

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 Chrystusa¹, które jest kulminacyjnym dziełem Odkupienia² i centrum całej historii zbawienia³. Paruzja jako aktualizacja w wierzących dzieła zmartwychwstania Chrystusa jest pełną eschatyczną manifestacją wszystkich odkupieńczych skutków tego centralnego misterium⁴, 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.

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

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

³ 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.

⁴ 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 możliwe⁵. 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)⁶ oraz równocześnie — tajemnicy zmartwychwstania i chwały. Przy czym „paruzja, sąd i zmartwychwstanie tworzą razem nie trzy, ale jedną wspaniałą scenę wieńczącą dzieło Odkupienia”⁷.

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 ciała⁸. Skoro ta ostatnia stanowiła o separacji obu „elementów składowych” człowieka, to z kolei zmartwychwstanie znosiło ten rozdział, przywracając człowiekowi utraconą jedność⁹. Reminiscencje dawnej koncepcji zmartwychwstania można odnaleźć w niektórych sformułowaniach *Obrzędów pogrzebu*.

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

⁵ 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.

⁶ J. Corbon, P. Grelot, *Jugement*, jw., 627—633.

⁷ F. X. Durrwell, dz. cyt., 347.

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

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

¹⁰ 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)¹¹.

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*¹². 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”¹³. 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)¹⁴; 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-

¹¹ zob. także 77, 105, 176, 241.

¹² por. np. 39 A i OE 30.

¹³ 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.

¹⁴ 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 tajemnicy¹⁵. Zmartwychwstanie ostatecznie jest wydarzeniem, w którym osiąga kres zbawcza inicjatywa Ojca realizowana w miśjach Syna i Ducha¹⁶; jest pełnym uobecnieniem w człowieku wszystkich skutków upodabniającego dzieła Chrystusa i zarazem kresem przebóstwiającego działania Ducha¹⁷.

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 zmartwychwstania¹⁸ 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 Ducha¹⁹. Szkoda, że w omawianym zestawie czytań biblijnych nie znalazły się teksty mówiące wyraźniej

¹⁵ 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.

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

¹⁷ F. X. Durrwell, dz. cyt., 334—337.

¹⁸ por. F. X. Durrwell, dz. cyt., 136 nn, 268 nn.

¹⁹ 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 człowieka²⁰. 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)²¹. Ta nadzieja znajduje swój wyraz w tekstach *Obrzędów*, które kreślą przed uczestnikami pogrzebu obraz miłosiernego Boga, przebaczonego 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

²⁰ F. X. Durrwell, dz. cyt., 340—347.

²¹ 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”) ²².

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

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