mocy podnoszenia ze słabości duchowych i cielesnych domagało się znaku sobie właściwego. Za czasów Chrystusa Pana znane były własności lecznicze oliwy, toteż namaszczenie oliwą praktykowane było przy różnych dolegliwościach. Czynność tę w połączeniu z modlitwą polecił Chrystus wykonywać apostołom, gdy rozesłał ich, by uzdrawiali niemocnych. Jest prawdopodobne, że przez to samo Chrystus wskazał im na znak jaki mieli później spełniać dla wyrażenia mocy podnoszenia ze słabości duchowych i cielesnych w sakramencie namaszczenia chorych. Ten to znak wraz ze znakiem sakramentu pokuty (słowa abszolucji) pozostali oni stosować śpiesząc z pomocą chorym chrześcijanom.

W skrócie wyniki przeprowadzonych analiz przedstawiają się tedy następująco: Chrystus Pan określił moc odpuszczania grzechów oraz moc podnoszenia ze słabości duchowych i cielesnych, a także wybrał znak, za

pomocą którego owo podnoszenie ze słabości miało być wyrażane. Apostołowie natomiast połączyli sprawowanie obu tych mocy w jednym obrzędzie, wyrażającym zarówno odpuszczenie grzechów, jak i podźwignięcie ze słabości duchowych i cielesnych. Ich dziełem było więc nadanie sakramentowi namaszczenia chorych konkretnej postaci.

Kraków

KS. KAZIMIERZ HOŁA

Ks. Józef Łaś SJ — Kraków

W SPRAWIE KOMPOZYCJI LITURGICZNYCH W JĘZYKU POLSKIM

W numerze 3 *Ruchu Biblijnego i Liturgicznego* r. 1966 pojawił się interesujący artykuł ks. Karola Mrowca CM — Lublin, pt. *Kompozycje mszalne w języku polskim*. Artykuł ten w myśl zamierzeń Autora miał dostarczyć materiału do dyskusji na ten temat¹.

Zagadnienie poruszone we wspomnianym artykule nie tylko nie uległo przedawnieniu, lecz stało się jeszcze bardziej aktualne w bieżącym roku w związku z zarządzeniem w sprawie rozszerzenia używania języka polskiego w liturgii Mszy św. Dlatego pragnę przedstawić niektóre wątpliwości, jakie nasuwają się przy czytaniu wspomnianego artykułu.

W punkcie 1 wytycznych na przyszłość pisze Autor: „Dotychczasowe *Kyrie eleison* należy zastąpić zatwierdzonymi ostatnio słowami „Panie, zmiłuj się nad nami”. Nie wystarczająca jest formuła: „Panie, zmiłuj się”. „Otóż rozważenia wymaga jeszcze sprawa zastosowania dodatku „nad nami” zgodnie z całością liturgii Mszy św. W tym celu dołącza się następujące spostrzeżenia.

Nie ulega wątpliwości, że dla ułatwienia czy poszerzenia możliwości kompozycyjnych różnych melodii dodatek: „nad nami” może być pożyteczny. W praktyce śpiewu nie powoduje on żadnego zamętu, gdyż odpowiednia nauczona melodia kojarzy się z odpowiednim tekstem, którego w tym wypadku nie trzeba szukać w książeczce. Nie widać jednak żadnej potrzeby wprowadzania dodatku „nad nami” w recytacji kapłańskiej na przemian z ludem. Recytacja ma daleko szersze zastosowanie niż śpiew, a w naszym języku „Panie, zmiłuj się!” jest tak samo zrozumiałe jak w innych językach słowiańskich „*Hospody pomyluj!*” czy w obecnej mszy serbskiej „*Knježe, smil so!*”.

Ważniejszą rację stanowi tożsamość tekstu *Kyrie eleison!* we mszy żałobnej. Czy w tej mszy też będziemy dodawać „nad nami” po introicie „Wieczny odpoczynek racz im dać, Panie” i pomimo tego, że w *Agnus Dei* zamiast *miserere nobis* są słowa: *dona eis requiem?* Widać, jak liturgia kieruje modlitwy we mszy żałobnej za dusze zmarłych, a dodatek „nad nami” zacieśnia prośbę Panie, zmiłuj się do nas żyjących. Chcąc być w zgodzie z duchem liturgii mszy żałobnej powinniśmy w tej mszy

¹ Artykuł niniejszy jest artykułem dyskusyjnym i Redakcja RBL prosi czytelników o wypowiedzi na ten temat.