

# Ruch Biblijny i Liturgiczny

Nr 3

ROK XXXIII

1980

## TEOLOGIA OBRZĘDÓW POGRZEBU

A R T Y K U Ł Y

Ks. Jan Janicki

### TEOLOGIA MODLITW ZA ZMARŁYCH W MSZALE RZYMSKIM PAWŁA VI I W LITURGII GODZIN

#### UWAGI WSTĘPNE

Konstytucja o Liturgii świętej *Sacrosanctum Concilium* Soboru Watykańskiego II zapowiadała, że odnowienie liturgii m. in. ma „polegać na takim układzie tekstów i obrzędów, aby one jaśniej wyrażały święte tajemnice, których są znakiem, i aby lud chrześcijański, o ile to możliwe, łatwo mógł je zrozumieć i uczestniczyć w nich w sposób pełny, czynny i społeczny...”<sup>1</sup>

Zgodnie z życzeniami Soboru, rewizja tekstów Mszału Rzymskiego została dokonana przez *Consilium* obejmujące ekspertów i duszpasterzy całego świata. Praca ta — pod auspicjami Papieża Pawła VI — trwała prawie siedem lat<sup>2</sup>; jej rezultatem było opubliko-

<sup>1</sup> Konstytucja o Liturgii świętej (= KL), 21.

<sup>2</sup> Por. A. Dumas, *Le orazioni del Messale. Criteri di scelta e di composizione*, w: *Rivista Liturgica* (= RL), 1 (1971) 92. Trzeba tu zaznaczyć, że nowy Mszał nie jest dziełem wąskiej grupy uczonych z Rzymu, ale owocem udziału ekspertów z całego świata. To zresztą postulowała KL 25: „Należy jak najrychlej zbadać i poprawić księgi liturgiczne przy pomocy znawców i z uwzględnieniem wypowiedzi biskupów z różnych stron świata”.

wanie, na wiosnę 1970 roku, nowego Mszału Rzymskiego, całkowicie odnowionego i ubogaconego o nowe teksty<sup>3</sup>.

Nowy Mszał, którym Kościół obrządku rzymskiego posługuje się od 1970 roku przy sprawowaniu Mszy świętej, jest dowodem troski Kościoła, jego wiary i niezmiennej miłości względem najwyższej tajemnicy eucharystycznej<sup>4</sup>.

W odnowieniu Mszału Rzymskiego „specjalny nacisk” położono na oracje. Nie tylko zwiększono ich liczbę, by odpowiadały współczesnym potrzebom, lecz także, starożytnym oracjom przywrócono tekst pierwotny<sup>5</sup>. Mszał Pawła VI został więc skomponowany w ten sposób, by wszystkie „bogactwa tak nauki jak i pobożności nie tylko nie leżały w cieniu archiwum, lecz przeciwnie, aby wydobyte na światło dzienne, oświecały i karmiły umysły oraz serca chrześcijan”<sup>6</sup>. Dlatego też nowy Mszał, bogactwem i różnorodnością swoich tekstów, ukazuje się nam jako księga, którą należy coraz głębiej poznawać, studiując jej teksty<sup>7</sup>.

Odpowiadając na pragnienie Kościoła, by były studiowane teksty nowego Mszału, chcemy przedstawić nowe formularze modlitw za zmarłych zawarte w Mszale Rzymskim Pawła VI oraz w Liturgii Godzin, uwzględniając ich tło biblijne oraz naukę Soboru Watykańskiego II.

Rozpoczniemy nasze rozważania od krótkiego przedstawienia nowych formularzy, by następnie ukazać treść teologiczną odnowionych modlitw za zmarłych.

## I FORMULARZE MSZY ŚW. ZA ZMARŁYCH W NOWYM MSZALE

Zadanie przejrzenia i odnowy modlitw za zmarłych zostało powierzone jednej z grup *Consilium ad exequendam Constitutionem de S. Liturgia*, która opracowywała nowy obrzęd pogrzebu oraz teksty mszalne za zmarłych.

<sup>3</sup> Kongr. Spraw Kultu Bożego, dekr. z 26. III. 1970 r. opublikowała typiczne wydanie Mszału Rzymskiego (= MR).

<sup>4</sup> Por. *Wprowadzenie Ogólne do Mszału Rzymskiego*, Wstęp, 1. Tłum. polskie w: *Posoborowe Prawodawstwo Kościelne* (dokumenty prawno-liturgiczne) (= PPK). Zebrał i przetłumaczył ks. Edward Szafranski, Warszawa 1975, t. VI, z. 2, 185—186.

<sup>5</sup> Paweł VI, *Konstytucja Apostolska „Missale Romanum”*, (PPK t. II z. 3, 16) w: MR s. 15.

<sup>6</sup> Tamże, s. 13 (Tłum. pol.: tamże, 11).

<sup>7</sup> Kard. Villot w liście, skierowanym do Przewodniczącego wioskiej „Akcji Liturgicznej”, z okazji XXII Krajowego Tygodnia Liturgicznego pisał: „... Jego Świątobliwość poleca z gorącym naleganiem, by kapłani poznawali Mszał, by go studiowali, by medytowali Mszał...” (*Lettera del Card. Villot w: Il nuovo Messale*, Padova 1972, 8).

Grupa ekspertów, zajmujących się „tworzeniem” nowych modlitw, interesowała się duszpasterskimi potrzebami, biorąc także pod uwagę podejście człowieka dzisiejszego do tajemnicy śmierci. *Consilium*, w wypełnianiu powierzonego zadania, zachowało w nowych modlitwach zasadę kontynuacji dziedzictwa Kościoła, korzystając nadal z tak czcigodnych źródeł jak Sakramentarze: Weroneński (zwany także Leoniańskim) i Gelazjański. Inne teksty, wzięte z poprzedniego Mszału św. Piusa V, zostały zachowane; otrzymały jednak formę nowszą, bardziej współczesną. Było też rzeczą konieczną utworzyć nowe modlitwy, które w sposób zadawalający, odpowiadałyby wymaganiom Soboru<sup>8</sup>.

Mszał św. Piusa V zawierał tylko trzy formularze kompletne<sup>9</sup>, obecny Mszał daje takich formularzy jedenaście: po trzy na dzień pogrzebu oraz jego rocznicę i pięć z innych okazji. Należy zanotować w tym miejscu „zniknięcie” dotychczasowej Mszy św. „codziennej” za zmarłych<sup>10</sup>. Stało się to zgodnie z zaleceniem *Wprowadzenia Ogólnego do Mszału Rzymskiego*, by „w sposób umiarkowany korzystać z formularzy Mszy żałobnych. Każda bowiem Msza św. jest sprawowana tak za żywych jak i za zmarłych”<sup>11</sup>.

Nowością jest wprowadzenie nowych formularzy żałobnych na okres paschalny: po jednym na dzień pogrzebu oraz na jego rocznicę. Ponieważ *Obrzęd pogrzebu* (n. 24) przewiduje możliwość dobierania tekstów, aby bardziej odpowiadały prawdzie (teksty najbardziej odpowiednie w danych okolicznościach), nowy Mszał proponuje cały szereg nowych modlitw: za biskupa ordynariusza, za diakona, za zakonnika, za człowieka zmarłego w młodym wieku, za zmarłego po długim cierpieniu, za kogoś, kto odszedł nagle i niespodziewanie. Jest też nowa modlitwa za małżonków, w której jednocześnie prosimy o miłosierdzie dla zmarłego oraz o Bożą opiekę nad współmałżonkiem, który pozostał przy życiu.

Zupełną nowością Mszału Rzymskiego Pawła VI, są formularze za zmarłe dzieci. Jest to wypełnienie postulatu Soboru wyrażonego w Konstytucji o Liturgii św.: „Należy starannie rozpatrzyć obrzęd pogrzebu dzieci i dołączyć doń własną Mszę” (n. 82). Obecny Mszał przewiduje dwa formularze: jeden za zmarłe dzieci ochrzczone

<sup>8</sup> Por. P.-M. Gy, *Le nouveau Rituel romain des Funérailles*, w: *La Maison-Dieu* (= LMD), 1 (1970) 14—32.

<sup>9</sup> Były to następujące formularze: 1) *In die obitus seu depositionis defuncti*; 2) *In anniversario defunctorum*; 3) *In Missis cotidianis defunctorum*.

<sup>10</sup> Nowy Mszał, podając formularze nowych Mszy św. za zmarłych (w dzień pogrzebu, w rocznicę i w różnych okazjach), nie używa określenia: „Msza codzienna za zmarłych”. Niemniej jednak, we *Wprowadzeniu Ogólnym do Mszału Rzymskiego*, powraca dawne wyrażenie (n. 337).

<sup>11</sup> *Wprowadzenie Ogólne...* n. 316 c (PPK t. VI, z. 2, 335).

i drugi formularz za zmarłe dzieci, które nie przyjęły sakramentu chrztu.

Mszał Pawła VI powiększył liczbę formularzy modlitw za zmarłych do czterdziestu. Uniknięto w ten sposób pewnej monotonii poprzedniego wnknięcia w prawdziwą i autentyczną teologię śmierci.

## II TEOLOGIA MODLITW ZA ZMARŁYCH NOWEGO MSZAŁU I LITURGII GODZIN

Celem tych rozważań jest nie tyle ukazanie w sposób wyczerpujący całego bogactwa formularzy, ile raczej syntetyczne przedstawienie najważniejszych aspektów teologicznych nowych modlitw Mszy św. za zmarłych, zawartych w Mszału Pawła VI i w Liturgii Godzin<sup>12</sup>.

### 1. Tajemnica paschalna Chrystusa a nasza wiara

Jednym z zasadniczych tematów formularzy Mszy św. za zmarłych, jest prawda o śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa. Rozważane przez nas modlitwy akcentują bardzo wyraźnie tę prawdę, która jest wyznawana z wiarą: „...z wiarą wyznajemy, że Syn Twój umarł i zmartwychwstał”<sup>13</sup>; „...gdy wyznajemy naszą wiarę w Twojego Syna, którego wskrzesiłeś spośród umarłych”<sup>14</sup>; „... który wierzył w zmartwychwstanie Chrystusa” (K, MR 856). W pierwotnym nauczaniu Kościoła tajemnica paschalna Chrystusa, jak świadczy św. Paweł, zajmowała najważniejsze miejsce; jest to jeden z najstarszych fragmentów katechezy nowotestamentowej: *Przekazałem wam na początku to, co przejąłem; że Chrystus umarł — zgodnie z Pismem — za nasze grzechy, że został pogrzebany, że zmartwychwstał trzeciego dnia zgodnie z Pismem*<sup>15</sup>. Dla św. Pawła ta prawda

<sup>12</sup> Nie uwzględniamy w naszych rozważaniach tzw. *Orationes diversae pro defunctis* (MR, ss. 865—882) oraz *In exequiis parvuli baptizati* (MR, ss. 883—886). W odnowionej *Liturgii Godzin*, Oficjum za zmarłych, zawiera pięć końcowych modlitw (do wyboru). Zachodzi jednak mała różnica: Tomy: I, III i IV podają jako trzecią z kolei modlitwę: „Inclina, Domine, aurem tuam ad preces nostras...”; tom zaś II ma na tym miejscu modlitwę: „Omnipotens et misericors...”. Wszystkie powyższe formularze modlitw za zmarłych zawiera także nowy Mszał Rzymski.

<sup>13</sup> W podawaniu określonych modlitw, posługiwać się będziemy odąd następującymi skrótami: K=kolekta, MD=modlitwa nad darami; MK=modlitwa po Komunii; LH=Liturgia Godzin. Zachodzi pewna różnica w paginacji, między dwoma pierwszymi wydaniem Mszału Pawła VI (1970 i 1971), a wydaniem ostatnim z 1975 r. W artykule zachowujemy cytowanie stron (liczba podana po MR) z pierwszego wydania (1970 r.). K, MR 853.

<sup>14</sup> K, MR 855. Zob. też: LH t. I, II, III, IV — Oficjum za zmarłych.

<sup>15</sup> 1 Kor 15, 34 (Cytaty biblijne w/g „Biblii Tysiąclecia”, II wydanie, Poznań—Warszawa, 1971).

jest fundamentem naszej wiary i jest ściśle związana z nauką o zmartwychwstaniu chrześcijanina, którą podaje Apostoł w tym samym Liście<sup>16</sup>.

Mocą tajemnicy paschalnej Chrystusa zostaliśmy odkupieni, by mieć udział w radości wiecznego szczęścia, potrzebna jest jednak wiara, że tak jak Chrystus umarł i zmartwychwstał, tak również i my zmartwychwstanjemy<sup>17</sup>.

Taka jest wiara Kościoła, który opiera się na przekonaniu, że Chrystus *istotnie umarł i zmartwychwstał* i że *również tych, którzy umarli w Jezusie, Bóg wyprowadzi wraz z Nim* (1 Tes 4, 14). Bogactwo teologii biblijnej tej oracji znajdujemy w nauce Vaticanum II: „Dzieła odkupienia ludzi i doskonałego uwielbienia Boga, które zapowiadały wielkie sprawy Boże spełnione wśród ludu Starego Testamentu, dokonał Chrystus Pan głównie przez paschalne misterium swojej błogosławionej Męki, Zmartwychwstania i chwalebne-go Wniebowstąpienia. Przez to misterium „umierając, zniweczył naszą śmierć, i zmartwychwstając, przywrócił nam życie”<sup>18</sup>.

W tę prawdę chrześcijanin powinien wierzyć i wyznawać ją, tak jak uczą powyższe modlitwy i jak podpowiada soborowa Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*: „Każdy człowiek świecki winien być wobec świata świadkiem zmartwychwstania i życia Pana Jezusa...”<sup>19</sup>.

Chrześcijanin zdąża ku zmartwychwstaniu, ku wiecznemu życiu z Bogiem, wierząc i ufając (K, MR 867); poznając Go w prawdzie (K, MR 860), czy też przez dar Bożego oświecenia (MD, MR 860). Wiarę w tajemnicę zmartwychwstania Chrystusa podkreślają także antyfony na wejście oraz na Komunię, Mszy św. „w czasie pogrzebu” przeznaczonej na okres wielkanocny. Są to teksty św. Pawła z Listu do Tessaloniczan i Koryntian, a także św. Jana<sup>20</sup>.

Przedstawiona tu, w krótkim zarysie, problematyka wiary w tajemnicę paschalną Chrystusa, jawi się w modlitwach za zmarłych jako jeden z ważnych momentów życia chrześcijańskiego. Niech więc konkluzją będzie nauka Soboru Watykańskiego II:

„Choć wobec śmierci wszelka wyobraźnia zawodzi, Kościół jednak pouczony Bożym Objawieniem stwierdza, że człowiek został

<sup>16</sup> Por. 1 Kor 15, 14—18. 20.

<sup>17</sup> Por. K, MR 857. Zob. także: LH t. I, II, III, IV — Oficjum za zmarłych.

<sup>18</sup> KL 5. (Tłum. pol. w: *Sobór Watykański II, Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, Poznań 1968, 42).

<sup>19</sup> Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium* (= KK), 38. (Tłum. pol. w: *Sobór Watykański...* dz. c., 143).

<sup>20</sup> Zob. MR 855 i 856: Ant. ad introitum: *Sicut Iesus mortuus est et resurrexit, ita et Deus eos qui dormierunt per Iesum adducet cum eo...* (1 Tes 4, 14). Ant. ad communionem: *Ego sum resurrectio et vita, dicit Dominus...* (J 11, 25).

stworzony przez Boga dla szczęśliwego celu poza granicą niedoli ziemskiej. Ponadto wiara chrześcijańska uczy, że śmierć cielesna, od której człowiek byłby wolny, gdyby nie zgrzeszył, zostanie przezwyciężona, gdy wszechmocny i miłosierny Zbawca przywróci zbawienie utracone z winy człowieka. Bóg bowiem powołał i powołuje człowieka, aby przyłączył się do Niego całą swą naturą w wiecznym uczestnictwie nieskazitelnego życia Bożego. To zwycięstwo odniósł Chrystus zmartwychwstały, uwalniając swą śmiercią człowieka od śmierci. Zatem każdemu myślącemu człowiekowi wiara, przedstawiona w oparciu o solidne argumenty, daje odpowiedź na jego niepokój o przyszły los, a zarazem stwarza możliwość obcowania w Chrystusie z umiłowanymi braćmi zabranymi już przez śmierć, niosąc nadzieję, że osiągnęli oni prawdziwe życie w Bogu”<sup>21</sup>.

## 2. Zmartwychwstanie Chrystusa przyczyną naszego zmartwychwstania.

Dzięki tajemnicy śmierci i zmartwychwstania Chrystusa, chrześcijanin, który umarł w Chrystusie, przez Niego powstanie do życia. Tę prawdę, wynikającą bezpośrednio z poprzedniej, wyrażają modlitwy, m. in., w następujących stwierdzeniach: „...aby, mocą tej tajemnicy, Twój sługa N., który zasnął w Panu, osiągnął radość zmartwychwstania” (K, MR 853); „...niech ten, który wierzył w zmartwychwstanie Chrystusa, połączy się z Tobą w chwalebnym zmartwychwstaniu” (K, MR 856); „...aby Twój sługa ... osiągnął radość zmartwychwstania” (MK, MR 855); „Przyjąwszy sakrament Jednorodzonego Syna Twojego, który dla nas poniósł mękę i zmartwychwstał w chwale, pokornie prosimy Cię, Panie, aby Twój sługa ... radował się nagrodą przyszłego zmartwychwstania” (MK, MR 857).

Zmartwychwstanie każdego „sługi” Pana, chrześcijanina, jest ściśle związane ze zmartwychwstaniem Chrystusa. Zmartwychwstając, Chrystus przezwyciężył naszą konieczność podlegania śmierci. Przez Niego Bóg udziela nam zwycięstwa nad śmiercią — dlatego zmartwychwstanie Chrystusa jest przyczyną naszego zmartwychwstania<sup>22</sup>. Zmartwychwstanie umarłych uzasadnione zmartwychwstaniem Chrystusa — jak potwierdzają powyższe modlitwy — jest nawiązaniem do nauki i przepowiadania św. Pawła: *Jeśli bowiem wierzymy, że Jezus istotnie umarł i zmartwychwstał, to również*

<sup>21</sup> Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* (= KDK), 18. (Tłum. pol. w: *Sobór Watykański...* dz. cyt. 549).

<sup>22</sup> Por. J. Kremer, *Paweł: Zmartwychwstanie Jezusa przyczyną i wzorem naszego zmartwychwstania*, w: *Concilium*, 6—10 (1970) 237 Poznań—Warszawa 1971.

tych, którzy umarli w Jezusie, Bóg wyprowadzi razem z Nim (1 Tes 4, 14).

Chrystus przyjął dobrowolnie śmierć dla naszego zbawienia. Dla chrześcijanina oznacza to wspólnotę z Chrystusem zmartwychwstałym: „Wrzechmocny i miłosierny Boże,

Twój Syn dobrowolnie poniósł za nas śmierć cielesną,  
spraw łaskawie, aby Twój sługa N. połączył się  
z Chrystusem w chwalebny zwycięstwie Jego  
zmartwychwstania”<sup>23</sup>.

Chrystus Pan dokonał dzieła zbawienia całym swoim życiem, czyniąc bowiem wolę Ojca (Mk 14, 36), *stał się posłuszny aż do śmierci* (Flp 2, 8). Umierając *za nasze grzechy* (1 Kor 15, 3), pojedynał nas z Bogiem przez śmierć swoją (Rz 5, 10). Ponieważ cierpiał aż do śmierci, Bóg obdarzył Go koroną chwały (Hbr 2, 9); On stał się *Pierworodnym spośród umarłych* (Kol 1, 18); był to akt zwycięstwa Chrystusa: Śmierć i życie starły się ze sobą w niezwykłym pojedynku. Pan życia umarł, a jednak żyjąc nadal króluje *”Sekwencja z Wielkanocy*)<sup>24</sup>. Autor Listu do Hebrajczyków tak streszcza w syntezie skutki posłuszeństwa Chrystusa aż do śmierci: *Następnie powiedział: Oto idę, abym spełniał wolę Twoją... Na mocy tej woli uświęceni jesteśmy przez ofiarę Ciała Jezusa Chrystusa raz na zawsze* (Hbr 10, 9—10).

Powyższa modlitwa nowego Mszału potwierdza zatem prawdę, że gdy sprawujemy Eucharystię, uobecnia się zwycięstwo i triumf śmierci Jezusa (Por. KL 6).

Chrzest św. daje chrześcijaninowi udział w Tajemnicy paschalnej Chrystusa: „Boże, Ojcze Wszechmogący, Ty dałeś nam udział w tajemnicy krzyża i zmartwychwstania Twojego Syna...” (K, MR 862). Powyższe stwierdzenie tej oracji ukazuje całą głębię teologii chrztu św.; jest nawiązaniem do nauki św. Pawła, że chrzest daje nam udział w tajemnicy śmierci i zmartwychwstania (Por. Rz 6, 3—4). Dla św. Pawła, chrzest udzielany w imię Chrystusa jednoczy nas ze śmiercią, złożeniem do grobu i zmartwychwstaniem Chrystusa. Zanurzenie w wodzie symbolizuje śmierć i pogrzebanie Chrystusa, a wyjście z wody zmartwychwstanie i zjednoczenie z Chrystusem<sup>25</sup>. Modlitwa wyraża prośbę, by to zmartwychwstanie do nowego życia mogło stać się rzeczywistością dla zmarłego „sługi”, kiedy wypełni się tajemnica Chrystusa.

Chrzest św. jest znakiem szczególnej łączności ochrzczonego z Chrystusem, Ukrzyżowanym i Zmartwychwstałym. We Wstępie ogólnym do *Wtajemniczenia chrześcijańskiego* Kościół przypomina:

<sup>23</sup> K, MR 859. Zob. także: LH t. II — Oficjum za zmarłych.

<sup>24</sup> Por. P. Grelot, *Śmierć*, w: *Słownik Teologii Biblijnej* (Dzieło zbiorowe), Poznań—Warszawa 1973, 946—947.

<sup>25</sup> Por. F. Amiot, *Chrzest*, w: *Słownik Teologii...* dz. cyt., 132.

„Ci bowiem, którzy przyjmują chrzest, złączeni w jedno z Chrystusem na podobieństwo Jego śmierci i zanurzeni razem z Nim w śmierci, są w Nim przywracani do życia i razem zmartwychwstają”<sup>26</sup>.

Bóg, który wskrzesił Jezusa z martwych i wyniósł Go do swojej chwały, „gdy w tym życiu zniszczeje to co śmiertelne”, wskrzesi zmarłych chrześcijan, aby mogli Go „nieustannie oglądać jako swego Stwórcę i Odkupiciela”<sup>27</sup>.

Kto przynależał w tym życiu do Chrystusa, może żywić nadzieję na zmartwychwstanie w chwale razem ze świętymi; na „pełnię wiecznych radości” (Por. K, MR 863; MK, MR 865).

Zmartwychwstanie umarłych, mające swoją przyczynę w zmartwychwstaniu Chrystusa, stanowi jeden z bardzo ważnych momentów nauki soborowej Konstytucji o Liturgii świętej: „... Dzieła odkupienia ludzi i doskonałego uwielbienia Boga ... dokonał Chrystus Pan głównie przez paschalne misterium swojej błogosławionej Męki Zmartwychwstania i chwalebne Wniebowstąpienia. Przez to misterium „umierając, zniweczył naszą śmierć i zmartwychwstając, przywrócił nam życie” (KL 5).

Zmartwychwstanie Chrystusa, będące przyczyną naszego zmartwychwstania, niesie duchową radość, która stanie się pełna, kiedy chrześcijanin zmartwychwstanie z Chrystusem. Takie spojrzenie uwypuklają modlitwy m. in. w następujących stwierdzeniach: „... pozwól mu ... cieszyć się wieczną radością” (K, MR 853); „... aby Twój sługa ... osiągnął wiekuiącą radość zmartwychwstania” (MR, MR 855); „... aby sługa Twój ... radował się nagrodą przyszłego zmartwychwstania” (MK, MR 857).

Modlitwy mszalne, wyrażając wiarę Kościoła, pomagają głębiej wniknąć w tajemnicę śmierci. Tak postępował św. Paweł, który zwracał się do Tessaloniczan, przeżywających trudności w wierze: *Nie chcemy, bracia, waszego trwania w niewiedzy co do tych, którzy umierają, abyście się nie smucili jak wszyscy ci, którzy nie mają nadziei* (1 Tes 4, 13).

Rozważane przez nas modlitwy za zmarłych — powiedzmy to jeszcze raz — ukazują bardzo wyraźnie naukę i wiarę Kościoła odnośnie do naszego zmartwychwstania, które należy w sposób istotny do chrześcijańskiego orędzia. Możemy mówić o naszym zmartwychwstaniu w analogii do zmartwychwstania Chrystusa: zmartwychwstanie bowiem umarłych — jak uczą powyższe teksty — ma swoją przyczynę w zmartwychwstaniu Chrystusa.

<sup>26</sup> *Wtajemniczenie chrześcijańskie. Wstęp ogólny*, n. 6, w: *Obrzędy chrztu dzieci według rytuału rzymskiego*, Katowice 1972, 12.

<sup>27</sup> K, MR 864. Zob. także: LH t. I, II, III, IV — *Oficjum za zmarłych*.



### 3. Boże miłosierdzie dla zmarłych a ofiara Mszy świętej.

W bardzo wielu modlitwach zanosi Kościół błaganie o miłosierdzie Boże i odpuszczenie grzechów dla zmarłych. Ta prawda jest wyrażona m. in. w następujących stwierdzeniach: „... aby ten, który pokładał nadzieję w Twoim Synu, doznał na sądzie Jego miłosierdzia” (MD, MR 853); „Prosimy Cię, Panie, okaż swoje wiekiste miłosierdzie słudze Twemu” (K, MR 858); „... Panie ... udziel Twojemu słudze N. odpuszczenia grzechów, którego zawsze pragnął” (K, MR 858); „... aby nasz brat N. oczyszczony ze wszelkich grzechów...” (MK, MR 860); „Boże miłosierny/Boże, dawco przebaczenia...” (K, MR 861).

Teksty modlitw wyrażają wiarę Kościoła. Chrześcijanin wierzy, że Jezus Chrystus poprzez własne czyny, ukazał nam miłosierdzie Boże. Grzesznikom przekonanym, że są już wykluczeni z Królestwa Bożego, głosi Ewangelię nieskończonego miłosierdzia. Serce Boga napełniają radością nie ci, którzy się uważają za sprawiedliwych, lecz grzesznicy czyniący pokutę. Wszyscy mają się uznać za grzeszników, aby wszyscy mogli doznać miłosierdzia. *Albowiem Bóg poddał wszystkich nieposłuszeństwu, aby wszystkim okazać swe miłosierdzie* (Rz 11, 32)<sup>28</sup>.

W czasie swego ziemskiego życia chrześcijanin wierzył w miłość Boga; wierzył, że w osobie Jezusa człowiek kocha Boga i jest przez Niego kochany<sup>29</sup>. Ukoronowaniem dzieła Chrystusa jest przebaczenie grzechów wyjednanie u Ojca. Chrystus modli się (Łk 23, 34) i przelewa swoją krew (Mk 14, 24) na odpuszczenie grzechów (Mt 26, 28). Będąc prawdziwym Sługą Bożym przynosi usprawiedliwienie wielu, biorąc na siebie ich grzechy (Por. 1 P 2, 24; Mk 10, 45; Iz 53, 11). Jest On bowiem Barankiem, który zbawia świat gładząc grzech świata (J 1, 29). Jezus został posłany przez Ojca nie po to, żeby sądzić, lecz żeby zbawiać. W tej też nadziei Kościół modli się: „... składamy Ci, Panie, ofiarę za zbawienie Twego sługi...” (MD, MR 853); „Boże, który jesteś miłosierdziem dla grzeszników...” (K, MR 854); „Usłysz, Panie, nasze pokorne błaganie o miłosierdzie dla Twojego sługi...”<sup>30</sup>; „Boże, który udzielasz przebaczenia i pragniesz zbawienia wszystkich ludzi...”<sup>31</sup>; „Boże, ... udziel Twoim sługom odpuszczenia wszystkich grzechów...” (K, MR 864).

<sup>28</sup> Por. J. Cambier—X. Léon-Dufour, *Miłosierdzie*, w: *Słownik Teologii...* dz. cyt., 482—483.

<sup>29</sup> Por. C. Wiéner, *Miłość*, w: *Słownik Teologii...* dz. cyt., 487.

Zaznaczamy, że w aktualnych tekstach modlitw nie używa się wyrażzeń, typu: *pro anima famuli tui*, lecz wprost *pro famulo tuo*; *ut ... frater noster* itp.

<sup>30</sup> K, MR 862. Zob. także: LH t. I, III, IV — Oficjum za zmarłych.

<sup>31</sup> LH t. I, II, III, IV — Oficjum za zmarłych.

Eucharystyczna ofiara Ciała i Krwi Chrystusa, którą Zbawiciel ustanowił podczas Ostatniej Wieczerzy, aby „umiłowanej Oblubienicy Kościołowi powierzyć pamiątkę swej Męki i Zmartwychwstania” jest sakramentem miłosierdzia (KL 47). Modlitwy za zmarłych wyraźnie akcentują tę prawdę wiary: Eucharystia jest sakramentem, mocą którego jesteśmy oczyszczeni ze wszelkich grzechów (MK, MR 861); jest ofiarą, którą składając, Chrystus zgładził grzechy świata (MD, MR 863); jest to ofiara Kościoła — sakrament miłosierdzia (MK, MR 863). Sprawując Eucharystię, sprawujemy wielką tajemnicę miłosierdzia (MD, MR 856); przez tę ofiarę jesteśmy oczyszczeni i uwolnieni od wszystkich grzechów (Por. MK, MR 865; MK, MR 855; MK, MR 860).

*Wprowadzenie Ogólne do Mszału Pawła VI* przypomina, że „Eucharystyczną ofiarę Paschy Chrystusa Kościół składa za zmarłych w tym celu, ażeby przez nawiązanie wspólnoty pomiędzy wszystkimi członkami Chrystusa, wyprasząc jednym duchową pomoc, nieść równocześnie innym pociechę nadziei”<sup>32</sup>. Jedną z duchowych pomocy dla zmarłych jest wypraszenie Bożego miłosierdzia, odpuszczenia grzechów, przebaczenia, zbawienia<sup>33</sup>.

Teksty modlitw za zmarłych, jak można zauważyć z powyższych przykładów, akcentują wyraźnie powszechną naukę Kościoła o Bożym miłosierdziu udzielanym przez Eucharystyczną ofiarę.

#### 4. Śmierć i życie wieczne chrześcijanina.

Tematem, który bardzo często wraca we wszystkich oracjach za zmarłych jest: życie wieczne chrześcijanina. Bóg jest Tym, który tylko udziela przebaczenia grzechów i obdarza życiem po śmierci (K, MR 856); sprawia, że zmartwychwstajemy do życia (MD, MR 862); że otrzymujemy życie wieczne (MD, MR 866). Teksty modlitw wprowadzają nas powyższą tematyką w Ewangelię św. Jana i jego nauczanie na temat życia wiecznego. Życie jest darem Ojca; rzeczywistość bowiem jak *Ojciec wskrzesza umarłych i ożywia, tak również i Syn, ożywia tych, których chce* (J 5, 21). Chrystus posiada tę samą moc: *Podobnie jak Ojciec ma życie w sobie, tak również dał Synowi: mieć życie w sobie samym. Przekazał Mu władzę wykonywania sądu, ponieważ jest Synem Człowieczym* (J 5, 26n). Chrystus Pan, który jest *zmartwychwstaniem i życiem* (J 11, 25), jest w stanie dawać życie; może pełnić wolę Ojca, który pragnie dla nas obfitości życia<sup>34</sup>.

<sup>32</sup> *Wprowadzenie Ogólne...* dz. cyt., w: PPK t. V, z. 2, 346.

<sup>33</sup> Zob. ponadto następujące teksty: MD, MR 855; MD, MR 856; MD, MR 859; MD, MR 859; MK, MR 866.

<sup>34</sup> Por. K. Romaniuk, „Ja jestem zmartwychwstaniem”, w: *Concilium* 6—10 (1970), Poznań—Warszawa 1971, 230.

„Dojście do prawdziwej ojczyzny” i „wieczna radość” są obiecane tym wszystkim, którzy „wierzą i ufają” (K, MR 853). Powyższa prawda znajduje potwierdzenie w Ewangelii św. Jana: *Kto wierzy w Syna, ma życie wieczne; kto zaś nie wierzy Synowi, nie ujrzy życia, lecz grozi mu gniew Boży* (J 3, 36). Wierzyć w Boga i w Jezusa, to, u św. Jana, jedno i to samo, bo Jezusa i Ojciec stanowią jedno (J 10, 30; 17, 21)<sup>35</sup>. Dlatego Jezus mówi: *Zaprawdę powiadam wam: Kto słucha słowa mego i wierzy w Tego, który mnie posłał ma życie wieczne i nie idzie na sąd, lecz ze śmierci przeszedł do życia* (J 5, 24). Wiara w Chrystusa jest już przejściem ze śmierci do życia, ale jest tylko początkiem ostatecznego zmartwychwstania chrześcijanina<sup>36</sup>.

Śmierć dla chrześcijanina jest ostatecznie zyskiem (Por. Flp 1, 21), bo Chrystus jest jego życiem, z Nim będzie cieszył się chwałą: „... przyjmij Twego sługę N. do chwały wraz z Twoim Synem...” (MD, MR 856). Życie wieczne jest dla zmarłych chrześcijan wspólnotą z Chrystusem (MK, MR 863), wiecznym połączeniem się z Nim (MD, MR 860), wiecznym oglądaniem Go (K, MR 860). Życie wieczne będzie dla chrześcijanina także przyłączeniem do grona wybranych (K, MR 862), do grona odkupionych (MD, MR 867), dopuszczeniem do społeczności świętych (K, MR 858; MD, MR 858)<sup>37</sup>; będzie to zatem zjednoczenie z Kościołem niebiańskim, ze świętymi i wybranymi ze wszystkich pokoleń, języków, ludów i narodów, odkupionych we Krwi Chrystusa (Por. Obj. 5, 9).

W słownictwie rozważanych modlitw, życie wieczne jest określone jako „siedziba światłości i pokoju” (MK, MR 856)<sup>38</sup>; jest otrzymaniem „miejsca w niebie, błogosławionego pokoju i jasności Bożego światła” (K, MR 861); jest uczestnictwem w światłości wiecznej (MK, MR 868); w pokoju Chrystusa (MK, MR 862); jest szczęściem światłości wiekiwej (MK, MR 861).

Śmierć z przynębiającej konieczności staje się przedmiotem błogosławieństwa: *Błogosławieni, którzy umierają w Panu — już teraz. Zaiste — mówi Duch — niech odpoczną od swoich mozołów* (Ap 14, 13). Śmierć chrześcijanina jest wejściem do pokoju (Mdr 3, 3), do wiecznego odpocznienia, do światłości bez końca<sup>39</sup>.

Życie wieczne jest, w modlitwach za zmarłych, ukazane także jako nagroda (MD, MR 864), jako pełnia wiecznego szczęścia (MK, MR 865). Życie wieczne będzie „nagrodą wiecznego szczęścia i ra-

<sup>35</sup> Por. J. Duplacy, *Wiara*, w: *Słownik Teologii...* dz. cyt., 1033.

<sup>36</sup> Por. H. Ashworth, *Le nuove Messe per i defunti nel Messale Romano di Paolo VI*, w: RL 3 (1971) 367.

<sup>37</sup> Zob. także: K, MR 862; LH t. I, III, IV — Oficjum za zmarłych — trzecia oracja; K, MR 863; MK, MR 860.

<sup>38</sup> Zob. także: K, MR 862; LH t. I, III, IV — Oficjum za zmarłych — trzecia oracja.

<sup>39</sup> Por. P. Grélot, *Śmierć*, w: *Słownik Teologii...* dz. cyt., 948.

dości”<sup>40</sup>; życiem w szczęściu i chwale (MD, MR 857); nagrodą wiecznego zmartwychwstania (MK, MR 858).

Powyzsze rozważania, przedstawione jakby w syntezie, znajdujemy w kolekcie Mszy św. „W czasie pogrzebu”:

„Boże, który jesteś miłosierdziem dla grzeszników i szczęściem Twoich świętych,

(lub: Boże, który w swoim miłosierdziu przebaczasz grzechy i obdarzasz szczęściem swoich świętych)

prosimy Cię, daj Twemu słudze N.,

któremu (dzisiaj) świadczymy ludzką posługę pogrzebu,

aby uwolniony z więzów grzechu i śmierci,

otrzymał udział w społeczności wybranych

oraz oglądał Twe oblicze w dniu zmartwychwstania” (K, MR 854).

Zdanie rozpoczynające tę modlitwę odwołuje się do biblijnego tematu Bożego miłosierdzia w stosunku do pokutujących grzeszników: *Na moje życie! — wyrocznia Jahwe Pana. Ja nie pragnę śmierci występного, ale jedynie tego, aby zawrócił ze swej drogi i żył* (Ez 33, 11). Słowa modlitwy podkreślają wielkie działanie Bożej łaski, która przekształca grzesznika w świętego, daje mu udział w życiu wiecznym w społeczności „wybranych”.

Kościół jest społecznością, która obejmuje w swoim łonie grzeszników, jest święty ale zarazem ciągle potrzebujący oczyszczenia (KK 8). Dlatego, zanosząc modlitwy za zmarłych, Kościół czyni to w nadziei, że i oni „uwolnieni z więzów grzechu i śmierci” osiągną chwałę zmartwychwstania.

Należy stwierdzić na koniec, że takie przeżywanie śmierci i naszego zmartwychwstania, ukazuje nam liturgia, w której „oczekujemy Zbawiciela, naszego Pana, Jezusa Chrystusa, aż się ukaże jako Ten, który jest naszym życiem, a my z Nim razem pojawimy się w chwale” (KL 8).

##### 5. *Eucharystia zadatkem życia wiecznego.*

„Panie, Boże, Twój Syn zostawił nam w Sakramencie Swojego Ciała pokarm na drogę do wieczności (na ostatnią drogę), spraw łaskawie, aby nasz brat N., jego mocą, doszedł do uczestnictwa w niebiańskiej uczcie Chrystusa” (MK, MR 854).

Eucharystia jest niezbędnym pokarmem dla życia chrześcijańskiego na ziemi i na drogę do wieczności. Taką prawdę wyraża powyższa modlitwa po komunii ze Mszy św. „W czasie pogrzebu”, w której błagamy ponadto, aby przez ofiarę Mszy św. zmarły osiągnął udział w eschatologicznej uczcie w Królestwie Bożym (Por. MK

<sup>40</sup> K, MR 857; LH t. I, II, III, IV — Oficjum za zmarłych — druga modlitwa.

14, 25). Szczęście tego rodzaju przyrzekł Jezus swoim uczniom (Por. Mt 5, 3. 6). Owa zapowiedź urzeczywistni się w chwili Paruzji: wszyscy, którzy swą wiarą odpowiedzieli na zaproszenie Króla, zasiądą do stołu w Królestwie niebieskim (Por. Łk 22, 11—14)<sup>41</sup>.

Sobór Watykański II potwierdza tę prawdę m. in. w Konstytucji o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*:

„Zadatek tej nadziei i pożywienie na drogę zostawił Bóg swoim w tym sakramencie wiary, w którym składniki przyrody, wyhodowane przez ludzi, przemieniają się w Ciało i Krew chwalebną podczas wieczerzy braterskiego zespolenia i przedsmaku uczy niebiańskiej” (KDK 38). Konstytucja o Liturgii świętej określa Eucharystię jako „uczte paschalną, w której pożywamy Chrystusa, w której dusza napełnia się łaską i otrzymuje zadatek przyszłej chwały” (KL 47).

Eucharystia jest niebiańskim lekarstwem, które zapewnia zmarłemu chrześcijaninowi życie „zawsze w szczęściu i chwale” (MD, MR 857). W Eucharystii wierny posila się „pokarmem odnowienia i życia”, aby „jego mocą mógł dojść do wspólnoty zbawionych” (MK, MR 860).

Chrześcijanin w tym życiu miał udział w nowym Przymierzu: w tajemnicy eucharystycznej; mocą Eucharystii będzie też wskrzeszony do życia i pokoju z Chrystusem bez końca:

„Posileni sakramentem życia, prosimy Cię, Panie, aby nasz brat N., którego uczyniłeś uczestnikiem Twojego Przymierza, oczyszczony mocą tej tajemnicy, cieszył się bez końca w pokoju z Chrystusem” (MK, MR 862).

Tekst powyższej oracji podkreśla istnienie nowego Przymierza między Bogiem i ludźmi, zawartego we krwi Chrystusa: *Ten kielich to Nowe Przymierze we Krwi mojej, która za was będzie wylana* (Por. Łk 22, 20). Odnowienie tego Przymierza Boga z ludźmi dokonuje się właśnie w Eucharystii (Por. KL 10), którą Chrystus polecił sprawować na swoją pamiątkę (1 Kor 11, 25). Poprzez uczestnictwo w Eucharystii zatem, chrześcijanie jednoczą się ściśle z tajemnicą nowego przymierza, korzystając przy tym z jego dobrodziejstw<sup>42</sup>.

Chrześcijanin osiągnie pełnię jedności z Bogiem dzięki Eucharystii, która tu na ziemi jest znakiem i zapoczątkowaniem tej jedności.

Eucharystia, jak pouczają niektóre teksty modlitw za zmarłych, jest sprawowaniem tajemnicy paschalnej: „... za którego złożyliśmy

<sup>41</sup> Por. P.-M. Galopin, *Positek*, w: *Słownik Teologii...* dz. cyt., 719.

<sup>42</sup> Por. J. Giblet—P. Grelot, *Przymierze*, w: *Słownik...* dz. cyt., 831.

wielkanocną ofiarę” (MK, MR 856); „... oczyszczony przez paschalną ofiarę” (MK, MR 857).

Sprawowanie Eucharystii jako *sacramentum paschale* jest pamiątką Męki i Zmartwychwstania Chrystusa (Por. KL 47); przejścia Pana z tego świata do Ojca i Jego uwielbienia (Por. KL 5).

W śmierci chrześcijanin przechodzi z Chrystusem do pokoju i chwały życia wiecznego z Tym, który jest życiem i światłem. — (Por. m. in. J 12, 46; 9, 5; 1, 4. 9; 11, 25; 14, 6).

## ZAKOŃCZENIE

Przeprowadzona powyżej analiza tekstów modlitw za zmarłych, zawartych w nowym Mszałe Pawła VI oraz w Liturgii Godzin, pozwala stwierdzić, że w modlitwie Kościoła ukazuje się całe bogactwo teologii śmierci i zmartwychwstania chrześcijanina.

Jednym z zasadniczych tematów tych formularzy, jest prawda o śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa; rozważane przez nas modlitwy akcentują bardzo wyraźnie tę prawdę, którą z wiarą wyznajemy. Dzięki tajemnicy śmierci i zmartwychwstania Chrystusa, chrześcijanin przez Niego zmartwychwstanie; zmartwychwstanie Chrystusa jest przyczyną naszego zmartwychwstania.

Prawdy przedstawione w modlitwach za zmarłych w sposób wyraźny nawiązują do teologii św. Pawła oraz do nauczania Soboru Watykańskiego II.

Zachowana jest w nich tradycyjna nauka Kościoła o oczyszczeniu zmarłego z jego grzechów mocą ofiary eucharystycznej; Eucharystia jest „sakramentem miłosierdzia”.

Tematem, który bardzo często wraca we wszystkich niemal oracjach za zmarłych jest: życie wieczne chrześcijanina. Bóg jest Tym, który udziela przebaczenia grzechów i obdarza życiem wiecznym. Życie wieczne jest dla zmarłych chrześcijan wspólnotą z Chrystusem oraz ze świętymi i wybranymi; jest uczestnictwem w pokoju i światłości; jest wiecznym szczęściem i radością.

Uczestnictwo chrześcijanina w Ciele i Krwi Chrystusa jest niezbędnym pokarmem dla życia tu na ziemi i na drogę do wieczności; jest zadatkiem uczestnictwa w uczie wiecznej.

Teologia nowych modlitw za zmarłych została ubogacona o nowe treści, dzięki którym nasze spojrzenie na tajemnicę śmierci jest o wiele bogatsze i „szersze” w porównaniu z poprzednim Mszałem Rzymskim. Wprowadzenie bardzo wielu nowych modlitw pozwoliło ukazać większe bogactwo depozytu wiary Kościoła, który w liturgii za zmarłych wyraża niezłomne przekonanie, że przez śmierć życie się zmienia ale się nie kończy.

Ks. Marian Pisarszak MIC

## TEOLOGIA MODLITWY ZA ZMARŁYCH WEDŁUG RYTUAŁU „OBRZĘDY POGRZEBU”

Ogólne omówienie *Ordo exsequiarum* (1969) zostało już dostatecznie zrealizowane w piśmiennictwie, z uwzględnieniem w jakimś stopniu różnych płaszczyzn<sup>1</sup>. Istnieje potrzeba podjęcia aspektu teologicznego nowej liturgii pogrzebowej pełniej niż uczyniono dotychczas<sup>2</sup>. Część tego zadania zrealizujemy w niniejszym opracowaniu, w którym zajmiemy się teologią modlitwy pogrzebowej według polskiej wersji *Ordo exsequiarum*<sup>3</sup>. Modlitwę tę, i cały obrzęd, rozumiemy szerzej niż tylko orędownictwo i pomoc zmarłym. Opierając się głównie na tekstach rytuału, z wyjątkiem czytań biblijnych, będziemy szukać odpowiedzi na następujące pytania: czym jest liturgia pogrzebu, jakie uzasadnienie, motywację i inspirację posiada modlitwa nad umarłymi i za umarłych oraz jakie cechy ją znamionują. Całość problematyki zamkniemy w czterech punktach.

<sup>1</sup> *Rituale Romanum ex Decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli PP. VI promulgatum. Ordo exsequiarum*. Editio typica, typis polyglottis Vaticanis 1969. *Ordo* zostało omówione m. in. w następujących publikacjach: P. Gy, *Ordo exsequiarum pro adultis*, *Notitiae* 2 (1966) 353—363; J. Kopeć, *Reforma liturgii pogrzebu dorosłych* (wg. P. Gy), *Collectanea Theologica* CT 37 (1967) fasc. 4, s. 182—188; F. Greniuk, *Nowe „Ordo exsequiarum”*, CT 40 (1970) fasc. 4, s. 72—78; P. M. Gy, *Le nouveau rituel romain des funérailles*, w: „La Maison Dieu” 1970, nr 101, s. 15—32; C. Braga, L. Brandolini, A. Pistoia, *Il nuovo rito dei funerali*, Roma 1970; A. Labudda, *Nowe Ordo exsequiarum*, *Ateneum Kapłańskie* t. 78 (1972) 427—437; S. Szamota, *Odnowiony ryt chrześcijańskiego pogrzebu*, *Ruch Biblijny i Liturgiczny* (RBL) 25 (1972) 249—252; tenże, *Odnowiony ryt chrześcijańskiego pogrzebu*, CT 43 (1973) fasc. 2, s. 85—88; S. Hartlieb, *Nowy kształt pogrzebu*, *Msza Święta* 29 (1973) 249—255; *Odnowiona liturgia pogrzebu. Materiały sympozjum liturgiczno-pastoralnego*, RBL 27 (1974) 5—106; P. Nitecki, *Reforma liturgii pogrzebowej*, *Tygodnik Powszechny* 1977 nr 44, s. 3.

<sup>2</sup> A. Pistoia, *Elementi dottrinali del nuovo „Ordo exsequiarum”*, *Ephemerides Liturgicae* 84 (1970) 149—159; A. Labudda, art. cyt., s. 437—442; K. Richter, *Neue Totenliturgie*, Aufl. 4, Essen 1972; M. Pisarszak, *Aspekt paschalno-eschatologiczny liturgii zmarłych*, RBL 25 (1972) 252—256; B. Margański, *Podstawy teologiczne odnowionego rytu pogrzebowego*, RBL 27 (1974) 6—14; Ph. Rouillard, *La Liturgie de la mort comme rite de passage*, *Concilium* 1978, nr 132, s. 93—102.

<sup>3</sup> *Obrzędy pogrzebu dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*. Katowice 1977, Księgarnia św. Jacka. W artykule odwołujemy się z zasady do numerów uwzględnionych w tej księdze, czasem tylko do stron (np. s. 30). Podkreślenia w tekstach cytowanych pochodzą od autora artykułu.

## 1. MODLITWA WIARY PASCHALNEJ CZYLI MISTERYJNY WYMIAR POGRZEBU

Pogrzeb uważa się za zwykły obrzęd, a przecież — niezależnie od miejsca sprawowania go<sup>4</sup> — w wewnętrznej warstwie stanowi on misterium wiary, analogiczne do innych sakramentów i celebracji liturgicznych. Dla chrześcijanina racją teologiczną celebracji pogrzebu jest wiara Kościoła, która w rytach egzekwialnych widzi sprawowanie jednego z ogniw misterium paschalnego Chrystusa, w które zmarły był włączony przez osobistą wiarę i misteria inicjacji, rozwijane przez inne sakramenty i życie mistyczno-moralne w duchu Ewangelii, którego celem jest obumieranie dla grzechu, by żyć w Bogu i dla Boga, stając się żywą ofiarą w wymiarze całej doczesności<sup>5</sup>. Włączenie poszczególnego człowieka w misterium paschalne i jego dorastanie do ofiarowania samego siebie Bogu w zjednoczeniu z Chrystusem — osiąga na ziemi punkt szczytowy w celebracji śmierci i pogrzebu. Samo zaś umieranie zyskuje walor aktu kultużno-liturgicznego<sup>6</sup>.

Refleksja teologiczna na temat pogrzebu byłaby okaleczona, gdyby brała liturgię pogrzebu w izolacji od poprzedzających ją obrzędów. Pogrzeb jest tylko sekwencją w długim szeregu różnych celebracji tajemnicy zbawienia<sup>7</sup>. Teologia pogrzebu mieści się w ramach szerokiego tematu, jakim jest teologia Paschy Chrystusa i chrześcijanina. To jest dobrze, że bierzemy „na warsztat” rytuał pogrzebu, lecz trzeba, abyśmy otworzyli także inne księgi liturgiczne, najpierw mianowicie obrzędy chrztu dzieci i dorosłych<sup>8</sup>, następnie rytuał namaszczenia chorych, który oprócz sakramentu namaszczenia zawiera liturgię Wiatyku, ewentualnie bierzmowania

<sup>4</sup> Typiczne wydanie *Ordo* nie jest adresowane do konkretnej i określonej społeczności kościelnej, gdyż Kościół jest obecny w różnych kulturach świata. Obrzęd rzymski jest rytym do dostosowania. W Afryce akcentuje się obrzędy w domu, we Francji i Włoszech w kościele, w krajach języka niemieckiego na cmentarzu. Zob. Ph. Rouillard, art. cyt., s. 99.

<sup>5</sup> Por. K. Rahner, *Zur Theologie des Todes. Mit einem Exkurs über das Martyrium*, (Quaestiones disputatae, 2), Freiburg, Basel, Wien 1965, s. 61—72.

<sup>6</sup> M. Pisarzak, *Śmierć jako liturgia*, Msza Święta 28 (1972) s. 247—250; tenże, *Pascha chrześcijanina. Teologia i liturgia śmierci*, Kraków 1976 (na powielaczku), s. 20—26, 48—51.

<sup>7</sup> Por. B. Botte, *Les plus anciennes formules de prière pour les morts*, w: *La maladie et la mort du chrétien dans la liturgie. Conférences Saint-Serge. XXI<sup>e</sup> Semaine d'Études Liturgiques (1—4 VII 1974)*, Roma 1975, s. 81—82, 96; M. Pisarzak, *Pascha...*, s. 25—26, 80—81.

<sup>8</sup> *Obrzędy chrztu dzieci według Rytuału Rzymskiego*, Katowice 1972; *Rituale Romanum ex Decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum, auctoritate Pauli PP. VI promulgatum. Ordo Initiationis Christianae adultorum*. Editio typica, typis polyglottis Vaticanis 1972.



oraz modły za konających<sup>9</sup>. Należy żałować — pisze Ph. Rouillard — że ze względów praktycznych uległy rozbiciu (na dwa odrębne rytuały) obrzędy poprzedzające śmierć i po niej następujące. Byłoby lepiej dla teologii i duszpasterstwa, gdyby jedna księga zawierała w sposób ciągły liturgię wszystkich ostatnich etapów itinerarium chrześcijanina, który stopniowo opuszcza świat i przez próg śmierci wkracza w bogatszy wymiar życia, którego zadatek nosił w sobie od pierwszego spotkania z Chrystusem (pierwszą komunią jest chrzest przyjęty z wiarą)<sup>10</sup>.

Liturgia pogrzebowa, jakkolwiek posiada rozwinięty element słowa, jest nie tylko głoszeniem tajemnicy paschalnej, realizowanym poprzez czytanie i mówione słowo Boże<sup>11</sup>, i jest nie tylko modlitwą wstawienniczą, rozumianą popularnie jako prośba w intencji zmarłego. Pogrzeb jest przede wszystkim sprawowaniem tajemnicy paschalnej, jest celebrazją ostatniego w wymiarze doczesnym etapu tegoż misterium, jest kontynuacją i doprowadzeniem do końca na ziemi misterium zjednoczenia chrześcijanina z Chrystusem aktywnym i doznającym wyniszczenia przez przeszło trzydzieści lat życia i działalności zbawczej, z Chrystusem cierpiącym, ukrzyżowanym, umarłym, pogrzebanym i uwielbionym.

O wewnętrznej warstwie uroczystości pogrzebowej nie decyduje wielość słów rytualnych, gdyż pogrzeb jest zasadniczo szeregiem czynności z ciałem i nad ciałem umarłego, dokonanych przez żyjących, zwykle w ciągu kilku dni, w imię przesłanek czysto ludzkich i religijnych. Akcent kładziemy na wyrażeniu „szereg czynności”. Jeśli dotąd nie była nam dana w doświadczeniu, to przynajmniej łatwo możemy sobie wyobrazić czynność pogrzebową minimalnie zaopatrzoną w słowa. I w takim przypadku będzie to prawdziwy pogrzeb.

W tym kontekście są godne uwagi pierwsze słowa *Wprowadzenia* (nr 1): „W obrzędach pogrzebowych swoich dzieci Kościół obchodzi z wiarą paschalne misterium Chrystusa...”. Obchodzi, to znaczy sprawuje, realizuje, uobecnia, celebrowa. I to jest pierwsze, fundamentalne w pogrzebie, mianowicie celebrazja misterium przejścia od śmierci do życia. Natomiast czymś wtórnym, choć także obecnym i doniosłym, jest to, że Kościół „modli się” za zmarłych (tamże, nr 1), że liturgia pogrzebowa jest także modlitwą wstawienniczą.

Podstawą sprawowania liturgii pogrzebu i traktowania go jako celebrazji paschalnej jest wiara chrześcijańska (*lex credendi*). Przed-

<sup>9</sup> *Rituale Romanum ex Decreto...* (jak wyżej). *Ordo unctionis infirmorum eorumque pastoralis curae*. Editio typica, typis polyglottis Vaticanis 1972.

<sup>10</sup> Ph. Rouillard, art. cyt., s. 99.

<sup>11</sup> *Wprowadzenie teologiczne i pastoralne*, nr 11.

miotem wiary jest Chrystus i całe Jego misterium, pojęte jako wydarzenie ciągle, mające swe etapy, fazy i ogniwa. Treścią wiary paschalnej jest także i to, że chrześcijaninem jest ten, kto został wszczepiony w Chrystusa (*esse in Christo*) i przechodzi analogicznie etapy Jego drogi do Ojca. W tym tkwi istota naśladowania Chrystusa. Pozbawienie zatem autentycznego chrześcijanina pogrzebu oznacza zgodę na niedopełnienie jednego z ogniw celebracji misterium: celebracji, która powinna być doprowadzona do szczytu, do końca. Uczeń Pański nie zna innej drogi, innej paschy, jak tylko Drogę Mistrza: przez krzyż i grób do nieba, do zmartwychwstania, do doskonałego spotkania z Bogiem. *To dążenie niech was ożywia; ono też było w Chrystusie Jezusie* (Flp 2,5) — napisał Apostoł kreśląc schemat Paschy Pana (zob. Flp 2, 6—11; por. Dz 2, 22—36).

Odnowiona liturgia pogrzebu powstała jako realizacja między innymi następującej zasady, że obrzęd powinien jaśniej wyrażać paschalny charakter śmierci chrześcijanina (zob. KL 81). Punkt ciężkości spoczywa na paschalnym znamieniu pogrzebu nie dlatego, że dziś jest moda na duchowość wielkanocną, że podobało się nam wydobyć tę właśnie cechę, lecz z tej racji, że taka jest wiara Kościoła, taka jest rzeczywistość zbawienia; liturgia pogrzebowa jest dopełnieniem misterium paschalnego w ostatniej jego fazie możliwej na ziemi. Pogrzeb nie jest czymś, co posiada rys paschalny, lecz po prostu jest Páschą celebrowaną na jednym z końcowych jej etapów w czasie. Naprawdę ostatnie etapy realizują się w niebie, jak stawienie się w obliczu Boga, sąd i zmartwychwstanie, a wieńczy je paruzja Pana.

Przedstawione pojęcie i uzasadnienie obrzędu pogrzebowego wynika z analizy wielu formuł towarzyszących czynnościom funebrialnym. Niektóre z nich stanowią: albo ogólne odwołanie się do wiary (np. 32, 71, 72), albo dokładne wprost wyznanie całokształtu wiary w postaci „Credo”, które jest skrótem dziejów zbawienia, a nie prawd abstrakcyjnych (106 C), albo nawiązanie do tajemnicy paschalnej kontynuowanej i uobecnianej — jakby w sakramencie — w śmierci i pogrzebie ucznia Pańskiego (*passim*).

Nie co inne, tylko wiara paschalna każe ludowi w czasie pogrzebu śpiewać pieśń wielkanocną (s. 104), psalmy paschalne (ps. 113—115, 117, 118) oraz alleluja we mszy i oficjum. Ta sama wiara każe rozważać bolesną i chwalebłą część różańca podczas czuwania i procesji (38, 49, 68), a w nabożeństwie biblijnym głosić najpierw prawdę, że Chrystus „zwyciężył śmierć i wstąpił do nieba”, potem przedstawiać Bogu prośbę, aby dał zmarłemu udział w Jego zwycięstwie (29 B; por. 47, 63 C).

Kierując się mocną i żywą wiarą (np. 72), że Bóg ciemności śmierci przemienia w jutrzenkę życia (47), Kościół sięga po słowa pierwszych chrześcijan chcąc jakby wyjaśnić światu, dlaczego

w modlitwie nad ciałem zmarłego jest spokojny, bez rozpacz i pełen nadziei. W tym celu aktualizuje słowa z połowy pierwszego wieku: *...przekonani jesteśmy, że Ten, który wskrzesił Jezusa, przywróci życie także i nam* (2 Kor 4, 14; zob. w rytuale na s. 36).

Znamienne akcenty wiary w rzeczywistość paschalną mieszczą się we wstępie do ostatniego pożegnania. O zmarłym, którego ciało będzie wkrótce złożone do grobu, tekst rytuału każe stwierdzić to, co następuje: „Nasz brat zasnął w pokoju z Chrystusem (..); t e r a z został wezwany na ucztę dzieci Bożych w niebie i razem ze Świętymi stał się dziedzicem obiecaną nagrody wiecznej” (63 A). W tej wypowiedzi została podkreślona wyraźnie warstwa wewnętrzna i misteryjna obrzędu, wymieniono ostatnie etapy drogi paschalnej zmarłego już poza czasem. Wzrok wiary sięga głębiej i dalej niż oczy. Żywi są pogrążeni w żałobie, zajmują się jeszcze tym, co nazywa się ciałem zmarłego („my składamy jego ciało w grobie”, zob. 70 B), a on dochodzi do mety, realizuje dalsze etapy misterium, osiąga zjednoczenie z Chrystusem uwielbionym, który wychodzi mu naprzeciw (64).

Pojęcie pogrzebu jako realizacji jednej z sekwencji tajemnicy zbawienia, zapoczątkowanej przez chrzest (w odniesieniu do jednostki), respektuje tekst towarzyszący pokropieniu i okadzeniu ciała po ostatnim pożegnaniu. „Wszechmogący Bóg odrodził cię z wody i z Ducha Świętego na życie wieczne, niech zatem dopełni dzieła, które rozpoczął na chrzcie świętym” (65). „Niech Bóg przyjmie cię do swojej chwały” (65), skoro razem z Chrystusem i w sposób Jemu właściwy przeszedłeś już inne uprzednie etapy Jego drogi. Kolejne etapy w płaszczyźnie sakramentalnej wtajemniczenia chrześcijańskiego czyli etapy *esse in misterio Christi* poprzedzające śmierć i pogrzeb — zostały wypunktowane w modlitwie powszechnej nad grobem. Wymienia się tam chrzest, bierzmowanie, pokutę i Eucharystię. W modlitwie tej kreśli się jednocześnie perspektywę pośmiertną, to znaczy etap za progiem śmierci: wejście do nieba, do grona wybranych, na ucztę w Królestwie Chrystusa (72).

Gdy zatem Kościół modli się nad umarłymi, to wyznaje i sprawuje wielką tajemnicę wiary, realizuje końcowe etapy misterium paschalnego lub im towarzyszy wiara, modlitwą i nadzieją. W tym misterium wiary paschalnej uczestniczy zmarły, ci którzy pozostali na ziemi oraz Święci nieba. W tym wydarzeniu zaczyna się liturgia niebieska, pozaczasowa. Oto także w ten sposób rozumiemy misterijny wymiar pogrzebu chrześcijańskiego.

## 2. MODLITWA SOLIDARNOŚCI, CZYLI EPIFANIA KOŚCIOŁA

Solidarność ludzka i eklezjalna, to drugi czynnik — związany ze społecznym aspektem życia i wiary — który sprawia, że ludzie gromadzą się na uroczystość pogrzebową. Naczelną motywacją jest tu szacunek dla ciała ludzkiego oraz braterstwo i solidarność na zasadzie wspólnej natury i jedności w Chrystusie.

Pogrzebanie ciała z szacunkiem i czcią jest praktyką prawie ogólnoludzką<sup>12</sup>, a u chrześcijan należy do siedmiu głównych obowiązków moralnych względem ciała (71), określonych jako najważniejsze uczynki miłosierne („umarłych pogrzebać”). Tytułem szczególnej czci dla ciała jest u chrześcijan świadomość, że ciało zmarłego było świątynią Ducha Świętego (65). Pomijamy problem kremacji zwłok<sup>13</sup>.

Solidarność, o której mówimy, jest rodzajem więzi żywych ze zmarłymi oraz między żyjącymi.

Śmierć dzieli, napełnia serca bólem, i zarazem gromadzi oraz łączy. W jej obliczu ludzie są skłonni godzić się i bratać, kończyć spory i podziały. Zdaje się, że na żadną uroczystość domową rodziny nie staje w takim komplecie jak na pogrzeb. Podobnie się dzieje lub być powinno we wspólnocie kościelnej. Z okazji pogrzebu chrześcijanie gromadzą się i łączą z tymi, co odeszli — w imię wzajemnych więzi na zasadzie miłości i jedności w Chrystusie, których to więzi śmierć nie likwiduje, przeciwnie, ożywia je i aktualizuje. Zmarły nie opuszcza Kościoła, on tylko przechodzi z Kościoła na ziemi do Kościoła w niebie<sup>14</sup>.

Prawdą jest, że zgromadzenie liturgiczne o charakterze pogrzebowym modli się za tego, który odszedł do Pana. Trzeba jednak zauważyć, że pobożności chrześcijańskiej pierwszych wieków obca była swoista produkcja (gromadzenie, substancjalizowanie) modlitw wstawienniczych, jak gdyby one były rzeczą, którą można przekazać, i to bardzo obficie, na konto zmarłych. Wierzący gromadzili się, aby okazać swą wspólnotowość i jedność, że stanowią *communio*. Modlitwa za zmarłych oraz Eucharystia (która przyszła w miejsce pogańskiego *refrigerium*) była przede wszystkim wyrazem braterstwa i zjednoczenia w obliczu Boga, braterstwa żywych i umarłych. Tych ostatnich nie dzielono tak ostro, jak to czyni współczesna pobożność katolicka, na świętych czyli zbawionych i na tych, którzy na zbawienie dopiero jakby czekają, doznając oczysz-

<sup>12</sup> Ph. Ariès, *Essais sur l'histoire de la mort en Occident du Moyen Age à nos jours*, Paris 1975; J. Ziegler, *Les vivants et la mort. Essai de sociologie*, Paris 1975.

<sup>13</sup> Na ten temat zob. R. Michałek, *Nowe obrzędy pogrzebu i związane z nimi problemy prawno-liturgiczne*, RBL 27 (1974) 17—18.

<sup>14</sup> B. Botte, art. cyt., s. 82.

czenia. Chodziło nie tyle o modlitwę „za”, ile raczej o modlitwę „razem” ze wszystkimi zmarłymi, więc o modlitwę w zjednoczeniu z całym Kościołem. Taka modlitwa była przede wszystkim epifanią Kościoła. Świadczy ona o pojęciu eschatologii budowanej na żywej wierze w Świętych obcowanie<sup>15</sup>.

Fundamentem jedności jest Chrystus uwielbiony, dający wierzącym swego Ducha. Mocą tego Ducha jednoczą się w Panu ci, co odeszli z nadzieją zmartwychwstania i ci, którzy jeszcze pielgrzymują, umacniając się częstym przyjmowaniem Wiatyku. Chrystus eucharystyczny i Chrystus eschatyczny jest kłamrą scalającą wszystkich<sup>16</sup>.

W tej sprawie odwołajmy się do rytuału. Przed Modlitwą Pańską w nabożeństwie biblijnym padają charakterystyczne słowa: „Zjednoczeni z wszystkimi wiernymi, którzy nas poprzedzili do wiecznej ojczyzny, módlmy się, jak nas nauczył nasz Zbawiciel. Ojczyste nasz...” (s. 30). Oto wydobyta w formule więź żyjących z wszystkimi umarłymi.

Solidarność między żyjącymi oraz między nimi i zmarłym uwytklają wyrazy współczucia składane rodzinie w domu żałoby: „Zgromadziliśmy się, aby pożegnać naszego brata (naszą siostrę) N. Jego (jej) śmierć napełniła bólem jego (jej) rodzinę i wielu z nas. Wszyscy bierzemy udział w ich cierpieniu i wyrażamy im nasze współczucie, chcemy być z nimi w ciężkiej dla nich chwili” (43). Znamiennie w tej i w innych formułach (np. 63 A i C) jest użycie zwrotu „brat” względnie „siostra” i podanie imienia, co zawsze świadczy o bliskości i familijności między ludźmi.

Gdy chodzi tylko o zmarłego, to modlitwy podkreślają rozłąkę i żegnanie go, ale na tymczasem, o charakterze przejściowym, i wyrażają nadzieję połączenia się z nim po doczesnym życiu (np. 43, 47, 63 C) oraz życzenie wyjścia razem z nim naprzeciw Chrystusowi, gdy On objawi się w chwale (63 A).

Po śmierci członka wspólnoty kościelnej, chrześcijanie gromadzą się także po to, aby się wzajemnie pocieszyć słowami wiary, wziętymi głównie z Pisma św. (66 A); w obliczu śmierci działają one owocniej, niż słowa ludzkie. Zgromadzeni są głęboko przekonani, że spotkają się wszyscy w Chrystusie i na zawsze połączą ze zmarłymi (66 A). Jest to wyraz solidarności między żyjącymi.

<sup>15</sup> J. Salij, *Modlitwa za świętych w liturgii rzymskiej*, w: *Studia teologiczno-dogmatyczne*, t. 1, Warszawa 1973, s. 247.

<sup>16</sup> Każde uczestnictwo w uczcie Pańskiej posiada aspekt eucharystyczny (odniesienie do Ofiary zbawczej), eklezjalny (społeczny) i eschatyczny (antycypacja uczytu w domu Ojca). Zob. Th. Maertens, L. Heuschen, *Doctrine et pastorale de la liturgie de la mort*, Bruges 1957, s. 23—28; A. L. Szafranski, *Paschalny, eschatologiczny i eklezjalny charakter Komunii świętej*, CT 41 (1971) fasc. 1, s. 5—25; C. Krakowiak, *O właściwe zrozumienie Wiatyku*, CT 44 (1974) fasc. 3, s. 59—61.

Niektóre śpiewy i formuły wydobywają ponadto więź zmarłych z aniołami (np. s. 60), męczennikami (tamże), wybranymi (s. 67), świętymi (66 B, 55, 53), zbawionymi (s. 55) oraz Najświętszą Maryją Dziewicą (s. 56 i końcowa antyfona maryjna).

Z powyższego widać, jak liczne teksty poświadczają tezę, iż liturgia pogrzebowa stanowi specyficzny rodzaj modlitwy. Jest ona modlitwą więzi, solidarności i jedności w Chrystusie uwielbionym wszystkich wierzących, żywych i umarłych; tych, którzy doszli do mety i tych, którzy jeszcze pielgrzymują. Modlitwa ta jawi się jako epifania całego Kościoła. W tym dostrzegamy konsekwencję misteryjnego charakteru pogrzebu. Solidarność z kolei prowadzi do wstawiennictwa i niesienia pomocy.

### 3. WSTAWIENNICTWO ZA ZMARŁYMI

Trzecią podstawą sprawowania pogrzebu jest niesienie pomocy zmarłym. Dlatego modlitwa pogrzebowa jest także modlitwą prośby i błagania. Kościół modli się za zmarłych, aby byli zbawieni. W tej modlitwie objawia się on jako lud kapłański i jako matka zawsze troskliwa o los swoich dzieci.

Rytuał nie używa słowa czyśćciec i piekło. Jednakże wobec smutnego faktu, jakim jest grzech w życiu człowieka i wobec nieznamości godziny śmierci, która zazwyczaj przychodzi niespodziewanie (248), wiele tekstów mieści ukryte założenia, że zmarły potrzebuje prawdopodobnie jeszcze oczyszczenia, aby mógł być przyjęty do grona Świętych w niebie.

„Boże (...), daruj wszystkie grzechy naszemu bratu N., który wierzył w zmartwychwstanie Chrystusa” (s. 36), „Boże, Ty przebaczasz grzesznikom...” (s. 34), „odpuść mu wszystkie grzechy” (s. 32), „prosimy Cię, abys darował mu grzechy, które popełnił” (s. 29) — oto fragmenty tylko niektórych formuł, podkreślające ton błagalny o miłosierdzie u Boga z powodu popełnionych grzechów. Błaganie to jest pełne nadziei, gdyż „Bóg miłosierny daje odkupienie” (s. 45) pokutującym (s. 67).

Prawdziwym nieszczęściem dla człowieka jest nie śmierć, ale grzech. Śmierć łączy z Bogiem, grzech rozdziela. Do tej rzeczywistości egzystencji ludzkiej na ziemi nawiązują bardzo wyraźnie słowa wprowadzenia do Mszy świętej pogrzebowej. „Wiemy, że wskutek ludzkiej skłonności do złego wszyscy popełniamy grzechy. Przed Najświętszym Bogiem nikt nie jest bez winy. Dlatego chcemy złożyć za naszego zmarłego brata (naszą zmarłą siostrę) Ofiarę Eucharystyczną, jako zadośćuczynienie za jego (jej) grzechy. Będziemy prosili Boga, aby go (ją) oczyścił od wszelkiej winy i dopuścił do społeczności Świętych” (53).

W cytowanym i jeszcze w innym tekście (66 C) mówi się o ludzkiej ułomności; brzmi to łagodnie. Natomiast w śpiewach trzeciej formy aktu pokuty jest zawarte wezwanie, które przypomina prawdę o sędzie ostatecznym (54 B). Pewien fragment pożegnania mówi nawet o surowym sądzie (s. 190). W innym miejscu prośba za zmarłego jest podyktowana ewentualnym doznawaniem cierpień po śmierci (46 B). Ujawnia się tu element kary. Takie jest uzasadnienie orędownictwa za tymi, co odeszli. Ci, którzy pozostali na ziemi zakładają prawdopodobieństwo jakiegoś obciążenia, z którym zmarli stają przed Bogiem.

Co jest objęte modlitwą za zmarłych? — Odpowiedź na tę kwestię będzie dwojaka.

Wiele formuł stanowi modlitwę tylko za duszę zmarłego. Są one odbiciem poglądu filozoficzno--teologicznego, według którego śmierć dzieli człowieka na duszę i ciało<sup>17</sup>. Ciału należy się pogrzeb, duszy — modlitwa i ofiara. Niektóre teksty bardzo mocno zdradzają takie ujęcie tajemnicy śmierci. „My składamy jego ciało w grobie, Ty (Boże) przyjmij jego duszę do nieba” (70 B). „Miłosierny Boże (...), uwolnij od wszystkich grzechów duszę N., którego ciało tutaj składamy...” (70 A). Inny los duszy i inny ciała po śmierci (do czasu paruzji) mocno podkreślono w redakcji pierwszego punktu Wprowadzenia: *in anima..., in corpore...*<sup>18</sup>.

Są oczywiście teksty liturgiczne, które wyjaśniają, jaki będzie los ciała u kresu wieków, w dniu Pańskim, mianowicie wskrzeszenie w chwale (zob. np. 71). Powyższa jednak parcelacja i rozerwanie natury człowieka budzi zastrzeżenia w świetle pogłębionej antropologii i jest niezgodne z przekonaniem indywidualnej eschatologii potocznej, która nie zna dualizmu antropologicznego<sup>19</sup>. Eschatologii potocznej wychodzi naprzeciw nowa eschatologia filozoficzno--teologiczna, która swe hipotezy buduje na tezie, że nie znamy natury cielesności człowieka (stąd trudność zawiązania problemu ciała do tego, co jest składane do grobu i niszczyje w proch) oraz na przekonaniu chrześcijańskim i pozachrześcijańskim, że od razu w momencie śmierci cały człowiek w swej istocie staje przed Bogiem w wymiarze wiecznym jako nowe stworzenie (mówi się o zmartwychwstaniu bezpośrednim w momencie śmierci i o spektakularnym charakterze zmartwychwstania ostatecznego)<sup>20</sup>. Powyższe prze-

<sup>17</sup> B. Margański, art. cyt., s. 12—13.

<sup>18</sup> Por. dwa różne tłumaczenia nr 1. Wprowadzenia: wyraźnie oddające myśl tego punktu (RBiL 27: 1974, s. 1; tłum. o. F. Małaczyński OSB) i niejasne, zamazane (w rytuale, s. 9).

<sup>19</sup> E. Potkowski, *Dziedziectwo wierzeń pogańskich w średnio-wiecznych Niemczech, Defuncti vivi*, Warszawa 1973, Wydaw. UW, s. 93—102.

<sup>20</sup> L. Nadolski, *Nauka L. Borosa o śmierci ludzkiej w świetle współczesnej eschatologii katolickiej*, Lublin 1975, mps w Archiwum KUL;

konanie wyrażają niektóre formuły dotychczas stosowane w liturgii pogrzebowej i w innych modłach za zmarłych oraz modlitwy do świętych, które nie są skierowane tylko do duszy świętego, lecz do zintegrowanego człowieka<sup>21</sup>.

Współczesna myśl eschatologiczna została częściowo uwzględniona w nowych obrzędach. Są w języku *Ordo* pewne ślady liczenia się z nią. Prośba „za duszę N.” w nowych modlitwach występuje rzadziej niż w dawnych. Jej miejsce zajmuje polecenie Bogu całego człowieka, co jest zresztą zgodne z pewnym nurtem pierwotnej tradycji. Czytamy w rytuale: „Nasz brat zasnął w pokoju z Chrystusem. Z wiarą i nadzieją życia wiecznego polecamy go miłosierdziu Boga (...), aby N. (...) został wezwany na ucztę dzieci Bożych w niebie...” (63 A). Albo: „Pożegnajmy zmarłego N. (...), z ufnością polecamy go miłosierdziu Bożemu w cichej modlitwie” (63 B). Wniosek jest następujący, że modlitwa za zmarłych i w zjednoczeniu z nimi (s. 68) nie ma na uwadze tylko duszy, lecz także całego człowieka. I to stanowi drugą odpowiedź na kwestię, co jest objęte modlitwą za zmarłych.

Nowy rytuał pogrzebu jest owocem swoistego kompromisu ujęć i dlatego odbija różne poglądy i sformułowania, które egzystują współcześnie w świadomości chrześcijan i teologów. Generalnie idzie on za dotychczasowym wyrazem wiary i nauki Kościoła, rezygnując z hipotetycznych, jeszcze niedojrzałych, ujęć rzeczywistości eschatycznej<sup>22</sup>. Pewien niedosyt i brak jednolitości w tej sprawie pozostanie chyba na zawsze, bo dopiero w niebie tajemniczość ustąpi miejsca widzeniu<sup>23</sup>. Ta uwaga odnosi się także do roztrząsań na temat czyśćca.

Modlitwa za zmarłych, czy też za ich dusze, jest dziś powszechnie rozumiana jako modlitwa za cierpiących w czyśćcu. I teologii i praktyce duszpasterskiej stawia się zadanie jakby uwewnętrznienia i odrzeczowienia nauki o czyśćcu. Trzeba o nim mówić nie tyle w kategoriach miejsca, usytuowanego poza Bogiem, co raczej w kategoriach trwania, procesu i spotkania z Bogiem. „Naszym miejscem po tym życiu — pisze L. B o r o s — jest sam Bóg. (...). Trzeba wykazać, że „rzeczy” i „miejsca” ostateczne są ostatecznymi „procesami” a ostateczne „procesy” ostatecznymi „spotkaniami”. I do-

R. Rogowski, *Śmierć jako sakrament życia*, Ateneum Kapłańskie t. 87 (1976) 429—433. Krytyczne uwagi o eschatologii ujętej w aspekcie psychologiczno-egzystencjalnym podaje S. Kowalczyk, *Podstawy człowieka wobec śmierci*, Colloquium Salutis. Wrocławskie Studia Teologiczne, 7 (1975) 297—324.

<sup>21</sup> Zob. modlitwy w dawnych i potrydenckich mszałach oraz rytuałach.

<sup>22</sup> B. Margański, art. cyt., s. 13.

<sup>23</sup> A. Pistoia, art. cyt., s. 150—153; R. Rogowski, art. cyt., s. 436.



daje za H. Urs von Balthasarem: „Bóg jest ‚rzeczą ostateczną’ stworzenia. Bóg zdobywający jest niebem, tracący piekłem, wystawiający na próbę sądem, oczyszczający czyścem”<sup>24</sup>. Oczyszczenie, jakie muszą przejść umierający, jawi się jako wydarzenie dynamiczne, momentalne, intensywne, personalistyczne i nade wszystko jako znak Bożej miłości. „Proces” oczyszczenia zachodzi, jeśli tak można powiedzieć, w samym umieraniu, nie przed śmiercią, ani po śmierci, lecz jakby w jej sercu<sup>25</sup>.

Takie pojęcie czyśca rodzi pytanie o sensowność podczas pogrzebu, i w innych okolicznościach, modlitwy wstawienniczej za zmarłych doznających przeciwieństwo oczyszczającego działania miłości Bożej w momencie śmierci już odległej czasowo od realizacji wstawiennictwa. Czy wstawiennictwo przychodzi nie za późno?

Streszczając próbę rozwiązania tego zagadnienia, warto najpierw podkreślić jeszcze raz, że ostatecznym elementem oczyszczającym jest miłość. Chodzi o miłość Bożą i o wyrazy miłości ze strony ludzi orędujących za zmarłymi. Te dwie miłości schodzą się jakby jednocześnie i przychodzą w samą porę, bez spóźnienia, stanowią prawdziwą pomoc. Możemy tak twierdzić przyjmując odpowiednią koncepcję trwania, którą L. B o r o s zapożyczył od É. B r i s b o i s<sup>26</sup>. Nie wchodząc w szczegóły tej problematyki, wystarczy powiedzieć tylko to, że stajemy wobec tajemnicy odniesienia czasu do wieczności czyli spotkania się równocześnie w wiecznie trwającej teraźniejszości Boga różnych i odległych od siebie w doczesności dwóch momentów historycznych, jakimi są: moment umierania zmarłego i moment modlitwy za niego. Tej rzeczywistości nie możemy przedstawić sobie obrazowo, trzeba ją przyjąć na sposób analogii. U Boga, to znaczy w Jego odwiecznej teraźniejszości, śmierć człowieka, za którego się modlimy i nasza modlitwa zbiegają się razem, są jednocześnie aktualne. Nasze wstawiennictwo nigdy nie przychodzi za późno. Pobożność wiernych jest wyjątkowo odporna na zaprzestanie modlitw i ofiar ze względu na rzekomą, po ludzku, ich nieaktualność dla zmarłych<sup>27</sup>.

Koncepcja czyśca sformułowana w kategoriach intensywnego oczyszczenia w promieniach miłości Bożej w momencie śmierci nie

<sup>24</sup> L. B o r o s, *Mysterium mortis. Człowiek w obliczu ostatecznej decyzji*, tłum. B. Białecki, wyd. 2, Warszawa 1977, s. 156 oraz przypis 71 i 72 na s. 215.

<sup>25</sup> A. S k w i e r c z y Ń s k i, *Katolicka nauka o czyścicu w interpretacji L. B o r o s a*, Lublin 1977, mps w Archiwum KUL, s. 89—111; por. L. B o r o s, *Istnienie wyzwolone. Rozważania teologiczne*, tłum. B. Białecki, Warszawa 1971, s. 109—111.

<sup>26</sup> E. B r i s b o i s, *Durée du purgatoire et suffragers pour les défunts*, Nouvelle Revue Théologique 1959, nr 81, s. 833—845. Por. L. B o r o s, *Mysterium...*, s. 215, przypis 75.

<sup>27</sup> A. S k w i e r c z y Ń s k i, dz. cyt., 85—86.

powinna hamować, a tym bardziej niweczyć modlitwy i ofiary za zmarłych. Papież Aleksander VII († 1667) potępił opinię Dominika Soto, według której wstawiennictwo po dziesięciu latach traci ważność, gdyż nikt tak długo nie może pozostawać w czyścicu<sup>28</sup>. Przekład intensywności trwania czyścica w momencie śmierci na nasz „język czasu” (np. stu dni, czy dwóch lub piętnastu lat) może być pożyteczny dla ludzkiego rozumienia zjawiska oczyszczenia w celu przybliżenia ludzkiej mentalności, uwarunkowanej czasem i przestrzenią, różnych intensywności cierpienia w procesie oczyszczenia w obliczu Najświętszego<sup>29</sup>.

Raz jeszcze zaznaczymy, że nowe ujęcie czyścica nie wyklucza w najmniejszym stopniu, ani nie pomniejsza, wstawiennictwa wiernych za tymi, co odeszli do Pana.

*Ordo Exsequiarum* nie wymienia czyścica chcąc może odwrócić uwagę od dotychczasowych jego wyobrażeń w kategoriach przestrzeni i czasu. Jednocześnie w bardzo licznych formułach zamieszcza modlitwę za zmarłych. W niektórych z nich została wprost zaznaczona prośba o oczyszczenie: „Będziemy prosili Boga, aby go (tzn. zmarłego) oczyścił od wszelkiej winy i dopuścił do społeczności Świętych” — mówi kapłan przed Mszą św. pogrzebową (53). „Miejscem” oczyszczenia jest tu wyraźnie sam Bóg. Ta prawda o oczyszczającej miłości Bożej, ewentualnie o światłości, znalazła szczęśliwą redakcję w pieśni na pożegnanie: „Przed Twoim wzrokiem, (Boże), nikt mnie nie zasłoni, Ty mnie przenikasz i znasz doskonale. Niech Twoja miłość weźmie mnie w obronę, gdy oko w oko z Twą światłością stanę. (...) Okaż mi, Panie, bezmiar Twojej łaski” (238, s. 189). Widać tu ukryte respektowanie nowej teologii czyścica, która nie jest przeciwna wątkom błagalnym i wstawienniczym w tekstach obrzędu. Dzięki temu, kończąc trzeci punkt, formułujemy zdanie, że modlitwa pogrzebowa jest naprawdę nie tylko modlitwą wiary i zjednoczenia z całym Kościołem, lecz także modlitwą kapłańską Ludu Bożego za zmarłych, inspirowaną czynną miłością bliźnich. Wstawiennictwo Kościoła jawi się przeto bardziej jako prośba o czyściec, niż jako błaganie o uwolnienie od czyścica.

#### 4. INNE CECHY MODLITWY POGRZEBOWEJ

W naszej refleksji teologicznej nad rytuałem pogrzebu uwzględniliśmy już jego aspekt misteryjny, eklezjalny i wstawienniczy. Charakter paschalny i parazyjny pogrzebu oraz przejaw łaskawości

<sup>28</sup> *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, oprac. H. Denzinger, A. Schönmetzer, wyd. 35, Barcinone 1973, nr 2093.

<sup>29</sup> Por. A. Skwierczyński, dz. cyt., s. 87—88.

Boga w darze życia wiecznego — stały się tematem odrębnych opracowań. Ukazemy zatem niektóre znamiona modlitwy pogrzebowej nigdzie dotąd w zasadzie nie referowane.

a) Modlitwy pogrzebowe mają charakter teocentryczny. Adresem jest w nich przede wszystkim Bóg Ojciec. Świadczą o tym tego rodzaju zdania, jak na przykład: „Módlmy się do Boga, miłosiernego Ojca, za naszego zmarłego...” (133), albo: „Wszchemogący Boże, Ty przez śmierć krzyżową Twojego Syna...” (101 B).

W tych i w wielu innych formułach spotykamy się z różnymi przymiotami Boga. Jest On wieczny (248), wszechmogący (65), miłosierny (passim), najświętszy (53), nieskończenie dobry (66 A, 220), źródłem nowego życia (np. s. 36, nr 73 A) i wszelkiej pociechy (47) oraz powołania do różnych posług w Kościele (217—223), sprawcą zmartwychwstania i wniebowstąpienia Jezusa (29 B i s. 36, 73 B, 81 C), ostatecznym autorem dobrodziejstw, których dokonał zmarły (37). Jest stwórcą nieba, ziemi i ludzi (s. 30 i nr 66 B), dawcą odkupienia (39 A), ojcem (43, 47), od którego pochodzi wszelkie ojcostwo (236), który czeka na zmarłych w progu swego domu (s. 56), aby wprowadzić ich do miejsca radości, światła i pokoju (46 B). Bóg jest celem życia („dla którego wszystko żyje”, 71) i przedmiotem wizji błogosławionych (68). On z nicości z miłością powołuje byty do istnienia (239, 252), kieruje biegiem życia ludzkiego (229), dopuszcza cierpienia i choroby (230), daruje wszystkie winy swoim sługom (233), przenika i zna doskonale człowieka (233, 254), będzie dla niego niegasnącym światłem (239).

Nie jest to obraz Boga straszliwego, lecz życzliwego wobec ludzi.

b) Chrystologizm, to następna cecha omawianych modlitw. Chrystus nie stanowi w nich centrum odniesienia, występuje zasadniczo w funkcji pośrednika (por. „Przez Chrystusa Pana naszego” w zakończeniu oracji). Jednakże w nowych obrzędach pogrzebu, częściej niż w dawnych, są wprost do Chrystusa kierowane niektóre formuły, pieśni i litanie (np. 72, 73, 237, 255, 256). Sposób zwracania się do Niego jest bezpośredni, serdeczny, zakłada bardzo bliski z Nim związek żywych i umarłych (por. *Wprowadzenie*, 10); scala ich i łączy jako Pan uwielbiony obecny w Eucharystii (48, 185, 186). Jest On nazwany „Panem naszym” (zob. zakończenia formuł i np. 72, 42 B) i Królem (46, C), Zbawicielem każdego indywidualnie („Mój Odkupiciel”, zob. 46 C, 72, 161, 240), pierwszym z umarłych (77), a przeto ich przewodnikiem (54 A) i sędzią zarazem (54 B) w dniu paruzji (63 A). Często podkreśla się zwycięstwo Chrystusa nad śmiercią; stanowi ono rację, że Zbawiciel jest „naszym zmartwychwstaniem, życiem i pokojem” (s. 30) i gwarancją naszego zmartwychwstania (47, por. doksologię na s. 30). Odkupiciel miłuje nas (42 E), obiecuje zbawienie pokutującą (72 p. 3), wzywa do Królestwa (64 i s. 58), może pozwolić na oglądanie Jego chwały

(tamże), przyjdzie w chwale i odnowi nasze śmiertelne ciała na podobieństwo swojego ciała uwielbionego (77, 161).

c) Imię i posłannictwo Ducha Świętego jest uwzględnione w *Obrzędach pogrzebu*, ale nie tak bogato, jak Ojca i Syna. Trzecia Osoba Boska jest wspomniana w konkluzji jednej z oracji (46 A), pod koniec ostatniego pożegnania, w pozdrowieniach, doksologjach trynitarnych po psalmach, po wersecie wstępnym do nabożeństwa biblijnego i na jego zakończenie (133). Przed pokropieniem celebrans nawiązuje do chrztu św., a przeto i do narodzin z Ducha Świętego. W kontekście tradycji, która określała dzień śmierci dniem narodzin do nieba (*dies natalis*), w tajemnicy chrztu lepiej będzie akcentować odpowiednik poczęcia (niż narodzenia) w Chrystusie za sprawą Ducha Świętego. Już w tym wydarzeniu zbawczym, otwierającym szereg innych tajemnic w życiu religijnym jednostki, człowiek stał się sanktuarium Ducha i dlatego ciało jego zasługuje na szacunek. Praktyczną konsekwencją tego jest to, że w obecności ciała składa się Ofiarę Eucharystyczną i ofiarę kadzenia (*missa praesente corpore* oraz *valedictio* z okadzeniem).

Duch Święty pełni rolę Opiekuna, gdyż prowadzi ucznia Chrystusowego przez ten świat do Królestwa Ojca (248), podobnie jak samego Jezusa, któremu towarzyszył od początku Jego życia i działalności: poczęcie, chrzest w Jordanie, czyny pod znakiem Ducha i udział w zmartwychwstaniu<sup>00</sup>. Życie chrześcijanina w wymiarze ziemskim od chwili poczęcia w sakramencie chrztu do czasu narodzin w tajemnicy śmierci jest szansą dojrzewania do nieba w łonie Matki-Kościola za sprawą Ducha Świętego. Duch Święty uświęca wierzących i prowadzi ich do doskonałości (por. 1 Kor 1, 28), aby służyli Bogu w społeczności Kościoła Chrystusowego i w doskonałej jedności ze wszystkimi ludźmi (248). Będzie też ożywcielem ich ciał (zob. doksologię na s. 30; por. 42 C).

d) Element błagalny, eulogijno-dziękczynny i uświęcający występuje w różnym stopniu w *Obrzędach pogrzebu*.

Skoro liturgia pogrzebu jest nie tylko celebracją misterium paschalnego i znakiem zjednoczenia całego Kościoła, lecz także wstawianiem, nic przeto dziwnego, że element błagalny pojawia się w niej często. Prośba za zmarłych jest pełna wiary, ufności w miłosierdzie i nadziei życia wiecznego. Kościół uprasza zmarłym dobra duchowe i wieczne. Modli się o wyzwolenie z więzów śmierci (73 A), odpuszczenie grzechów (np. 37, 129, 46 B i C, 66 C), o możliwość radowania się pokojem, szczęściem, wieczną światłością i chwałą zmartwychwstania (np. 129, 39 A, 46 C); modli się o uczestnictwo w zwycięstwie Chrystusa nad śmiercią i oglądanie Boga na wieki

<sup>00</sup> Zob. Skorowidz, w: *Pismo święte Nowego Testamentu w przekładzie z języka greckiego*, oprac. Zespół Biblistów Polskich z inicjatywy Benedyktynów Tynieckich, Poznań, Warszawa 1971, s. 991.

(39 B), o wejście do społeczności Świętych (129, 39 A, 66 B, 72 p. 4) z duszą i ciałem (modlitwa na s. 34); Kościół prosi o nieśmiertelność (46 B), o wskrzeszenie ciała (71, 75), o udział w uczcie Królestwa wiecznego (72 p. 5a), obecność w domu Ojca (64 na s. 56), o wprowadzenie na wyżyny nieba (72 p. 3, 73 B, 64), do raju (63 A, 67) do krainy życia (67), przed oblicze Boga Najwyższego (64).

Przytoczone określenia dóbr duchowych ilustrują jak jest trudno wyrazić językiem ludzkim boską rzeczywistość życia wiecznego i personalny charakter zjednoczenia z Bogiem. Terminologia sugeruje raczej przestrzenne pojęcie nieba, trzeba jednak pamiętać, że są to tylko obrazy i analogie.

Nowością w rytuale pogrzebowym jest wątek eulogijno-eucharystyczny, utrzymany w duchu biblijnej *berakah*<sup>31</sup>. W tym miejscu przypominają się słowa św. Pawła Apostoła: *W każdym położeniu dziękujcie, taka jest bowiem wola Boża w Jezusie Chrystusie względem was* (1 Tes 5, 18). Chociaż serca uczestników pogrzebu przenika ból, dziękują oni Bogu za wszystkie dobra, którymi obdarzył zmarłego, za lata i dni, które przeżył między nimi, za łaskę chrztu, za dary natury i za cnoty moralne, jak poświęcenie, cierpliwość i wierność (37, 233, 236, 237).

Bogu należy się nie tylko dziękczynienie, lecz ponadto uwielbienie i chwała. Znamię eulogijne zauważamy w doksolgii kończącej nabożeństwo słowa Bożego (s. 30), w psalmach (ps. 116, 118, 121, 134) i w ich zakończeniach (zamiast dawnej prośby: „Wieczny odpoczynek...”) Dotychczasowe obrzędy pogrzebowe nie miały wyraźnego akcentu kultycznego, nie było w nich *gloria Dei*, dominowała zaś myśl o zbawieniu czyli soteriologia.

Swego rodzaju zaskoczeniem jest w rytuale wątek uświęcający w takim wydaniu, w jakim go odnajdujemy. O ile jest zrozumiała prośba o oczyszczenie zmarłego z jakichś grzechów, które przecież kolidują ze świętością Boga (w niebie są tylko święci), to dziwią sformułowania tekstów do poświęcenia grobu, jeśli się ma na uwadze teologiczne zasady współczesnej odnowy liturgii błogosławieństw<sup>32</sup>. Co bowiem oznacza ogólnikowa prośba (!): „Boże, pobłogosław ten grób” (70 A), albo: „Prosimy Cię (...), abys pobłogosławił grób” (70 B)? Szczęśliwie natomiast została ustawiona druga część prośby, gdyż ma na uwadze nie „rzecz”, lecz zmarłego, uwolnienie go od grzechów i włączenie do grona Świętych<sup>33</sup>.

<sup>31</sup> M. Jastrzębski, *Liturgia pogrzebu według Ordo exsequiarum z 1969 roku*, Lublin 1975, mps w Archiwum KUL, s. 42—43. Autor podejmuje tylko wątek dziękczynny.

<sup>32</sup> M. Pisarzak, *Zasady odnowy liturgii błogosławieństw*, CT 48 (1978) fasc. 3, s. 189—193.

<sup>33</sup> Rytuał polski korzysta częściowo z formuł poświęcenia grobu, podanych w rzymskim *Ordo* pośród tekstów do wyboru, mianowicie skracając modlitwę nr 193 i 195 (inne teksty zob. także pod nr 53 i 194).

e) Humanizm chrześcijański, oto kolejne znamię nowego *Ordo*. W tej cesze rytuał wychodzi naprzeciw obrzędowości świeckiej.

Na skutek śmierci ludzie przeżywają zerwanie nici przyjaźni, jedności i wspólnoty. Wiara i nadzieja łagodzą ból i cierpienie, tamują łyzy, lecz całkowicie ich nie usuwają. Ci, których śmierć jakoś osierociła oraz wytrąciła z normalnego biegu spraw i zajęć, potrzebują w takich chwilach zwykłej ludzkiej pomocy i solidarności. W nowej księdze obrzędów znalazły się piękne teksty, w których uczestnicy pogrzebu składają wyrazy współczucia i pociechy, a także zapewnienie pomocy.

Celebrans dostrzega, że serca członków rodziny i wielu innych przenika ból (37, 43), akceptuje go, jako coś bardzo normalnego i ludzkiego. Wita zgromadzonych odpowiednimi słowami Pisma św. (42), rodzinie i najbliższym składa wyrazy współczucia (43) i solidarności w cierpieniu oraz włącza się w ich sytuację i doświadczenie (tamże). Na końcu prosi Boga, aby słuchacze tekstów świętych znaleźli w nich światło i pociechę w smutku, płynące ze słów Bożych, które karmią wiarę (32); prosi też, aby Bóg umocnił ich wiarę i nadzieję (37 na s. 29), modli się za pogrążonych w żałobie, życząc im połączenia się ze zmarłym w niebie, gdzie Bóg otrze wszelką łzę z naszych oczu (47).

Humanizm chrześcijański doszedł do głosu jeszcze w wezwaniach do modlitwy przed ostatnim pożegnaniem i w nim samym. „Pożegnajmy serdecznie naszego brata” — brzmią słowa wprowadzenia „Niech to ostatnie pożegnanie będzie wyrazem naszej miłości, ukoi nasz ból i umocni nadzieję” (63 C, por. 60 B).

Warto zauważyć, że w tym pożegnaniu spotyka się szczęśliwie humanizm z charakterem paschalnym liturgii. Zmarły odchodzi w nową rzeczywistość. Żegna go rodzina i najbliżsi. Nie on ich, lecz oni jego żegnają jakby słowami krótkiej rozłąki „Do widzenia! Do zobaczenia!”, gdyż i oni wsiądą pewnego dnia „w pociąg ekspresowy do nieba” (słowa polskiej piosenki).

f) Wzgląd na wartości doczesne aktywności ludzkiej, to także nowe znamię omawianej księgi pogrzebu. Wiemy — mówi się przed pożegnaniem — że dobre czyny zmarłego idą za nim przed tron Boży (63 B). Ale trzeba też dostrzec dobroć jego czynów dla rodziny, Kościoła pielgrzymującego i dla świata. Przecież niejedyn zmarły „gorliwie pracował nad rozszerzeniem Ewangelii” (223), „przez całe życie pracował i cierpiał z Chrystusem” (63 B, por. 230), „służył swojej rodzinie i bliźnim, którzy potrzebowali pomocy” (63 B; por. 37, 236, 237). Symptomatyczne jest to, że w tekstach, do których tu się odwołujemy, wydobyta została wartość nie tylko pracy i wszelkiej aktywności, lecz ponadto doniosłość cierpienia i choroby (por. 230, 231), a więc zarówno *activa et passiva* człowieka.

Wspólnota modli się jeszcze mniej więcej w ten sposób: niech dobre czyny zmarłego wydadzą trwałe owoce, niech jego dzieła będą dalej prowadzone, niech jego wspomnienie pozostanie żywe i pełne wdzięczności w naszych sercach (37, na s. 29). Zwłaszcza to ostatnie zdanie w sposób pośredni wzywa żyjących do naśladowania czynów zmarłego, nadaje im znaczenie społeczne i wychowawcze. W przypadku pogrzebu ludzi szczególnie zasłużonych dla Kościoła i społeczeństwa nie wystarczy jedno zdanie wspomnienia i wdzięczności. Rytuał przewiduje specjalne przemówienie (62). Nie będzie ono panegirykiem, lecz na tle faktów i szlachetnego stylu życia podkreśleniem zasług i zalet zmarłego (113). Dzięki temu pozostanie on w pamięci ludzi i będzie naprawdę żył nie tylko w wieczności, lecz i w doczesności, gdzie będzie poniekąd wychowawcą nowych pokoleń. W tym punkcie ryt kościelny zbiega się z akcentem obrzędowości świeckiej, doceniającej wymiar doczesny i kulturowy<sup>34</sup>.

g) Jedną z cech modlitwy pogrzebowej, którą wydobywamy, jest jej biblijność. Wyraża się ona w odwołaniu do zdarzeń i postaci biblijnych oraz w czerpaniu z Pisma św. słownictwa, obrazów, pojedynczych zdań i długich fragmentów stanowiących jakąś całość. Oto kilka przykładów. Na trumnie można położyć Ewangelię lub Pismo św. (51). W formułach wspomina się Józefa z Arymatei, który złożył ciało Jezusa do nowego grobu (70 B), we wstępie do modlitwy powszechnej cytuje się dosłownie wypowiedź Jezusa, że On jest zmartwychwstaniem i życiem (72), w pogrzebie dzieci przytacza się zdanie o dopuszczeniu do Niego dzieci (169), po ostatnim pożegnaniu czyni się parafrazę słów Mistrza wypowiedzianych na krzyżu: „Ojciec nieskończenie dobry, w Twoje ręce polecamy naszego brata” (66 A), nad grobem dozwala się śpiewać kantyki biblijne Symeona i Najświętszej Maryi Dziewicy (78 na s. 75), w całości obrzędów przewiduje się do wykorzystania aż siedemnaście psalmów wyrażających w pierwszym rzędzie ufność wobec miłosiernego Boga i nadzieję na życie wieczne po śmierci<sup>35</sup>.

Przedstawione najbardziej charakterystyczne przymioty modlitwy pogrzebowej prowadzą do wniosku o bogactwie treści i akcentów teologicznych i antropologicznych w niej zawartych, oczywiście o różnym stopniu nasycenia i ekspresji<sup>36</sup>.

<sup>34</sup> *Scenariusz komunalnego ceremoniału pogrzebowego*, Argumenty 1969, nr 21; przedrukowano, w: T. M. Ciołek, J. Olędzki, A. Zadrożyńska, Wyrzeczyisko. O świętowaniu w Polsce, Warszawa 1976, s. 305, punkt 7.

<sup>35</sup> P. Nitecki, *Psalm w nowym „Ordo exsequiarum”*, Novum 1977, nr 4—5, s. 91.

<sup>36</sup> Można by jeszcze podjąć znaczenie ekumeniczne nowego obrzędu oraz rozwinąć aspekt karny (w związku z grzechem), nadziei i zmartwychwstania, a także szerzej potraktować relację pogrzebu do sakramentów świętych. Refleksje wokół tych zagadnień, zobacz w opracowaniach cytowanych: M. Jastrzębskiego, A. Pistoia, A. Labuddy.

Rekapitułując całość refleksji teologicznej stwierdzamy, że modlitwa obrzędu pogrzebowego jest modlitwą wiary realizującej misterium paschalne, jest modlitwą eklezjalnej solidarności oraz ludzkiego braterstwa i humanizmu, jest modlitwą kultyczną skierowaną do Boga za pośrednictwem Chrystusa i jest wreszcie modlitwą wstawiennictwa u Boga za tymi, co być może potrzebują miłosierdzia, które oczyszcza i dopełnia uświęcenia. Prośby dotyczą całego człowieka albo tylko jego duszy. Współczesna myśl eschatologiczna znalazła w formułach częściowe odbicie.

Orędownictwo za zmarłymi, respektowane także przez nowe ujęcie prawdy o czyśćcu, zyskało kiedyś miano „dzieła szlachetnej miłości”. Określenia tego użył sługa Boży, o. Stanisław Papczyński († 1701), założyciel zakonu marianów<sup>37</sup>. Punktem wyjścia dla jego pobożności eschatycznej była żywa wiara, głębokie rozumienie tajemnicy obcowania Świętych czyli Kościoła oraz konsekwentne realizowanie przykazania miłości bliźniego. Zmarli w Panu to również bliźni, miłość bliźnich powinna sięgać poza doczesność, w wymiar ostateczny. Pomoc bratnią zmarłym o. Papczyński nazwał „dziełem szlachetnej miłości”, gdyż dotyczy takich ludzi „od których nie oczekuje się żadnej nagrody, wdzięczności lub pochwały”<sup>38</sup>.

Dziś także Kościół powodowany tą samą szlachetnością i więzami braterstwa w Chrystusie, każe składać za zmarłych Eucharystyczną Ofiarę i modli się za nich podczas obrzędów pogrzebowych i w innych okolicznościach. Dzięki łączności wszystkich członków Chrystusa orędownictwo to przynosi zmarłym duchową pomoc, pozostałym daje pociechę płynącą z wiary i nadziei, wobec których pełni funkcję kerygmatyczną, gdyż je formuje, rozwija i umacnia *sub specie aeternitatis*<sup>39</sup>.

Skórzec k. Siedlec

KS. MARIAN PISARZAK MIC

<sup>37</sup> Stanislaus a Jesu Maria Papczyński, *Templum Dei Mysticum*, Cracoviae 1675, p. 173.

<sup>38</sup> Tamże, p. 193; zob. M. Pisarzak, *Z badań nad elementem eschatycznym w duchowości i apostołacie marianów*, Studia Płockie 5 (1977), artykuł w druku.

<sup>39</sup> Por. *Wprowadzenie*, nr 1 i tekst *Dekretu św. Kongregacji Kultu Bożego* (w rytuale, s. 7).



Ks. Alfons Labudda SVD

## TEOLOGIA MSZY POGRZEBOWEJ „PRAESENTE CORPORE“

„Życie Twoich wiernych, o Panie,  
zmienia się, ale się nie kończy...”  
(Prefacja o zmarłych).

Zaprezentowane wyżej wypowiedzi przybliżyły czytelnikowi zasadnicze wątki teologiczne zawarte w tekstach obrzędów pogrzebu. Zadaniem niniejszego opracowania jest ukazanie teologii faktów, teologii rzeczywistości ziemskich, postaw i zachowań związanych z liturgią pogrzebu. Trzeba bowiem wyjść od faktów. Pierwszym zaś faktem jest ciało zmarłego; drugim — Msza św., która odprawia się w obecności tego ciała. Połączenie tych dwóch elementów i ich teologiczna wykładnia — to zamierzenie obecnego rozważania.

Wypada jednak zaznaczyć, że warunki współczesnej urbanizacji oraz racje higieniczno-epidemiologiczne sprawiają, że coraz rzadziej odprawiana jest, zwłaszcza w miastach, Msza św. w obecności ciała zmarłego. Dlatego też problem ma pewne nachylenie historyczne. Ta „historyczność” tematu stanowi usprawiedliwienie dla licznych przykładów przytoczonych w tym opracowaniu zaczerpniętych z przeszłości. Tam jednak, gdzie Msza św. pogrzebowa *praesente corporae* jest nadal aktualna, poniższe uwagi mogą pomóc do lepszego jej zrozumienia i przeżycia.

### I CORPUS DEFUNCTI.

Śmierć jest i pozostanie najbardziej wstrząsającym wydarzeniem w życiu jednostkowym i społecznym, bardziej zresztą w tym drugim, niż w pierwszym. Historia, etnologia, etnografia czy wreszcie bezpośrednia obserwacja życia potwierdza fakt, że pozostali przy życiu czują się co najmniej zakłopotani wobec zmarłego. Charakteryzują ich na ogół w zaistniałej sytuacji takie postawy, jak przywiązanie, miłość, szacunek dla zmarłego i równocześnie lęk przed nim. Im społeczność przeżywająca śmierć kogoś bliskiego jest prymitywniejsza, tym wyraziściej postawy te stają się czytelne. Pochodzi to stąd, że śmierć, nawet objaśniona motywacją religijną, zawsze pozostaje misterium i to najczęściej *mysterium tremendum*, *mysterium mortis*. (Por. Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym nr 18).

Równocześnie istnieje ogólnoludzkie przeświadczenie, że człowiek nie umiera całkowicie, ale w jakiejś formie żyje nadal. Dlatego też ciało, a raczej zmarły jest traktowany jako żywa osoba.

1. Zmarły żyje — *defunctus vivit*.

Przekonanie o tym, że zmarły w jakiś sposób żyje poświadczają wykopaliska z czasów prehistorycznych. W najstarszym odkrytym dotychczas grobie, pochodzącym ze środkowego paleolitu (sprzed ok. 50 000 lat), zmarły spoczywał w pozycji leżącej na boku, z nogami lekko podkurczonymi, a zatem w pozycji jaką przybiera człowiek w czasie snu lub w łonie matki. Ma to symbolizować gotowość do powstania do dalszego życia<sup>1</sup>.

Dalszym elementem świadczącym o tym, że zmarły żyje, jest jego wyposażenie grobowe w przedmioty codziennego użytku, zwłaszcza w narzędzia, ozdoby i pokarm. W składaniu darów zmarłemu posuwano się tak daleko, że razem z nim chowano jego ulubione zwierzęta, a nawet najbliższe osoby (żonę lub służebnice)<sup>2</sup>.

Przywiązanie do zmarłego oraz chęć zapewnienia sobie jego opieki każe chować go w obrębie osad, a nawet w samym mieszkaniu. Takie groby odnajdujemy w Polsce z okresu środkowego neolitu (3500—2500. przed Chr.). Obecnie praktykowane jest to jeszcze na małych wyspach sundajskich (Indonezja) czy na Nowej Gwinei.

Zmarłemu buduje się wielkie nekropolia. Najślawniejsze są oczywiście groby — piramidy egipskie. Niemniej sławne i bogato wyposażone są grobowce-kurhany wódzów scytyjskich (VII w. przed Chr.). Wcześniej, bo w środkowym okresie neolitu kultura pucharów lejkowatych pozostawiła na Kujawach olbrzymie groby megalityczne z kamieni i nasypów ziemnych, dochodzących do 130 m długości, 15 m szerokości i 3 wysokości. B. Gediga daje taką próbę interpretacji grobowców megalicznych: „Zarówno kamień, jak i motyw jaskini odgrywają istotną rolę w wielu religiach pierwotnych. W przypadku grobowców megalitycznych ich znaczenie sprowadzałoby się przede wszystkim do zapewnienia zmarłemu ponownego powrotu do życia — zmartwychwstania. Rozpowszechnione jest bowiem przeświadczenie o znaczeniu kamienia jako nosiciela płodnego życia oraz symbolu trwałości. Podobnie także jaskinia uchodziła za symbol życiodajnego łona”<sup>3</sup>. Również wiele kościołów średniowiecznych miało charakter nekropolii. Budowane były z myślą o pochowaniu w nich fundatorów.

---

Używane skróty: MR — *Missale Romanum*. Editio typica altera. Typis polyglottis Vaticanis 1975 (cytuje się stronicę); OE — *Ordo exsequiarum*. Editio typica. Typis polyglottis Vaticanis 1969 (cytuje się numery); OP — *Obrzędy pogrzebu dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*. Katowice 1977 (cytuje się numery).

<sup>1</sup> Por. B. Gediga, *Śladami religii Prąstowian*. Wrocław 1976, s. 51.

<sup>2</sup> Ofiarowanie ludzi zmarłemu, po uprzednim ich zabiciu, zdarza się, mimo oficjalnego zakazu, sporadycznie jeszcze dziś u niektórych plemion Afryki Zachodniej.

<sup>3</sup> B. Gediga, jw., s. 58.

W grobach kujawskich odkryto ślady stypy oraz ślady kanibalizmu rytualnego. Spożycie ciała zmarłego miało symbolizować dalsze jego życie w uczestnikach pogrzebu oraz możliwość ponownego w nich odrodzenia<sup>4</sup>

W Polsce przedchrześcijańskiej ogólnie przyjętym obrządkiem pogrzebowym było ciałopalenie. Występuje ono na naszych ziemiach od początku powstania kultury łużyckiej czyli środkowego okresu epoki brązu (1200—1000 przed Chr.). Ciałopalenie nie miało jednak w tym wypadku na celu zniszczenia zmarłego, ale wyzwolenie jego niematerialnej duszy i w ten sposób umożliwienie jej dostania się do „nieba-raju”. Związane to było z kultem słońca i ognia<sup>5</sup>. Do momentu jednak spalenia zmarłego na stosie traktowano go jak istotę żywą, o czym świadczą zachowane opisy podróżników i historyków arabskich zwłaszcza z IX i X wieku<sup>6</sup>. Z opisów tych wynika, że w okresie przygotowania do uroczystego pogrzebu zmarłego umieszczano w odpowiedniej komorze, przyodziewając go w koszulę śmiertelną i ozdoby, przydając mu dużo jadła i pieniędzy, a niekiedy umiłowaną żonę, którą skazywano w ten sposób na śmierć w tej własnej komorze. Jeżeli ktoś umarł w stanie bezżennym, żeniło go się po śmierci. Na uroczysty pogrzeb zmarły ubierany był w bardzo kosztowny strój, na który, w przypadku księcia ruskiego według Ibn Fadlana, wydano 1/3 majątku zmarłego. Następnie sadzano go na specjalnie przygotowanym siedzeniu w szalasi. W tej pozycji zmarły stawał się jak gdyby uczestnikiem własnego pogrzebu. W czasie ceremonii pożegnalnej przemawiano do zmarłego, składano ostatnie podarunki i następnie podpalano stos. Jeżeli w momencie palenia stosu zrywał się wiatr, wszyscy uczestnicy pogrzebu radowali się, gdyż oznaczało to, że dusza zmarłego będzie miała lekką podróż do nieba. Nawet po spaleniu, zebrane resztki kości układano w porządku anatomicznym, a popielnice ponownie obstawiano naczyniami z pokarmem.

U starożytnych Egipcjan istniało przekonanie, że jak długo istnieje ciało, tak długo człowiek żyje. Stąd zmarłych balsamowano i mumifikowano. Również według tradycji żydowskiej (Midrasza) i religii parsów dusza przez trzy dni krąży koło grobu z zamiarem powrotu do ciała<sup>7</sup>. W Polsce, w Kieleckim, rozpowszechnione jest przekonanie, że dusza zmarłego przebywa w pobliżu ciała tak dłu-

<sup>4</sup> Tamże, s. 66.

<sup>5</sup> Por. M. Cabalska, *Ze studiów nad religią pogańskich Słowian*. Materiały Archeologiczne 14 (1973) s. 103—131.

<sup>6</sup> Por. T. Lewicki, *Obrzędy pogrzebowe pogańskich Słowian w opisach podróżników arabskich*. Archeologia 5 (1955) s. 122—154.

<sup>7</sup> Por. E. Freistedt, *Altchristliche Totengedächtnistage und ihre Beziehung zum Jenseitsglauben und Totenkultus*, Münster in W. 1928, s. 54—58.

go, dopóki ciało nie spocznie na cmentarzu<sup>8</sup>. Nie jest to zresztą tylko wierzenie ludowe. Również wśród polskiego duchowieństwa wyższego istniało takie przekonanie. Dla przykładu, nie wybierano nowego biskupa ordynariusza przed pochowaniem poprzednika. Żywiono bowiem przekonanie, że jak długo zmarły biskup nie został pochowany, tak długo żyje. Dlatego synody (np. Piotrkowski z 1539 r.) nakazywał chować biskupa w ciągu 8—15 dni od daty śmierci. Odwlekanie pogrzebu stwarzało bowiem wielką niedogodność dla zarządu diecezją.

Koronacja królów polskich następowała też dopiero po uroczystym pogrzebie poprzednika na tronie. Obecnie konklawe odbywa się również po pogrzebie papieskim.

Liczne przykłady na to przekonanie, że zmarły żyje, z terenu wczesnośredniowiecznych Niemiec przytacza E. Potkowski<sup>9</sup>. W myśl dawnego prawa germańskiego, które częściowo zostało zaakceptowane przez Kościół, zmarłego traktowano jak żywego — „żyjącego trupa”. I tak, okradzenie zmarłego, zranienie trupa, nawet przypadkowe, obcięcie głowy lub innej części ciała nieboszczyka było na równi traktowane z okradzeniem śpiącego lub okaleczeniem żywego człowieka.

Zmarły mógł być oskarżycielem lub świadkiem w sądzie, dokąd przynoszono jego ciało. (W tej kategorii mieści się sprawa wskrzeszenia Piotrawina przez św. Stanisława Męczennika). Stosowano „próbę zmarłego”, jako rodzaj sądu Bożego. Jeśli zabójca dotknął zmarłego, rana zaczynała krwawić. Można jednak było ukarać zmarłego, na przykład przez pozostawienie jego ciała na polu bitwy bez pogrzebienia, a nawet skazać go na śmierć, na przykład przez spalenie. Synod z Arles z 1234 r. stanowi, że ciała heretyków nawet po śmierci należy przekazać sądownictwu świeckiemu celem ukarania. Przykładem takiego zachowania może tu być spalenie prochów Wilelfa. Żegnano zmarłego przez ucztę, pieśni, tańce, śmiech (W tym czasie znany był również tak zwany *risus paschalis* — śmiech wielkanocny. Należało w Święta Wielkanocne opowiedzieć jakiś żart. Jeśli opowiadanie do tego stopnia ubawiło słuchacza, że ze śmiechu zalewał się łzami, to takie łzy uwalniały dusze z czyśćca. Stąd uciесzne interludia w *Historii o chwalebnyM Zmartwychwstaniu Pańskim*, u Mikołaja z Wilkowiecka). Śmiech był swoistą terapią na ból oraz znakiem zwycięstwa życia nad śmiercią.

Szczególnym przejawem przekonania o żyjącym zmarłym jest „służba Boża zmarłych” czyli msze święte odprawiane przez zmarłych w nocy, zwłaszcza w czasie nocy Dnia Zadusz nego. W popu-

<sup>8</sup> Por. M. Kowalczyk, *Wierzenia pogańskie za pierwszych Piastów*, Łódź 1968, s. 36.

<sup>9</sup> *Dziedzictwo wierzeń pogańskich w średniowiecznych Niemczech*. *Defuncti vivi*, Warszawa 1973, passim.

larnej literaturze religijnej średniowiecza wątek ten pojawił się w Europie u św. Grzegorza z Tours († 594). Przypuszcza się, że Grzegorz przejął tę legendę z północnej Afryki (List Ewodiusza do św. Augustyna zawiera już tego rodzaju opowiadanie). W Polsce motyw „liturgicznej służby Bożej zmarłych” występuje w *Żywocie Pięciu Braci Męczenników Międzyrzeczkich*, utrzymuje się w wierzeniach ludowych do chwili obecnej, na przykład na Kaszubach<sup>10</sup>. Przykłady „służby Bożej zmarłych” przytaczano chętnie jako *exempla* w kazaniach średniowiecznych.

Oto inne przykłady wiary w „żyjącego trupa” z polskich kazań XV-wiecznych. Anonimowy kaznodzieja powiada: „Są tacy, co nie obmywają mis po wyczerzy w Wielki Czwartek dla pożywienia dusz albo czego innego, co ubożem zowią, głupio wierząc, że duchy mogą potrzebować rzeczy cielesnych...”<sup>11</sup>. Michał z Janowca (1497) gromi tych, co w „Wielki Czwartek palą ogień, zapalając grumatki (stosy) według obrządku pogańskiego ku pamięci dusz swoich kochanych. Są tacy co zmyślają, że dusze przychodzą do tego ognia, grzejąc się przy nim. Albowiem nikt nie wraca tu, co raz tam przeszedł...”<sup>12</sup>.

W 1587 r. biskup żmudzki Melchior Giedroyc przedstawiając smutny stan swej diecezji, pisze do generała jezuitów między innymi, że jego wierni „ofiarują obiady duszom zmarłych”<sup>13</sup>.

W *Obrazie Polski* skreślonym przez obcokrajowca pod koniec XVII w. czytamy: „Przy pogrzebach wiejskich w Prusach, na Żmudzi i Litwie mnóstwo zachowało się dotąd pogańskich zabobonów i obrzędów. Ubrawszy trupa sadzają go na stołku. Krewni piją hojnie na jego zdrowie (!), przemawiając prawie w te słowa: „Hej! Hej! Czemużeś umarł? Nie miałeś żony, męża, ojca, matki i wszystkiego do woli? Brakowało ci mienia, dziełek, owiec, wołów, koni i innych rzeczy, które byłoby dobry stanowią? A za każdym przedmiotem powtarzają: Czemużeś umarł? Potem kładą w rękę niewiasty igłę i nici, w rękę mężczyzny narzędzia, których najpospoliciej w życiu używał, obwiązawszy mu płachtę wokoło szyi. Idąc za ciałem do grobu, sieką powietrze szablami, zaklinając diabła, aby sobie ruszył do piekła. W grobie składają chleb, mięso, piwo i kilka pieniążków, zaopatrując tym sposobem nieboszczyka na drogę. Idą potem do domu dziecka, który dla nich nagotował ucztę; biesiadnicy piją na cześć nieboszczyka i rzucają pod stół kasek z każdego nastawionego mięsi-

<sup>10</sup> MPH NS IV, 3, s. 69, 75, 78; H. Ormiński, *Zwyczaje i praktyki religijne związane z pogrzebem w rejonie kaszubskim na przykładzie parafii Strzelno*, Lublin 1974, s. 63 (maszynopis w Archiwum KUL).

<sup>11</sup> A. Brückner, *Mitologia polska*, Warszawa 1924, s. 114.

<sup>12</sup> S. Urbańczyk, *Wierzenia plemion prapolskich*, W: *Początki Państwa Polskiego*, t. 2, Poznań 1962, s. 148.

<sup>13</sup> M. Bednarz SJ, *Jezuici a religijność polska (1564—1964)*. *Nasza Przeszłość*, 20 (1964) s. 157.

wa, na pożywienie duszy nieboszczyka, która według ich mniemania przychodzi jeść i pić z nimi. Po uczcie, ksiądz, gość konieczny zamiata sam izbę, wyrzucając przez okno, co tylko znajduje i odmawiając pewne pacierze, w których zaklina duszę, aby się precz oddały, bo już się dobrze najadły i napiły. Utrzymują oni, że na ucztach tego rodzaju, ponawianych drugiego, trzeciego, szóstego, dziesiątego i czterdziestego dnia, dusze zmarłych, którzy na dopełnienie podobnych obrzędów nie zostawili funduszu, przychodzą zjadać resztki uczt, zastawionej dla innych<sup>14</sup>.

Przedstawione wyżej dane, są wyrazem życzliwego traktowania zmarłego i zarazem pozytywnej działalności zmarłych. Bywało jednak i odwrotnie.

### 2. *Lęk przed zmarłym, przed szkodliwą działalnością zmarłego. Zabiegi antywampiryczne.*

Zmarły może być sprzymierzeńcem człowieka, ale może również w pewnych szczególnych przypadkach szkodzić żywym. Zmarłego „trudniącego się” szkodliwą działalnością nazywano wampirem, upiorem, strzygą. Na podstawie źródeł etnograficznych wiemy, że wampirem mógł zostać po śmierci człowiek, którego wyróżniały specjalne cechy za życia (wysokie stanowisko, a częściej kalectwo lub posądzenie o czary) albo taki, który zginął śmiercią gwałtowną (topielec, wisielec, samobójca, zamordowany, położnica). Źródła archeologiczne potwierdzają istnienia praktyk antywampirycznych od neolitu (krępowanie zmarłego sznurami), po czasy późnego średniowiecza, a nawet do końca XIX wieku. W okresie wczesnego średniowiecza stosowano różne zabiegi: przebijano czaszkę dużym gwoździem (grób w pobliżu Piotrkowa Kujawskiego) lub pierś kołem drewnianym (grób w Buczku pow. Łask; scenę taką opisuje Zofia Kossak w „Krzyżowcach”: Imbram przebija serce brata Zbyluta w obawie, by po śmierci nie mścił się na nim). Obcinano również głowę kładąc ją między nogami (dwa groby na Kujawach).

### 3. *Chrześcijańskie traktowanie ciała zmarłego.*

Kościół oddaje „część ciała zmarłego, które było świątynią Ducha Świętego” (OP 3, 10). Od paru lat dozwolona jest kremacja ciała (Instrukcja Kongregacji św. Oficjum z dnia 8 maja 1963 — AAS 56: 1964 s. 822—823), jednak „Kościół wyżej ceni zwyczaj grzebania zwłok, ponieważ sam Chrystus chciał być pogrzebany” (OP 15). U świętego Augustyna czytamy: „Nie godzi się lekceważyć i pońiać ciałem umarłych, zwłaszcza ciałem sprawiedliwych i wiernych; ich dusze święcie posługiwały się ciałem jako narzędziem i pomocą

<sup>14</sup> *Obraz Polski pod koniec XVII wieku.* Wyd. X. Godebski, Lwów 1869, s. 22—23.

do różnych dobrych uczynków. Jeżeli bowiem odzież, pierścień lub jakieś inne rzeczy po zmarłym ojcu są tym droższe dla dzieci, im większa jest ich miłość ku rodzicom, to żadną miarą nie należy lekceważyć ciała, z którym jesteśmy bliżej i ściślej złączeni niż z jakąkolwiek odzieżą. Ciało bowiem nie jest ozdobą lub pomocą z zewnątrz, lecz należy do natury człowieka. Dlatego od dawna troszczono się o sprawienie pogrzebu” (De cura pro mortuis gerenda 3). Wierzymy że zmarli „w ciele będą oczekiwać błogosławionej nadziei przyścia Chrystusa i zmartwychwstania umarłych” (OP 1).

Dlatego też przynosimy zmarłego do kościoła, by w jego obecności sprawować Eucharystię. Cześć dla ciała jest równocześnie wyznaniem wiary w życie wieczne i przyszłe zmartwychwstanie. Mówią o tym bardzo wyraźne teksty liturgiczne. Odejście z ziemi *qui de hoc saeculo migravit* (MR 883 Post com.), przejście do nowego mieszkania *in mansionem lucis transeat et pacis* (MR 884 Post com.), powrót do ojczyzny *ad illam patriam revertatur ubi mors non est* (MR 882 Introitus), wzięcie do chwały *assumatur in gloriam* (MR 884 Super oblata), przemienienie ciała *reformabit corpus humilitatis nostrae configuratum corporis claritatis suae* (MR 883 Ad com.), i wreszcie zmartwychwstanie *sicut Jesus mortuus est et resurrexit* (MR 883 Introitus) — to bardzo częste motywy pogrzebowych tekstów mszalnych.

## II MSZA POGRZEBOWA.

### 1. Dzieje mszy pogrzebowej<sup>15</sup>.

Pierwotnie, pod wpływem przekonań żydowsko-pogańskich, nie odprawiano Mszy św. wobec ciała zmarłego. Dotknięcie trupa, a nawet spotkanie orszaku pogrzebowego powodowało rytualną nieczystość u kapłanów, a wniesienie zmarłego do świątyni miało ten sam skutek dla domu Bożego. Dlatego też nie wnoszono zmarłego do świątyni. Jednakże msze za zmarłych zaczęto odprawiać już w drugim stuleciu. Paganie bowiem mieli zwyczaj gromadzenia się na ucztę — *refrigerium* — przy grobie zmarłego. Byli oni przekonani, że zmarły ucztuje wraz z nimi. Do tej praktyki nawiązali chrześcijanie. W miejsce pogańskiej uczy zaczęli sprawować Eucharystię. Działo się to najpierw, zgodnie z ówczesną praktyką w 3, 7, 30 dzień po śmierci (na Wschodzie w 3, 9, 40) i w rocznicę śmierci, traktując ten ostatni termin jako obchód „dnia narodzin” (*dies natalis, natalitiae*) dla nieba.

<sup>15</sup> Por. M. Righetti, *La Messa dei morti*. W: *Manuale di storia liturgica*, t. 2, Milano 1955<sup>2</sup>, s. 375—385; A. Franz, *Die Messe im deutschen Mittelalter*, Freiburg im Br. 1902, s. 115—148; J. Pascher, *Die Totenmesse*. W: *Das liturgische Jahr*, München 1963, s. 723—731.

Świadczeniami bardzo wczesnego sprawowania Eucharystii za zmarłych są:

- 1) Arystydes (ok. 140 r.), który w swej *Apologii* pisze: „Jeśli jaki sprawiedliwy spośród nich (chrześcijan) umrze, to się radują i dzięki czynią i modlą się za niego i odprowadzają jak wyjeżdżającego”.
- 2) *Martyrium Sancti Polycarpi* 18, 3 († ok. 155) — wspomina ono o odprawieniu mszy w rocznicę śmierci.
- 3) Apokryf *Acta Johannis* pochodzący z Azji Mniejszej z ok. 170 r. podaje, że Apostoł modlił się przy grobie Druziany w trzeci dzień po pogrzebie w czasie „łamania chleba”.
- 4) Podobnie Tertulian († po 215) w *De corona militum* III pisze: „Oblationes pro defunctis, pro nataliciis annua die facimus” — „Ofiary za umarłych składamy w określonym dniu ich urodzin”.
- 5) Wyrażenia: „offerre sacrificum pro aliquo, pro dormitione ejus, nominare in prece” i podobne często występują u św. Cypriana († 258).

Od kiedy zaczęto odprawiać Mszę św. w czasie pogrzebu dokładnie nie wiadomo. Przypuszcza się, że stało się to w Rzymie w IV wieku. Jako przykład podaje się pogrzeb św. Moniki (*Confessiones* 9, 12, 32). Wschód chrześcijański nigdy tej praktyki nie przyjął. Natomiast na Zachodzie od wczesnego średniowiecza Msza św. stała się głównym punktem obchodu pogrzebowego. W *Regula monachorum* św. Izidora z Sewilli († 636), czytamy: „Transeuntibus de hac luce fratribus, antequam sepeliantur, pro dimittendis eorum peccatis, sacrificium Domino offeratur” (PL 83, 893).

Bardziej wyraźnie podkreślił to w XII w. Jan Belet: „Fieri non debet ut sepeliatur quis sine missa”. Tę samą myśl powtórzył *Rytuał Rzymski* Pawła V z 1614 r.: „Quod antiquissimi est instituti, illud quantum fieri poterit, retineatur, ut Missa, praesente corpore defuncti, pro eo celebratur, antequam sepulturae tradatur... Missa... praesente corpore, non ommittatur, nisi obstet magna diei sollemnitatis”. *Ordo exsequiarum* z 1969 r. chce zachować tradycję: „statio in ecclesia complectitur de more celebrationem Missae exsequialis” oczywiście z uwzględnieniem czasów zakazanych (OE 6).

Od IX w. zmienia się jednak charakter mszy pogrzebowej. Amalariusz z Metz († 850) pisze: „Missae pro defunctis in hoc differt a consueta missa, quod sine Gloria et Alleluja et pacis osculo celebratur” (RL 105, 1161). Eliminacja tych elementów oznacza zmianę nastroju i treści. Charakterystyczny dla poprzedniego okresu charakter paschalny mszy pogrzebowej zostaje zastąpiony treścią pokutną i błagalną. Podkreśla to jeszcze bardziej wprowadzona w XIII w. sekwencja *Dies irae*. Od czasów Duranda († 1296) dramat pogrzebu zostaje ponadto zaznaczony czarnym kolorem szat liturgicz-



nych. Ilość zamawianych i odprawianych mszy za zmarłych ciągle rośnie. Staje się to powodem powstania nowych formularzy. W polskich mszałach przedtrydenckich, od Mszału gnieźnieńskiego z ok. 1300 poczynając, występują dwa formularze mszalne za zmarłych: *Requiem* i *Si enim credimus*. Ten ostatni, jak się wydaje, używany był w okresie wielkanocnym, na pogrzebach królów, biskupów i kapłanów, a także w czasie głównej mszy Dnia/Zadusznego.

Dramat śmierci na zewnątrz widoczny staje się jeszcze mocniej w okresie Odrodzenia i Baroku. W tym także czasie również katafalk przykrywa się czarnym suknem.

Pojawiają się symbole śmierci w postaci piszczeli i trupich czaszek. Katafalk urasta często do wielkiego „zamku bóleści” — „castrum doloris”, który zupełnie przysłania ołtarz<sup>16</sup>.

W dalszym ciągu rośnie ilość Mszy św. odprawianych w czasie uroczystości pogrzebowych. Polskie uchwały synodalne i kapitulne już w XIV w. stanowią, że każdy prałat winien za zmarłego biskupa ordynariusza odprawić 6 Mszy św. z wigiliami, kanonik trzy. W wypadku śmierci niższego prałata lub kanonika, prałaci odprawiają 3 Msze św., a kanonicy po jednej Mszy św. z wigiliami (synod prowincjalny w Kaliszu 1357)<sup>17</sup>. Synody diecezjalne nakazywały za zmarłego kapłana z tego samego dekanatu odprawić 3 Msze św. W czasie pogrzebów królewskich wstępowano do licznych kościołów krakowskich wszędzie odprawiając przy wszystkich ołtarzach Msze św. W okresie Baroku na pogrzebach magnackich ofiary mszalne i posługi kościelne stanowiły najpoważniejszą część wydatków pogrzebowych (do 40%/o). Za zmarłego zamawiano czasami kilkanaście tysięcy Mszy św.<sup>18</sup>. Dla przykładu w pogrzebie Józefa Potockiego, hetmana wielkiego koronnego i kasztelana krakowskiego, który odbył się w 1751 r. w Stanisławowie, brało udział 10 biskupów i sufraganów, 60 kanoników, 1275 księży łacińskich i 430 unickich i greckich<sup>19</sup>. W nowszych czasach pogrzeby w stylu barokowym stały się rzadkością. W czasie pogrzebu przy głównym ołtarzu odprawiał tylko jeden celebrans, a niekiedy przy bocznych ołtarzach odprawiali ci kapłani, którzy przybyli z daleka. W obecnej dobie możliwości koncelebry stwarza okazje, do równoczesnego licznego odprawienia Mszy św., na przykład na pogrzebach biskupów, kapłanów lub ich rodziców. Wzbogacone też zostały ogromnie teksty.

<sup>16</sup> Por. J. A. Chrościcki, *Pompa funebris. Z dziejów kultury staropolskiej*, Warszawa 1974, passim.

<sup>17</sup> Por. I. Subera, *Synody prowincjalne arcybiskupów gnieźnieńskich*, Warszawa 1971, s. 75.

<sup>18</sup> Por. J. A. Chrościcki, jw. s. 45—46.

<sup>19</sup> Por. *Pogrzeby królewskie i inne*. W: Z. Gloger, *Encyklopedia Staropolska*, t. 4, Warszawa 1968<sup>2</sup>, s. 58.

## 2. Zmarły obecny na mszy pogrzebowej.

Przekonanie o tym, że zmarły żyje jest zasadniczo wierzeniem ludowym. Pewne przejawy tego przekonania, jak się wydaje, przeniknęły jednak również do liturgii pogrzebowej.

Otóż według papieskiego obrzędu pogrzebowego z 1401 r. (*Ordo Romanus* 15) zmarłego papieża, ubranego w czerwone paramenty sadzano na tronie tak, jak gdyby chciał celebrować. Do tak przygotowanego zmarłego podchodzą wszyscy kardynałowie i odmawiają nad nim absolucję. Dopiero potem zmarły papież zostaje złożony na marach i przeniesiony do kaplicy domowej<sup>20</sup>.

W iluminowanej Legendzie Ostrowskiej z 1353 r. przedstawiającej życie św. Jadwigi Śląskiej zmarły książę Henryk Brodaty w czasie ceremonii pogrzebowych spoczywa na odkrytych marach bez trumny (scena 18). Jest zatem jak gdyby osobiście obecny. Św. Jadwiga jest nie tylko obecna, ale bierze udział we Mszy św. która odprawia się przy jej ciele, gdyż jedna z niewiast stojąca przy marach unosi jej głowę, by mogła spoglądać na ołtarz (scena 49).

## 3. Różne formy obecności zmarłego na pogrzebie.

### a) W ciele i „in figura”.

Samo ustawienie trumny w kościele w czasie obrzędów pogrzebowych w jakiś sposób potwierdza tezę, że zmarły żyje i jest obecny na swym pogrzebie. *Ordo exsequiarum* z 1969 r. (OE 38) zaleca, by zgodnie z tradycją ustawiano zmarłego w kościele w pozycji, jaką zajmował za życia na nabożeństwie „fidelem facie versa ad altare, ministros sacros vero facie versa ad populum”. Podkreśla się jedynie, by trumna nie przesłaniała ołtarza. Powinna ona spoczywać na niewielkim podwyższeniu (OP 51). Wymownym przykładem takiego ustawienia trumny był pogrzeb papieża Pawła VI. *Rituale Romanum* z 1614 r. ponadto szczegółowo opisywało strój duchownych, w jaki powinni być przybrani do trumny. Na strój ten, oprócz szat codziennych, składał się pełny zestaw szat liturgicznych używanych w czasie Mszy św. W średniowieczu niekiedy dodawano zmarłemu kapłanowi niekonsekwentnie chleb i kielich (kielichy odnaleziono w grobach opatów tynieckich).

Obecność zmarłego na własnym pogrzebie podkreślana była na pogrzebach królewskich w postaci archimima, to znaczy osoby przedstawiającej postać zmarłego, „ipsius regis mortui personam repraesentans” (Kronika Janka z Czarnkowa, Pogrzeb króla Kazimierza Wielkiego). Zwyczaj ten naśladowali magnaci. Po raz ostatni archi-

<sup>20</sup> Por. L. Ruland, *Die Geschichte der kirchlichen Leichenfeier*, Regensburg 1901, s. 187.

minus występował na uroczystościach pogrzebowych cara Aleksandra I w 1826 r. w Warszawie<sup>21</sup>. (W Afryce Zachodniej, w Togo, jeszcze dziś w uroczystościach pogrzebowych ktoś „odgrywa” zmarłego, naśladując jego ruchy, głos, sposób zachowania się. Im lepiej to czyni, tym więcej otrzymuje podarków w postaci pieniędzy). Na pogrzebach królów francuskich zmarły „występował” in effigie, to znaczy pod postacią figury woskowej<sup>22</sup>. Obecność zmarłego na pogrzebie w okresie Baroku podkreślały portrety trumienne.

b) W modlitwie.

Bóg wzywa zmarłego po imieniu: „Pamiętaj o słudze Twoim N., którego z tego świata *wezwałeś* do siebie...” (II i III Modlitwa Eucharystyczna). Natomiast społeczność wiernych przedstawia Bogu swych zmarłych (memento, modlitwa powszechna). Już arcybiskup Jakub Świnka na synodzie w Łęczycy w 1285 r. polecił proboszczom po kazaniu w niedzielę i święta modlić się za zmarłych dobrodziejów. Przykład takiej modlitwy w XV w. zachował się w tak zwanych Kazaniach Gnieźnieńskich: „Prosilicie za żywych, umarłych też nie zapomnijcie. Wszelki dziś wspomnij na duszę ojca swego, matki swojej, przyjaciół swoich...”

Osobliwie naszym łaskom polecam w modlitwie te dusze, których tu ciała leżą w tym domu i też na omentarzu.

Proszę też o jedną Zdrowaś Maryja za one dusze, których ciała poginęły w walkach, na wodach.

Proszę też o jedną Zdrowaś Maryja za dusze opuszczone, które są na mękach czyśćcowych, które nie mają żadnego wspomnienia, tylko się na nas oglądają a wołają: Zmiłujcie się, zlitujcie się nad nami, przynajmniej wy, chrześcijanie, przyjaciele nasi”<sup>23</sup>. Wezwanie „za dusze opuszczone i nie mające żadnego wspomnienia”, powtarzane przez całe wieki, według najnowszej Instrukcji liturgiczno-duszpasterskiej Episkopatu o pogrzebie i modlitwie za zmarłych (1978 nr 3) jako teologicznie błędne należy usunąć, „ponieważ Kościół w każdej Mszy św. i w Liturgii Godzin poleca Bogu wszystkich zmarłych”. Niezależnie jednak od formy, wypominki są wyrazem żywej obecności zmarłych wśród żyjących.

c) W kazaniu pogrzebowym.

Oto przykład z literatury. Początek kazania na pogrzebie Wołodjowskiego:

<sup>21</sup> J. A. Chrościcki, jw., s. 87.

<sup>22</sup> Por. R. E. Giesey. *The Royal Funeral Ceremony in Renaissance France*, Geneve 1960.

<sup>23</sup> Cyt. za: P. Szczaniecki, *Służba Boża w dawnej Polsce*. Seria I, Poznań 1962, s. 80.

„Panie pułkowniku Wołodyjowski!

Dla Boga, panie Wołodyjowski. Larum grają! Wojna! Nieprzyjaciel w granicach! A ty się nie zrywasz? szabli nie chwytasz? na koń nie siadasz? Co się stało z tobą, żołnierzu? Zaliś swej dawnej przepomniał cnoty, że nas samych w żalu jeno i trwodze zostawiasz? (H. Sienkiewicz: Pan Wołodyjowski).

A oto przykład z naszych dni. Wstęp do kazania Księdza Kard. Karola Wojtyły na pogrzebie ks. bpa Józefa Drzazgi w Olsztynie 15 września 1978:

„Drogi Bracie, Biskupie Józefie!

Przychodzimy Cię pożegnać, my biskupi polscy. Pamiętam jeszcze dobrze ten dzień, w którym odbierałeś z rąk Prymasa Polski wolę Ojca Świętego skierowującą Cię na Warmię. 20 lat temu. Dzisiaj po tym 20-leciu odbierasz na nowo wolę Ojca Niebieskiego, która Cię skierowuje z życia ziemskiego do życia wiecznego, z doczesnego pasterzowania na te wiekuiście pastwiska, na których tylko jeden jest Pasterz, który karmi swoją owczarnię pokarmem prawdy i miłości wiecznej”.

Są to oczywiście formy, figury retoryczne, niemniej oddają one nastroj, uczucia i przekonania uczestników pogrzebu, co do obecności zmarłych na pogrzebie.

d) W składaniu darów ofiarnych.

„Wę Mszy pogrzebowej można zachować procesję z darami; powinna się ona odbyć w czasie obrzędu przygotowania darów. W ramach katechizacji należy wiernych pouczać o związku tej procesji z liturgią eucharystyczną. Wypada, aby dary potrzebne do Eucharystii przynieśli przedstawiciele rodziny” (OP 58).

Udział wiernych w ofiarowaniu ma starą tradycję. Ślady jego są wyraźne u Tertuliana, św. Cypriana i św. Augustyna. Później staje się powszechny zarówno na Wschodzie, jak i na Zachodzie. W czasach karolińskich jest u szczytu rozwoju z krajów nadreńskich, w X—XI w. zwyczaj ten przeszedł do Polski. Składanie ofiar w Polsce ma już tysiącletnią tradycję i choć dziś nie jest ono tak powszechne, jak dawniej, to przecież zupełnie nie zaginęło. Procesja z darami ofiarnymi w czasie mszy pogrzebowej zachowała się w diecezji krakowskiej i na Śląsku<sup>24</sup>.

Charakterystyczną cechą ofiary w czasie mszy pogrzebowej jest to, że jest ona składana w zastępstwie zmarłego, za pośrednictwem żywych.

Spadkobierca składa pewną ilość pieniędzy na tacy stojącej na katafalku, z której chcący złożyć ofiarę biorą pieniądze i składają na ołtarzu. Najstarszy przykład takiego postępowania podaje Kro-

<sup>24</sup> P. Szczaniecki, jw., s. 91.

nika Janka z Czarnkowa opisująca pochód ofiarny w czasie pogrzebu króla Kazimierza Wielkiego. „Było postanowione, aby przy wszystkich ołtarzach, jakie są w kościele katedralnym krakowskim, stali kapłani do mszy przygotowani, tak aby wszyscy ofiarujący ilukolwiek ich będzie, po złożeniu ofiar naprzód przy wielkim ołtarzu, gdzie biskup (Florian) celebrował, następnie przy wszystkich innych ołtarzach ofiary swoje składali. Ponieważ zaś z powodu ogromnego natłoku ludu, który gorąco pragnął być obecny na egzekwiach królewskich, nie można było obchodzić ołtarzy z ofiarami, przeto jeden z nas, mający stosowne polecenie, z misą srebrną pełną groszów, a otoczony z przodu i z tyłu pachółkami królewskimi, z których jedni drogę torowali, po dwakroć obszedł kościół i każdemu z kapłanów mszę celebrujących składał tyle, ile mógł ręką z misy nabrać. Na wielkim ołtarzu złożono tym sposobem naprzód dwie drogocenne purpury, a drugim razem dwie sztuki drogiego sukna, jak i w innych kościołach, o czym było wyżej. Następnie urzędnicy zmarłego króla, każdy podług swej służby, złożyli na ołtarzu naczynia, którymi zarządzali: a więc naprzód komornik Świętosław i podskarbi podali na ołtarz misy srebrne z ręcznikami i obrusami; potem stolnik Przebor z podstolim złożyli cztery wielkie półmiski srebrne, potem cześnik i podczaszy — dzbany i kubki srebrne; potem podkomorzy, czyli marszałek przyprowadził najlepszego z koni królewskich, podkoniuszy — zbrojnego rycerza, w królewskie szaty odzianego, a wszystkich tych poprzedzali chorążowie niosący chorągwie i ów rycerz, osobę króla wyobrażający”<sup>25</sup>.

Osobliwością liturgii polskiej było nawet trzykrotne ofiarowanie darów w czasie pogrzebów królewskich: po *Kyrie*, po *Offertorium*, po *Agnus Dei*. W trzecim ofiarowaniu na pogrzebach królewskich brali udział tylko urzędnicy zmarłego króla. Zwyczaj ten naśladowali magnaci, a nawet lud<sup>26</sup>.

Na pogrzebach ludu po wzięciu pieniądza z tacy, uczestnik ceremonii dotykał pieniędzmi trumnę, a potem całował pieniądz i niósł na ofiarę, podkreślając w ten sposób bardzo wyraźnie, że składa ofiarę w imieniu zmarłego<sup>27</sup>.

Duchowni zasadniczo byli zwolnieni od składania darów. Jednakże pogrzeb był wyjątkiem. J. Belet (XII w.) podaje: „*Clerici non offerunt nisi in exequiis mortuorum et in nova celebratione sacerdotis*” (PL 202, 59). W Polsce zwyczaj ten też był praktykowany. Na przykład we Włocławku w r. 1500 biskup Krzesław z Ku-

<sup>25</sup> *Kronika Janka z Czarnkowa*. Tłum. J. Zerbiło. Cyt. za: *By czas nie zaćmił i niepamięć*. Wybór kronik średniowiecznych. Warszawa 1975, s. 130.

<sup>26</sup> Por. Cz. Skowron, *Mszalne procesje ofiarnicze w diecezjach polskich w okresie przedrozbiorowym*, Lublin 1962, s. 103 (maszynopis w Archiwum KUL).

<sup>27</sup> Tamże, s. 27.

rozwek zaleca: „Et si tunc missam fieri contingat pro anima defuncti, ibunt (praelati vel canonici) iuxta consuetudinem secundum piam cuiuslibet voluntatem ad offerendum”<sup>28</sup>. Natomiast podczas mszy rocznicowej oraz w czasie mszy za zmarłych odprowadzanej na zakończenie Kapituły Generalnej prałaci i kanonicy mieli obowiązek składania ofiar<sup>29</sup>.

e) W „ofiarowaniu” samego siebie.

Osobliwy zwyczaj zanotowano ok. 1500 r. we Włocławku. Otóż w czasie mszy pogrzebowej za prałata i kanonika podczas podniesienia czterech prałatów trzymając uniesioną trumnę ze zmarłym śpiewało antyfonę: *Suscipe me Domine*<sup>30</sup>. Podobnie w czasie śródowych mszy za zmarłego biskupa wikariusze „podczas podniesienia śpiewali zawsze antyfonę *Suscipe me cum psalmo et oratione za biskupa*”<sup>31</sup>. Po raz pierwszy wzmiankę o tej antyfonie podaje *Rituale* z St. Florian z XII w. z okazji pogrzebu duchownego *si fuerit clericus*. Śpiewano ją w czasie składania ciała do grobu z psalmem 132 (131) *Memento Domine David*. Z polskich agend na tym miejscu wymienia ją jedynie *Agenda Płocka* z 1554 r. Pełnego brzmienia tej antyfony nie udało się ustalić. Być może jest to ta sama antyfona, jaką śpiewa się w zakonach przy składaniu ślubów zakonnych: *Suscipe me, Domine, secundum eloquium tuum, et vivam, et non confundas me ab expectatione mea* (ps 119 [118], 116).

f) W Komunii św.

W obrzędach pogrzebu (OP 59) oraz we Wstępie do Mszału Rzymskiego 1975 nr 339 czytamy: „Należy zachęcić wiernych, zwłaszcza z rodziny zmarłego do pełnego uczestnictwa w Ofierze Eucharystycznej za zmarłego przez przyjęcie Komunii św.”.

W przeszłości podobno zdarzało się, *referuntur fuisse* — Walafryd Strabo († 849), że podawano Komunię św. samym zmarłym<sup>32</sup>. W potocznej mowie trafia się dziś niewłaściwe słowo „ofiarowanie” Komunii św. za zmarłych. Można jednak przyjąć Komunię św. w imieniu zmarłego lub za niego. W taki sposób mieszkańcy tego świata poprzez Eucharystię jednoczą się z tymi, którzy już odeszli.

<sup>28</sup> *Statuty Kapituły Katedralnej Włocławskiej*. Wyd. J. Fijałek. Kraków 1915, s. 28.

<sup>29</sup> Tamże, s. 36—37.

<sup>30</sup> „Et tandem infra elevationem Corporis Christi quatuor ex praelatis vel canonicis accedunt ad feretrum, illudque levantes cantabunt: *Domine suscipe me*”. Tamże, s. 28.

<sup>31</sup> Por. St. Chodyński, *Organy, śpiew i muzyka w kościele katedralnym włocławskim*, Włocławek 1902, s. 109, 148.

<sup>32</sup> Por. R. Ruland, jw., s. 182.

Oto piękny przykład z naszej przeszłości zrozumienia tej prawdy.

Zofia Sieniawska († 1624) po śmierci swej matki: „Pogrzeb u OO. Dominikanów sprawiła piękny, sprowadziła nań wielką liczbę kapłanów, także wiele ubogich, których w dzień pogrzebu namówiła na spowiedź i Komunię św., do czego sama ich gotowała przez kilka dni, podejmowała szczerze, nogi im umyła, po czerwonym złotym dała każdemu. Sama najpierw do Komunii przystąpiła, a za nią długim szeregiem ono ubóstwo przez co uczyniła wielką przysługę matce swojej, gdyż modlitwy tego żebractwa były po oczyszczeniu ich sumienia”<sup>33</sup>.

g) W grobie znajdującym się w kościele.

Szczególnym rodzajem obecności zmarłego wśród żywych jest jego grób w kościele, zwłaszcza jeżeli, jak w przypadku króla, biskupa i fundatora grób ten mieścił się *in medio ecclesiae*. Pochowany w kościele zmarły stawał się uczestnikiem wszystkich nabożeństw i kozytał z owoców, jakie na niego spływały z ołtarza. Tu wspomiano jego imię w czasie publicznych modlitw. Do podziemi kościoła zstępowała procesja niedzielna ogłaszając (w okresie wielkanocnym) wielkanocną orędzie: „Zmartwychwstał Pan prawdziwie” — „Surrexit Dominus”<sup>34</sup>.

### III REFLEKSJE TEOLOGICZNO-PASTORALNE.

#### 1. „Sacramentum mortis”.

Współczesna teologia w śmierci chrześcijanina widzi najwyższy stopień zjednoczenia z Chrystusem. Przez chrzest chrześcijanin został wszczepiony w Chrystusa, w Jego dzieło odkupienia, w Jego śmierć. Śmierć chrześcijanina „jest ukoronowaniem wspólnej drogi z Chrystusem towarzyszącym mu w czasie pielgrzymowania Swoimi świętymi sakramentami... Chrześcijanin umiera tak jak Chrystus...” (*Instrukcja liturgiczno-duszpasterska Episkopatu o pogrzebie i modlitwach za zmarłych*, 1978 nr 1). Śmierć Chrystusa była ofiarą. Każda Msza św. jest powtórzeniem ofiary Chrystusa. Zmarły obecny na mszy pogrzebowej składa jak gdyby swoją ostatnią ofiarę. Msza św. kończy więc ofiarę chrześcijanina zapoczątkowaną w jego śmierci. Po raz ostatni na ziemi łączy się z Chrystusem i równocześnie uczestniczy już w pierwszej komunii, w pierwszej unii „z tymi, którzy go poprzedzili”.

<sup>33</sup> O. Florian Jaroszewicz, *Matka Świętych Polska*, Kraków 1767, s. 450. Cyt. za: P. Sczaniecki, *Stużba Boża*, II, s. 220.

<sup>34</sup> Zwyczaj odwiedzania grobów w podziemiach kościoła w czasie niedzielnej procesji praktykowany był w Liège. Por. P. Sczaniecki, *Stużba Boża*, I, 42.

Dlatego też nasuwa się propozycja (ks. W. Danielski), by tę właśnie Ofiarę Eucharystyczną odprawianą w obecności zmarłego, nazywać *sacramentum mortis*, gdyż z pewnością dokonuje się tu jakiś sakrament.

## 2. Oczyszczenie duszy.

Jednym ze skutków mszy pogrzebowej jest oczyszczenie (OP 10). „Muszą oni przejść oczyszczenie duszy... Dlatego Kościół składa za zmarłych eucharystyczną ofiarę, pamiątkę Chrystusa i modli się za nich” (OP 1). Myśl tę powtarza proponowany wstęp do Mszy św.: „Chcemy złożyć za naszego zmarłego brata (siostrę) Ofiarę Eucharystyczną, jako zadośćuczynienie za grzechy. Będziemy prosili Boga, aby go oczyścił od wszelkiej winy i doprowadził do społeczności świętych” (OP 53). Motyw ten znajdujemy również w modlitwach mszalnych. Oto kilka przykładów: „His sacrificiis purgatus et a peccatis expeditus” (MR 883 Post com.); „his sacrificiis ablue... a peccatis suis in sanguine Christi, ut, quem mundasti aqua baptismatis indesinenter purifices indulgentia pietatis” (MR 884 Super oblata); „si qua ei peccati macula inhaesit aut vitium humanum infecit dono tuae pietatis indulgeas et abstergas” (MR 883 Super oblata); „a mortalitatis nexibus absolutum” (MR 882 Collecta).

## 3. *Communio sanctorum*. Jedność z żyjącymi i świętymi.

„Choć śmierć oznacza zawsze pewne rozdzielenie, jednak chrześcijanie będący jako członkowie mistycznego ciała jednością w Chrystusie, nigdy nawet przez samą śmierć nie mogą być oddzieleni” (OP 10). Aby jednak mogli być przyjęci do grona świętych i wybranych w niebie, muszą oni przejść oczyszczenie duszy (OP 1). Nadzieję ponownego spotkania w królestwie Bożym daje czytanie Słowa Bożego w czasie nabożeństwa pogrzebowego (OP 11). Wyrazem jedności między żyjącymi i zmarłymi jest Msza św. Prawda ta bardzo mocno była już podkreślana w średniowieczu. Piękny wykład Mszy św. podał Remigiusz z Auxerre († ok. 908) z opactwa benedyktynów św. Germana w Auxerre (Burgundia): „Naprzeciwko Boga przyjmującego ofiarę staje składający ją Kościół. Kościół oznacza całą Bożą społeczność, na którą składa się zarówno jego część ziemską, to znaczy ludzie, jak i niebieska, a więc aniołowie... Ludzie (w czasie i przestrzeni) to mianowicie święci w chwale, następnie ci, którzy już zasnęli snem pokoju, a jeszcze nie weszli do chwały, wreszcie żywi i obecni członkowie Kościoła, lud Boży. Pośrednikiem między Bogiem a ludźmi jest kapłan. Lud — czyli uczestnicy nabożeństwa nie są bierni, lecz czynnie jednoczą się ze swoim kapłanem i razem z nim tworzą Kościół, wspólnie się modlą i ofiarują”<sup>35</sup>.

<sup>35</sup> Cyt. za: P. Sczaniecki, *Stużba Boża*, I, 24—26.



O przyjęcie zmarłego do grona błogosławionych prosimy w kolekcje: „da ei... cum electis tuis besti muneris portionem” (MR 882).

Liturgia pogrzebowa, zwłaszcza Msza św., stwarza doskonałą okazję, by autentycznie przeżyć pocieszającą prawdę wiary chrześcijańskiej, która „daje człowiekowi odpowiedź na jego niepokój o przyszły los, a zarazem stwarza możliwość obcowania w Chrystusie z umiłowanymi braćmi zabranymi już przez śmierć, niosąc nadzieję, że osiągnęli oni prawdziwe życie w Bogu” (*Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym* nr 18). Wiara bowiem poucza nas, „że wszyscy uczniowie Chrystusa, czy to pielgrzymujący jeszcze na ziemi, czy dokonawszy żywota poddają się oczyszczeniu, czy też już zażywają chwały, aczkolwiek w różnym stopniu i w rozmaity sposób złączeni jesteśmy wzajemnie w tej samej miłości Boga i bliźniego i ten sam hymn chwały śpiewamy Bogu naszemu” (*Konstytucja dogmatyczna o Kościele* nr 49). Obrazem tej jedności jest liczny (nie tylko najbliższa rodzina, ale cała wspólnota parafialna), czynny i pełny (modlitwa, ofiara, Komunia św.) udział we mszy pogrzebowej.

#### 4. Zmartwychwstanie.

Zmartwychwstanie jest niewątpliwie najczęstszym i najgłębszym motywem tekstów liturgii pogrzebowej. Gwarancją zmartwychwstania jest udział w Eucharystii: *Kto spożywa moje ciało i pije moją krew, ma życie wieczne, a ja go wskreszę w dniu ostatecznym* (J 6, 54). Dlatego przynosimy zmarłego na Ofiarę Eucharystyczną, by tu zapoczątkowało się jego zmartwychwstanie: „ut paschalibus mysteriis mundatus, futurae resurrectionis munere gloriatur” (MR 885 Post com.). Znakiem zmartwychwstania w czasie liturgii pogrzebowej jest zapalony paschał, symbol Zmartwychwstałego Pana.

#### 5. Eucharystia szkołą życia chrześcijańskiego.

Słowo Boże czytane w czasie Mszy św. pogrzebowej „zachęca, aby wszyscy dawali świadectwo życia chrześcijańskiego” (OP 11).

Mówi się, że trumna to najlepsze kazanie. Wiele jednak zależy również od starannego przygotowania każdorazowo odpowiednio do okoliczności dostosowanych tekstów biblijnych. Przykład dał nam sam Pan Jezus. Uczniom idącym do Emaus, załamany śmiercią Pana, dopiero w czasie łamania chleba *otworzyły się oczy i mówili do siebie: Czy serce nie pałało w nas, kiedy rozmawiał z nami w drodze i Pisma nam wyjaśniał* (Łk 24, 13—35). Chodzi o taką rozmowę, o taki dobór i wykład tekstów, by otworzyły się oczy i serce pałało.

## 6. Nadzieja i pociecha.

„Kościół składa za zmarłych eucharystyczną ofiarę, pamiątkę Chrystusa i modli się za nich. W ten sposób dzięki łączności wszystkich członków Chrystusa, to, co zmarłym przynosi pomoc, pozostałym daje pociechę płynącą z nadziei” (OP 1).

Szczególne zadanie zleca Kościół kapłanowi. On przewodniczy obrzędowi, on sprawuje Ofiarę Eucharystyczną, on jest w końcu nauczycielem wiary i zwiastunem pociechy (OP 16). Jako głosiciel słowa Bożego przekazuje słowa samego Boga, który jest „Ojcem miłosierdzia i Bogiem wszelkiej pociechy” (OP 43). Powinien jednak uszanować naturalny ból i żalobę rodziny zmarłego i jego najbliższych i odnosić się do nich z wielką delikatnością (OP 18).

## 7. Misyjny charakter mszy pogrzebowej.

„Niech kapłani również mają szczególny wzgląd na tych, którzy uczestniczą w pogrzebie i słuchają Ewangelii, czy to będą akatolicy czy katolicy bardzo rzadko lub nigdy nie uczestniczący we Mszy św. albo tacy, o których sądzi się, że utracili wiarę. Dla wszystkich bowiem kapłani są sługami Ewangelii Chrystusa ” (OP 18).

Każdy pogrzeb, każda zwłaszcza Msza św. pogrzebowa ma charakter misyjny. Jest proklamacją wiary w zmartwychwstanie Chrystusa i naszego z nim przemienienia i zmartwychwstania. Od naszego zachowania się, od naszej wiary będzie zależało, czy orędzie to dotrze również do niewierzących czy umocni wiarę słabych we wierze. Kościół bowiem wyznaje niezachwianie: „Życie Twoich wiernych, o Panie, zmienia się, ale się nie kończy...”.

Pieniężno

Ks. ALFONS LABUDDA SVD

Ks. Andrzej Hanich

## PASCHALNY CHARAKTER CHRZEŚCIJAŃSKIEJ ŚMIERCI

Skoro „tylko Chrystus-Odkupiciel” objawia w pełni człowieka samemu człowiekowi<sup>1</sup>, to jedynie tajemnica paschalna Chrystusa, ukazana w nauce ostatniego Soboru jako centralne wydarzenie całej historii zbawienia, stanowi wyjaśnienie tajemnicy człowieka i jego śmierci<sup>2</sup>.

Prawda ta legła u podstaw odnowy dotychczasowych obrzędów pogrzebowych; odnowy, która poszła w tym kierunku, aby myślą przewodnią nowego *Ordo Exsequiarum* stał się odtąd paschalny charakter śmierci chrześcijanina<sup>3</sup>.

Warto więc nieco bliżej przyrzeć się teologii tajemnicy paschalnej Chrystusa i jej ścisłemu powiązaniu z tajemnicą śmierci człowieka, a zwłaszcza chrześcijanina<sup>4</sup>.

### TAJEMNICA PASCHALNA CHRYSYTA JAKO PODSTAWA CHRYSOLOGICZNEJ WIZJI ŚMIERCI CZŁOWIEKA

Śmierć jako ostateczność człowieka należy do natury ludzkiego istnienia<sup>5</sup>. Istniałaby nawet bez grzechu pierwotnego lecz byłaby wtedy „śmiercią — przemianą, transformacją”, byłaby przejściem — z doczesności do wieczności — całego człowieka, wraz z jego ciałem. Ta sytuacja jednakże nigdy nie zaistniała.

Zaistniało natomiast to, co się określa mianem grzechu pierwotnego, co — jak powiada K. Rahner — już u progu, etyczno-duchowej historii ludzkości nadało śmierci charakter „karny”<sup>6</sup>, czego wyrazem stało się umieranie, uwieczniające wobec Boga stan grzechu.

Dopiero Chrystus nadał śmierci inny sens, gdyż od Jego śmierci ludzka śmierć zyskała specyficzne chrystologiczne zabarwienie.

<sup>1</sup> KDK 22. Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor hominis*. Ed. typica. Città del Vaticano 1979, nr 10, s. 26.

<sup>2</sup> KL 5. KDK. 18. Por. K. Wojtyła kard., *Perspektywy człowieka — integralny rozwój a eschatologia*. Coll. Sal. 7 (1975) s. 136.

<sup>3</sup> KL 81. OE nn 1—3. 11—13. Por. Sacra Congregatio pro Cultu Divino, *Decretum*. W: OE s. 5—6. *List Biskupów o wprowadzeniu nowych obrzędów pogrzebu*. WUDO 33 (1978) s. 272—273.

<sup>4</sup> Por. A. Hanich, *Paschalny charakter chrześcijańskiej śmierci jako teologiczna podstawa nowych obrzędów pogrzebowych*. WUDO 34 (1979) s. 84—88.

<sup>5</sup> R. Rogowski, *Mysterium mortis. Nowe akcenty w teologii śmierci*. Coll. Sal. (1974) s. 196.

<sup>6</sup> K. Rahner, *Zur Theologie des Todes* (Quaestiones Disputatae, Bd. 2). Freiburg 1958, s. 32.

Przyjmując we Wcieleniu ciało grzechu (Rz 8, 3) i stając się człowiekiem, Chrystus musiał także przyjąć na siebie śmierć. Jednakże przyjął On śmierć wyłącznie w tym zakresie, że jest ona wyrazem i uwidocznieniem upadku człowieka. Nie tylko więc zażośćuczynił za grzech, ale doznał śmierci i wykorzystał ją jako manifestację grzechu w świecie. Lecz przy tym stała się ona dla Niego czymś zupełnie innym, niż dla człowieka. W swojej bowiem niezrozumiałości śmierć Chrystusa stała się wyrazem Jego najwyższego posłuszeństwa wobec Boga, oddania Bogu całego jestestwa.

I dlatego w śmierci Chrystusa przyszła na świat miłość Ojca, ponieważ Ojciec, udzielił się nieodwołalnie, z całą chwałą bóstwa, temu, pełnemu miłości wyniszczeniu się Syna. Wyrazem tego stało się zmartwychwstanie Chrystusa, które jako działanie samego Boga, odniosło tryumf nad negatywną potęgą śmierci. Śmierć Chrystusa, dzięki zaangażowaniu się w nią Osób Trójcy Świętej, nie była bowiem kresem istnienia człowieczeństwa, ale przejściem do Ojca. Bóg przeprowadził przez bramę śmierci całe człowieczeństwo Chrystusa, gdyż Go całego umiłował. Dzięki zaś Duchowi Świętemu, człowieczeństwo Chrystusa Zmartwychwstałego, nie przestając być człowieczeństwem, zostało w pełni uduchowione i przebóstwione<sup>7</sup>.

A ponieważ Chrystus, *drugi Adam* (1 Kor 15, 22), zawiera w sobie całą ludzkość, stąd — tak jak pierwszy Adam otrzymał życie i stracił je za wszystkich i we wszystkich — On, drugi Adam, żyje życiem Bożym we wszystkich i dla wszystkich: *Chrystus zmartwychwstał jako pierwszy spośród tych, co pomarli. Ponieważ bowiem przez człowieka przyszła śmierć, przez człowieka dokona się zmartwychwstanie. I jak w Adamie wszyscy umierają, tak też w Chrystusie wszyscy będą ożywieni* (1 Kor 15, 20—22)<sup>8</sup>.

Zatem specyfika śmierci Chrystusa „dla nas” polega na tym, że śmierć — ten radykalny wyraz grzechu — stała się u Niego narzędziem życia dla wielu ludzi.

Dzięki temu można mówić o tzw. „zbawczym”, zwycięskim aspekcie śmierci, bo chociaż śmierć nadal powoduje zniszczenie ciała, to równocześnie sprawia ona ostateczne zjednoczenie zbawionych z Chrystusem (1 Kor 15, 22). Dla człowieka usprawiedliwionego śmierć jest bowiem umieraniem w Chrystusie (Flp 1, 21—23).

Warunkiem przewyciężenia własnej śmierci jest silna wiara człowieka w Chrystusa paschalnego i życiowe wejście w zasięg Jego śmierci przez sakramenty.

<sup>7</sup> „W Zmartwychwstaniu Chrystusa Duch Święty jest tym, który jako Miłość zachowuje ludzką tajemnicę Jezusa, przenikając ją żarem tajemnicy Ojca i jednocząc ją z odwieczną relacją Syna do Ojca”. W. Breuning: *Śmierć i zmartwychwstanie w przepowiadaniu*. Conc 4 (1968) s. 68.

<sup>8</sup> A. Jankowski, *Mysterium mortis*. Synteza biblijnej nauki o śmierci. RBL 31 (1978) s. 14.

Wówczas w śmierci chrześcijanina wypełni się pragmatycznie to, co przez sakramenty, aktualizujące tajemnicę paschalną<sup>9</sup>, dokonuje się w człowieku na sposób sakramentalny, mistyczny, a mianowicie: upodobnienie się i przyrównanie do śmierci Pana, będącej przejściem do Ojca.

Dlatego można mówić o sakramentalnym charakterze śmierci chrześcijanina. Śmierć, jako „sakramentalna sytuacja”, jest zatem kontynuacją paschalnego dynamizmu sakramentów, które są niejako widzialnymi momentami przechodzenia życia i śmierci Chrystusa na człowieka<sup>10</sup>.

### ŚMIERĆ CHRZEŚCIJANINA JAKO KONTYNUACJA PASCHALNEGO DYNAMIZMU SAKRAMENTÓW: CHRZTU I EUCHARYSTII

Spośród wszystkich sakramentów dwa w sposób specjalny, bo dzięki bezpośredniej uchwytności właściwego w sobie celu, ukazują ścisły związek śmierci chrześcijanina ze śmiercią Chrystusa. Są to: Chrzest i Eucharystia<sup>11</sup>.

Chrzest zanurza człowieka w śmierć Chrystusa czyli tajemniczo łączy egzystencję chrześcijanina z Chrystusem paschalnym po to: „abyśmy już więcej nie żyli dla siebie, lecz dla Tego, który za nas umarł i zmartwychwstał”<sup>12</sup>.

Dlatego w rozumieniu św. Pawła, Chrzest jest pierwiastkiem śmierci „starego człowieka” (Rz 6, 6); poprzez Chrzest bowiem umieramy mistycznie i otrzymujemy nowe życie — co symbolizuje dobrze Chrzest przez zanurzenie — które jest początkiem naszego zmartwychwstania, gdyż życie otrzymywane na Chrzcie, jest życiem zmartwychwstałego Jezusa Chrystusa, który już więcej nie umiera, nad którym śmierć już nie panuje.

Zatem Chrzest jest znakiem śmierci zdążającej ku życiu. Dlatego, gdy człowiek stający się chrześcijaninem przez wiarę, znak krzyża, polanie wodą i namaszczenie Duchem Świętym, umiera dla grzechu, by żyć już tylko w Bogu i dla Niego, to powinien by wówczas naprawdę umrzeć i na nowo zacząć istnieć. Lecz w chwili

<sup>9</sup> J. Krasiński, *Misterium Chrystusa w sakramentach*. Znak 22 (1970) s. 1421. A. Nossol, *Człowiek współczesny wobec Chrystusa w sakramentach*. HD 40 (1970) s. 26.

<sup>10</sup> L. Boros, *Mysterium mortis*. Warszawa 1977, s. 175—176.

<sup>11</sup> KL 6, 7. A. Pistoia, *Elementi dottrinali del nuovo „Ordo Exsequiarum”*. EL 84 (1970) s. 154.

<sup>12</sup> *Præx Eucharistica IV. Missale Romanum*. Ed. typica. Città 'del Vaticano 1970 s. 167. Por. A. Skowronek: *Z teologii Chrztu*. W: *Sakrament Chrztu* (praca zbiorowa). Katowice 1973 s. 28—30. T. Ligier, *Biblijny symbolizm Chrztu według Ojców i Liturgii*; Conc 2—3 (1966—1967) s. 52.

Chrztu faktycznie jeszcze nie umiera. To następstwo Chrztu znajduje się bowiem niejako w zawieszeniu przez cały wymiar życia ziemskiego. *Umarliście bowiem i wasze życie jest ukryte z Chrystusem w Bogu* (Kol 3, 3). Zrealizuje się ono i objawi dopiero w ostatniej chwili życia. Zawieszenie prawa śmierci doczesnej, jako następstwa inicjacji w egzystencję nadprzyrodzoną, pozwala dojrzewać poprzez życie sakramentalne, życie moralnie dobre, każdego dnia, aż do owego momentu śmierci fizycznej, która wtedy będzie znakiem wyłącznego życia dla Boga. Umieranie sobie samemu, by potem zmartwychwstać do nowego życia, jest niewątpliwie, zasadniczym prawem istnienia chrześcijańskiego<sup>13</sup>. Zatem od Chrztu aż do zgonu chrześcijanin stopniowo zanurza się w paschalną tajemnicę swojego Pana i jak poczęte, lecz jeszcze nienarodzone dziecko, dojrzewa i rośnie w łonie Matki-Kościola, aż do właściwego dnia swoich urodzin dla nieba. Wszystko, co poprzedza ów dzień, prawdziwy dzień pełnego zanurzenia w życie wieczne jest zapowiedzią i antycypacją, jest czasem siejby i obumierania (J 12, 24)<sup>14</sup>.

Chrześcijanin, który całe życie był złączony z Chrystusem, także w swym umieraniu i śmierci nie jest sam, chociażby konał w całkowitym opuszczeniu. Przeżywa swój człowieczy los z Chrystusem, Bogiem-Człowiekiem. Dokonuje się w nim wielkie misterium Paschy, bolesno-radosnego przejścia i wyzwolenia. Prawda przyjętego niegdyś Chrztu spełnia się ostatecznie i utrwała nieodwołalnie.

Chrzest i śmierć — to dwa bieguny chrześcijańskiej egzystencji człowieka. Stąd śmierć chrześcijanina oderwana od prawdy Chrztu staje się niezrozumiała. Chrystusowe uniżenie, śmiertelność, ból, męka i konanie na krzyżu w opuszczeniu, stają się udziałem chrześcijanina w jego śmiertelnym losie i umieraniu. Śmierć chrześcijanina nabiera więc pełnego sensu dopiero w tej sakramentalnej więzi z Chrystusem paschalnym.

Więź tę pogłębia następnie Eucharystia, będąca pamiątką Śmierci i Zmartwychwstania Pana, która daje żyjącemu chrześcijaninowi moc upodobnienia się do śmierci i zmartwychwstania Chrystusa. Pozwala ona wierzącemu nie tylko uczestniczyć w tajemnicy paschalnej Chrystusa, gdyż sakramentalnie utrwała i przedłuża zbawczą ofiarę Chrystusa<sup>15</sup>, ale nadto pozwala ochrzczoneму

<sup>13</sup> T. Maertens-L. Heuschen, *Doctrine et pastorale de la liturgie de la mort*. Parlił 38 (1956) s. 440. A. Skowronek, art. cyt., s. 30. K. Wojtyła kard., art. cyt., s. 139—142. B. Snela, *Nadzieja życia wiecznego*. W: *Chrześcijańska wizja człowieka* (praca zbiorowa). Poznań 1977, s. 270.

<sup>14</sup> M. Pisarzak, *Pascha chrześcijanina. Teologia i liturgia śmierci*. Kraków 1976, s. 50—51. Tenże: *Teologia nowych obrzędów pogrzebu*. WUDO 34 (1979) s. 98.

<sup>15</sup> B. Lewandowski, *Msza święta jako tajemnica paschalna w nowych modlitwach eucharystycznych*. AK 74 (1970) s. 261—271.

uczynić tę tajemnicę — swoją własną. Eucharystia wszakże wewnętrznie jednoczy chrześcijanina ze śmiercią Chrystusa, aby go zjednoczyć ze zmartwychwstaniem Chrystusa i Jego chwalebnym życiem na łonie Ojca.

Stąd też — według obietnicy Chrystusa — przyjmowanie Eucharystii pozwala nie tylko przezwyciężyć śmierć, ale nadto jest gwarancją przyszłego zmartwychwstania — *Kto pożywa moje ciało i pije moją krew, ma życie wieczne, a ja go wskrzeszę w dniu ostatecznym* (J 6, 54), gdyż jako sakramentalne uprzedzenie uczy eschatologicznej w Królestwie Niebieskim, „udziela ona specjalnej chwały duszy, która w swoim czasie przejdzie również na ciało wskrzeszone mocą Bożą”<sup>16</sup>.

Eucharystia jest również znakiem najdoskonalszego przejścia ze świata do Ojca. Dlatego Kościół podaje umierającemu Eucharystię, jako święty pokarm na drogę (wiatyk) w momencie przejścia przez śmierć do Ojca<sup>17</sup>.

W ten sposób śmierć staje się rzeczywistym dopełnieniem życia chrześcijańskiego, które mistycznie partycypuje w tajemnicy paschalnej Chrystusa i jej owocach — przez Chrztost i Eucharystię.

Dzięki tym sakramentom tajemnica paschalna niejako przedłuża się w osobowej egzystencji każdego chrześcijanina, a zwłaszcza w jego wyniszczeniu przez śmierć cielesną, która jest jak gdyby nową śmiercią Chrystusa i nowym przejściem do Ojca<sup>18</sup>.

Opole

KS. ANDRZEJ HANICH

<sup>16</sup> A. L. Szafranski, *Paschalny, eschatologiczny i eklezjalny charakter Komunii św.* Coll. Theol. 41 (1971), z. I, s. 10.

<sup>17</sup> Cz. Krakowiak, *O właściwe rozumienie Wiatyku.* Coll. Theol. 44 (1974), z. III, s. 58—63.

<sup>18</sup> *Instrukcja liturgiczno-duszpasterska Episkopatu o pogrzebie i modlitwach za zmarłych.* WUDO 33 (1978) s. 268.

Edward Guziakiewicz

## PARUZJA CHRYSYTA W NOWYCH „OBRZĘDACH POGRZEBU“\*

Jak wiadomo, średniowieczna refleksja teologiczna, która opierała się na analitycznym, arystotelesowsko-tomistycznym aparacie pojęciowym, doprowadziła do przeobrażenia biblijnej myśli eschatologicznej w zamknięty szkolny traktat sumujący szereg odrębnych prawd o wieczności, powiązanych ze sobą w porządku chronologicznym. Współczesną eschatologię natomiast w większym stopniu cechuje misteryjne nastawienie. Dawnemu rozczłonkowaniu próbuje się przeciwstawić bardziej zwarte, teologicznie zintegrowane ujęcie eschatonu, cechujące się doakcentowaniem pierwiastka personalistycznego oraz dereizacją i defizykalizacją stanów eschatycznych. Poszukuje się także nowego teologicznego kryterium porządkującego treści eschatologiczne — w miejsce dotychczasowego pozateologicznego. Teologowie zwracają tutaj uwagę na znaczenie paruzji Chrystusa, w której wielu widzi centralne wydarzenie eschatyczne. Ranga paruzji płynie z jej ścisłego związku z tajemnicą zmartwychwstania Chrystusa<sup>1</sup>, które jest kulminacyjnym dziełem Odkupienia<sup>2</sup> i centrum całej historii zbawienia<sup>3</sup>. Paruzja jako aktualizacja w wierzących dzieła zmartwychwstania Chrystusa jest pełną eschatyczną manifestacją wszystkich odkupieńczych skutków tego centralnego misterium<sup>4</sup>, jest jego rozszerzeniem na wszystkich zbawionych.

Z tajemnicą zmartwychwstania i wywyższenia wiąże się drugi reprobacyjny wymiar paruzji. W pismach pawłowych a zwłaszcza w listach do Tessaloniczan, opis powrotu Pana ujęty w schemacie *orgê — sôtêria* (zob. 1 Tes 1, 10; 2 Tes 2, 10. 13) przedstawia to wydarzenie jako *dzień gniewu* i *dzień zbawienia*. Okazanie się sprawiedliwego gniewu Bożego jest w biblijnej perspektywie manifestacją mocy Chrystusa i warunkiem, bez którego pełne zbawienie

\* *Obrzędy pogrzebu dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, Katowice 1977.

<sup>1</sup> zob. F. X. Durrwell, *La résurrection de Jésus mystère de salut*. Etude biblique, Le Puy — Paris 1955, 320. 339—340.

<sup>2</sup> Tak uważa F. X. Durrwell, J. Schmitt, K. Rahner, A. Stolz, N. Fäglister, F. Hofmann i inni.

<sup>3</sup> A. Scrima, *La résurrection comme centre de l'économie du salut*; W: *Résurrexit*. Actes du symposium international sur la résurrection de Jésus (Rome 1970), Roma 1974, 546—553; F. X. Durrwell, dz. cyt., 301—320.

<sup>4</sup> por. J. Gaillard, *Essai d'un bilan doctrinal* (du mystère pascal), MD 67 (1961) 57. 86; H. Oster, *Le mystère pascal dans la pastorale*, Paris 1963, 13; L. Beauduin, *La résurrection et le ciel*. W: *Le mystère de la mort et sa célébration*, Paris 1951, 266.



nie byłoby możliwe<sup>5</sup>. Moc sądenia jest istotnym atrybutem Zmarłychwstałego. Paruzja Chrystusa jest więc ostatecznie dla człowieka pełną aktualizacją tajemnicy sądu Bożego (por. Dz 17, 31; 1 P 4, 5; Hbr 6, 2)<sup>6</sup> oraz równocześnie — tajemnicy zmartwychwstania i chwały. Przy czym „paruzja, sąd i zmartwychwstanie tworzą razem nie trzy, ale jedną wspaniałą scenę wieńczącą dzieło Odkupienia”<sup>7</sup>.

W tekstach *Obrzędów pogrzebu* kilkakrotnie wspomina się tajemnicę powtórnego przyjścia Pana. W pierwszym numerze *Wprowadzenia teologicznego* jest mowa o „nadziei przyjścia Chrystusa”, w numerze 241\* o powrocie w majestacie, w innych numerach o przyjściu Chrystusa w chwale (63. 77. 90. 176), a także o „wielkim dniu zmartwychwstania i odpłaty” (46 B). Najczęściej jednak *Obrzędy* nawiązują do tajemnicy paruzji przywołując wprost prawdę o zmartwychwstaniu umarłych (np. nr 77. 176) oraz nieco rzadziej, prawdę o sądzie.

## I. PARUZJA JAKO AKTUALIZACJA OSTATECZNEGO ZMARTWYCHWSTANIA

Współczesna myśl teologiczna pogłębiła znacznie dawną koncepcję zmartwychwstania redukującą to wydarzenie do wskrzeszenia ludzkich zwłok na końcu czasów. Zmartwychwstanie pojmowane jako reanimacja somatyczna stanowiła antytezę dla zrozumianej po platońsku śmierci, w której dokonywało się oddzielenie duszy od ciała<sup>8</sup>. Skoro ta ostatnia stanowiła o separacji obu „elementów składowych” człowieka, to z kolei zmartwychwstanie znosiło ten rozdział, przywracając człowiekowi utraconą jedność<sup>9</sup>. Reminiscencje dawnej koncepcji zmartwychwstania można odnaleźć w niektórych sformułowaniach *Obrzędów pogrzebu*.

„Ciało, które dzisiaj składamy do grobu, kiedyś zmartwychwstanie”<sup>10</sup> — mówi kapłan przy zwłokach na cmentarzu (188 A). W in-

<sup>5</sup> L. Mycielski, *Apokaliptyczna szata literacka opisów paruzji Chrystusa z Listów do Tesaloniczan*, ACr 4 (1972) 151; por. X. Léon-Dufour, Colère. W: *Vocabulaire de théologie biblique*, Paris 1971, 181—187.

<sup>6</sup> J. Corbon, P. Grelot, *Jugement*, jw., 627—633.

<sup>7</sup> F. X. Durrwell, dz. cyt., 347.

<sup>8</sup> zob. K. Rahner, *Pour une théologie de la mort*. W: *Écrits théologiques*, (Bruges), 1963, t. III, 113 nn.

<sup>9</sup> zob. J. Moingt, *Immortalité de l'âme et ou résurrection*, LeV 21 (1972), nr 107, 66.

<sup>10</sup> Tekst łaciński ma: Sed corpus, quod sepeliendum curamus, aliquando resurget. *Ordo exsequiarum*, 227. W dokumencie łacińskim znajduje się jeszcze inne podobne sformułowanie, które nie trafiło do przekładu polskiego: ut huius fratris nostri corpus, a nobis in infirmitate sepeliendum, in virtute et ordine sanctorum resuscitet, OE 46.

nym miejscu wypowiada słowo „aby ciało naszego brata wskrzesił w chwale” (71 i 99). Podobnie w śpiewie pożegnalnym znajdujemy frazę: „On moje ciało z prochu ziemi wskrzesi” (161. 240)<sup>11</sup>.

Teksty te, zwłaszcza pierwszy, niedwuznacznie sugerują, że grzebane zwłoki (ewentualnie poddane kremacji) są tym numerycznie ciałem, które zmartwychwstanie. Ich obecność wiąże się w *Obrzędach* z brakiem jednoznacznych założeń antropologicznych. Obok bowiem określeń, które pozwalają widzieć w człowieku niepodzielną osobową całość (brat, sługa, zmarły, dziecko) znajdujemy tam sformułowania inspirowane myślą platońską, np. kapłan na cmentarzu wspomina oddzielnie duszę człowieka i jego ciało (70 i 98). Polski tłumacz usiłował przezwyciężyć ten dualizm dokonując wyboru wśród tekstów łacińskich czy zamieniając w przekładzie łaciński termin *anima* na polski *sługa*<sup>12</sup>. W efekcie tych zabiegów w tylko jednym wspomnianym wyżej miejscu kapłan mówi o duszy zmarłego, podczas gdy w *Ordo exsequiarum* tych miejsc jest kilkanaście.

Problem nie leży jednak wyłącznie na płaszczyźnie terminologicznej, bowiem przyjęcie takiej czy innej koncepcji człowieka pociąga za sobą określone konsekwencje w samej teologii. Te zaś pozostają pomimo zmian terminologicznych. W *Obrzędach pogrzebu* brak zdecydowanej antropologii wywołuje niejednoznaczność w sposobie pojmowania perspektyw eschatycznych. Obok bowiem sformułowań, które zakładają jedną wspólną perspektywę eschatyczną dla całego człowieka (np. w nrze 66 A zmartwychwstanie jest udziałem zmarłego brata, a więc istoty ludzkiej jako osobowej całości, a nie tylko ciała) są tam teksty zakładające wyraźnie dwie perspektywy eschatyczne: odrębną dla duszy ludzkiej i odrębną — dla ciała. To drugie ujęcie jest widoczne już w pierwszym numerze *Wprowadzenia teologicznego*: „Muszą oni przejść oczyszczenie duszy, aby mogli być przyjęci do grona świętych i wybranych w niebie, w ciele zaś będą oczekiwać błogosławionej nadziei przyjścia Chrystusa i zmartwychwstania umarłych”<sup>13</sup>. Równie jaskrawo rozdzwięk między eschatologiczną „historią” duszy i „historią” ciała zaznacza się we wspomnianych modlitwach przy poświęceniu grobu (70 i 98). Kapłan mówi: „uwolnij od wszystkich grzechów duszę N., którego ciało tutaj składowy” (70 A)<sup>14</sup>; zaś w drugiej modlitwie: „My składowy jego ciało w grobie, Ty przyjmij jego duszę do nieba” (70 B). Wypada tu również wspomnieć, że zarówno ostatnia mo-

<sup>11</sup> zob. także 77, 105, 176, 241.

<sup>12</sup> por. np. 39 A i OE 30.

<sup>13</sup> in anima juidem purificandi et cum sanctis et electis in caelum assumendi, in corpore vero exspectantes beatam spem adventus Christi et resurrectionem mortuorum, OE 1.

<sup>14</sup> Sformułowanie niezręczne, wiąże bowiem grzech tylko z duszą człowieka.

dlitwa („abyś ... pobłogosławił grób, który przygotowaliśmy dla naszego zmarłego brata”) jak i cytowany już tekst pierwszego numeru *Wprowadzenia teologicznego* („w ciele zaś będą oczekiwać...”) dopuszczają jakiś rodzaj osobowej podmiotowości samego ciała (!).

Niezależnie jednak od niedociągnięć antropologicznych *Obrzędy pogrzebowe* zawierają wiele tekstów, które pozwalają skupić uwagę na istotnych treściach tajemnicy zmartwychwstania umarłych. Szczególnie płodne są pod tym względem czytania biblijne liturgii słowa.

Próba zarysowania personalistycznej panoramy zmartwychwstania prowadzi przede wszystkim do trynitarno-zbawczego ujęcia tej tajemnicy<sup>15</sup>. Zmartwychwstanie ostatecznie jest wydarzeniem, w którym osiąga kres zbawcza inicjatywa Ojca realizowana w miśjach Syna i Ducha<sup>16</sup>; jest pełnym uobecnieniem w człowieku wszystkich skutków upodabniającego dzieła Chrystusa i zarazem kresem przebóstwiającego działania Ducha<sup>17</sup>.

Czytania biblijne podkreślają najwyraźniej chrystologiczny wymiar zmartwychwstania. W perykopach z listów pawłowych przejawia się idea sprawczo-narzędziowej przyczynowości Chrystusa w procesie usświęcenia i eschatycznego uwielbienia człowieka (267. 269. 272. 273. 278), idea upodobnienia wierzących do Pana w tajemnicy zmartwychwstania (269. 270. 276) i solidarności z Nim (280). Są też perykopy mówiące o wzorczym charakterze zmartwychwstania Chrystusa (276. 278) i inauguracyjnym znaczeniu osobistego zmartwychwstania Pana wobec paruzyjnego zmartwychwstania wszystkich ludzi (274). Chrystocentryzm zmartwychwstania podkreślają perykopy z czwartej ewangelii (319. 322. 323. 329). Biblijne teksty mówią też w wielu miejscach o skutkach tajemnicy zmartwychwstania<sup>18</sup> w wierzących: o ich władzy nad śmiercią (269. 275) i królowaniu eschatycznym (268. 280), o wolności od grzechu (269), zbawieniu (267, 271), nowym życiu (268. 269. 270. 276. 327) i miłości (282), a także o wewnętrznej przemianie (275), uwielbieniu (278) i nieśmiertelności (275. 276).

Niektóre teksty łączą dzieło zmartwychwstania z osobą Boga Ojca (265. 266. 270), który wskrzesza i przemienia Jezusa i wierzących w Niego mocą swego Ducha<sup>19</sup>. Szkoda, że w omawianym zestawie czytań biblijnych nie znalazły się teksty mówiące wyraźniej

<sup>15</sup> zob. C. Napiórkowski, *Trynitarno-zbawcze działanie Boga według współczesnej teologii*. W: *O Boga i człowieku dziś*. Cz. 1. (Aby poznać Boga i człowieka), W-wa 1974, 217—225; por. K. Rahner, *Selbstmitteilung Gottes*. W: *Kleines Theologisches Wörterbuch*, Freiburg i Br. 1963, t. V, 333.

<sup>16</sup> zob. A. Jankowski, *Duch Święty a zmartwychwstanie ciała*, CzST 1 (1973) 64—65.

<sup>17</sup> F. X. Durrwell, dz. cyt., 334—337.

<sup>18</sup> por. F. X. Durrwell, dz. cyt., 136 nn, 268 nn.

<sup>19</sup> tamże, 115—118.

o roli Ducha Świętego w tajemnicy zmartwychwstania, np. Rz 8, 9—11; 2 Kor 3, 17—18 czy 1 P 3, 18 nn. Pominięto tam też wyjaśnienia św. Pawła z 1 Kor 15, 44 n dotyczące uwielbionej cielesności (*sōma pneumatikón*), a także logion o zmartwychwstaniu umarłych z Ewangelii synoptycznych (Mt 22, 23—33 par.).

Czytania biblijne liturgii pogrzebu kreślą również eklezjologiczny wymiar rzeczywistości zmartwychwstania. Jest ono antycypowane w wierze (317. 319) i miłości chrześcijan (282), w tajemnicy chrztu (269) i Eucharystii (320. 321).

W sumie więc trzeba stwierdzić, rzucając jeszcze raz okiem na całość, że aczkolwiek twórcy *Obrzędów* nie uniknęli kilku niezręcznych sformułowań, to bogaty zestaw tekstów biblijnych dość dobrze rekompensuje te braki i stanowi wystarczający punkt wyjścia do liturgicznego nauczania o zmartwychwstaniu.

## II. PARUZJA JAKO PERSPEKTYWA SĄDU BOŻEGO

W Nowym Testamencie moc sądenia jako atrybut uwielbionego Pana, jest tą samą mocą, którą Chrystus zmartwychwskrzesza i uświęca wierzących. Jest mocą Ducha, który działa w Nim i przez Niego. Nie we wszystkich jednak ta moc osiąga pełnię swoich zbawczych skutków, trafiając na zdecydowany opór człowieka<sup>20</sup>. Kościół, w którym pełne mocy działanie Chrystusa jest w sposób istotny działaniem usprawiedliwiającym, oczekuje grzebiąc zwłoki swoich członków ich pełnego udziału w Królestwie Bożym. Sąd jest bowiem dla wierzącego obietnicą przewyciężenia grzechu i śmierci (por. 2 Tes 1, 4—5)<sup>21</sup>. Ta nadzieja znajduje swój wyraz w tekstach *Obrzędów*, które kreślą przed uczestnikami pogrzebu obraz miłosiernego Boga, przebaczącego człowiekowi oraz stonowaną wizję sądu ostatecznego. Idea Bożej dobroci, przewijający się temat miłości i zbawienia, tworzą właściwie tło dla nauczania o tej prawdzie.

Perykop biblijnych podejmujących wprost temat sądu jest w *Obrzędach* niewiele, zaś teksty wygłaszane przez kapłana zaledwie wspominają tę tajemnicę. Liczniejsze są drobne wzmianki i aluzje rozsiane w czytaniach — przeważnie w związku z nauką o usprawiedliwieniu.

Z apokalipsy Izajasza malującej groźną scenerię sądu, wybrano fragment zapowiadający definitywne zniszczenie śmierci przez Boga (261). Z pięciu obszernych apokaliptycznych opisów księgi Daniela do *Obrzędów* trafiła trzywersowa lekcja poruszająca problem pośmiertnej odpowiedzialności człowieka (263). Użyty tu obraz dwóch

<sup>20</sup> F. X. Durrwell, dz. cyt., 340—347.

<sup>21</sup> L. Boros, *Der Geist eschatologischer Neubestimmung*, Conc 4 (1968), z. 2, 110—111.

grup ludzi: potępionych i zbawionych powraca w tekstach liturgicznych tylko jeden raz — w logionie z ewangelii wg Mateusza (303), w którym twórca *Obrzędów* uwypukla trafnie prawdę o miłości jako kryterium sądu: („Będziemy sądzeni z miłości”) <sup>22</sup>.

Spśród trzech perykop wyjętych z Apokalipsy pierwsza wypowiada błogosławieństwo pod adresem umierających w Panu (283), natomiast druga przedstawia sam „moment” sądu. W obrazach „otwartych ksiąg” i „księgi życia” hagiograf uzależnia los człowieka od dwóch czynników: wyboru ze strony Boga i współdziałania człowieka (284). Obie lekcje mówią o czynach ludzkich jako kryterium sądu, natomiast trzecia lekcja opisuje szwawce skutki sądu: zniszczenie śmierci i zamieszkanie Boga ze swym ludem (285).

Jeszcze mocniej w kontekst soteriologiczny wpisane są inne wzmianki. I tak np. sens cierpienia ludzi sprawiedliwych autor księgi *Mądrości* wyjaśnia nauką o *dniu nawiedzenia*, w którym sprawiedliwi zajaśnieją blaskiem (258). W jednej z katechez w *Dziejach Apostolskich* Piotr mówiąc o Jezusie jako Sędzim żywych i umarłych wskazuje jednocześnie na soteriologiczny charakter Jego misji (265). W perykopach z listu do Rzymian znajdujemy obietnicę zachowania chrześcijan od gniewu Bożego (267), myśl o dialektyce potępienia i zbawienia (268), ale też o kompetencji Boga, przed którym każdy musi stanąć (273).

Apokaliptyczny opis z pierwszego listu do Koryntian (274. 275) łączy z paruzją zniszczenie zła i śmierci. W drugim liście zapowiedź zapłaty za uczynki poprzedza św. Paweł obietnicą zbawienia wszystkich, którzy chcą podobać się Panu (277).

Lokując prawdę o sądzie w kontekście soteriologicznym i pomijając partie tekstu, zwłaszcza gatunku apokaliptycznego, zawierające obrazy zniszczeń i groźby potępienia, twórca *Obrzędów* przywrócił szczęśliwie właściwe proporcje nauczaniu o sądzie, nieco naruszone dotychczasową interpretacją apokaliptycznej szaty literackiej. Również dość szczęśliwie ujęte są proporcje między obu teologicznymi komponentami tajemnicy paruzji. Prawda o zmartwychwstaniu w perspektywie, którą stwarza chrześcijańska nadzieja, wysuwa się na pierwszy plan przed prawdą o sądzie, co oczywiście nie oznacza utraty znaczenia tej ostatniej. Dla umierającego w Panu obietnica sądu jest równoważna w skutkach z obietnicą zmartwychwstania i chwały. Ostatecznie jednak teologiczna wymowa obrzędów będzie zależeć od przewodniczącego zgromadzenia, decydującego o doborze tekstów i treści homilii.

EDWARD GUZIAKIEWICZ

<sup>22</sup> W tekście łacińskim w nagłówku perykopy jest: *Pójdźcie błogosławieni Ojca mego*, OE 131.

# S P R A W O Z D A N I A

Ks. Stanisław Mędała CM

## SPRAWOZDANIE Z DZIAŁALNOŚCI POLSKIEGO TOWARZYSTWA TEOLOGICZNEGO W KRAKOWIE W ROKU 1979

W roku 1979 Polskim Towarzystwem Teologicznym w Krakowie kierował zarząd wybrany na Walnym Zebraniu w dniu 9 lutego 1979 r. w składzie: ks. doc. dr hab. Jerzy Chmiel (prezes), o. dr Jan Wichrowicz OP (wiceprezes), ks. dr Stanisław Mędała CM (sekretarz), ks. lic. Mieczysław Piłat SDB (skarbnik) i ks. mgr Władysław Włodarski (bibliotekarz) — dokooptowany przez Zarząd na mocy art. 18 Statutu w dniu 23 lutego 1979 r. Do Komisji Rewizyjnej weszli: ks. prał. Czesław Obtulowicz (przewodniczący) oraz ks. dr Stefan Ryłko CRL i ks. lic. Antoni Okrzesik (członkowie).

Zarząd PTT w Krakowie odbył cztery przepisane przez Statut zebrania, na których omówiono: zalecenia Komisji Rewizyjnej, uchwałę Rady Państwa PRL z dnia 12 maja 1979 r. o popieraniu rozwoju terenowych towarzystw naukowych oraz sprawozdanie z kontroli państwowej Towarzystwa. Kontrola państwowa Towarzystwa przeprowadzona w dniach 8—12 listopada 1979 r. przez Wydział Spraw Społeczno-Administracyjnych Urzędu Miasta Krakowa wykazała prawidłowość działania PTT w Krakowie z punktu widzenia prawnego. Towarzystwo prowadziło w myśl Statutu działalność odczytową na zebraniach plenarnych i sekcyjnych oraz działalność wydawniczą.

### I

W okresie sprawozdawczym odbyło się 6 zebrań ogólnych z następującymi referatami: ks. dr hab. Jan Sieg TJ, *Ruch katolickiej odnowy chrześcijańskiej* (15 II 1979); ks. doc. dr hab. Jerzy Chmiel, *Catun Turyński — problem teologiczny* (15 III 1979); prof. dr hab. Marian Plezia, *Św. Stanisław a błog. Bogumił* (17 V 1979); ks. doc. dr hab. Jerzy Chmiel, *Apostolstwo biblijne i jego miejsce we współczesnym duszpasterstwie* (20 IX 1979); dr med. Wanda Półtawska, *Na pograniczu życia i śmierci; obserwacje medyczne* (18 X 1979); ks. prof. dr hab. Ignacy Różyccki, *Najaktualniejsze zagadnienia eschatologiczne* (w związku z listem Kongregacji dla Doktryny Wiary) (15 XI 1979).

Zebrania organizowane były przy wydatnej pomocy Wydziału Duszpasterskiego Kurii Metropolitalnej w Krakowie, który rozpisywał zaproszenia. Miejscem zebrań ogólnych był pałac Arcybiskupów Krakowskich przy ul. Franciszkańskiej 3.

W dniu 26 kwietnia 1979 r. we współpracy z Papieskim Wydziałem Teologicznym w Krakowie urządzono sesję naukową poświęconą encyklice papieża Jana Pawła II „Redemptor hominis” z następującymi referatami: ks. prof. dr hab. Marian Jaworski, *Kategorie językowe encykliki*; ks. doc. dr hab. Jerzy Chmiel, *Biblijne podstawy encykliki*; ks. doc. dr hab. Tadeusz Piéronek, *Problem praw człowieka w encyklice*; ks. dr Jan Szkodon, *Udział w potrójnej funkcji Chrystusa według encykliki*; ks. dr Stanisław Nowak, *Środki odnowy Kościoła według encykliki*.

Ponadto Towarzystwo zorganizowało dwie serie odczytów w kościele św. Mikołaja w Krakowie. Pierwsza seria była na temat: *Męka Pańska w świetle współczesnej teologii* i obejmowała 4 konferencje: o. prof. dr hab. Augustyn Jankowski OSB, *Szczególne aspekty Męki Pańskiej według św. Jana* (8 III 1979); ks. dr Stanisław Mędała CM, *Chronologia Męki Pańskiej w świetle dokumentów z Qumran* (9 III 1979); ks. dr Stanisław Nowak, *Duchowość pasyjna* (10 III 1979); ks. doc. dr hab. Jerzy Chmiel, *Całun Turyński świadkiem Męki i Zmartwychwstania* (11 III 1979). Druga seria była poświęcona tematowi: *Wierzę w życie wieczne*, na który to temat ks. doc. dr hab. Jerzy Chmiel wygłosił 3 konferencje: *Wiara w życie pozagrobowe w historii ludzkości* (14 XI 1979), *Zmartwychwstanie umarłych* (21 XI 1979) i *Oczekujemy przyjścia Pana naszego Jezusa Chrystusa* (28 XI 1979).

W ramach PTT działa 10 sekcji naukowych i 1 sekcja wydawnicza. Na zebraniach sekcyjnych, wygłoszono łącznie 71 referatów.

Sekcja filozoficzna, kierowana przez ks. prof. dra hab. Tadeusza Wojciechowskiego, odbyła cztery zebrania z następującymi referatami: ks. doc. dr hab. Romuald Rak, *Teologia pastoralna a misterium śmierci* (30 III 1979); ks. prof. dr hab. Tadeusz Wojciechowski, *Z problematyki manipulacji mózgiem ludzkim* (22 V 1979); ks. dr Józef Zyciński, *Metodologiczne aspekty badań nad śmiercią w USA* (6 XI 1979); ks. dr Józef Zyciński, *Wpływy Wschodu na współczesną myśl amerykańską* (4 XII 1979). Zebrania odbywały się w sali Krakowskiego Seminarium Duchownego przy ul. Manifestu Lipcowego 4.

Sekcja biblijno-liturgiczna, której kierownikiem jest ks. doc. dr hab. Jerzy Chmiel, pracowała w dwóch odrębnych grupach: biblijnej i liturgicznej. Razem było 9 posiedzeń naukowych z 14 referatami i komunikatami o następującej tematyce: ks. doc. dr hab. Jerzy Chmiel, *Historia i hermeneutyka w J 20, 1—10* (7 III 1979); prof. dr Ludger Schenke (Moguncja), *Problem literacki w J 6, 26—58* (23 III 1979 — wykład gościnny w j. niem.); ks. prof. dr Walter Gross (Moguncja), *Falszywy prorok i nieposłuszny mąż Boży w 1 Krl 13* (23 III 1979 — wykład gościnny w j. niem.); o. prof. dr Georg Braulik OSB (Wiedeń), *Bliisko Boga a sprawiedliwość społeczna. Rozumienie prawa deuteronomistycznego w okresie niewoli* (26 IV 1979 — odczyt gościnny w j. niem.); ks. dr Tomasz Jelonek, *Łukasz autorem Listu do Hebrajczyków?* oraz komunikat o. prof. dra hab. Augustyna Jankowskiego OSB z posiedzenia Papieskiej Komisji Biblijnej w Rzymie (16 V 1979); ks. dr Stanisław Włodarczyk, *Język Biblii — język Boga jako wzór języka w poszukiwaniu prawd wiary* (24 X 1979). W dniu 22 listopada 1979 r. sekcja biblijno-liturgiczna zorganizowała sesję naukową w 10-tą rocznicę śmierci śp. ks. prof. dra Alekszego Klawka z referatami: ks. prof. dr hab. Stanisław Grzybek, *Propagator ruchu biblijnego*; prof. dr hab. Tadeusz Lewicki, *Z dziejów orientalistyki lwowskiej*; doc. dr hab. Andrzej Zaborowski, *Ks. Aleksy Klawek jako tłumacz*; ks. doc. dr hab. Jerzy Chmiel, *Badania onomastyczne w egzegezie biblijnej*. W grupie liturgicznej wygłoszono referaty: o. dr Franciszek Małaczyński OSB, *Problemy przekładu ksiąg liturgicznych i wydania nowego mszału polskiego* (17 I 1979); ks. dr Józef Sroka, *Wkład „Mysterium Christi” w polski ruch liturgiczny* (14 II 1979); ks. dr Stefan Cichy, *Instrukcja Kongregacji na temat liturgicznego wychowania alumnów w seminariach* (5 XII 1979). Miejscem zebrań była sala Krakowskiego Seminarium Duchownego przy ul. Podzamcze 8.

Sekcja apologetyczno-religioznawcza, którą kieruje ks. doc. dr hab. Adam Kubiś, odbyła 1 zebranie z referatem prof. dra hab. M. Bartla, *W kręgu ruchu ekumenicznego w Anglii* (14 XII 1979).

Sekcja dogmatyczno-moralna, pod kierunkiem o. dra Jana Wichrowicza OP, w roku sprawozdawczym miała 7 zebrań z następującymi referatami: ks. dr Jan Kowalski, *Wspomnienie o ks. prof. drze Władysławie Wicherze. W 10-tą rocznicę śmierci* (8 I 1979); o. dr Otto Filek OCD, *Poszukiwania nowych form modlitwy w duchowości Wschodu* (5 II 1979); o. dr Salezy Kafel OFMConv, *Miłość małżeńska według Piusa XI i Pawła VI* (5 III 1979); o. dr Marian Piotr Lisowski OFMConv, *Chrześcijańska asceza a człowiek współczesny* (2 IV 1979); o. dr Jan Wichrowicz OP, *Wymagania moralne zawarte w encyklice „Odkupiciel człowieka”* (8 X 1979); ks. dr Jan Hojnowski SCJ, *Niektóre zagrożenia dla egzystencji narodu polskiego w chwili obecnej* (5 XI 1979) i ks. prof. dr hab. Tadeusz Slipko TJ, *Ideologiczne uwarunkowania zagrożenia człowieka w cywilizacji współczesnej* (4 XII 1979). Posiedzenia sekcji miały miejsce w sali Kolegium OO. Dominikanów przy ul. Stolarskiej 12.

Sekcja historyczna, prowadzona przez ks. dra hab. Jana Kusia, odbyła 4 zebrań z następującymi referatami: ks. prof. dr Ludwik Piechnik TJ, *Akademia Wileńska w pierwszej połowie XVIII wieku* (20 III 1979); ks. dr Stefan Ryłko CRL, *Z historii kultu św. Józefa na Kazimierzu* (9 XI 1979); ks. prof. dr hab. Władysław Smereka, *Zastugi śp. ks. prof. Aleksiego Klawka dla rozwoju teologii w Polsce* (14 XI 1979) i ks. dr Stefan Ryłko CRL, *Wyrazy kultu św. Józefa w diecezjach polskich* (26 XI 1979). Zebrania sekcji odbywały się w sali Krakowskiego Seminarium Duchownego przy ul. Podzamcze 8.

Sekcja prawa kanonicznego, której przewodniczy ks. doc. dr hab. Tadeusz Pieronek, zorganizowała w dniu 26 lutego 1979 r. ogólnopolskie sympozjum nt. *Papiestwo we współnocie Kościoła z udziałem J. Em. Ks. Kard. Macharskiego* i 41 uczestników z całej Polski. Na sympozjum wygłoszono 4 referaty: ks. prof. dr hab. Marian Żurowski (ATK — Warszawa), *Rola Biskupa Rzymu we współnocie Kościoła*; ks. doc. dr hab. Edward Sztáfrowski (ATK — Warszawa), *Papież a Kolegium Biskupów*; ks. doc. dr hab. Józef Krukowski (KUL), *Ochrona praw człowieka w posoborowych dokumentach papieskich*; ks. doc. dr hab. Tadeusz Pieronek, *Stużba dla Kościoła powszechnego poprzez Kościół partykularny w nauce Jana Pawła II*. Ponadto w dniu 24 listopada 1979 r. odbyło się zebranie sekcji z referatem ks. doc. dra hab. Tadeusza Pieronka, *Problem ochrony praw człowieka w encyklice Jana Pawła II „Redemptor hominis” oraz w wystąpieniu Papieża na forum ONZ*. Sesja i zebranie miały miejsce w pałacu Arcybiskupów Krakowskich przy ul. Franciszkańskiej 3.

Sekcja misjologiczna, której kierownikiem jest ks. dr hab. Antoni Baciński CM, odbyła cztery zebrań z następującymi referatami: ks. dr hab. Jan Sieg TJ, *Działalność misjonarza a sprawa rozwoju społeczno-gospodarczego* (28 III 1979); ks. Ignacy Pluszczyk OMI, *Z pracy Ojców Oblatów na Cejlonie* (20 V 1979); dr Wanda Malczewska, *Z mojej pracy lekarskiej w szpitalu misyjnym w Ugandzie* (24 X 1979) i ks. Augustyn Hamielec SM, *Działalność misyjna Księży Misjonarzy Saletyńców* (28 XI 1979). Zebrania, często ilustrowane przeżroczkami, miały miejsce w sali Krakowskiego Seminarium Duchownego przy ul. Podzamcze 8.

Sekcja pastoralno-homiletyczna w Kalwarii Zebrzydowskiej, którą prowadzi o. dr Wiesław Murawiec OFMBern, ma na swoim koncie 3 zebrań z referatami: ks. dr Fanciszek Bracha CM, *Wybrane zagadnienia kultu św. Józefa* (10 V 1979); o. lic. Daniel Ziółkowski OFMBern, *Z zagadnień parapsychologii* (22 IX 1979) i o. mgr Bogumił Migdał OFMBern, *Bernardyńscy kapelani wojskowi podczas II wojny światowej* (8 XI 1979). Zebrania odbywały się w Wyższym Seminarium Duchownym OO. Bernardynów w Kalwarii Zebrzydowskiej.



Sekcja-oddział w Tarnowie, na czele której stoi ks. dr Adam Nowak, miała 5 posiedzeń z następującymi referatami: ks. dr Paweł Sliwa, *Kryterium umiłowania prawdy* (16 I 1979); ks. bp dr Jerzy Ablewicz, *Teologiczne i duszpasterskie problemy dzisiejszej Afryki* (14 III 1979); ks. dr Stanisław Langosz, *Prawa dziecka w nauce św. Bazylego* (12 X 1979); ks. dr hab. Jan Dudziak, *Praktyka kanonizacyjna świętych przed Dekretami papieża Grzegorza IX* (23 XI 1979) i ks. dr hab. Wojciech Kania, *Nauka o Matce Boskiej w pismach św. Bazylego* (8 XII 1979). Ponadto członkowie sekcji odbyli dwa zebrania organizacyjne w związku z przygotowaniem do druku VII tomu „Tarnowskich Studiów Teologicznych”.

Sekcja w Tuchowie, prowadzona przez ks. mgra Andrzeja Rebaacza CSsR, zapisała w kronikach 10 zebrań z referatami: o. dr Jan Wojnowski, *Problematyka życia i działalności św. Stanisława Biskupa* (9 I 1979); o. dr Jan Wojnowski, *Problematyka śmierci i kultu św. Stanisława Biskupa* (13 II 1979); o. lic. Andrzej Wielgus, *Zmartwychwstanie Jezusa jako fakt historyczny* (13 III 1979); o. lic. Jan Chaim, *Rola sakramentów Eucharystii i Pokuty w dziele usprawiedliwienia* (24 IV 1979); o. dr Antoni Bazielić, *Dary Ducha Świętego w nauce Ojców Kościoła i katolickiej myśli teologicznej* (18 V 1979); o. doc. dr hab. Edmund Murawiec, *Przedmiot i zadania filozofii chrześcijańskiej* (9 X 1979); o. dr Jan Wojnowski, *Założyciele monachizmu egipskiego* (13 XI 1979); o. dr Antoni Bazielić, *Geneza życia zakonnego* (25 XI 1979); o. lic. Jan Chaim, *Zarys problematyki Kongresu Mariologicznego i Maryjnego w Saragossie w dniach 3—12 X 1979 r.* (4 X 1979) i o. dr Jan Wojnowski, *Epigoni i syntetycy monachizmu egipskiego* (11 XII 1979). Posiedzenia odbywały się w Wyższym Seminarium Duchownym OO. Redemptorystów w Tuchowie.

### III

Sekcja Wydawnicza PTT w Krakowie, którą kieruje ks. prof. dr hab. Stanisław Grzybek, w roku sprawozdawczym wydała: 6 numerów dwumiesięcznika *Ruch Biblijny i Liturgiczny* w nakładzie 3200 egzemplarzy każdy; numer specjalny Ruchu Biblijnego i Liturgicznego poświęcony papieżowi Janowi Pawłowi II z racji Jego pielgrzymki do Polski (2—10. VI 1979) w dwóch wydaniach (I wyd. — 10.000 egz.; II wyd. — 8.000 egz.); *Analecta Cracoviensia* t. IX (1977) i t. X (1978); ks. Klósak Kazimierz, *Z zagadnień filozoficznego poznania Boga*; ks. Przybyszewski Bolesław, *Romańskie kościoły pielgrzymkowe*; ks. bp Pietraszko Jan, *Po śladach Słowa Bożego*; ks. bp Małyśiak Albin, *Z duszpasterskiej teki*; Praca zbiorowa, *Specjalistyczne aspekty problemu przerywania ciąży*.

### IV

W dniu 31 XII 1979 r. liczba członków Polskiego Towarzystwa Teologicznego w Krakowie wynosiła 282; w tym 250 członków zwyczajnych i 32 wspierających. W roku sprawozdawczym przyjęto 13 członków zwyczajnych, a skreślono z listy 8 członków zwyczajnych. W ostatnim roku Bóg powołał do siebie dwóch członków zwyczajnych Towarzystwa: ks. prał. dra Stanisława Dąbrowskiego i ks. prał. Józefa Majgiera. Nazwiska obojdwóch zmarłych członków uchwałą Zarządu PTT postanowiono wpisać do Księgi Członków Zasłużonych dla Towarzystwa.

# R E C E N Z J E

KS. STANISŁAW WITEK, *Sakrament Pojednania. Podręcznik dla duszpasterzy*, Poznań—Warszawa 1979, ss. 395.

W dwadzieścia lat po ukazaniu się drugiego tomu wydanej na prawach manuskryptu książki ks. Stanisława Hueta, *Sakrament Pokuty w świetle teologii i psychologii* (Warszawa, Wyd. SS. Loretanek Benedyktynek t. I 1955, t. II 1959) polscy księża i studenci teologii otrzymali do ręki nowy podręcznik traktujący o Sakramencie Pojednania, napisany przez znanego teologa-moralistę, profesora KUL, ks. Stanisława Witka. Jest on niejako odpowiedzią na zamówienie społeczne; odpowiedzią oczekiwaną. Duszpasterze bowiem napotykają na coraz większe trudności przy szafowaniu Sakramentu Pokuty. Z drugiej strony pragną go uczynić skuteczną drogą miłosierdzia Bożego i nadziei współczesnego wiernego. Wszystko zaś w świetle soborowego „*accomodata renovatio*”.

Autor określa swój podręcznik jako „mający charakter introdukcyjno-teologiczny” (s. 6). Ma on daleko ważniejsze znaczenie niż zapowiadane opracowanie następane, które ma zawierać wskazania dotyczące kierownictwa w konfesjonalne. Od zrozumienia bowiem strony teologicznej istoty tego Sakramentu zależy jego traktowanie przez szafarza a owoćność u penitenta. I zapewne ta idea przyświeca ks. S. Witkowi, gdy po wprowadzeniu mającym charakter historyczny, w części pierwszej skupia się nad istotą grzechu oraz nawrócenia-człowieka, ze szczególnym uwzględnieniem nawrócenia na drodze sakramentalnej. Zarówno gdy ukazuje sam proces nawrócenia grzesznika jak i sakramentalne jego pojednanie, relatywnie dużo miejsca poświęca m. in. aspektowi eklezjalnemu. Jest to zupełnie zrozumiałe w świetle postulatów, jakie pod adresem Sakramentu Pokuty wysunęła soborowa Konstytucja o Liturgii (KL 72) oraz Ordo Paenitentiae.

Z części drugiej podręcznika poświęconej spowiednikowi, na szczególną uwagę zasługują rozważania dotyczące jego posłannictwa. Przy wykładzie tego problemu Autor szeroko uwzględnia wymagania nowego Rytuału, dając im głęboką podbudowę teologiczną a także płynącą z nauk humanistycznych. Poza tym w części tej znajduje się cała problematyka związana z jurysdykcją oraz obowiązkami spowiednika przed, w czasie i po udzieleniu absencji.

W części trzeciej dotyczącej samego penitenta ks. S. Witek umieszcza obok zagadnień związanych z sakramentalnymi aktami penitenta oraz jego duchowego rozwoju, m. in. takie kwestie jak współdziałanie spowiednika z penitentem oraz wspólnoty, jak się wyraża „penitentów”. Można by dyskutować, czy nie odnoszą się one bardziej do funkcji spowiednika jako reprezentanta Boga i wspólnoty kościelnej. Zatem czy nie powinny się znaleźć w części drugiej, podobnie zresztą jak i treść tzw. uzupełnienia zajmującego się zagadnieniem świętokradzkiego nadużycia funkcji spowiednika oraz udzielanie rozgrzeszenia w przypadkach zastrzeżonych.

Na pytanie: gdzie leży nowość i oryginalność podręcznika ks. S. Witka, w porównaniu z dotychczasowymi publikacjami z zakresu Sakramentu Pojednania trzeba odpowiedzieć, że nie należy ich szukać w samym układzie, lecz w treści wykładu. Treść tę czerpie Autor z Objawienia Bożego, Tradycji oraz wypowiedzi Magisterium kościelnego, w szerokim zakresie już z okresu po Soborze Watykańskim II. Obok tego nie obce mu są

wyniki najnowszych osiągnięć psychologii i psychiatrii oraz nauk socjologicznych. Nie waha się także sięgać do literatury pięknej oraz życiowych obserwacji. Wprawdzie w spisie bibliograficznym Autor podaje tytuły 60 pozycji z zakresu omawianej przez niego problematyki, ale nie wydaje się, aby z nich za wiele korzystał. Są to raczej jego własne przemyślenia. Nie oznacza to, że nie są one także inspirowane dotychczasowym dorobkiem teologów moralistów i badaczy dyscyplin pokrewnych.

Szczupłość miejsca nie pozwala na szersze i dogłębnierze omówienie dzieła ks. S. Witka, co podejmą zapewne inne czasopisma. Niezależnie jednak od tego znajdzie ono uznanie u adresatów, zwłaszcza ze względu na praktyczne i zawsze poszukiwane w duszpasterstwie uwagi, jakie zawiera.

Kraków—Częstochowa

KS. JAN KOWALSKI

RENÉ LATOURELLE, *L'accès à Jésus par les Évangiles — histoire et herméneutique*, Paris—Tournai—Montréal 1978, ss. 272.

Problemowi dostępu przez Ewangelie do Jezusa historii poświęcono w ostatnim ćwierćwieczu wiele (ok. dwustu) różnych, większych lub mniejszych rozpraw. Niezwykle żywe zainteresowanie się tym problemem zarówno katolickich jak i protestanckich autorów pozostaje w związku z propozycją nowych metod badawczych i założeń przy krytyce tekstu Ewangelii, egzegezie i hermeneutyce biblijnej, a mianowicie metody „historii form” (Formgeschichte) i m. „historii redakcji” (Redaktiongeschichte). Szczególniej zaś na rozbudzenie tego zainteresowania i wzmożenie odnośnych dyskusji oraz polemik wpłynęło stanowisko zmarłego niedawno, głośnego teologa protestanckiego, Rudolfa Bultmanna, który w różnych swych pracach forsjuje opinię, iż Ewangelie nie mówią nam o Jezusie historii lecz podają tylko kerygmat o Chrystusie wiary.

Olbrzymia literatura przedmiotu, o którym mowa, powiększyła się o dalszą, poważną pozycję: dzieło profesora teologii fundamentalnej na Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie, René Latourelle'a pt. *Dostęp do Jezusa poprzez Ewangelię — historia i hermeneutyka*. W dziele tym stara się wybitny teolog jezuicki, autor szeregu cennych dzieł, tłumaczonych na różne języki, odpowiedzieć na pytanie: jaki stosunek istnieje między Chrystusem Ewangelii wyznawanym jako Mesjasz, Pan, Syn Boży, a Jezusem historii, prorokiem z Nazaretu otaczanym przez tłumy entuzjastów, a następnie odepchniętym i skazanym na śmierć przez przywódców swego narodu? Stara się — przy zastosowaniu nowoczesnych metod i osiągnięć badawczych — wykazać, że jakkolwiek prawdą jest, iż dostęp do postaci Jezusa mamy tylko poprzez świadectwo pierwotnych wspólnot chrześcijańskich, nie ulega jednak wątpliwości, że Jezus przedstawiony przez Ewangelie odpowiada w istocie rzeczywistości historycznej Jezusa z Nazaretu.

Tok rozważań autora jest następujący: Po wstępnych uwagach o ścisłym związku sposobu rozstrzygnięcia problemu będącego tematem rozprawy z zagadnieniem wiarygodności chrystianizmu, podaje on w pierwszej części swego dzieła (s. 29—100) zarys historii krytyki ewangelicznej. Charakteryzuje przy tym założenia hermeneutyczne i metody badawcze oraz poglądy głównych przedstawicieli różnych kierunków tej krytyki (autorów protestanckich: H. S. Reimarus, M. Kählera, W. Wrede'go, R. Bultmanna, J. Jeremiasa, E. Käsemanna, G. Bornkamma, J. M. Robinsona, E. Fuchsa, G. Ebelinga, W. Pannenberg, J. Moltmanna — oraz teologów katolickich: W. Kaspera, H. Künga, Ch. Duquoca i E. Schillebeeckxa). Dodaje tu też uwagi o linii rozwojowej egzegezy katolickiej

oraz o współczesnych chrystologiach różnych autorów katolickich i protestanckich.

W drugiej części rozprawy (s. 103—129) precyzuje Latourelle zasady metodologiczne, jakie należy mieć na uwadze przy dociekaniach i snuciu wniosków dotyczących stosunku treści Ewangelii do Jezusa historii.

Trzecia wreszcie, najobszerniejsza część omawianego dzieła (s. 133—239) zawiera dowodzenie prawdziwości tezy o możliwości dostępu poprzez Ewangelię do Jezusa historii. Dowodzenie to uwzględnia różne płaszczyzny: literacką, historyczną, filozoficzną, socjologiczną, psychologiczną i teologiczną. Argumentuje tu autor np. w oparciu o skrupulatną analizę danych dotyczących życiowego środowiska, w którym Ewangelie powstały (Sitz im Leben) oraz o pewne osiągnięcia badawcze w tej dziedzinie twórców metody „historii form” (K. L. Schmidta, M. Dibeliusa, R. Bultmanna) oraz metody „historii redakcji” (Conzelmanna, W. Marksen, W. Trillinga). Wnosi też o prawdziwości dowodzonej przez siebie tezy ze specyficznego języka Ewangelii, a szczególnie z użycia w nich, jak i we wcześniejszych pismach nowotestamentowych, pewnych, kluczowych terminów, świadczących o wierności Jezusowi pierwotnego środowiska kościelnego. Dowodzi dalej historycznej autentyczności Ewangelii (a tym samym historyczności relacji o Jezusie), uwzględniając nowoczesne pojęcie historii w zastosowaniu do dokumentów religijnych z przeszłością oraz stosując do treści Ewangelii ustalone w ciągu ostatniego ćwierćwiecza kryteria takiej autentyczności.

W zakończeniu podaje autor syntetyczne ujęcie swoich dociekań i argumentacji oraz reasumpcję swych wniosków.

Dzieło R. Latourelle'a o przedstawionej szkicowo tematyce stanowi cenne osiągnięcie naukowe. Zawiera ono wielkie bogactwo wartościowej treści. Ujawnia zarówno niezwykłą wnikliwość i staranność badawczą autora, jak i doskonałą znajomość i opanowanie rozległej problematyki omawianego zagadnienia oraz olbrzymiej, odnośnej literatury. Świadczy też o gruntowności argumentacji w naświetlaniu tego tak trudnego problemu.

\*Z dziełem tym winni zapoznać się koniecznie bibliści oraz wykładowcy teologii fundamentalnej.

Kraków

KS. EUGENIUSZ FLORKOWSKI

WYDAWNICTWA  
POLSKIEGO TOWARZYSTWA TEOLOGICZNEGO  
W KRAKOWIE

NOWOŚĆ

Roman Maria Zawadzki

SPUŚCIZNA PISARSKA

STANISŁAWA ZE SKALBMIERZA

str. 268 + 16 instr.

cena 140 zł