

Bronisław Mokrzycki

Biuletyn homiletyczny

Collectanea Theologica 43/4, 95-114

1973

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

BIULETYN HOMILETYCZNY

Zawartość: I. SŁOWO BOŻE W KOŚCIELE, Obrzędy pogrzebowe jako źródło homiletyczne. II CZYTANIA BIBLIJNE W LITURGII. Treść czytań pogrzebowych. III. Z ROZMÓW O POSŁUDZE SŁOWA. 1. Los zmarłych w świetle ksiąg Starego Testamentu. — 2. Zmartwychwstanie ciał według listów św. Pawła*.

I. SŁOWO BOŻE W KOŚCIELE

Obrzędy pogrzebowe jako źródło homiletyczne

1. Obrzędy i symbole

Zasadnicza treść homilii pogrzebowej sprowadza się do trzech wątków: a) wyznawanie i głoszenie wiary oraz nadziei paschalnej (Chrystus zmartwychwstał i my zmartwychwstaniemy! — por. 1 Kor 15, 12—30); b) ożywienie wiary w trwającą wciąż więź i łączność między żywymi i zmarłymi wyznawcami Chrystusa (*communio sanctorum* — „świętych obcowanie”); c) modlitwa wstawiennicza żyjących za zmarłych (zwłaszcza podczas Eucharystii), a także wiara w ich wstawiennictwo u Boga za nimi¹.

Źródłem homilii, która w jakiś sposób odkrywa te trzy aspekty i ożywia je w konkretnym zgromadzeniu, może być nie tylko tekst czytania biblijnego, ale również inny tekst liturgiczny (modlitwa, psalm) czy też obrzęd lub symbol.

Wymową znaku wiary Kościoła ma sama obecność kapłana, przypominająca obecność Chrystusa (por. KL 7). Szaty liturgiczne wskazują na sakralność czynności i nasuwają myśl o innym wymiarze rzeczywistości, o wierze w inny świat, którego są znakami (nie to zwykły codzienny strój). Specjalną wymowę ma tu *color exsequialis* szat liturgicznych, o którym była mowa w ostatnim numerze biuletynu.

Przywitanie zebranych w domu zmarłego jako pierwszy moment obrzędów² ma obok ludzkiego wymiaru (*humaniter salutatio adstantes*) drugi, ważniejszy — wniesienie „innego” klimatu w „ciężką” atmosferę żałoby, klimatu wiary i religijnej pociechy (*exprimens eis consolationem fidei*). W ludzkim geście przywitania i pozdrowienia celebrans niesie już obecność Chrystusa i stąd polecenie, by posłużył się w tym swobodnie określonym obrzędzie jakimiś słowami Pisma św., które wyrażają tę właśnie wiarę

*Redaktorem niniejszego biuletynu jest ks. Bronisław Mokrzycki SJ, Kraków—Warszawa. Uwaga! Następny numer biuletynu poświęcony będzie zagadnieniom związanym z przygotowaniem do sakramentu bierzmowania.

¹ Por. na ten temat ks. B. Mokrzycki SJ, *Homilia pogrzebowa — czy mowa pochwalna?* w poprzednim numerze *Biuletynu homiletycznego*.

² *Ordo Exsequiarum*, Editio typica. Typis Polyglottis Vaticanis 1969, n. 33, s. 17; odąd skrót OE.

i płynącą z niej pociechę (*aliqua verba biblica adducens*). Obrzędy podają przykładowo trzy teksty: „Przyjdźcie do mnie wszyscy, którzy utrudzeni i obciążeni jesteście, a ja was pokrzepię” (Mt 11, 28). Albo: „Wierz Bogu, a On cię podźwignie, i prostuje drogę twoją, a miej nadzieję w Nim. Zachowaj bojaźń Jego i zesterzej się w niej” (Syr 2, 6 — wg Włg). Albo: „Błogosławiony Bóg i Ojciec Pana naszego Jezusa Chrystusa, Ojciec miłosierdzia i Bóg wszelkiej pociechy, ten który nas pociesza w każdym naszym utrapieniu” (2 Kor 1, 3—4). Wiara, nadzieja, ufność i pociecha — to treść pozdrowienia, które wnosi Chrystusowego ducha w dom zmarłego.

Paschalną wymowę ma krzyż i woda święcona, które niosą ministranci towarzyszący celebransowi. Pokropienie ciała zmarłego wodą święconą (zgodnie z miejscowym zwyczajem) jako anamneza chrztu jest elementem budzącym wiarę paschalną. Wymowa krzyża powinna być częstym tematem wyjaśnienia; chodzi tu bowiem o łączność z Chrystusem w męce i umieraniu, ale po to, by mieć udział w Jego zmartwychwstaniu i nowym życiu! Ukazanie krzyża jako drogi do przemiany zmartwychwstania odbiera temu symbolowi skojarzenia typu cierpiętniczego, zakorzenione często w mentalności ludzi powierzchownie znających chrześcijaństwo.

Następująca po psalmie i modlitwie procesja do kościoła ma swą wymowę jako symbol (nie chodzi tu przecież o techniczną czynność przeniesienia zwłok; wtedy ekonomiczniejsze byłoby przewiezienie ciała samochodem — szybko, bez kłopotu!). Procesja³ — z krzyżem na czele i celebransem w szatach liturgicznych idącym przed trumną — jest znakiem wyrażającym paschalny charakter życia chrześcijańskiego: za Chrystusem ukrzyżowanym, „przechodzącym” do Ojca i nowego życia (krzyż), w zjednoczeniu z Nim poprzez słowo, wiarę, chrzest i inne sakramenty (celebrans — *dispensator mysteriorum Dei* uobecniający Chrystusa Dobrego Pasterza) idzie chrześcijanin od chrztu po „paschę” śmierci (trumna ze zwłokami ochrzczonego) wraz z innymi „braćmi w wierze”, we wspólnocie całego Kościoła, który tak samo wierzy i idzie za Chrystusem, wstawiającym się za swymi dziećmi w nieustannej modlitwie (wierni, towarzyszący procesjonalnie zmarłemu wśród śpiewów i modlitw). Jest to obraz konkretny, przemawiający, zawsze łatwo zrozumiały na każdym szczeblu religijnego rozwoju — a więc powszechnie uchwytne. Homilia-katecheza ukazująca prawdę chrześcijańskiego życia i śmierci w oparciu o ten obrzęd ma szansę łatwego zrozumienia.

W kościele, oprócz najbogatszego źródła homiletycznego — Eucharystii sprawowanej za zmarłych, zwraca uwagę wszystkich zestaw symboli chrześcijańskiej wiary i nadziei paschalnej (Ewangeliarz lub Pismo św. złożone na katafalku obok trumny, krzyż, płonący paschał — ewentualnie większa ilość świec), o których była mowa w poprzednim numerze biuletynu⁴.

W obrzędzie ostatniego polecenia Bogu zmarłego i pożegnania, po modlitwie kończącej obrzędy Komunii św., powraca znów znak pokropienia wodą święconą ze swoją wymową paschalno-chrzcielną oraz okadzenie wskazujące na wzniosłą godność ciała chrześcijanina, które jest świątynią Ducha Świętego⁵. Wszystkim tym obrzędom towarzyszą modlitwy i śpiewy, co wskazuje naocznie na wielką troskę Kościoła o swoje dzieci, a także przypomina wspólnotę wszystkich wierzących oraz konieczność modlitewnego wstawienia przed Bogiem.

Druga procesja⁶ — z kościoła na cmentarz — potęguje tylko wymowę tego symbolu. Ostatnie modlitwy przy grobie, otaczające samo pogrzebanie zwłok, wskazują na identyczne treści: wspólnota wiary paschalnej, po-

³ OE, n. 35, s. 19.

⁴ *Tamże*, n. 38, s. 20.

⁵ *Tamże*, n. 46, s. 21.

tego wstawiennictwa wierzących za zmarłego współwyznawcę, konieczność wiary i modlitwy, by całokształt obrzędów podniósł na duchu, uspokoił i umocnił w krzyżowej drodze życia.

2. Psalmy

W obrzędach pogrzebowych podano w sumie 21 psalmów do wykorzystania w różnej formie, bądź to jako psalmy śpiewane w domu zmarłego (trzy propozycje), bądź w czasie procesji do kościoła (dziewięć propozycji) czy też z kościoła na cmentarz (pięć propozycji), bądź też jako psalmy responso-ryjne po pierwszym czytaniu w obrębie liturgii słowa (dziesięć propozycji). Niektóre psalmy proponowane są dwukrotnie — w domu lub podczas procesji oraz w liturgii słowa.

Psalmy są stałą modlitwą ludu Bożego zarówno w Starym, jak i w Nowym Przymierzu, ale równocześnie zawierają bogatą treść teologiczną, która wraz z melodią ma przenikać do świadomości wierzących i kształtować ich myślenie zgodnie z Bożym zamysłem zbawienia. Stąd psalmy, zwłaszcza zaproponowane w odnowionych obrzędach, muszą stanowić obok tekstów czytań biblijnych niezastąpione źródło homiletyczne dla duszpasterza.

W domu zmarłego (zarówno podczas tzw. „czuwania” — *vigilia seu celebratio verbi Dei*, jak i na początku samych obrzędów pogrzebowych) zaproponowano trzy psalmy do wyboru⁷. Pierwszy, klasyczny w liturgii pogrzebowej, to Ps. 130 (Wlg 129) o charakterze pokutnym i błagalnym, przysycony niezachwianą ufnością do Boga i Jego słowa. Drugi — 23 (Wlg 22) — jest pięknym wyznaniem wiary i nadziei złożonej w Bogu, który troszczy się o swoich wiernych jak pasterz o swoje owce. W zestawieniu z alegoryzującą przypowieścią Chrystusa o Dobrym Pasterzu (J 10) jest to psalm tchnący klimatem paschalnym i wlewający otuchę w serca uczniów Pana. W kontekście pogrzebu szczególną wymowę ma w. 4: „Chciałbym chodził ciemną doliną, zła się nie ulękę, bo Ty jesteś ze mną”. Trzeci zaproponowany tu psalm — 114 i 115, 1—12b (Wlg 113, 1—20) — jest typowo paschalnym. Opiewa wielki *Exodus* Izraela z Egiptu i w oparciu o znaki Wyjścia kreśli wspaniałą przyszłość ludu Bożego, pozostającego w niewoli babilońskiej, ale ufającego bez granic Bogu prawdziwemu, potężnemu i wiernemu. Chrześcijański sens tego psalmu jest oczywisty, ale wymaga wprowadzenia dla ludzi nie pogłębianych biblijnie.

Podczas procesji z domu zmarłego do kościoła występują jako śpiew procesyjny psalmy o charakterze pokutnym, dziękczynno-pochwalnym i błagalnym⁸. Klasyczny psalm pogrzebowo-pokutny 51 (Wlg 50) — jest nie tylko wstrząsającym wyznaniem pokutującego grzesznika, ale również pieśnią radosną serca ufającego w nieprzebrane miłosierdzie Boga. Zwłaszcza w. 10 rozbrzmiewający podczas pogrzebu chrześcijanina dotyka struny paschalnej: „Spraw, bym usłyszał radość i wesele: nich się radują kości, któreś skruszył”. Psalm 116 (Wlg 114 i 115) ma również paschalną wymowę. Wyrazy dziękczynienia i wyznanie miłości ku Bogu za ocalenie od niebezpieczeństw grozących śmiercią należy rozumieć głębiej; chrześcijanin, zwłaszcza w kontekście pogrzebu, dziękuje tu za zbawienie i nadzieję zmartwychwstania daną nam w Chrystusie.

Grupa następnych psalmów procesyjnych jest charakterystyczna. Stanowi ją wybór sześciu psalmów z piętnastu tzw. „pieśni wstępowania”. Prawdopo-

⁶ Tamże, n. 52, s. 24.

⁷ Tamże, n. 30, s. 15.

⁸ Tamże, n. 35, s. 19—20.

dobnie śpiewali je pielgrzymi ciągnący do Jerozolimy trzy razy do roku na największe święta ludu Bożego Starego Przymierza (Pascha, Zielone Święta i Święto Namiotów). Podchodzenie na wzgórze Syjon, jak jerozolimskiej świątyni było „wstępowaniem”; być może stąd wywodzi się nazwa tej grupy psalmów. Pieśni te cechuje tęsknota za świątynią Bożą (Ps 122; Włg 121), ufność w opiekę i pomoc Bożą (Ps 121; Włg 120), zwłaszcza w poniżeniu i wzgardzie ze strony wrogów (Ps 123; Włg 122). Pojawia się również radosne wspomnienie powrotu z niewoli babilońskiej wśród zdumienia sąsiadów (Ps 126; Włg 125); typowo świątynny Ps 132 (Włg 131) wspominając zatroskanie Dawida o budowę świątyni dla Pana oraz obietnicę Bożą dotyczącą wiecznego królestwa dla potomka Dawida kończy się akordem radosnej ufności i wiary w obecność Boga żywego pośrodku swego ludu (Syjon, Jerozolima, świątynia); zwłaszcza ostatni werset nadaje całości paschalnego kolorytu i światła: „Odzieję wstydem jego nieprzyjaciół, a nad nim zabłyśnie jego korona” (zniszczenie zła i śmierci — chwała zwycięstwa i pełnia życia). Ostatni psalm z tego zestawu (Ps 134; Włg 133) jest wezwaniem do nieustannego błogosławieństwa Pana w świątyni jerozolimskiej. Zarówno świątynia jerozolimska, jak i chrześcijańska świątynia są nade wszystko symbolem wiecznego przebywania z Bogiem. Psalmy o tematyce świątynnej podczas procesji z domu zmarłego do kościoła nabierają chrześcijańskiej paschalnej wymowy: jak ten pochód wierzących zmierza ku świątyni — tak życie chrześcijanina jest pielgrzymowaniem do domu Ojca, do niebieskiej świątyni, do nowego, wiecznego życia, które w Starym Przymierzu symbolizowane było w materialnej budowlu mieszczącej święty przybytek, a w Nowym — w każdej chrześcijańskiej świątyni. Skutecznym znakiem wiecznej świątyni jest ciało umęczonego i zmartwychwstałego Pana (por. J 2, 19—22) — nasza droga do wiecznych przybytków (por. Hbr 10, 20 n).

W czasie drugiej procesji⁹ z kościoła na cmentarz — *Ordo* proponuje wybór pięciu innych psalmów. Ps 118 (Włg 117) jest również pieśnią świątynną o podniosłym nastroju, śpiewaną podczas procesji do sanktuarium w Jerozolimie. Uroczyste dziękczynienie skupia się na wątku wyzwolenia od wrogów; towarzyszy mu uwielbienie wyzwalającej mocy Pana i niezłomna ufność, że zachowa On swych wiernych od śmierci i pozwoli cieszyć się życiem. Werset 17 i 18 w ustach chrześcijanina nabiera treści zdecydowanie paschalnej: „Nie umrę, lecz będę żył i głosił dzieła Jahwe. Ciężko mnie Jahwe ukarał, ale na śmierć mnie nie wydał”. Trzy następne wiersze wyrażają tęsknotę za Bogiem żywym, ku któremu wrywa się serce wierzącego, by dziękować za ocalenie. Przekroczenie bram świątyni to obraz materialny wejścia przez jedyną Bramę życia, którą jest Chrystus paschalny (por. J 10, 7—9). Podobną treść zawiera następny psalm (42; Włg 41), przesycony tęsknotą za Bogiem żywym i ufnością w Jego wyzwalające miłosierdzie. Antyfona znów skupia się na pragnieniu przekroczenia bram prowadzących do przybytku Boga. Krótki psalm 93 (Włg 92) wystawia królewski majestat i zwycięską potęgę Boga — Pantokratora. Jest On mocniejszy od wszystkich innych potęg. Paschalną wiarą Kościoła zabarwia ten psalm antyfona: „Z ziemi mnie utworzyłeś i ciałem mnie przyoblekłeś, Panie, Zbawicielu mój, racz mnie wskrzęsić w dniu ostatecznym”. Następny psalm (25; Włg 24) jest pieśnią błagalną, pełną ufności i nadziei. Człowiek osaczony wrogami i świadomy swej grzeszności zwraca się do Boga w całkowitym zawierzeniu Jego drogom. Świadomość tę wyraża również antyfona: „Spójrz, Panie, na moje uniżenie i na udrękę moją; odpuść mi wszystkie grzechy moje”. Zestaw ten kończy propozycja wyboru pewnych części z psalmu 119 (Włg 118), który jest najdłuższym psalmem; opiewa wspaniałość i mądrość Bożego prawa — prawa przymierza. Jest ono pochodnią i światłem na drodze życia. Przewija się tu również wątek prośby o uwolnienie od wrogów oraz ich za-

⁹ Tamże, n. 52, s. 24.

sadzek, wątek ufności złożonej w Bogu i nadziei wyzwolenia. Inne psalmy, podane w zestawie jako psalmy responsoryjne, są ściśle związane z pierwszym czytaniem i zostaną krótko omówione łącznie z czytaniem.

3. Modlitwy oraz inne teksty liturgiczne

Pozostałe teksty obrzędów pogrzebowych można podzielić na: a) modlitwy w ścisłym słowa znaczeniu (*orationes* — w domu zmarłego, w obrębie liturgii słowa, przy poświęceniu grobowca (grobu); b) tzw. „Modlitwy wiernych” (w czasie Mszy św., w nabożeństwie słowa Bożego lub na cmentarzu przy mogile); c) zachęty, responsoria i antyfony podczas pożegnania zmarłego; d) krótkie czytania (*lectiones breves*) podczas czuwania w domu zmarłego.

W modlitwach (*orationes*) wyróżnić można zasadniczo dwa aspekty: „negatywny” — prośba o uwolnienie od grzechów i kary, o miłosierdzie Boże i przebaczenie; „pozytywny” — prośba o obdarowanie życiem wiecznym w całym jego bogactwie.

Modlitw takich mamy w samych obrzędach sześć oraz 24 do wyboru — w dodatku (3 — modlitwy dla liturgii w domu zmarłego, 13 dla liturgii słowa, 3 na poświęcenie grobu, 4 modlitwy zamykające obrzędy na cmentarzu oraz jedna na zakończenie obrzędów ostatniego pożegnania)¹⁰.

Od strony treści teologicznej da się wyróżnić w nich wiele tematów, w granicach bądź negatywnego bądź też pozytywnego aspektu zbawienia. Przewija się poprzez te modlitwy myśl o Bożym wezwaniu człowieka z tego życia do siebie, które kilkakrotnie nazywane jest „przejściem” (*transitus, transire fecisti*). Nasuwa to paschalne skojarzenia o „przejsciu z tego świata do Ojca” wraz z Chrystusem — Zbawicielem. Bardzo często powraca temat Bożego miłosierdzia, przebaczenia, uwolnienia od grzechu w kontekście prośby Kościoła za zmarłych.

Zdecydowanie dominuje jednak pozytywny aspekt zbawienia, z ustawicznie wyznawaną na różne sposoby wiarą w Chrystusowe zmartwychwstanie i nasze z Nim współzmartwychwstanie. Z tematem tym stosunkowo często łączy się pokrewny wątek radości, chwały, uwielbienia, wiecznego życia w Bogu. Ten sam temat rozwija symbolika światła — światłości wiekuistej (*lux aeterna, lumen, vitae aurora, claritas, illuminatio*). Pozytywny aspekt zbawienia często ujmowany jest w biblijne terminy „pokoju” i „odpoczynku” (*pax, requies*).

Wielkim tematem prawie stale powracającym w modlitwach jest święta wspólnota zbawionych, Kościół niebieski, złożony ze świętych i aniołów, jako niebieska ojczyzna wierzących (*inter sanctos et electos tuos suscitari mereatur; sanctorum tuorum iubeas esse consortem*). Godne uwagi jest połączenie wspólnoty wiary w Kościele ziemskim z przynależeniem do niebieskiej wspólnoty świętych i aniołów — jako ciąg dalszy życia prawdziwie chrześcijańskiego (*ut, sicut hic eum vera fides iunxit fidelium turmis, ita eum illic tua miseratio societ angelicis choris*)¹¹. Pojawia się także nieraz temat wiary, ofnej nadziei, pociechy, płynącej z wiary w obliczu śmierci oraz miłości i łaskawości Boga — Ojca. Poprzez wszystkie modlitwy przebija wiara w potęgę wstawienniczej modlitwy Kościoła u Boga najłaskawszego — dzięki zasługom i wstawienictwu Jezusa Chrystusa.

Modlitwa wiernych przy mogile skierowana jest do Jezusa Chrystusa (!) jako tego, który siebie nazwał „zmartwychwstaniem i życiem”, a wierzącym obiecał życie wieczne¹². Poza wzmianką o chrzcie, świętym

¹⁰ *Tamże*, n. 30, s. 16; n. 33, s. 18—19; n. 48, s. 22—23; n. 53, s. 24—25; n. 170—182, s. 69—73; n. 192—199, s. 76—79.

¹¹ *Tamże*, n. 56, s. 26.

¹² *Tamże*, n. 54, s. 25—26.

namaszczeniu i uczestnictwie w Eucharystii — jako zaczątkowych odpowiednikach życia wiecznego — powraca ta sama tematyka, którą odnajdujemy w innych omawianych już modlitwach. Paschalny temat zmartwychwstania, pociechy i życia wiecznego pojawia się tu w oprowie scen biblijnych: płaczu nad grobem Łazarza, wskrzeszenia umarłych, obietnicy danej łotrowi.

Trzy inne wzory „Modlitwy wiernych”, zamieszczone w dodatku¹³ przeznaczone są do wykorzystania w czasie mszy św. lub nabożeństwa słowa Bożego (dwa wzory), oraz w czasie obrzędów przy mogile (jeden wzór). Ich struktura jest już typowa (zwrócone do Ojca, przez Chrystusa jako pośrednika). Słowa zachęty skierowane do zebranych w kościele i przy mogile na cmentarzu¹⁵ zawierają związkie przypomnienie wiary i nadziei paschalnej oraz zachęte do modlitwy za zmarłego, by Bóg raczył go przyjąć do wspólnoty świętych i obdarzył radością wieczną — po miłosiernym odpuszczeniu mu grzechów, a kiedyś wskrzesił go z martwych w uwielbionym cielesie.

Cztery inne *Invitationes* zamieszczone w dodatku¹⁶ jako teksty do wyboru zawierają mniej więcej tę samą treść. Na specjalną uwagę zasługuje może wyraźne nawiązanie do chrztu i Eucharystii, które na ziemi znaczyły drogę życia zmarłego, a także zachęte, by modlitwą objąć całe zgromadzenie liturgiczne przeżywające aktualnie pogrzebowe obrzędy.

Antyfony i responsoria¹⁷ śpiewane podczas ostatniego pożegnania zmarłego lub wynoszenia ciała z kościoła (*Subvenite, In paradisum, Chorus Angelorum*) podkreślają w formie modlitwy błagalnej wiarę w przyjscie zmarłego do wspólnoty Kościoła doskonałego w niebie.

Godna uwagi jest antyfona biblijna *Ego sum resurrectio et vita*. („Ja jestem zmartwychwstaniem i życiem”), zamieszczona w dodatku¹⁸ jako tekst do wyboru. Spośród pięciu responsoriów pożegnalnych (do wyboru) warto zauważyć ostatnie — *Libera me, Domine* („Uwolnij mnie, Panie”), które zaczyna się tak samo jak dotychczasowe, ale treść jego jest zupełnie nowa. Zniknął groźny obraz „sądu”, budzącego grozę „dnia” i „ognia”. Wrócił starochrześcijański obraz Chrystusa Zwycięzcy, kruszącego podwoje piekła i uwalnającego więźniów pogrążonych w ciemnościach. Mamy tu motyw na wskroś paschalny, tchnący radością i dający otuchę.

Pozostałe responsoria skupiają się na temacie Bożego miłosierdzia, wiary w zmartwychwstanie i ufności — ujętych w formę modlitewnego błagania. Biblijne aluzje (np. Łazarz) nadają responsorium głębię refleksji i perspektywę kontemplacyjną.

Całkowicie paschalny charakter mają również trzy teksty biblijne z Nowego Testamentu, zaproponowane jako „krótkie czytania” (*lectiones breves*) podczas liturgii słowa w domu zmarłego przed pogrzebem (*vigilia*). Są to Pawłowe teksty o naszej łączności (przez chrzest) z Chrystusem umęczonym, uniżonym i pogrzebanym po to, by wraz z Nim uczestniczyć w zmartwychwstaniu i nowym życiu (Kol 3, 3—4; Rz 6, 8—9; 2 Kor 4, 14).

Jak widać z pobieżnego przeglądu treści obrzędów i tekstów liturgicznych w nowym rytuale pogrzebowym¹⁹ — zasadnicze wątki sprowadzają się do

¹³ *Tamże*, n. 200—202, s. 79—82.

¹⁴ *Tamże*, n. 46, s. 21—22.

¹⁵ *Tamże*, n. 55, s. 25.

¹⁶ *Tamże*, n. 183—186, s. 73—74.

¹⁷ *Tamże*, n. 47, s. 22; n. 50, s. 23.

¹⁸ *Tamże*, n. 187—191, s. 74—75.

¹⁹ Nie omawiałem tu czterech modlitw, dwóch inwitorów, responsorium i błogosławieństwa grobu w obrzędach pogrzebu dziecka ochrzczonego (r. VII, n. 223—230, s. 85—87) oraz dwóch modlitw i jednego inwitorium na pogrzeb dziecka nie ochrzczonego (r. VII, n. 235—237, s. 88—89). Od strony treści teologiczno-homiletycznej nie wnoszą one bowiem zasadniczo nic nowego.

wiary, nadziei i radości paschalnej, którą Kościół głosi i wyznaje chowając ciała swoich wiernych, następnie do przeżywania wspólnoty całego Kościoła — ziemskiego i niebieskiego (*communio sanctorum*) — oraz intensywnej modlitwy wstawienniczej za zmarłych, odwołującej się do Bożego miłosierdzia oraz zasług Jezusa Chrystusa, naszego Pana.

Ks. Bronisław Mokrzycki SJ, Kraków—Warszawa

II. CZYTANIA BIBLIJNE W LITURGII

Treść czytań pogrzebowych

W obrzędach pogrzebowych posiadamy wyjątkowo bogaty wybór czytań biblijnych, bo aż 42 perykopy. Ze Starego Testamentu — 7, z Nowego zaś — 18 tekstów lekcyjnych z „Apostoła” (głównie z listów św. Pawła) i 17 perykop ewangelicznych. Ponadto zaproponowano tu 10 psalmów responsoryjnych po pierwszym czytaniu i 10 wersetów allelujacyjnych przed Ewangelią.

Wprawdzie *Ordo* podaje wszystkie perykopy, psalmy i wersety oddzielnie według podziału na czytania ze Starego Testamentu, czytania z Nowego Testamentu i Ewangelii, ale wydaje się, że bardziej pożyteczny będzie zestaw podany w *Lekcjonarzu*¹, gdzie perykopy połączone zostały z odpowiadającymi im psalmami czy wersetami oraz podzielone na czytanie I, czytanie II i Ewangelię — z uwzględnieniem czasu paschalnego i pozapaschalnego. Werset umieszczony przed tekstem wskazuje na przewodni motyw, dla którego ten właśnie fragment został wybrany (treść jego oraz antyfonę psalmiczną podaje w nawiasie, ponieważ z punktu widzenia homiletycznego są bardzo ważne).

1. Czytanie I poza czasem paschальnym

W grupie tej umieszczono 7 perykop z odpowiednio dobranymi psalmami responsoryjnymi.

a) Dostosowany fragment z Księgi Joba, wyrażający ufność niezachwianą w Bogu i nadzieję życia: Job 19, l. 23—27a (*Wiem, że Odkupiciel mój żyje*). Tę samą treść zawiera psalm resp. 27; Włg 26 (Antyfona: *Wierzę, iż będę oglądał dobra Pana w ziemi żyjących*).

b) Pośmiertny los sprawiedliwych według Księgi Mądrości, nacechowany pokojem i nieśmiertelnością, a przede wszystkim bliskością Boga: Mdr 3, 1—9 (*Przyjął ich jak całopalną ofiarę*). Ps. resp. 116; Włg 114 (antyf.: *Będę chodził w obecności Pana w krainie żyjących*).

c) Ocena przedwczesnej śmierci sprawiedliwego: Mdr 4, 7—15 (*Miarą starości — życie nieskalane*). Czytanie to nadaje się na pogrzeb człowieka młodego. Ps. resp. 23; Włg 22 (antyf.: *Chciałbym chodził ciemną doliną, zła się nie ulękne, bo Ty jesteś ze mną*).

d) Fragment z „Apokalipsy Izajasza” opisujący ucztę mesjańską jako wyraz szczęścia zbawionych. Zapowiedź ostatecznego zniszczenia śmierci jest tu najważniejszym elementem treściowym: Iz 25, 6a. 7—9 (*Pan zniszczy śmierć raz na zawsze*). Ps. resp. ten sam — 23; Włg 22 — jedynie antyfona ulega zmianie (*Pan jest moim pasterzem, nie brak mi niczego*).

f) Tekst z Lamentacji Jeremiasza pełen ufności i oczekiwania na niezawodną pomoc Boga w utrapieniu: Lm 3, 17—26 (*Dobrze jest czekać w milczeniu na ratunek od Pana*) Ps. resp. 25; Włg 24, o tej samej tematyce (antyf.: *Ci, którzy Tobie ufają, nie doznają wstydu*).

¹ *Lectioarium*. Editio typica. Typis Polyglottis Vaticanis 1972, 889—945.

g) Proroctwo o zmartwychwstaniu w czasach ostatecznych z Księgi Daniela: Dn 12, 1—3 (*Ci którzy posnęli w prochu ziemi, obudzą się*). Ps. resp. 42; Wlg. 41 (antyf.: *Dusza moja pragnie Boga żywego*).

h) Klasyczny tekst starotestamentalny z potrydenckiego Mszału w mszach za zmarłych — z drugiej Księgi Machabejskiej, wyrażający wiarę w zmartwychwstanie i sens modlitw za zmarłych: 2 Mch 12, 43—46 (*Bardzo pięknie i szlachetnie uczynił, myślał bowiem o zmartwychwstaniu*). Ps. resp. 103; Wlg 102 wyraża wiarę w dobroć i ojcowskie miłosierdzie Boga względem słabych i grzesznych ludzi (antyf.: *Zbawienie sprawiedliwych pochodzi od Pana*).

2. Czytanie I w czasie paschalnym

Lekcjonarz przewiduje na ten okres 4 perykopy nowotestamentalne jako pierwsze czytanie.

a) Kazanie Piotra w domu Korneliusza według Dziejów Apostolskich, głównie ze względu na podkreślenie władzy Chrystusa zmartwychwstałego nad żywymi i zmarłymi: Dz 10, 34—43 (*On jest tym, którego Bóg ustanowił sędzią żywych i umartwych*). Ps. resp. 63; Wlg 62 — jest pieśnią serca stęsknionego za Bogiem i ufającego Mu bezgranicznie jako bezpiecznej ostoi wobec podstępnych wrogów (antyf.: *Boże mój, Ciebie pragnie dusza moja*).

b) Znany z liturgii pogrzebowej tekst Apokalipsy św. Jana: Ap 14, 13 (*Błogosławieni, którzy w Panu umierają*). Ps. resp. 130; Wlg 129 — łączy żęskie oczekiwanie na Boga z natrączywym błaganiem o miłosierdzie i odpuszczenie grzechów (antyf.: *W Panu pokładam nadzieję, ufam Jego słowu*).

c) Wizja sądu nad narodem i nowego świata z Apokalipsy św. Jana: Ap 20, 11—21, 1 (*Zmarli zostali osądzeni według swoich czynów*). Ps. resp. 143; Wlg 142 — jest pokorną prośbą grzesznika o łaskawy sąd Boga (antyf.: *Panie, wysłuchaj modlitwy mojej*).

d) Dalszy ciąg apokaliptycznej wizji nowego świata, tym razem pełnego symboliki szczęścia, z akcentem na ostatecznym pokonaniu śmierci: Ap 21, 1—5a. 6b—7 (*Śmierci już odtąd nie będzie*). Ps. resp. 122; Wlg 121 jest radosnym śpiewem towarzyszącym wejściu do Bożych przybytków (antyf.: *Radując się pójdziemy do domu Pana*).

3. Czytanie II

Jako tzw. drugie czytanie podano w Lekcjonarzu 15 propozycji nowotestamentalnych („Apostoł”). Jedno z nich nie występuje w *Ordo Exsequiarum* (2 Kor 4, 14—5, 1).

a) Pojednanie nasze z Bogiem w śmierci Jezusa Chrystusa i nadzieja pełnego zbawienia: Rz 5, 5—11 (*Usprawiedliwieni przez Jego krew, zachowani będziemy od karzącego gniewu*).

b) Chrystus jako nowy Adam usuwa grzech i jego skutki, zwłaszcza śmierć: Rz 5, 17—21 (*Gdzie wzmożł się grzech, tam jeszcze obficie rozległa się łaska*).

c) Pawłowa nauka o chrzcie jako pogrzebaniu starego człowieka w Jezusowej śmierci, by wraz ze Zmartwychwstałym powstać do nowego życia:

d) Nadzieja pełnego zmartwychwstania płynąca z przybranego synostwa Rz 5, 17—21 (*Gdzie wzmożł się grzech, tam jeszcze obficie rozlała się łaska*) Bożego i udziału w chwale Chrystusa: Rz 8, 14—23 (*Oczekujemy odkupienia naszego ciała*).

e) Hymn wdzięczności wobec Boga za miłość daną nam w Chrystusie i pewność, że nic nas nie odłączy od Niego. W kontekście pogrzebu specjalnego znaczenia nabiera zdanie: „I jestem pewien, że ani śmierć... nie zdoła nas odłączyć od miłości Boga, która jest w Chrystusie Jezusie Panu naszym”: Rz 8, 31b—35. 37—39 (*Któż nas zdoła odłączyć od miłości Chrystusowej?*).

f) Fragment Listu do Rzymian, podkreślający nierozzerwalną więź wierzą-

cych z Chrystusem — Panem życia i śmierci oraz Sędzią wszystkich: Rz 14, 7—9. 10b—12 (*Zarówno w życiu jak i w śmierci należymy do Pana*).

g) Klasyczny tekst św. Pawła o zmartwychwstaniu Chrystusa jako podstawie naszego zmartwychwstania. Warto zwrócić uwagę na w. 26: „Jako ostatni wróg, zostanie pokonana śmierć”: 1 Kor 15, 20—24a. 25—28 (*W Chrystusie wszyscy będą ożywieni*).

h) Dalszy ciąg nauki św. Pawła o powszechnym zmartwychwstaniu oraz chwalebnej przemianie zmartwychwstałego ciała, z akcentem położonym na unicestwieniu śmierci: 1 Kor 15, 51—57 (*Zwycięstwo pochłonęło śmierć*).

l) Nadzieja zmartwychwstania z Chrystusem jest siłą chrześcijanina pośród utrapień obecnego życia: 2 Kor 4, 14—15, 1 (*To co widzialne, przemija, to zaś, co niewidzialne, trwa wiecznie*).

j) Życie chrześcijańskie jest pielgrzymowaniem z dala od Pana i ojczystego domu. Śmierć niszczy doczesny przybytek, ale umożliwia wejście do niezniszczalnego, rodzinnego domu w niebie. Tekst ten ma swój odpowiednik w prefacji za zmarłych: 2 Kor 5, 1. 6—10 (*Mamy dom wiecznie trwały w niebie*).

k) Naszą ojczyzną jest niebo, a Panem Chrystus, który upodobni nas do siebie w chwale zmartwychwstania: Flp 3, 20—21 (*Przekształci nasze ciała ponizone, na podobne do swego chwalebnego ciała*).

l) Radosna nadzieja chrześcijan, żegnających swych zmarłych, opiera się na wierze w zmartwychwstanie Chrystusa i nasze wieczne życie w Bogu: 1 Tes 4, 13—14. 17b—18 (*Zawsze będziemy z Panem*).

m) Wyrwałość uczniów Chrystusa w doświadczeniach i ufność w umiaramianiu ma za podstawę wiarę w zmartwychwstanie Chrystusa i wierność Boga w danych nam obietnicach: 2 Tm 2, 8—13 (*Jeżeliśmy z Nim współumarli, wspólnie z Nim i żyć będziemy*).

n) Przybrane synostwo Boże w nas jest darem miłości Ojca i podstawą przyszłej chwały, która rozpocznie się wraz z Paruzją: 1 J 3, 1—2 (*Ujrzymy Go takim, jakim jest*).

o) Miłość Boża zwycięża w nas śmierć, gdy naśladowujemy Chrystusa w służebnym wydaniu się za innych: 1 J 3, 14—16 (*Przeszliśmy ze śmierci do życia, bo miłowaliśmy braci*).

4. Ewangelia

Lekcjonarz zawiera 18 perykop ewangelicznych, poprzedzonych werselem allelujatywnym, w tym dwa czytania (J 5, 24—29 i J 19, 17—18. 25—30) nie występujące w *Ordo Exsequiarum*. W niniejszym omówieniu podaję najpierw wersele (V —), następnie treść perykopy, a wreszcie (w nawiasie) motto umieszczone w Lekcjonarzu przed tekstem ewangelii, które naprowadza na główną myśl, zamierzoną w doborze tekstu do użytku liturgicznego.

a) V — Mt 25, 34 — *Pójdźcie, błogostawieni Ojca mego, mówi Pan, posiadzicie królestwo przygotowane dla was od założenia świata*.

Tekst perykopy to Mateuszowa redakcja „błogostawieństw” z tzw. kazania na górze. Droga za Chrystusem w życiu ziemskim prowadzi do udziału w Jego szczęściu i chwale w niebie: Mt 5, 1—12a (*Cieszcie się i radujcie, albowiem wasza nagroda jest wielka w niebie*).

b) V — por. Mt 11, 25 — *Błogostawiony jesteś, Ojcze, Panie nieba i ziemi, ponieważ tajemnice królestwa objawiłeś maluczkiem*.

Chrystus wzywa do podjęcia jarzma Ewangelii, która prowadzi do wiecznego szczęścia w domu Ojca: Mt 11, 25—30 (*Przyjdźcie do mnie, ... a ja was pokrzepię*).

c) V — Flp 3, 20 — *Nasza ojczyzna jest w niebie; stamtąd też jako Zbawcy wychcukujemy Pana naszego Jezusa Chrystusa*.

Przypowieść o dziesięciu pannach, wychodzących na spotkanie oblubieńca i oblubienicy. Zachęta do czuwania wobec niepewności momentu spotkania

z Przychodzącym jest tu bardzo znacząca: Mt 25, 11—13 *Oto Oblubieniec nadchodzi, wyjdźcie mu na spotkanie*).

d) V — Mt 25, 34 — jak pod a).

Matuszowy opis sądu ostatecznego, z wyraźnym akcentem na stronie pozytywnej: Mt 25, 31—46 (*Pójdźcie, błogostawieni Ojca mego*).

e) V — J 11, 25a — *Ja jestem zmartwychwstaniem i życiem, mówi Pan, kto wierzy we mnie nie umrze na wieki*.

Perykopa o wskrzeszeniu młodzieńca z Naim: Łk 7, 11—17 (*Młodzieńcze, tobie mówię: wstań*).

f) V — jak pod c).

Zachęta do czujności i gotowości na spotkanie z Chrystusem powracającym na ziemię: Łk 12, 35—40 (*I wy bądźcie gotowi*).

g) V — Ap 14, 13 — *Błogostawieni, którzy w Panu umierają: niech odpoczną od swych prac; czyni ich bowiem idą za nimi*.

Wiara i ufność łotra ukrzyżowanego wraz z Chrystusem oraz obietnica zbawienia, jaką otrzymał on od Pana: Łk 23, 33. 39—43 (*Dziś ze mną będziesz w raju*).

h) V — Ap. 1, 5—6 — *Jezus Chrystus jest pierworodnym spośród umarłych; Jemu chwała i panowanie na wieki wieków. Amen*.

Łukasowski opis śmierci Chrystusa na krzyżu, Jego pogrzebu i spotkania niewiast z dwoma aniołami. Decydującą wymowę ma tu zdanie: „Dlaczego szukacie żyjącego wśród umarłych?” Chociaż Chrystus umarł, to jednak zmartwychwstał i żyje: Łk 23, 44—46. 50. 53—53; 24, 1—6a (*Ojcze, w ręce twoje powierzam ducha mego*).

i) V — J 3, 16 — *Tak Bóg umiłował świat, że Syna swego Jednorodzonego dał, aby każdy, kto w niego wierzy, nie zginął*.

Spotkanie Zmartwychwstałego z uczniami zdążającymi do Emaus. Cierpienie i śmierć Chrystusa są drogą do życia i chwały: Łk 24, 13—35 (*Czyż Chrystus (Mesjasz) nie miał tego cierpieć, aby wejść do swej chwały?*).

j) V — jak pod a).

Fragment dyskusji Jezusa z Żydami, zawierający naukę o zmartwychwstaniu i życiu wiecznym jako następstwie wiary w słowa Jezusa: J 5, 24—29 (*Kto słucha mego słowa i wierzy, ... przeszedł ze śmierci do życia*).

k) V — J 6, 39 — *To jest wolą Ojca mego, abym ze wszystkiego, co mi dał, niczego nie stracił, ale żebym to wskrzesił w dniu ostatecznym*.

Urywek z mowy eucharystycznej, ukazujący zbawczą wolę Ojca, który poprzez wiarę w swego Syna chce wszystkich obdarzyć zmartwychwstaniem i życiem wiecznym: J 6, 37—40 (*Kto wierzy w Syna, ma życie wieczne, a ja go wskrzeszę w dniu ostatecznym*).

l) V — J 6, 51—52 — *Ja jestem chlebem żywym, który zstąpił z nieba, mówi Pan; jeśli kto spożywa ten chleb, będzie żył na wieki*.

Inny wyjątek z mowy eucharystycznej. Eucharystia zadatkem zmartwychwstania i życia wiecznego: J 6, 51—59 *Kto spożywa ten chleb, będzie żył na wieki, a ja go wskrzeszę w dniu ostatecznym*).

m) V — jak pod e).

Rozmowa Jezusa z Martą przed wskrzeszeniem Łazarza, w której Jezus objawia się jako zmartwychwstanie i życie dla wierzących w Niego: J 11, 17—27 (*Ja jestem zmartwychwstaniem i życiem*).

n) V — jak pod i).

Wskrzeszenie Łazarza słowem Jezusa Chrystusa: J 11, 32—45 (*Łazarzu, wyjdź z grobu!*).

o) V — jak pod g).

Męka i śmierć Chrystusa jest zasiewem zmartwychwstania i nowego życia, a wierzący w Niego muszą uczestniczyć w cierpieniu i śmierci, by wejść z Nim do życia i chwały: J 12, 23—28 (*Jeżeli ziarno pszenicy obumrze, przynosi plon obfity*).

p) V — J 6, 40 — *To jest wola Ojca mego, aby każdy, kto wierzy we mnie, miał życie wieczne; a ja go wskreszę w dniu ostatecznym.*

Urywek mowy pożegnalnej Chrystusa Pana z Janowego opisu ostatniej wieczerzy paschalnej. Kto wierzy w Chrystusa i za Nim idzie, nie musi się obawiać niczego, ponieważ jest na drodze do domu Ojca: J 14, 1—6 (*W domu Ojca mego jest mieszkań wiele*).

q) V — jak pod k).

Wyjątek z arcykapłańskiej modlitwy Chrystusa, zawierający prośbę o udział uczniów Chrystusowych w Jego chwale u Ojca: J 17, 24—26 (*Chcę, aby i oni byli ze mną tam, gdzie ja jestem*).

r) V — jak pod e).

Janowy opis śmierci Jezusa na krzyżu z tzw. „testamentem”: J 19, 17—18. 25—30 (*Skloniwszy głowę oddał ducha*).

Nie omówiłem w powyższym wykazie czytań biblijnych przeznaczonych na pogrzeb małych dzieci ochrzczonych (13 perykop)² oraz trzech tekstów biblijnych przewidzianych w czasie pogrzebu dzieci nie ochrzczonych³. Właściwie tylko dwie perykopy są tam nowe: Ef 1, 3—5 (*Wybrał nas Bóg w Chrystusie przed założeniem świata*), Ap 7, 9—10. 15—17 (*Otrze Bóg wszelką łzę z ich oczu*). Inne teksty są bądź identyczne, jak podczas pogrzebu dorosłych, bądź też ulegają małym tylko przesunięciom w pewnych wierszach.

Ks. Bronisław Mokrzycki SJ, Kraków—Warszawa

III. Z ROZMÓW O POSŁUDZE SŁOWA

1. Los zmarłych w świetle ksiąg Starego Testamentu

Troska o zmarłych należy do najstarszych przejawów kultury ludzkiej i jest wyrazem przekonania, że wraz ze śmiercią nie kończy się całkowicie istnienie człowieka, lecz coś z niego trwa nadal, nie tylko pamięć o jego życiu i czynach pozostająca przez jakiś czas u potomnych, nie tylko coś z własnego życia przekazane swym dzieciom i w ich życiu kontynuowane.

Gdyby zapytać chrześcijanina o los człowieka po śmierci, powie, że człowiek ma duszę nieśmiertelną, która przy śmierci odłącza się od ciała i otrzymuje nagrodę w niebie, karę w piekle, lub czasowe oczyszczenie w czyśccu, zanim pójdzie do nieba. Ciało ulega rozkładowi, zniszczeniu, ale na sąd ostateczny zostanie wskrzeszone i będzie wraz z duszą uczestniczyć w wiecznej nagrodzie lub karze. Filozof i teolog jeszcze dodadzą, że dusza jest formą ciała, które ukształtowało i przez które działa, że sama z siebie w sposób naturalny jest nieśmiertelna, jako niematerialna i niezłożona, że sama nie jest jednak pełnym człowiekiem i do pełni swego szczęścia potrzebuje ciała, zatem stan jej od śmierci człowieka do zmartwychwstania jest jakiś prowizoryczny, tymczasowy, nawet jeśli cieszy się już szczęściem u Boga. To jest w dużym skrócie oficjalny pogląd chrześcijański, jaki się podaje już w katechezie i pogłębia się na wyższych stopniach nauczania religijnego.

Ale obok tego istnieje u prostych ludzi jakiś inny, bogatszy wyobraźniowo pogląd na „życie pozagrobowe”, wyrażający się w starannym wyposażeniu zmarłego do grobu, w potrzebie częstego odwiedzania go, przynoszenia mu dowodów pamięci, w trosce o to, by nie naruszać jego spokoju, by samemu być kiedyś w bliskości pochowanym, w wyobrażeniach, że to jest ten bliski nam człowiek taki, jakim go znaliśmy. Co więcej, te wyobrażenia trwają i w ludziach religijnie wykształconych, przejawiają się w oficjalnej frazeolo-

² *Tamże*, 932—942,

³ *Tamże*, 942—945.

gii, bo przecież nawet w Kościele nie modlimy się do „duszy” św. Józefa, czy Antoniego, papież nie ogłasza błogosławioną czy świętą „duszy” jakiegos sługi Bożego. Operuje się całą osobą, do całej osoby się kieruje wezwania. I to jest bardziej naturalne człowiekowi, a przy tym, powiedzmy sobie, bardziej zgodne z Pismem św. Doktryna o naturalnej nieśmiertelnej duszy jako niematerialnej formy ciała nie jest wzięta wprost ani ze Starego ani nawet z Nowego Testamentu, jest wypadkową poglądów biblijnych i greckich systemów filozoficznych. Wyrazem tego kompromisu jest przede wszystkim powiązanie pojęcia nieśmiertelności z pojęciem zmartwychwstania.

a) Najstarsze poglądy semickie w Starym Testamencie

Najstarsze wyobrażenia o życiu pośmiertnym u Hebrajczyków nie różniły się od poglądów starożytnych u innych narodów. Życie wiązano z oddechem i krwią, wiedziano z doświadczenia, że człowiek, jak i zwierzęta, gdy się wykrwawi (Kpł 17, 11. 14; Pwt 12, 23), lub gdy nie ma możliwości oddychać, traci życie (Jb 11, 20; Jr 15, 9). Życie określano terminem *nefes*, którym także określano całą osobę czy zwierzę żyjące, oraz życiowe pragnienia. *Nefesz*, to był zarówno oddech w gardle i nozdrzach, jak i opar unoszący się z wylanej krwi. Jeśli chciano specjalnie podkreślić związek życia z oddychaniem, określano je wyrazem *neszamāh* (Rdz 2, 7; 7, 22; utrata oddechu przy śmierci: 1 Krl 17, 17; Jb 27, 3). Życie uważano za dar Boga, coś z Bożego oddechu, z wiatru pochodzącego od Stwórcy — zarówno więc wiatr jak i oddech ożywiający nazywano *ruah*. Człowiek i zwierzę przestają żyć, skoro Bóg odbierze im swój *ruah* — „ducha” ożywiającego (Ps 104, 29; 146, 4; Koh 12, 7; Jb 34, 14). Pogląd biblijny odbiega tu od ówczesnych pojęć starożytnych przez owo silne powiązanie życia z jedynym jego źródłem — Bogiem.

Ani *nefes* ani *neszamāh* ani tym bardziej *ruah* nie są samoistnymi częściami człowieka, lecz przejawami indywidualnego życia istoty cielesnej (*bašar*), gdy idzie o człowieka — osoby ludzkiej.

Natomiast po utracie oddechu czy krwi człowiek staje się jakby sflaczały, niezdolny do działania, do przejawiania życia, które pojmowano jako ruch, działanie, spełnianie pragnień. Taki stan osłabienia przejawów życiowych obserwowuje się u człowieka chorego, u zaskoczonego wielkim przerażeniem, niebezpieczeństwem, u śpiącego, omdlałego, przeto wszystkie te stany pojmowano jako etapy schodzenia do świata podziemnego, do Szeolu (po grecku Hades), różnica jest tylko w stopniu „wyładowania” energii życiowej. Zatem psalmista opisując swoje ciężkie przeżycia, przesładowania, chorobę, mógł powiedzieć, że już zeszedł do Szeolu, ale Bóg go stamtąd wyprowadził, skoro przyszedł mu z pomocą (Ps 16, 10; 30, 4; 94, 17; por. Prz 23, 14 itp.). Chociaż używa się przy tym terminu *nefes*, nie znaczy, by hagiograf miał na myśli „duszę” jako element natury ludzkiej odrębnej od całej osoby, mówi po prostu o sobie jako o całości. Życie nie wygasa całkowicie, tli się jakaś jego iskierka w „wyładowanej” z energii życiowej osobowości i zmarły zredukowany do mizernego bezsilnego cienia (zmarli określani są jako *refa'im* — bezsilni, słabi, śpiący — Iz 14, 9; 26, 14. 19; Prz 2, 18; 21, 16; Jb 26, 5; Ps 88, 11), wegetuje w głębi ziemi w królestwie umarłych (Jb 10, 21; Ps 88, 12n.), w kraju bez powrotu (Jb 7, 9; 10, 21), w marazmie i beczynności (Jb 14, 11n; 30, 23), snu (1 Sm 28, 15; Dn 12, 2) i utraty świadomości (Koh 9, 5) tak, że można powiedzieć, iż on już nie żyje, że go nie ma w ogóle (Ps 39, 14; Jb 7, 21; 14, 10). Skoro mowa o „przebywaniu w prochu” (Iz 26, 19), o „zejściu” i „położeniu się” w prochu, przy czym jest paralelnie powiedziane o „zejściu do dołu” (por. Ps 30, 10; 22, 30; Jb 20, 11; 21, 26), być może w dawniejszych poglądach izraelskich trwało przekonanie, że zmarły w dalszym ciągu wegetuje w swym grobie (por. troska o pogrzebanie ciała, o nienaruszenie spokoju zmarłego w jego sarkofagu, z drugiej strony najgorsza groźba — być niepogrzebanym:

Jr, 8, 1nn.; Am 7, 17). Potem Szeol był wspólnym miejscem dla cieni i ludzi dobrych i złych. I dobrzy zatem byli tam odcięci od Boga, nie mogli Mu oddawać czci (por. Ps 6, 6; 30, 10; 88, 6. 11nn.: 115, 17; Iz 38, 18). Nagroda i kara więc winna się dokonać na ziemi, przed śmiercią. „Życie wieczne” i „nieśmiertelność” zaś, to wieczne trwanie pobożnych w pamięci niezniszczalnego narodu wybranego, wszak „życie człowieka ma dni ograniczone, lecz nieprzeliczone są dni Izraela. Mądry dla narodu swego uzyska chwałę, a imię jego żyć będzie na wieki” (Syr 37, 25n; por. 10, 17; 51, 3—8). Wieczną pamięć i trwanie wraz z narodem wybranym zabezpiecza wpisanie do katalogu członków narodu wybranego („zbawionych”) — do „księgi życia” (Wj 32, 32n Iz 4, 3; Ps 69, 29; 139, 16; Dn 12, 1), natomiast grzesznicy zostaną wymazani z tej pamięci (Prz 10, 7; por. Koh 7, 1).

b) Możliwość powrotu z krainy zmarłych

Antropologia hebrajska ze swym pojęciem całościowej osobowości nie dawała zasadniczo szans na rozwój myśli o naturalnej nieśmiertelności człowieka. Ale potrzeba przezwyciężenia śmierci, jako zjawiska, które wydawało się ludziom tak niesamowite, że powiązano je z ideą kary za wykroczenie moralne pierwszych ludzi (Rdz II—III; Mdr 2, 23n), z interwencją szatana w życie ludzkie, wciąż nurtowała i zmuszała do rewizji pojęć o zaświatach. Nieśmiertelność względna, o jakiej była mowa wyżej, nie zadowalała potrzeby fizycznej nieśmiertelności jednostki ludzkiej, tym bardziej, gdy nastąpił katastrofalny upadek bytu narodowego i otworzył się pałacy problem, jak pogodzić sprawiedliwość (wierność obietnicom) Jahwe z faktem, że cały naród został ukarany, sprawiedliwym dzieje się krzywda, bezbożni triumfują, za życia więc dobry nie otrzymuje nagrody ani zły — kary, po śmierci na odpłatę nie ma co liczyć (Ps 37; 49; 73; Jr 12, 1—5 problem Jb, Koh), gdy podniesiono myśl o odpłacie indywidualnej (Jr 31, 29n; Ez 18) za dobre i złe czyny. Skoro nie widać uzasadnienia nieśmiertelności na drodze filozoficzno-ontologicznej, trzeba było jej szukać na drodze religijno-prawnej.

Znaleziono podwójne uzasadnienie: 1° powiązanie losu człowieka z nieśmiertelnym, właściwym Bogu, życiem: Życie osobowe, czy to będzie nazwane duchem (*ruah*) czy „duszą” (*nefes*), czy „oddechem”, „tchnieniem ożywiająjącym” *n^oszamāh*) — jest dawane przez Boga i nie ginie, lecz do Boga powraca, jest zatem elementem trwałym, a ponieważ Bóg nie niszczy tego, co stworzył, wypada, by człowiekowi podtrzymał istnienie, zwłaszcza jeśli człowiek ubiega się w życiu o mądrość i miłość ku Bogu, które mają zapewnioną niezmożoną trwałość (Pnp 8, 6; Przp 3, 18; 12, 28; 15, 24; 19, 23; itd.; Bar 3, 9; 4, 1; Syr 24, 14), jako atrybuty Boga zawsze żyjącego. Jahwe musi posiadać władzę i nad królestwem umarłych (Pwt 32, 22; Iz 7, 11; Am 9, 2; Ps 139, 8 itp.).

2° Drugim uzasadnieniem było zainicjowane z Bożej miłości związanie się przymierzem z narodem wybranym, przez co wszedł on w pokrewieństwo z Bogiem. W zachowaniu warunków przymierza — Prawa — zostało zagwarantowane życie (Kpł 18, 5; Pwt 4, 1. 40; 5, 33; 6, 2. 3. 24; 30, 19; Ez 20, 11 itd.). Jeśli przed pobożnym izraelitą stawał dylemat: urządzić sobie życie przyjemnie, jak grzesznicy, czy zachować Prawo i mieć przykrości w życiu, a nawet w okresach prześladowania religii — utracić życie dla Prawa, to wierząc w prawdomówność i stałość Boga, musiał dojść do wniosku, że obiecane za wierność życie jest czymś innym niż powodzenie ziemskie, niż uniknięcie śmierci. I oto umacnia się przekonanie, że Bóg zmarłym wiernym pozwoli jakoś powrócić do życia, by w nagrodę za wierność przymierzu i Prawu, za ofiarną miłość mieli też udział w oczekiwany przez cały naród szczęściu, kiedy to objawi się wspaniałość Jahwe, usunięty zostanie z narodu wybranego występki i cierpienie, nastanie panowanie Boże. Czy sprawiedli-

wi zmarli mieliby być pozbawieni swego udziału? Zatem wbrew opinii wyrażonej w Jb 14, 11 n. musi być możliwość powrotu z Szeolu, przynajmniej dla sprawiedliwych, w skutku i los dobrych i złych w Szeolu nie może być taki sam, jedni i drudzy winni w Szeolu mieć przedsmak przyszłej nagrody lub kary. Krystalizuje się stopniowo charakterystyczna dla St. Testamentu myśl o zmartwychwstaniu cielesnym, aczkolwiek nie w ramach obecnego porządku świata, lecz w nowym świecie eschatologicznym, gdzie życie będzie znowu długie i szczęśliwe (Iz 25, 7n; 65, 17—25). W takiej perspektywie, zdaje się, trzeba rozumieć obietnicę, że Sługa Jahwe mimo poniesionej śmierci będzie mógł oglądać światło (nasycać się światłem) i cieszyć się długimi dniami, a będzie to radość, jakiej doznają zwycięzcy dzielący łupy (Iz 53, 10—12; por. Iz 9, 2). Aluzje do zmartwychwstałych, przynajmniej odnośnie narodu wybranego, lub tylko sprawiedliwych mamy w Iz 26, 14. 19 (kontekst jednak pozwala rozumieć tę wypowiedź o nawróceniu pogan do Jahwe, czyli o zmartwychwstaniu w sensie duchowym), też w perspektywie metahistorycznej w rodzaju literackim apokaliptycznym.

Ezechieliowy obraz wskrzeszenia narodu wybranego z wyschłych kości (Ez 37, 1—14) był zaczynem myśli, że Jahwe podobnie może wskrzesić i jednostki w tym narodzie tym bardziej, że od dawna w poszczególnych wypadkach myśl hebrajska uznawała możliwość powołania z powrotem do życia człowieka zmarłego (por. 1 Krl 17, 17—23; 2 Krl 4, 33—35, 13. 21; Oz 6, 2). Jeśli pierwotnie myślano tylko o wskrzeszeniu sprawiedliwych, to jednak w Dn 12, 2n zapowiedziane jest wskrzeszenie i tych, którzy wytrwali w wierze i tych, którzy zaparli się Boga. Los pierwszych nazwany jest „życiem wiecznym”, los drugich — wieczną hańbą i odrazą, zatem pojęcie „życia” stosowane bywa tylko dla dobrych.

W opisie męczeństwa siedmiu braci i ich matki w 2 Mch 7, 9. 11. 14. 23. 26 (por. też 12, 42n; 14, 46) widać, że nadzieję na odzyskanie ciała czerpią oni i wyczytują w Pwt 32, 36—39 gdzie stwierdzono, że Jahwe ma władzę nad życiem i śmiercią i zlituje się nad swymi wiernymi. Chociaż kanyk deuteronomiczny wyrażał myśl o zniszczeniu i ożywieniu na powrót narodu wybranego, męczennicy widzieli w nim gwarancję także własnego wskrzeszenia. „Życie wieczne” jakiego się spodziewają, to życie, jakie zapewni Bóg swoim wiernym. Uderzające jest, że nie próbują sobie ani swym braciom opisać w konkretnych szczegółach, na czym to życie będzie polegać.

Dopiero apokaliptyka żydowska zindywidualizuje i zobiektywizuje obraz życia wiecznego i zmartwychwstania, określi też „cienie” w Szeolu jako „dusze” (*nefes*): w księdze Henocha (1 Hen 102, 5—11; 103, 7) „dusze” sprawiedliwych i grzeszników schodzą do Szeolu po śmierci, pierwsze pozostają tam zdane na pastwę ciemności, więzów i ognia (103, 7n), drugie zaś przeznaczone są do radości i chwały (103, 3—4), mają powstać do życia w dniu sądu (22, 12), podejmą życie w ciele, by uczestniczyć po sądzie ostatecznym w radości wiecznej z Synem Człowieczym w świecie przemienionym, różnym od obecnego (45, 4n. 58, 3; 62, 15n). Z kolei w późniejszym judaizmie w ogóle dusze sprawiedliwych nie schodziły do Szeolu, lecz szły do zgromadzenia patriarchów u Boga, do raju, gdzie doznając pociechy obcowania z Bogiem, oczekiwały na zmartwychwstanie (por. Talm. babil., Berach. 28b; 4 Ezd 7, 28; 13, 52; 4 Mch 5, 37; 13, 17; 18, 23 itd.).

c) Nieśmiertelność duszy

Ostatnie z wymienionych poglądów prowadzą nas do następnego zagadnienia — nieśmiertelności duszy, stanowią bowiem wyraz przekonań judaizmu hellenistycznego ulegającego wyraźnie wpływowi filozofii greckiej. Wśród ksiąg Starego Testamentu o uleganie takim wpływom posądzana jest przez wielu egzegetów Księga Mądrości. Charakterystyczne dla ujęcia hellenistycznego

cechy to 1° dusze w swej preegzystencji były aniołami i żyły na gwiazdach, z natury swej są istotami boskimi, a przynajmniej spokrewnionymi blisko z bóstwem; 2° dusza więc jest sama z siebie nieśmiertelna i posiada swój charakter osobowy, który odbija się po wcieleniu w człowieka; 3° wcielenie jest karą lub katastrofą dla duszy, przeto jej celem jest uwolnienie się z więzienia ciała i powrót do świata gwiazd lub do niebieskiej ojczyzny w bliskości Boga.

Przedę wszystkim Mdr napisana w języku greckim zawiera terminy i całe zdania, które mogą być interpretowane w sposób zbliżony do poglądów hellenistycznych, Ale trzeba zapytać, czy muszą być tak interpretowane, czy zbieżność nie jest tylko w terminologii przy odrębności treściowej.

Otóż termin *psyché*, jak zresztą i w księgach tłumaczonych w LXX z hebrajskiego, pozwala na nowe ujęcie trwania człowieka po śmierci, bowiem w przeciwieństwie do *nefesz*, używany bywa w literaturze i filozofii greckiej na oznaczenie elementu natury ludzkiej egzystującego samodzielnie, lub cienia w Hadesie. Zatem śmierć cielesna może być pojmowana jako rozłączenie „duszy” od „ciała”, przy czym dzięki dalszej egzystencji duszy jako podmiotu i nosicielki życia łączność z Bogiem nie musi być przerwana przez śmierć. Niektórzy egzegeci uważają, że w Mdr 3, 1—4 autor pojmuje naturę ludzką jako złożoną z materialnego ciała i niematerialnej duszy i wyraża przekonanie o trwaniu duszy poza ciałem, w 8, 19n przejawia wpływ pitagorejsko-platońskiej teorii o preegzystencji duszy, a w 9, 15 na sposób platoński (*Fedon* 81 c) stwierdza nawet, że ciało śmiertelne jest ciężarem dla duszy.

Najpierw trzeba stwierdzić, że termin *psyché* używany jest zgodnie z hebrajskim *nefesz* i nie da się z całą pewnością wykazać, że autor określa tym terminem element opuszczający ciało po śmierci i schodzący do Szeolu, czyli „duszę nieśmiertelną”. W Mdr jest mowa o „nieśmiertelności” (*athanasia*) w kilku miejscach (3, 4; 4, 1; 8, 13. 17; 15, 3 i przymiotnik *athánatos* w 1, 15), ale nie w jednakowym znaczeniu, bo w 8, 13, 17 (częściowo w 4, 1) chodzi o trwanie w pamięci ludzkiej, w pozostałych miejscach — o dalsze życie jednostki. Nawiązując w 2, 23n do opowiadania o raj, autor stwierdza, że człowiek utracił nieśmiertelność, przez którą był obrazem Boga. Jeśli nieśmiertelnością w 3, 1—4 nazywa życie duszy odłączonej od ciała, trzeba by w 4 rozumieć w czasie przeszłym, co wydaje się sprzeczne z kontekstem, zatem i dla dusz męczenników nieśmiertelność stanowi raczej dobro oczekiwane w przyszłości. Chociaż w 2, 22 nieśmiertelność ma być zapłatą dla nieskalanych „dusz”, to jednak w w. 23 dotyczy ona także ciała (por. 1, 15; 5, 15), ponadto w 3, 7nn wspomniany jest eschatologiczny sąd, który przyniesie ostateczną odpłatę sprawiedliwym zmarłym, zatem prawdopodobnie autor Mdr przez nieśmiertelność rozumie formę życia, jaka będzie udziałem wybranych po zmartwychwstaniu ciał. W Mdr. 2, 23 nieśmiertelność w paralelnym stychu określona jest jako „niezniszczalność” (*aphtharsta*), ale w wyjaśnieniu autor poprzestał na kilku obrazach: dusze sprawiedliwych (= sprawiedliwi, z kontekstu!) znajdują się w ręku Boga (3, 1), będą mieszkać z Nim (3, 9), żyć wiecznie (5, 15), otrzymają z ręki Pana wspaniałe królestwo i najpiękniejszą koronę (5, 16), będą trwali w pokoju (3, 3) i odpoczynku (4, 7), złączeni poznaniem i miłością z Bogiem (3, 9). A więc stałe zjednoczenie z Bogiem i udział w Jego życiu jest tą nieśmiertelnością i niezniszczalnością.

Co do 8, 19n już samo stwierdzenie dobrej duszy i nieskalaności oraz piękna ciała odcina autora od platońskiej myśli o ciele brukającym duszą, czy od poglądów Filona, że tylko złe dusze wchodzą w ciała. W tekście stwierdzona jest biblijna prawda, że życie (*nefesz*, *psyché*) otrzymuje się od Boga jako dar oraz, że Salomon był szczęśliwie wyposażony pod względem duchowym i cielesnym, by mógł pojąć mądrość, co było już szczególnym darem Bożym. Nie ma tu miejsca na teorię preegzystencji dusz.

Również w Mdr 9, 15 mimo zbieżności w terminologii, mogącej świadczyć o znajomości Fedona z języka potocznego, treść jest biblijna i semicka, wy-

rażająca po prostu słabość człowieka wobec mądrości Bożej (por. Iz 40, 13; Jb 4, 19; Mdl 15, 8—11) i niewspółmierność ciała wobec ducha ożywiającego danego przez Boga. Ciało nie jest pojęte jako siedlisko zła, owszem jest dobre (1, 14; 8, 20), i piękne jak wszystkie stworzenia Boże (13, 3nn). Zniszczalność i materialność ciała jest rzeczą znaną choćby z opisu Rdz 2, 7; Jb 4, 19. Zresztą dla Platona tylko „duch” (*noûs*) jest skrępowany ciałem, dusza (*psyché*) dostarcza ciału sił witalnych, w Mdr 9, 15 *psyché* i *noûs* są synonimami.

Najważniejsza jednak różnica stawiająca Mdr w linii rozwojowej myśli biblijnej a w opozycji do hellenistycznych teorii jest ta, że dusza, choćby ją autor Mdr pojmował jako element samoistny, nie posiada w swej naturze wystarczającej racji istnienia. Gwarancja nieśmiertelności jest w mądrości Bożej dla tych, którzy tą mądrością kierują się w życiu, nie zrażając się przeciwnościami i prześladowaniami bezbożnych. To mądrość Boża zapewnia zjednoczenie i mieszkanie z Bogiem w „nieśmiertelności”. Nie wpływy hellenistyczno-platońskie, a raczej idee niektórych kół religijnych w łonie myśli żydowskiej w czasach pomachabejskich wyjaśniają lepiej myśli autora Mdr, na co wskazuje porównanie z hymnami qumrańskimi (np. *Hodajjot XXXIII*, 20—31; III, 19—23; *Reg. Zrzesz.*, XI, 5—8).¹

O. Józef Wiesław Roston OFMConv., Warszawa

Zmartwychwstanie ciał według Listów św. Pawła

Temat niniejszy stanowi dalszą część i uzupełnienie tematu o losie zmarłych w świetle ksiąg Starego Testamentu. Dlatego zaś mowa będzie o św. Pawle, że on najbardziej rozwinął w swych listach to zagadnienie, a jednocześnie stanowi przez swoje pochodzenie i wykształcenie niemal idealne ogniwo łączące idee starotestamentalne z chrześcijańskimi, myśl żydowską ze światem hellenistycznym. Był faryzeuszem, ale przedstawicielem diaspory greckiej, był z myślenia Żydem, ale znał dobrze mentalność świata greckiego i posługiwał się grecką mową.

a) Środowisko myśli Pawłowej

Czasy nowego Testamentu, to okres, kiedy już rozwinęły się myśli o życiu w zaświatach zarówno po linii zmartwychwstania w eschatologii palestyńskiej,

¹ Zob. J. T. Nelis, art. *Vie; Vie après la mort; Résurrection*, w: *Dictionn. Enc. le la Bible*; tegoż art. *Leben nach dem Tod; Unsterblichkeit; Auferstehung*, w: H. Haag, *Bibel-Lexikon*; A. Gelin, *Pismo św. o człowieku (L'homme selon la Bible)*, tłum z franc. D. Szumska, Paris 1971, 11—21; J. Stępień, *Eschatologia św. Pawła*, *St TheolVars* 1 (1963) nr 1, 33—171 (zwł. ss. 112—123 — odnośnie St. Test.); W. Michalski, *Dusza i nieśmiertelność w Piśmie świętym*, w: *Wiara w nieśmiertelność*, Warszawa 1936, 69—103; B. Chmielewska, *Idea życia pozagrobowego w Księdze Mądrości*, *RBL* 4(1951) 402—410; K. Markłowski *Problem nieśmiertelności duszy w Księdze Kohelet*, *RBL* 1(1948)350—351; L. Stachowiak, *Biblijna koncepcja człowieka*, w: *W nurcie zagadnień posoborowych*, Warszawa 1968, t. 2, 209—226; J. B. Niemczyk, *Bóg, świat i człowiek. Elementy kosmologii antropologii starotestamentowej*, *RoczTeolChAT* 9(1967) z. 2, 63—88; L. Stachowiak, *Zagadnienie dualizmu antropologicznego w Starym Testamencie i w literaturze międzytestamentalnej*, *StTheolVars* 7(1969) z. 2, 3—32; K. Romaniuk, *Księga Mądrości*, Poznań 1969; W. J. Rosłon, *Zbawienie człowieka w Starym Testamencie*, Warszawa 1970; L. Stachowiak, *Teologia życia w Starym Testamencie*, *RTK* 17(1970) z. 1, 13—21.

jak i nieśmiertelności duszy przeciwstawianej ciału w eschatologii hellenistycznej. Paweł musiał znać jedno i drugie poglądy, znał też trudności, jakie nastęrczała myśl o zmartwychwstaniu umysłem greckim, však miał nawet możliwość skonfrontować na Areopagu swoją naukę z poglądami filozofów ateńskich (epikurejskich i stoickich — Dz 17, 18—33) i przekonać się, jak trudno o porozumienie na tym punkcie.

Paweł nie wypierał się swej formacji w ideologii faryzeuszów, dla których zmartwychwstanie stanowiło jeden z centralnych dogmatów wiary. W krytycznym momencie wobec sanhedrynu odwoła się do tego dogmatu, by mieć za sobą poparcie stronnictwa: „Jestem faryzeuszem, a stoję przed sądem za to, że spodziewam się zmartwychwstania umarłych!” (Dz 23, 6). W jaki sposób faryzeusze uzasadniali zmartwychwstanie, można wnioskować z argumentacji Jezusa w dyskusji z saduceuszami o zmartwychwstaniu w Mr 12, 18—27 (Mt 22, 23—33; Kł 20, 27—40), która podobała się faryzeuszom (Mr 12, 28).

Jezus oparł się na Wj 3, 6 jako tekście uznawanym przez saduceuszy (przyjmowali Pięcioksiąg). Tekst, by miał wartość dowodową, suponuje starą semicką antropologię ujmującą człowieka całościowo jako ożywione ciało (*bašar*), zatem cielesność stanowi warunek prawdziwie ludzkiego życia. Skoro zatem Bóg nazywa się Bogiem patriarchów, którzy jak wyjaśnia dodatkowo Łk 20, 38: „bo wszyscy dla Niego żyją”, posiadają życie dzięki zjednoczeniu z Bogiem, gwarantuje ich cielesne zmartwychwstanie. Istnieje przeto ciągłość między ich stanem obecnym a stanem pełnego życia jaki osiągną przez zmartwychwstanie.

Oprócz powyższego tekstu w synoptyków jest jeszcze mowa o zmartwychwstaniu sprawiedliwych w Łk 14, 14. Poza tym zmartwychwstanie jest jednym z punktów nauki Jana. Marta w J 11, 24 wyraża przekonanie żydowskie, że Łazarz, brat jej, zmartwychwstanie w dniu ostatecznym, lecz Jezus koryguje jej pogląd, wskazując na swoje możliwości dokonania tego już zaraz. Ewangelista parokrotnie wspomina o owym zmartwychwstaniu eschatologicznym (6, 39n. 44. 54; 11, 24), które dotyczyć będzie dobrych i złych (5, 28n — zmartw. życia i zmartwych. sądu), ale podkreśla szczególnie rolę Chrystusa w zmartwychwstaniu. Chrystus posiada tę moc ożywiania (terminologia żydowska: *chijjāh* — *zoopoiein* — „ożywiać”) co i Ojciec (5, 21), przeto może siebie nazwać „zmartwychwstaniem i życiem” (11, 25). Nie potrzebuje czekać na koniec czasów, na sąd ostateczny, bo już Jego moc jest gotowa wskrzeszać umarłych (5, 25) i faktycznie ich wskrzesza (młodzieniec z Naim Łk 7, 11—17, córka Jaira Mt 9, 18—26, Łazarz J 11) jako widomy znak tego, że przez wiarę w Niego przezwycięża się śmierć i wchodzi się w posiadanie nieutralnego życia. Życie jakie otrzymuje się już przez wiarę w Syna Człowieczego i spożywanie Jego Ciała i Krwi jest początkiem i warunkiem koniecznym, bo w dniu ostatecznym przy zmartwychwstaniu zostanie rozwinięte w pełni to, co zostało teraz zapoczątkowane (6, 40. 54). U Jana mamy zgrab charakterystycznej chrześcijańskiej nauki o zmartwychwstaniu skoncentrowanej wokół osoby Jezusa — Mesjasza. Paweł przejął tę tradycję, ale ją rozwinął teologicznie w najistotniejszych dla niej elementach: zjednoczenie z życiem Bożym w Jezusie i kolektywny walor Jego własnego zmartwychwstania. Drugi z tych elementów nie został wykorzystany przez Jana, pierwszy — zaledwie być może napomknięty w Obj 20, 4—6 w tak zwanym pierwszym zmartwychwstaniu inaugurującym rozwój Kościoła na ziemi, w odróżnieniu od właściwego zmartwychwstania wszystkich zmarłych na sąd (20, 11—15).

b) Pawłowe podstawy nauki o zmartwychwstaniu

Paweł nie byłby typowym frazeuszem, gdyby nie doceniał wartości nauki o zmartwychwstaniu. Jako wyznawca Chrystusa odkrył w niej nowe aspekty

a przede wszystkim jej centralną pozycję w życiu chrześcijańskim odpowiadająca roli zmartwychwstania w życiu samego Jezusa. Przeto głosił ją niezmordowanie (w Dziejach tylko on! — Dz 17, 18. 32; 23, 6; 24, 15. 21; 26, 23) w kazaniach i bronił jej oraz wykazywał jej znaczenie w Listach (Rz 1, 4; 4, 17; 6, 5; 8; 8, 11; 1 Kor 6, 14n; 2 Kor 1, 9; 4, 14; 13, 4; Ef 2, 5; Flp 3, 10; Kol 2, 12n; 3, 1; 1 Tes 4, 13—18; 1 Tm 6, 13; 2 Tm 2, 11. 18). Cel osiągnął, bo autor Hbr 6, 3 zalicza ją już do podstawowych prawd wiary. A zwróćmy uwagę, że w żadnym z Listów katolickich zmartwychwstanie nie jest wyraźnie nawet wspomniane.

Przyczyną pisania na temat zmartwychwstania były też trudności powstające w gminach z przyjmowaniem tradycji chrześcijańskich, bowiem okazywały się one bardziej obce umysłowości nawróconych Greków niż wyznawany przez system pitagorejski, orficki, platoński, stoicki, przez gnostycyzm i misteria pogańskie dualizm kosmologiczny i antropologiczny, w którym troska o zbawienie wyrażała się w uwalnianiu nieśmiertelnej duszy z więzienia skalanego, materialnego ciała.

Paweł, podobnie zresztą, jak myśl żydowska w Starym Testamencie, nie uzasadnił zmartwychwstania w oparciu o elementy natury ludzkiej, lecz o fakt zmartwychwstania Jezusa Chrystusa (por. 1 Tes 4, 14; 1 Kor 15, 12—19), przy czym podkreślił nie tylko, że było to dzieło Boga (Ojca — Rz 8, 11, 1 Kor 6, 14; 15, 15; 2 Kor 4, 14), ale i Ducha Św. (Rz 8, 11), oraz, że zmartwychwstałe ciało Chrystusa otrzymało przymioty duchowe (Flp 3, 21; 1 Kor 15, 45—49).

Pawłowe ujęcie zmartwychwstania, chociaż różne od żydowskiego, ma wspólne punkty z myślą strotestamentową.

1° Jak w Starym Testamencie Jahwe — Bóg przymierza i Pan wszelkiego życia — był ostoją nadziei na zmartwychwstanie, tak u Pawła cała ta nadzieja spoczywa w chwalebny Chrystusie — zwycięzcy śmierci i Panu (*Kyrios!*) życia („duch ożywiający” 1 Kor 15, 45).

2° Nadzieje Izraela miały uzasadnienie realne w zawartym przymierzu, które stanowiło nawiązanie z Bogiem intymnego stosunku pokrewieństwa mającego się zacieśnić poprzez osobistą miłość, która w obiecanym „nowym przymierzu” (Jr 31, 31-34) bardziej się zindywidualizuje i uduchowi. U Pawła nowe przymierze stanowi zjednoczenie się z Jezusem uwielbionym, jako wcieloną mądrością, sprawiedliwością, świętością i odkupieniem (znane z Biblii przymioty Boże związane z oczekiwaniem nieśmiertelności i zbawienia jako pełni życia! — 1 Kor 1, 30), udział przez Niego w życiu Bożym (Rz 6, 8—11; Gal 2, 20; 2 Kor 4, 10n), a zatem i w Jego uwielbieniu poprzez zmartwychwstanie.

3° Znakiem zawarcia przymierza i przynależności do Boga w łączności i wspólnocie z narodem wybranym było w St. Testamencie obrzezanie. Paweł nie bez powodu przeciwstawia się ostro i zdecydowanie kontynuowaniu tego znaku przez nawracanych z pogaństwa chrześcijan (Gal 5, 1—12 Flp 3, 1—3); bowiem znakiem zjednoczenia z Bogiem i to przez Chrystusa jest chrzest wprowadzający do nowego narodu wybranego — Kościoła. Chrzest ma znaczenie symboliczne ale daje ontyczne skutki: (symbolika zanurzenia w wodzie i wyjścia z wody), włącza w życie, śmierć i zmartwychwstanie Jezusa a zarazem jednoczy tą łączonych z Chrystusem w jeden wielki Chrystusowy organizm — społeczność zbawczą (Rz 6, 11—17; 4, 15n; 5, 2f—27; Kol 1, 18). W tym to Kościele Chrystus odtwarza w wiernych obraz Swego chwalebego ciała (Rz 8, 29; Flp 3, 20n; 1 Kor 15, 49), a Ciało jego jest formą jedności Kościoła (1 Kor 6, 15. 17; 10, 17; 12, 12n. 27). Podobnie jak w Starym Przymierzu, wybór nowego Izraela jest inspirowany miłością Bożą (Rz 5, 8; 9, 14; Ef 1, 4n; 2, 4—10).

4° Zatem jak w Starym Testamencie przez hebrajskie ujęcie osobowości kolektywnej zbawienie, życie, nieśmiertelność osiągane bywały w łączności ze społecznością, z całym Izraelem, tak i w Nowym Przymierzu otrzymuje

się życie Boże i udział w chwalebnym zmartwychwstaniu przez zjednoczenie z kolektywnym Ciałem Chrystusa chwalebnego, który powstał z martwych nie dla samego siebie ale jako pierworodny spośród braci, jako pierwociny umarłych, by otworzyć drogę innym (Kol 1, 18; 15, 20), stał się nowym ojcem ludzkości — Adamem — źródłem chwalebnego życia dla wszystkich swych dzieci (1 Kor 15, 21nn; Rz 5, 10; 6, 8). Zjednoczenie z Chrystusem przez chrzest w Kościele nie tylko zabezpiecza przyszłe zmartwychwstanie poszczególne wiernym (Rz 6, 4n; 8, 11; 1 Kor 6, 14; Flp 3, 9—11; Kol 2, 12), lecz sprawia, że zmartwychwstanie już jest w nich rzeczywistością aktualną, oni w Chrystusie już są uwielbieni, przemienieni i zasiadają po prawicy Bożej (w swym przedstawicielu i w swych prawach oraz przez posiadanie źródła przemiany — Ducha Chrystusowego — w sobie, Ef 2, 5—6; Kol 3, 1).

5° W Starym Testamencie elementem zapewniającym trwałość życia a jednocześnie umożliwiającym powtórne danie życia przez Boga i nadającym życiu charakter Boski jest *ruah* — „*duch Jahwe*”. Także w Nowym Przymierzu w *pneuma Theou* lub *pneuma Christou* (*ruah elohim* lub *ruah hammasziah*) widzi Paweł moc Bożą, która dokonała wskrzeszenia Jezusa i zamieszkuje w ochrzczonych, gwarantując również ich wskrzeszenie i już udzielając im życia Bożego, jakie posiada Chrystus, oraz zadatku przyszłej chwały i przemiany ciała (Rz 8, 9—11; 1 Kor 6, 19; Rz 8, 22 n; 2 Kor 5, 4n.). Duch jest pojmowany na sposób osobowy, nie należy Go zasmucać (Ef 4, 30) złym postępowaniem, On ma świątynię w ciele chrześcijanina (1 Kor 6, 19), zna tajniki Boże i wstawia się za wiernymi (Rz 8, 25), Jego związek z Chrystusem uwielbionym jest tak ścisły, że można mówić o pewnej identyfikacji (Rz 8, 9—11; 2 Kor 3, 17) jest nazywany „*Duchem Chrystusa*” (Rz 8, 9), dzięki Niemu też jest możliwa bardzo ścisła więź Jezusa uwielbionego z wiernymi ochrzczonymi.

6° W odróżnieniu od żydowskich poglądów na zmartwychwstanie, aczkolwiek w pewnym nawiązaniu do niektórych pism żydowskich (np. 1 Hen 45, 4n, 62, 15n), Paweł odchodzi od materialistycznych wyobrażeń o życiu zmartwychwstałych i przypisuje im, podobnie jak Chrystusowi, ciało „*duchowe*”, przemienione, o cechach zgoła odmiennych od ciał materialnych, bowiem „*ciało i krew*” nie odziedziczą królestwa Bożego (1 Kor 15, 50) i nie skażonego nie może wejść do świata ducha. Ponieważ jednak dla Pawła „*duch*” nie jest jednoznaczny z czymś niematerialnym, lecz oznacza coś co pochodzi ze świata Bożego, siłę, światło, wspaniałość, więc określenie „*ciało duchowe*” (*soma pneumatikón*) nie zawiera w sobie sprzeczności.

O sposobie zmartwychwstania i naturze ciała uwielbionego, przemienionego przez Ducha przy zmartwychwstaniu obszernie traktuje Apostoł w 1 Kor 15. Nie mogąc uchylić zasłony tajemnicy zmartwychwstania, jednak potrafi odwołując się od różnych form życia materialnego, do różnicy między nasieniem i rośliną z niego wyrosłą, między jasnością ciał ziemskich i astralnych, wyrazić przekonanie, że ciało zmartwychwstałe otrzyma takie właściwości, które je wyniosą ponad stan bytu ziemskiego i spokrewnią z bytami niebiańskimi.

Istotne jest w każdym razie dla Pawłowej doktryny o zmartwychwstaniu to, że zmartwychwstanie w czasach paruzji, czyli drugiego chwalebnego przyjścia Jezusa na sąd, będzie przedłużeniem i rozwinieciem naszego życia z Chrystusem już tu na ziemi rozpoczętego przez wiarę i chrzest.

Paweł zajmuje się tylko zmartwychwstaniem i przemienieniem wierzących, zjednoczonych z Chrystusem, usynowionych przez Ojca. Ponieważ nowe życie w zjednoczeniu z Bogiem jest otrzymywane jako dar i nagroda za wiarę i miłość Boga, rozwijane przez życie chrześcijańskie w walce z grzechem, wzmacniane uczestniczeniem w Eucharystii, nic dziwnego, że chodzi o zmartwychwstanie sprawiedliwych, którzy otrzymają ciało nieskazitelne, świetlane, pełne siły i przeduchowione (1 Kor 15, 42—44); podobnie u synoptyków Jezus mówi tylko o zmartwychwstaniu dobrych (Mt 22, 23—33; Łk 14, 14) i Jan

wyraźnie wymienia tylko zmartwychwstanie wierzących (6, 39—54; 11, 25), niemniej powszechność zmartwychwstania można suponować u Pawła tam, gdzie mowa o powszechnym zwycięstwie nad śmiercią i powszechnym sądzie (1 Kor 15, 26; Rz 2, 2; por. Hbr 9, 27; 10, 27), u synoptyków w mowie Chrystusa o powszechnym sądzie (Mt 11, 20—24; 12, 41), u Jana w 5, 28. W Mt 10, 28 gdy mowa o możliwości zatracenia duszy i ciała w gehennie nie wszyscy egzegeci widzą zmartwychwstanie grzesznych.

Paweł przewiduje jeszcze jeden szczególny wypadek, gdy nastąpi przemiana sprawiedliwych bez ich śmierci, mianowicie chodzi o tych, których zastanie przy życiu paruzja (1 Tes 4, 17; 1 Kor 15, 51n). W świetle zasady postawionej w 1 Kor 15, 50, 53 że skazitelne ziemskie ciało nie może przyoblec się w nieśmiertelność, powiedzieć trzeba, że tajemnicza przemiana żywych przy paruzji będzie, przynajmniej w skutkach, identyczna ze zmartwychwstaniem. Paweł ogłasza ten fakt jako „tajemnicę” (1 Kor 15, 51): Nie wszyscy umrzemy, ale wszyscy będziemy przemienieni (z trzech zachowanych różnych lekcji w tym miejscu ta uważana jest za jedynie słuszną!). Mieści się ona w symbolu wiary w sformułowaniu, że Chrystus przyjdzie sądzić żywych i umarłych przytoczonym w 2 Tm 4, 1. Apostoł sam pragnął doczekać paruzji, by nie umarł, lecz został przemieniony („przyobleczony w nowy namiot” — 2 Kor 5, 3n). Niemniej nie może powiedzieć, żeby Paweł bał się, że jeśli umrze wcześniej, będzie musiał czekać aż do paruzji. Chociaż O. Cullmann sądzi, że chrześcijanin po śmierci mimo łączności z Chrystusem zapewnionej przez Ducha Świętego, oczekuje w jakimś uśpieniu na zmartwychwstanie (por. *Immortalité de l'âme ou resurrection des morts?*, Paris 1956, 74—76), jednak nie wydaje się, by to wynikało jasno z pism Apostoła. Wręcz przeciwnie, Paweł nie wątpli, że przez śmierć zjednoczy się bardziej z Chrystusem, już nie będzie Go oglądał tylko przez wiarę, ale twarzą w twarz (2 Kor 5, 7; 1 Kor 13, 12; Flp 1, 21—24), że nawet śmierć nie potrafi odłączyć go od Chrystusa (Rz 8, 35—39), nie jest więc ona tragedią, ale zyskiem dla chrześcijanina. Po zmartwychwstaniu ciało to zjednoczenie z Chrystusem w Bogu będzie tym pełniejsze, że i ciało będzie miało swój udział w szczęściu oglądania Boga¹.

O. Józef Wiesław Roston OFMConv., Warszawa

¹ Zob. J. Nelis, art. *Auferstehung*, w: H. Haag, *Bibel-Lexikon*; J. Stępień, *Nauka św. Pawła o zmartwychwstaniu*, RBL 16(1963) 71—79; tenże, *Eschatologia św. Pawła*, *St TheolVars* 1(1963) zwłaszcza 128—167; L. Stefanik, *Zmartwychwstanie Chrystusa rękojmią naszego zmartwychwstania w świetle Listów św. Pawła* RBL 9(1956) 51—60; tenże, *Sposób zmartwychwstania ciała na podstawie Listów św. Pawła*, RBL 10(1957) 81—101; 189—200; W. Kwiatkowski, *Zmartwychwstanie Chrystusa jest przyczyną naszego zmartwychwstania*, *AtenKap* 56(1964)335—342; W. Prokułski, *Zmartwychwstanie Chrystusa w soteriologii św. Pawła*, w: *Nasza Myśl Teologiczna*, t. 2, Warszawa 1935, 119—134; S. Lyonnet, *Obecność Chrystusa i Jego ducha w człowieku*, *Concilium*, z. 6—10 1969, Poznań 1970, 294—303; F. Neyrincq, „*Chrystus w nas*” i „*my w Chrystusie*” w *nauce św. Pawła*, tamże, 312—321; A. M. Dubarle, *Oczekiwanie nieśmiertelności w Starym Testamencie i judaizmie*, *Concilium* 6—10 1970, Poznań 1971, 214—222; F. Musner, *Nauka Jezusa o życiu przyszłym według synoptyków*, tamże, 222—228; K. Romaniuk, „*Ja jestem zmartwychwstaniem*” (J 11, 25), tamże, 228—234; J. Kremer, *Paweł: Zmartwychwstanie Jezusa przyczyną i wzorem naszego zmartwychwstania*, tamże, 235—243; A. Grabner-Haider, *Zmartwychwstanie i uwielbienie*, *Concilium* 1—5 1969, Poznań 1970, 41—50; J. —M. Gonzales-Ruiz, *Ku demitologizacji „duszy odłączonej”*, tamże, 51—60; P. Schoonenberg, *Wierzę w życie wieczne*, tamże 60—69.