

# SŁOWA BOŻE

## I.

### ECCE HOMO

Jan 19, 5—6.

*I wyszedł znów Pilat i mówi im: otóż wyprowadzam wam Go, abyście wiedzieli, że nie znajduję w Nim żadnej winy. I wyszedł Jezus, mając na sobie koronę cierniową i płaszcz szkarlatny, a Pilat im mówi: Oto ten człowiek! A gdy Go ujrzeli wyżsi kapłani i słudzy, wołali: ukrzyżuj, ukrzyżuj!*

Izajasz 53, 1—12 (z VIII wieku).

*Któżby uwierzył wieści podanej,  
komuż objawiono, co czyni ramię Pańskie?*

*Wzrastał przed nami, jak roślina,  
jak korzeń w ziemi bezwodnej;  
nie miał postawy, ani piękności,  
by oko mógł nęcić,  
nie miał wyglądu, by się mógł spodobać.*

*Był człowiekiem wzgardzonym, ostatnim wśród ludzi,  
mężem boleści, co dużo przecierpiał,  
który zastaniał przed nami twarz swą zboląłą,  
a był tak zapomnianym, że nikt nań nie zważał.*

*A On nasze dźwigał słabości,  
wziął na się nasze cierpienia.  
A myśmy Go uważali za męża napiętnowanego,  
karanego przez Boga i schłostanego.*

*Lecz On był zraniony za złości nasze,  
pobity za nasze przewiny,  
chłostany dla dobra naszego,  
a jego sińce zdrowie nam dały.*

*Myśmy wszyscy jak owce bładzili,  
każdy chodził swoją sobie drogą,  
a PAN złożył na Nim winy nas wszystkich.*

*Chłostany — poddawał się razem;  
swych ust nie otwierał,  
jak baranek na rzeź prowadzony,  
jak owca milcząca w czasie strzyżenia  
ani na chwilę ust nie otworzył.*

*Po udreće, po sądzie zabrano go...  
A któż Jego dolę zrozumie?  
Wszak Go wyrwano z krainy żyjących,  
za grzech mego ludu został stracony.*

*Razem z łotrami grób Mu wyznaczono  
a wśród złoczyńców był, gdy umierał,  
choć krzywdy żadnej nie wyrządził,  
choć w jego ustach fałszu nie było.*

*Tak spodobało się PANU,  
aby Go schłostać cierpieniem.  
Lecz gdy już złoży swe życie w ofierze,  
ujrzy potomstwo i żyć być długo,  
i wola Pańska przezeń się spełni.*

*Za swojej duszy udrećkę  
ujrzy światłość i nią się nasyci.  
Znając (plan Boży) zacny mój sługa  
na sobie nosić będzie ich winy.*

*Przeto Mu miejsce wyznaczę wśród wielkich,  
a władców potężnych jako łup mu przydzielę  
za to, że wydał na śmierć swoje życie,  
że wpośród łotrów był policzony.  
A On dźwigał winę wielu na sobie  
i był orędownikiem grzeszników.*

## II.

VIDERUNT IN QUEM TRANSFIXERUNT

(Jan 19, 37).

Zachariasz 12, 10 (z r. 520).

*A na dom Dawida i mieszkańców Jeruzalem  
wyleję ducha łaski i modlitwy:*

*I spoglądać będą na Tego, którego przebodli,  
i lament-podniosą nad Nim, jak nad jedynakiem,  
i opłakiwać Go będą, jak opiekuje się pierworodnego.*

### III.

#### INCIPIT LAMENTATIO JEREMIAE PROPHETAE

Lam. 3 (lament proroka, przenośnie lament Mesjasza w Ogrójcu).

*Jam człowiek, który się tyle nacierpił  
od różgi Jego zapalczywości.  
Zagnał, zapędził mnie  
w ciemności mroczne.  
Otóż na nowo codziennie  
przeciwko mnie Swą rękę zwraca.  
Wysuszył ciało moje, skórę moją,  
zgruzgotał me kości.  
Jakby parkanem mnie otoczył  
jadem i cierpieniem.  
Osadził mnie w mrokach  
jak zmarłych już dawno.  
Zamurował mnie, iż ujść nie mogę,  
zakuł mnie w ciężkie kajdany.  
A gdy krzyczę, gdy o pomoc wołam,  
ON się zamyka przed moją modlitwą.  
Glazami zawałił me drogi,  
porozrywał me ścieżki.  
Niedźwiedziem zaczajonym stał się dla mnie,  
lwem czyhającym w zaroślach,  
i zwiódł mnie z drogi i rozszarpał mnie  
i zostawił w polu samego.  
Naciągnął Swój łuk  
i uczynił mnie celem Swych strzałów,  
przeszył me lędźwie Swego szejdaka grotami.  
Wystawionym codziennie na śmiech mego ludu,  
na ich piosenek szyderstwa.  
Gorzkością mnie karmi,  
piołunem mnie poi,  
każe żwir gryść zębom moim,  
głęboko w proch mnie wdeptał.*

Ach, Ty wydarłeś spokój mej duszy,  
już zapomniałem o szczęścia istnieniu,  
i rzekłem: zniszczone me życie,  
zniszczona ufność, którą w PANU miałem.

O wspomnij na tę nędzę moją,  
na moją tułaczkę,  
na piołun, na truciznę.  
Wciąż o tym myśli ma dusza  
i martwi się we mnie.  
Więc to sobie biore do serca  
i z tego czerpię nadzieję:  
iż to szczególną łaską jest PANA,  
żeśmy nie całkiem zginęli,  
że Jego miłosierdzie nie całkiem ustało,  
óno jest nowe każdego poranku,  
a przeogromna Jego przyjaźń wierna!  
Toż moim jest PAN, woła dusza moja,  
przeto ja w NIM nadzieję pokładam.

O dobry PAN dla tych, którzy nań czekają,  
dla duszy, która Go szuka.  
O dobrze czekać w milczeniu  
na pomoc PANA.  
O dobrze dla człowieka  
od dzieciństwa nosić swe jarzmo!  
Niech w samotności przebywa,  
niech milczy, gdy mu je nałożył,  
niechaj ustami proch całuje:  
może jednak nadzieja zaświta?  
Niechaj (cierpliwie) nadstawia bijącemu policzek,  
niech się pozwala karmić drwinami...  
Albowiem PAN nie odrzuca na wieki,  
zestawszy smutek, ześle i łaskę  
w Swej wielkiej miłości!

Przełożył Ks. Aleksy Klawek.

# PO SPOWIEDZI

*Psalm 32.*

a.

**Szczęśliwy, któremu odpuszczona nieprawość,  
którego grzech jest zakryty.  
Szczęśliwy człowiek, któremu winy PAN nie zalicza,  
w którego duchu nie ma obłudy.**

**Dopókim milczał, wiedły me kości  
od jęków żalnych, jakim co dnia wznosił.  
Albowiem dzień i noc ciążyła na mnie Twa ręka  
i siła moja słabła, jak od skwarów letnich!**

**Tedy wyznałem Tobie swój grzech  
i nie ukrywałem swej winy przed Tobą.  
Wyznam — rzekiem — PANU swą nieprawość,  
a Tyś mi darował winę grzechu mego.**

**Niech przeto tak do Ciebie się modli  
człowiek pobożny w chwilach ucisku,  
a gdy toń morska z brzegów wystąpi,  
fale do niego nie dotrą.  
Tyś moją osłoną, Ty od niedoli mnie chronisz,  
Ty mnie radością poisz zbawienia.**

b.

**Pouczę cię i wskażę drogę, którą iść winienesz,  
doradcą twym będę, zwrócę Swe oko na ciebie.  
Ale nie bądźcie jak koń, jak muł bez rozumu,  
których swawolę się kielza uzdą i wędzidłem,  
bo inaczej nie chcą zbliżyć się do ciebie.**

**Uciski liczne czekają bezbożnych,  
a ufający PANU jest otoczony miłością.  
Weselcie się w PANU, radujcie się, sprawiedliwi,  
śpiewajcie głośno wszyscy, których serca prawe!**

Psalm 32 — według Wulgaty 31 — należy do psalmów pokutnych, które dawniej w chórze odmawiano w okresie Wielkiego Postu. Psalmi te były, jak o tym świadczy Possidiusz, ulubioną lekturą św. Augustyna, których ich kopię kazał sobie powiesić nad łóżkiem, aby oko jego codziennie wpatrywało się w słowa skruchy i pokuty.

Prawdopodobnie psalm pochodzi z czasów Dawida (ok. roku 1000), lecz należy przypuszczać, że tylko jego pierwsza część pochodzi z tak

dawnej epoki, mianowicie wiersz 1—7, natomiast część drugą (w. 8-11) o charakterze pouczającym dodano później; kiedy się lubowano w podobnych ogólnych sentencjach.

Psalm jest cytowany przez św. Pawła w liście do Rzymian 4, 6. Apostoł odgadł doskonale treść dogmatyczną psalmu, mianowicie, że według nauki psalmisty dostępuje człowiek odpuszczenia grzechów li tylko z łaski Boga, że uczynki pokutne mają jedynie znaczenie przygotowawcze. Oto słowa Pawłowe: *„Kto nie ma uczynków, ale wierzy w Tego, który usprawiedliwia grzesznika, temu wiara za usprawiedliwienie policzona zostanie. Tak samo i Dawid szczęśliwym nazywa człowieka, któremu Bóg przyznaje usprawiedliwienie bez uczynków, pisząc:*

*Szczęśliwi, którym odpuszczono nieprawości,  
których grzechy zakryte;  
szczęśliwy człowiek, któremu grzechu Pan nie zalicza“.*

Wiara w odpuszczenie grzechów to myśl główna utworu Dawidowego. Jąhwe grzechy odpuszcza i je zakrywa, by Jego oko ich nie widziało, a gdy już raz przebaczył, już żadnej winy człowiekowi nie wspomina. Ale jeden warunek o rozgrzeszeniu decyduje: by grzesznik był szczerym wobec siebie samego, by — jak mówi psalmista — nie miał obłudy, nieszczerości, w sercu swoim i śmiał się przyznać do swego upadku. Tę samą myśl znajdujemy u św. Jana w jego pierwszym liście (1, 8). Słowa te są trafnym komentarzem do naszego psalmu. Pisze on bowiem: *„Gdy mówimy, że grzechu nie mamy, sami siebie oszukujemy i nie ma w nas szczerości. Gdy nasze grzechy wyznajemy, (Bóg) wiernym i sprawiedliwym się okazuje, odpuszcza nam grzechy i oczyszcza od wszelkiej nieprawości“.*

Konieczność spowiedzi — dziś nieraz niezrozumiana — wyraźnie zaznaczona jest kilkakrotnie w pismach Starego Przymierza. Księga Przypowieści np. głosi (28, 13): *„Kto ukrywa przewiny swoje, nie zna szczęścia, a kto je wyznaje i ich się wyrzeka, ten miłosierdzia dostąpi“.* Spowiedź jest także potrzebą natury ludzkiej, która pragnie wyznać swą winę wobec siebie samego i wobec Stworzyciela i Stróża wszelkiej etyki. Dlatego też w wielu innych religiach wyznawanie grzechów było praktykowane, szczególnie w Egipcie i częściowo także w Babilonii. Uczony włoski, prof. Pettazzoni, wydał dwutomową monografię p. t. *La confessione dei peccati*, w której zestawiał cały materiał historyczno-religijny, dotyczący wyznawania grzechów w poszczególnych religiach, a dowodzący, że wszędzie psychika ludzka domaga się spowiedzi, celem zrzucenia z siebie ciężaru winy.

Autor psalmu 32 nie posługuje się utartymi religijnymi frazesami, opisuje samodzielnie walkę duchową, którą osobiście przeżywał. Tym szczęśliwym człowiekiem, który zrzucił brzemię z sumienia swego, jest on sam. Utwór jego jest zwierciadłem jego duszy i walk, jakie dłuższy czas z sobą staczał. Później to samo będzie przeżywał autor księgi Joba. W ogóle wielkie jest podobieństwo między myślami psalmu a rozważaniami mędrca z ziemi Hus. Prawdopodobnie tak samo, jak Job i psalmista cierpi fizycznie, znajduje się w nędzy i niedoli, kości jego wędną, a siły słabną, bo czuje nad sobą ciężką rękę Boga. Z początku żali się i skarży, bo czuje się przez Boga pokrzywdzonym, że cierpi niesprawiedliwie. Nie wyciąga zrazu z niedoli wniosku koniecznego, że i sam jest przyczyną zesłania chłosty Bożej. Boryka się z sobą, miłość własna i ambicja stoją na przeszkodzie, by uderzyć się w piersi i wyrzec słowo: *mea culpa*. Dlatego „*milczy*“ tak długo, aż wreszcie przełamał upór, swój i postanowił sobie: „*Wyznam Jahwie nieprawość swoją*“. Szczerze przyznał się do winy, nie taił niczego, i w tym momencie Pan mu darował przewiny i przywrócił mu także dawne dni szczęśliwe. Ta ostatnia myśl nie jest wprawdzie wyraźnie wymieniona, ale, wynika z kontekstu i z wiary autora.

Ten dodatkowy moment, to łączenie rozgrzeszenia z przywróceniem zdrowia i szczęścia nas nieco razi, ale przypomnijmy sobie, że jeszcze jesteśmy w epoce Starego Testamentu, gdzie obok promieni światła są także cienie. Zbyt często łączono grzech z cierpieniem i zbyt często żałowano za grzechy, by się uwolnić od nieszczęść. Lecz czy i dzisiaj chrześcijanin tak samo nie łączy przyczynowo tych dwóch pojęć? Jest to jakoby bezpośrednia reakcja ludzkiego sumienia, reakcja w świetle ewangelii nie całkiem słuszna. Stąd też Pan Jezus przeciw takiemu postawieniu kwestii wyraźnie protestuje. Pierwszy raz u Łukasza 13, 4: „*Sądźcie — oświadczą Jezus żydom — że galilejczycy (którzy zginęli z ręki Piłata) byli grzesznikami większymi od innych, że tyle cierpieć musieli. Nie, mówię wam, a jeżeli wy się nie nawrócicie, tak samo zginiecie*“. Wyraźniej po raz drugi u Jana 9, 20 przy uzdrowieniu ślepego od urodzenia. Uczniowie się zapytali. Rabbi, kto zgrzeszył: on czy jego rodzice, iż narodził się ślepy? „*A Jezus odpowiedział: Ani on nie zgrzeszył, ani jego rodzice, lecz to się stało, by dziełanie Boże na nim się okazało*“.

Cóż dziwnego, że nie mamy jeszcze w psalmie wyżyn Nowego Testamentu? Ale autor naprawdę zasługuje na naszą sympatię. Nie jest samolubem, jest altruistą, który bardzo się czuje bliskim braciom swoim. To jego wielkie przeżycie, ta wywalczona w długim zmaganiu

się wiara, że wyznanie winy pociąga za sobą jej odpuszczenie, nie ma pozostać tajemnicą jego serca. On tej prawdy, może skądinąd już znanej, ale teraz w całej pełni zrozumianej, bo w duszy własnej przeżytej, udziela innym i ich zachęca, by w chwilach zmartwień i utrapień badali swe sumienie i z szczerym wyznaniem winy do Boga się zwracali, aby ich uwolnił od grzechu i wybawił z niedoli, by nie tracili nadziei, chociażby „*morze wielkie z brzegów wystąpiło*“ i kraj zalało, bo fale wzburzone nie dosięgną wiernych, którzy ze skruczą i żalem do Jahwy się modlą.

Uczucie wdzięczności wzbiera w autorze i wywołuje w nim okrzyk radości. Stwierdza uroczyście, iż nosi w duszy najgłębsze przekonanie o stałej opiece Boga nad jego życiem. To nie słowa zapożyczone skądinąd, to jego własne najosobistsze przeświadczenie, że Jahwe jest dlań osłoną i schronieniem i radością życia. Oto obraz duszy, która czuje się pewną łaski Boga i patrzy w przyszłość z bezwzględną ufnością.

Inny autor inspirowany uzupełnił psalmistę, dodając cztery nowe wiersze (8—11). Nie ma w nich odczucia bezpośredniego, brak momentu lirycznego, który stanowi urok pierwszych 7 wierszy, są to raczej myśli ogólnie znane, zasady religijne nieraz przez „mędrców“ powtarzane. Ale przyznać trzeba, że są trafnie dobrane jako uzupełnienie moralno-praktyczne pierwszej części, bo zachęcają do unikania przewin, do chodzenia drogą doskonałości pod kierownictwem samego Boga i walki z własną wolą. Trafnie wiersz 9 uwydatnia, że wola ludzka skłonna jest do swawoli, że człowiek swym usposobieniem krnąbrnym zbliżony jest do mułu czy konia, że sam sobie winien nałożyć uzdę i wędzidło.

Wiersz ostatni jest prawdopodobnie jeszcze późniejszym dodatkiem liturgicznym, zaprowadzonym jako zakończenie psalmu, gdy go śpiewano w czasie nabożeństwa.

Psalm 32 jest piękną modlitwą dziękczynną po spowiedzi św., bo wzmacnia w nas wiarę, iż Bóg naprawdę nam grzechy odpuszcza. Z jakim przejęciem kiedyś psalm ten odmawiano, gdy jeszcze nieznana była przypowieść o synu marnotrawnym, gdy jeszcze świat nie znał słów Chrystusowych: „którym odpuscicie grzechy, będą odpuszczone“! Myśli psalmów i nauka ewangelii uzupełniają się doskonale. Ich połączenie dopiero daje całość harmonijną.



## Duchowy tragizm Jeremiasza

Jeremiasz jest jedną z najbardziej interesujących postaci Starego Testamentu. Powodem jest nie tyle to, że w Księdze swych proroctw dostarcza nam on wielką obfitość szczegółów ze swego życia, jak rzadko który pisarz starozakonnny, ile raczej ta okoliczność, że pozwala nam wejrzeć w głąb swej duszy, odkrywając tajniki swych przeżyć wewnętrznych. Podczas gdy inni prorocy są jedynie „ustami“ Bożymi, głosząc tylko to, co Bóg im nakazał przepowiadać, Jeremiasz mówi również o tym, co w swoim wnętrzu myśli i czuje, co jego serce raduje i smuci, co je podnosi lub nim targa. Pod tym względem można go porównać z jednym tylko pisarzem natchnionym, należącym już jednak do Nowego Testamentu, ze św. Pawłem.

Z wielkim Apostołem narodów ma Jeremiasz ten rys charakteru wspólny, że jest człowiekiem wybitnie uczuciowym, posiada serce ogromnie wrażliwe na wszystkie bodźce zewnętrzne i zdolne do najgłębszych wzruszeń. Takie natury mają silną skłonność do objawiania swych uczuć na zewnątrz i tym się tłumaczy, że zarówno Jeremiasz, jak św. Paweł podają tak dokładną autobiograficzną sylwetkę swego życia wewnętrznego. Ale na tym kończy się podobieństwo obu postaci, inne rysy charakteru są odmienne. Paweł odznacza się temperamentem żywym, zapalnym, gwałtownym, a nad wszystkimi czynnikami jego psychy góruje silna wola, która jest wciągnięta bez reszty w służbę wielkiej idei. Takiej idei przewodniej zarówno Szaweł jak Paweł oddaje się bez zastrzeżeń i wszystko jest gotów dla niej poświęcić, wszystko znieść, byle ją zrealizować. To też nawet największe cierpienia i przesładowania nie zniechęcają go, nie dobywają z jego piersi lęku lub skargi; całkiem przeciwnie Paweł chlubi się z tego, że więcej od innych mógł znieść i cierpieć. Bojowa natura Pawła wysuwa go zawsze w pierwsze szranki i każe mu zdobywać najpiękniejszy wieniec, choćby nawet trzeba było go osiągać przez krew i rany.

Inne jest usposobienie Jeremiasza. Z natury nie ma on w sobie nic wojowniczego ani też nie jest człowiekiem z rozmachem i przedsiębiorczością. Spokojny i miłujący pokój, refleksyjny i poważnie patrzący na życie, lecz znający i doceniający również radosne jego strony i momenty, szlachetny, miłujący ludzi i pożądający ich życzliwości, zdecydowany do dobrego, lecz lękający się trudnych i niebezpiecznych sytuacji — zdawał się Jeremiasz jakby stworzonym do tego, by wieść życie wzorowego obywatela, przykładnego ojca rodziny i wiernego, owszem gorliwego wyznawcy Jahwy w ustronnym zaciszu małomia-

steczkowym lub wiejskim, ale nie na szerokiej arenie walk, zmagañ i przeciwności.

I oto takiego męża, pozornie najmniej do tego rodzaju zadañ przygotowanego, powołuje Bóg na swego proroka w najbardziej krytycznych dla królestwa judzkiego czasach. A wyposaża go w tym celu władzą przegromną:

*„Patrz, ustanawiam cię dzisiaj  
nad narodami i nad królestwami,  
abyś wyrywał i walił,  
niweczył i burzył,  
budował i sadił“ (Jer. 1, 10).*

Lękliwa natura Jeremiasza wzdrygała się na samą myśl o trudności przedsięwzięcia i o walce, jaką będzie musiał stoczyć dla jego spełnienia. Dlatego Bóg żąda od niego odważnego wystąpienia:

*„Ty zatem biodra swe przepasz  
i wystąp, a wygłoś do nich  
wszystko, co ja ci rozkażę.  
Nie przejmuj się wobec nich trwoga,  
bym ja cię w ich oczach nie strwożył“ (1, 17).*

A ponieważ sama zachęta nie wystarcza bez wewnętrznego umocnienia woli i dodania sił, dlatego i to mu Bóg obiecuje w imponujących potęgą przenośniach:

*Oto ja ciebie stanowią  
dziś miastem obronnym,  
słupem żelaznym i murem spiżowym  
naprzekór całemu krajowi,  
naprzeciw Judy królom i książętom,  
jego kapłanom i ludności kraju“ (1, 18).*

Wreszcie w najgorętszym ogniu walki i w niebezpieczeństwach przyrzeka mu pomoc zewnętrzną:

*„Będą cię zwalczać, ale cię nie zmoją,  
bo ja przy tobie jestem, ażeby cię wyrwać“ (1, 19).*

Jeremiasz, jak było do przewidzenia, bronił się przed tak trudnym posłannictwem (1, 6), ale bezwzględnemu rozkazowi Bożemu musiał się poddać. A poddał się nie jak niewolnik ujarzmiony swemu panu, lecz jak syn ukochanemu ojcu, którego słowa są mu słodkie, a wola święta, tak, iż przyjmował je z największym zapałem:

„*Wchłaniałem, gdy się zjawiały Twe słowa.  
Twe słowo mi było rozkoszą  
i serca mojej radością.  
Wszak w imię Twe jestem nazwany,  
O Jahwe, Boże zastępów!* (15, 16).

Ale rządy Boże nad młodym prorokiem były dla jego natury nad wyraz ciężkie, a zadania, jakie mu Bóg zlecał, wywoływały skutki dla niego wprost nieznośne. Życie rodzinne w towarzystwie ukochanej żony, w otoczeniu kochanych dzieci, najbardziej odpowiadałoby uczuciowemu sposobieni Jeremiasza — lecz Jahwe kazał mu pozostać bezżennym i bezdzietnym (16, 2). Pełen miłości dla swego narodu, zmuszony był ciągle wyrzucać swym ziomkom grzechy i zbrodnie, a zapowiadać za to wszystko karę Bożą: zburzenie Jerozolimy i świątyni, uprowadzenie w niewolę. Szlachetny i delikatny, musiał raz po raz wchodzić w osobisty konflikt z podłością, obłudą i złośliwością. Następstwem ostrych wystąpień proroka było, że wszyscy odsuwali się od niego i czuł się odosobnionym (16, 17); rzucano na niego obelgi i naigrawano, się z niego, gdy zapowiedziana kara nie nadchodziła (17, 14, 20, 7—8); podpatrywano go, by go na czymś przyłapać i wydać władzy (18, 18; 20, 10); czyhano też wprost na jego życie (11, 18—23); zdrada spotykała go ze strony nawet najbliższych mu: ziomków z Anatot (11, 21), krewnych (12, 16) i pozornych przyjaciół (20, 10); a wreszcie posunięto się aż do czynnej zniewagi i pozbawienia go wolności (20, 1—6).

Jeremiasz odczuwał boleśnie *rękę Bożą* (15, 17), ciężącą na sobie i domagającą się od niego tylu wyrzeczeń (15, 17—18); prorocza wizja nieuniknionej klęski narodu, której nie mógł odwrócić, była dla niego źródłem wewnętrznej udręki i wielu łez (8, 18—23; 13, 17; 14, 17n.); obelgi i drwiny przejmowały go do żywego (15, 15; 20, 7n.), a czyhanie na jego życie i plany mordy wywoływały mu na usta żądanie pomsty od Boga (11, 20; 15, 15; 17, 18; 18, 19—23; 20, 12).

Przejmujący jest ból, z jakim ten miłośnik swego narodu, mimo niewdzięczności ziomków i wszystkiego, czego od nich doznał, oplakuje zapowiedzianą przez siebie ostateczną klęskę Judy i wygnanie:

*Ogarnia mnie przygnębienie,  
me serce tknięte boleścią.  
Słyszę błagalne córki, ludu mego,  
wołanie z krainy dalekiej:*

„*Czyż na Syjonie nie ma już Jahwy?  
czy Król jego już na nim nie gości?...*

*Przeszły już żniwa, skończyło się lato,  
a myśmy nie ocaleni!*

*Wskutek upadku córki, ludu mego,  
upadłem na duchu,  
żałosny jestem, przejmuję mnie zgroza.  
Czyż w Galaadzie nie ma balsamu,  
czy lekarz tam się nie znajdzie?  
Dlaczego zatem nie wystąpiła  
blizna u córki, ludu mego?*

*Oby ma głowa zmieniła się w wodę,  
a oczy moje na źródło łez,  
abym mógł płakać we dnie i w nocy  
pobitych córki, ludu mego (8, 18—19b. 20—23).*

Ale niemniej silna, a bardzo charakterystyczna dla Jeremiasza jest jego reakcja na ustosunkowanie się do niego jego współobywateli. Dobrze zdaje on sobie sprawę z tego, że wrogów stworzył sobie tylko przez swój urząd prorocki; a ponieważ nie może się z niego zwolnić, dlatego zniechęcony życzy sobie, żeby się był nie narodził:

*Biada mi, matko, żeś mnie urodziła,  
męża sprzeciwu i męża rozterki  
dla świata całego.*

*Nie pożyczałem, mnie nie pożyczano,  
złorzeczy mi jednak każdy. (15, 10) —*

t. zn. odpada najzwyczajniejszy między ludźmi powód wzajemnych niesnasek i nienawiści: pożyczka, a jednak wszyscy go nienawidzą i sprzeciwiają się mu. Prorok jest sobie świadom, że wiernie spełniał urząd, włożony na siebie przez Boga, a wobec swych współziomków czynił więcej, niż wymagał obowiązek:

*Zaprawdę, Jahwe, służyłem Ci dobrze;  
modły do Ciebie stałem i za wroga  
w czasie nieszczęścia i w czasie ucisku (15, 11).*

Lecz wreszcie jest mu za dużo tego wszystkiego, co musi znosić od swych wrogów, i dlatego domaga się od Boga wymiaru sprawiedliwości:

*Zechciej, o Jahwe, przypomnieć mnie Sobie  
i wejrzeć na mnie łaskawie.  
Weź pomstę za mnie nad moimi wrogami!*

*Nie daj mnie porwać przez Twoją cierpliwość,  
wiedz, że dla Ciebie muszę znosić hańbę (15, 15).*

To żądanie pomsty Bożej na wrogach nabiera ostrzejszego tonu i bardziej konkretnej formy w 18, 19—23:

*Użyj mi, Jahwe, uwagi,  
głos przeciwników mych usłysz!  
Czy złym się płaci za dobro,  
że wykopali dół dla mnie?  
Wspomnij, żem stawał przed Tobą,  
by na ich korzyść przemawiać,  
by od nich gniew Twój odwrócić.*

*Na głód daj przeto ich dzieci,  
ich samych wydaj, w moc miecza!  
Ich żony bezdzietne niech będą i wdowy,  
mężowie od moru niech zginą,  
młodzieńców miecz niech pobije na wojnie!  
Wołanie niech się rozlega z ich domów,  
gdy hordy na nich przywiedziesz zniecka!*

*Bo dół wykopali, ażeby mnie złapać,  
i zastawili sidła na me nogi.  
Lecz Tobie, o Jahwe, jest znany  
ich przeciw mnie cały plan mordu.*

*Nie zostaw ich winy bez kary  
i grzechu ich nie gładź sprzed siebie!  
Przed Tobą się niechaj powalą,  
w dzień gniewu Twego skończ z nimi! (18, 19—23).*

Nie jest tu miejsce na wyczerpujące wyjaśnienie tych rażących nasze uszy wypowiedzeń się Jeremiasza; należy o nich powiedzieć jótą w jotę to samo, co o psalmach złorzeczących. Że prorok nie kierował się w swych złorzeczeniach nienawiścią i chęcią osobistej zemsty, wynika stąd, że modlił się za swych wrogów, by gniew Boży od nich odwrócić (18, 20; 15, 11). Ale gdy ci byli niepoprawni i nie ustawali w swoich knowaniach, pragnie i żąda, by stało się zadość sprawiedliwości. Należy wziąć przy tym pod uwagę jeden bardzo ważny moment w zagadnieniu złorzeczeń: że mianowicie prawda o odpłacie poza grobem w ówczesnym stanie objawienia nie była jeszcze skryształizowana i dlatego żądanie doczesnego wymiaru kary ludziom złym, przewrotnym i niepopraw-

nym — a o takich tylko jest mowa w złorzeczeniach rzucanych na współziomków — było uważane słusznie za objaw dbałości o ład społeczny i usprawiedliwienie rządów Bożych nad światem. Że takie było rzeczywiście rozumowanie Jeremiasza, jasno dowodzą jego wątpliwości na skutek powodzenia ludzi bezbożnych i jego projekt zarządzenia złemu, przedłożony Bogu w 12, 1—4:

*Ty, Jahwe, masz słusność, gdy spór wiode z Tobą,  
wszakże postawić bym chciał Ci zarzuty.*

*Dlaczego się szczęści bezbożnym w ich sprawach,  
łamiący wiarę są nienaruszeni?*

*Tyś ich zasadził, puścili korzenie,  
rosną, ba nawet przynoszą owoce.*

*Bliskim Ty jesteś ich ustom,  
lecz od ich wnętrza dalekim.*

*Ty jednak, Jahwe, mnie znasz i przentkasz,  
i wybadałeś: me serce jest z Tobą.*

*By owoce na rzeź ich oderwij,  
na dzień mordowania ich przeznacz...*

*Bo mówią: „Drog naszych nie widzi“ (12, 1—4).*

Jak widać z powyższych przykładów, Jeremiasz chętnie rozmawia z Bogiem i modli się. Jest to maż modlitwy. Modlitwa jego jednak nie ma nic ze stereotypowości, lecz jest w najwyższym stopniu samodzielna i dostosowana do potrzeb duszy. W modlitwie wyraża Jeremiasz wszystko, co czuje i przeżywa, zarówno swoje osobiste zgryzoty i bóle, jak troskę o losy narodu i kraju, swoje wątpliwości i prośby. A wypowiada to wszystko z całkowitą szczerością i bez ogródek, niekiedy wprost z natarczywością, zmagając się niejako z Bogiem, a czasem zmagając się z sobą. Nie umniejsza nic z aktualnego nastroju swej duszy, chociaż niejedno zostaje potem zganione przez Boga lub on sam musi cicho znać niestosowność swojej postawy. Te cechy samodzielności, szczerości i bezpośredniości sprawiają, że modlitwa Jeremiasza jest taka ludzka i nam bliska i odzwierciedla dokładniej, niż jakiegokolwiek inne wypowiedzi, wewnętrzne przeżycia proroka.

W modlitwie r. 15, której początek podaliśmy wyżej, tak z kolei skarży się Jeremiasz na swoje bez końca trwające osamotnienie i pozbawienie wszystkich radości życia:

*W gronie wesółych nie siadam,  
by się oddawać radości;  
pod ręką Twą siedzę samotnie,  
bo napelnites mnie gniewem.*

*Czemu mój ból ma trwać wiecznie,  
 być beznadziejną ma rana?  
 czemu ma nie dać się zagoić?  
 Jak potok zwodniczy mi jesteś,  
 jak wody, które nie trwają (15, 17—18).*

Ostatni dwuwiersz jest ostry. Jeremiasz wyrzuca Bogu, że go zawiódł i nie udziela mu tej pomocy i podpory, jakiej się od Niego spodziewał i jakiej słusznie mógł oczekiwać po owych uroczystych zapewnieniach, danych mu w chwili powołania go na proroka (r. 1). Podobny jest Bóg do owych potoków zimowych, których tak wiele jest w Palestynie, pełnych wody w zimie, a całkowicie wysychających wtedy, gdy wody najwięcej potrzeba, t. j. w lecie. Widocznie był Jeremiasz bardzo przygnębiony, gdy te słowa wypowiadał. Jego zwyczajne usposobienie jest całkiem odmienne, ópromienione nadzieją, nawet w nieszczęściu (por. 17, 14 „*albowiem moją nadzieją Ty jesteś, 17, 17 ucieczko moja w dzień klęsk*“).

Wielce znamienne jest odpowiedź Boga na ten wybuch niezadowolonia (17, 19—21). Nie ma w niej ani śladu ludzkiego pocieszania; przeciwnie Bóg stosuje do proroka metodę „przywołania do porządku“, przypomnienia mu jego obowiązków. Wychodząc z założenia, że służenie Bogu jest dla człowieka zaszczytem, stawia Jeremiaszowi warunki, pod którymi będzie mógł dalej spełniać swój urząd prorocki. Przede wszystkim musi się nawrócić do Boga, to znaczy porzucić swoje nierozsądne słowa i myśli. Następnie ma głosić ludziom czyste, bezcenne słowo Boże bez domieszki osobistych bezwartościowych dodatków. Wreszcie nie ma robić żadnych ustępstw ludzkiej słabości swych słuchaczy; nie prorok ma się stosować do nich, lecz oni do proroka. Tylko pod tymi warunkami będzie mógł Jeremiasz być znowu ustami Boga. Oto metoda wychowawcza Boga; nie złagodzenie surowego „reżimu“, lecz wzmocnienie woli przez przywiedzenie na pamięć zasad postępowania i obowiązku. Walka z nim jego wrogów jak była dotąd, tak toczyć się będzie nadal, a Bóg nie obiecuje mu, nie więcej ponad to, co zapowiedział w chwili pierwszego powołania (1, 18n.) i tymi samymi co wówczas słowami, że mianowicie wrogowie nie zdołają go przemóc, gdyż On go wzmocni, ochroni i wyrwie z niebezpieczeństwa.

Nauka dana przez Boga, jakkolwiek tak gruntowna i zbawienna, nawet dla proroka nie okazała się skuteczną na dłuższą metę. Mimo wszystko Jeremiasz nie doszedł jeszcze do równowagi. Uczucie przychłło, lecz nie zostało całkowicie opanowane; pod wpływem nowych

ataków i prześladowań ze strony wrogów burzyło się ono ciągle i wzbię-  
 rało, aż wreszcie wybuchło z taką siłą i gwałtownością, jak nigdzie  
 indziej w Starym Testamencie. Mam na myśli Jer. 20, 7—20, a w szcze-  
 gółności ww. 7—9. — Duhm uważa, że jest to „jeden z najśmielszych  
 i najbardziej wzruszających poematów Jeremiasza“. Cornill sądzi, że  
 „sposób, w jaki tutaj pierwiastek ludzki w człowieku buntuje się  
 przeciw Bożemu, przedstawia coś tytanicznego: zapewne nigdy z prochu  
 zrodzony człowiek ostrzej i drastyczniej nie rzucił w stronę Boga wiecz-  
 nego: „dlaczego?“ jak Jeremiasz w tym miejscu“. A Ricciotti mówi  
 o w. 9: „Nie wiem, czy jest możliwy dramat duchowy potężniejszy,  
 głębszy i bardziej prawdziwy“.

Co było bezpośrednim powodem tego wybuchu rozpaczy, niepo-  
 dobna dzisiaj napewno określić. Krótko przedtem, w w. 20, 1—6 jest  
 opowiedziane, jak dozorca świątyni Paszchur słysząc Jeremiasza, wy-  
 głaszającego publicznie przepowiednię o zburzeniu Jerozolimy, po-  
 chwycił proroka, zbił go i wsadził do kłody aż do następnego rana.  
 Być może, że podobne uczucia jak we wspomnianym poemacie targały  
 wówczas sercem Jeremiasza. Ponieważ jednak w samym poemacie nie  
 ma żadnej wzmianki o czynnych zniewagach i uwięzieniu, lecz tylko  
 o przejściach duchowych, naogół przyjmuje się, że bezpośrednią do tego  
 wybuchu pobudką było co innego; chyba że można by uważać uwięzienie  
 tylko za ostatnią kroplę, która spowodowała wylanie się z kielicha na-  
 gromadzonej od dawna goryczy. — Condamin broni łączności rzeczowej  
 ww. 7—10 z poprzednim ustępem (ww. 1—6 o uwięzieniu Jeremiasza),  
 uważając, że jest to regularna antystrofa do strofy ww. 4—6, zawiera-  
 jącej reakcję Jeremiasza za czynną zniewagę, jaka go spotkała ze strony  
 Paszchura, podczas gdy w antystrofie prorok zwraca się do Jahwy ze  
 skargą na cierpienie moralne. Ale cokolwiek by się powiedziało o okazji  
 poematu, czas jego powstania przypada prawdopodobnie na pierwsze  
 lata rządów Jojakima (608—598), podobnie jak czas poprzednio cyto-  
 wanego poematu 15, 10—21.

Najcięższy, podstawowy zarzut, jaki Jeremiasz wytacza przeciw  
 Bogu i wysuwa go na samo czoło poematu, nawiązuje do tego, co już  
 spotkaliśmy w porównaniu Jahwy ze zwodniczym potokiem (15, 18);  
 ale obecnie przedstawia prorok myśl swoją pełniej, pogłębia ją i ujmuje  
 w sposób całkiem drastyczny. Zarzuca Jahwie ni mniej, ni więcej, tylko  
 to, że go podszedł i uwiódł, zwabiając pięknymi obietnicami na urząd  
 proroka, owszem mimo jego oporu przemocą go chwycił i przymusił.  
 A tymczasem sprawowanie tego posłannictwa powoduje dlań same  
 tylko obelgi, drwiny i wyśmiewanie się ze strony słuchaczy, ba nawet



knowania przeciw jego wolności i życiu; a do przyjemności nie należy musieć w każdej mowie wyrzucać swym ziomkom ich grzechy, zwłaszcza niesprawiedliwość społeczną. Posłuchajmy rozgoryczonych słów samego proroka:

*Zwiodłeś mię, Jahwe, i dałem się zwiść,  
schwyciłeś mię i przemogłeś.*

*Pośmiechem się stałem na wszelki czas,  
każdy natrzęsa się ze mnie.*

*Ach, ilekroć mówię, krzyczęć muszę,  
„Krzywda i gwałt!“ wołać trzeba mi,  
a słowo Jahwy ściąga na mnie  
obelgi i drwiny w każdy czas.*

*Gdy postanawiam: „Nie wspomnę nań,  
nie chcę już w imię jego mówić!“ -  
powstaje w mej piersi jakby ognia żar,  
zahamowany w kościach moich.*

*Napróżno się męczę, żeby znieść —  
nie zdzierzę!...*

*Ach, słyszę mnóstwa szept: „Zgroza wkoło!  
Donieście! Doniesiemy go!“*

*Wszyscy, co ze mną są w przyjaźni,  
czyhają na potknięcie me:*

*„A nuż się uda uwieść go,  
byśmy dostali go w swą moc  
i zemstę wywarli na nim“ (20, 7—10).*

Jak widzimy, Jeremiasz według swego zwyczaju wypowiedział szczerze i bez obwijania w bawełnę to wszystko, co miał na sercu w przystępie rozpaczy. Jest to rodzaj publicznej spowiedzi (Duĥm), w której prorok wyznaje całą swoją słabość, nie przytaczając nic na swoją obronę.

Znajdujemy w tej spowiedzi jeden ustęp, który posiada pierwszorzędne znaczenie dla teologii. Mam na myśli w. 9 („Gdy postanawiam...”) Condamin nie waha się powiedzieć, że jest to jeden z najważniejszych ustępów nie tylko w księdze Jeremiasza, lecz w całej literaturze prorockiej. Zawiera on coś z psychologii charyzmatu prorockiego. Jeremiasz przyznaje się, że znużony tą ustawiczną walką i cierpieniami moralnymi, jakie ściągało nań pełnienie posłannictwa Bożego wobec współziomków, usiłował już nieraz uchylić się od tej misji w sposób bardzo

prosty, mianowicie nie zwracając uwagi na żądania Jahwy i nie przemawiając do ludzi w jego imieniu. Ale za każdym razem następowała rzecz dziwna i straszna: w duszy proroka rodził się tak gwałtowny przymus moralny i w następstwie tego tak sroga walka, iż prorok odnosił wrażenie, że pierś jego jest wypełniona rozżarzoną ogniem, który grozi rozsadzeniem lub spalaniem. Ten przymus i związane z nim cierpienie było tak wielkie, iż po krótkim zmaganiu się Jeremiasz musiał ustępować i w dalszym ciągu głosić to, co Jahwe polecił, narażając się ponownie na te same co przedtem szyderstwa i prześladowanie.

Stajemy tutaj wobec najbardziej tragicznego momentu posłannictwa prorockiego Jeremiasza. Wprawdzie nie on sam jeno pozostawał pod takim wewnętrznym przymusem prorockiego charyzmatu; wszystkim prorokom był on wspólny według pięknego powiedzenia pasterza — proroka Amosa:

*Gdy lew zaryczy,  
któż mógłby się nie bać?  
Gdy Pan Jahwe przemówi,  
któż mógłby nie wieść? (Am. 3, 8).*

Ale tylko u Jeremiasza — o ile wiemy (por: jednak również Jona-sza) — z powodu szczególnych właściwości jego usposobienia stało się to źródłem takiej walki i cierpienia.

Zdaje się, że Opatrzność Boża dopuściła te niedoskonałości naszego proroka i wynikłe stąd cierpienia w tym celu, by nam dostarczyć całkiem oczywistego i nieodpartego dowodu na to, iż natchnienie prorockie nie było wynikiem halucynacji ani chorej wyobraźni, ani opętania przez wielką ideę i nieodparty obowiązek, ani podświadomej pracy umysłu, jak twierdzą nowocześni racjoniści, ale przychodziło z zewnątrz, od Boga, który ponad zwyczajny sposób działania opanowywał rozum i wolę człowieka, by się nimi posłużyć do udzielenia ludziom swoich myśli i zadań. Nadprzyrodzony charakter posłannictwa i natchnienia prorockiego nie mógł być uwydatniony w sposób bardziej dosadny.

Nie zapisał Jeremiasz żadnej odpowiedzi Boga na ten wybuch rozpaczy i zarzuty postawione Bogu, jakie czytamy w ww. 7—10. Ale może tej odpowiedzi nie było potrzeba. Prorok, już dawniej pouczony, przy pomocy wewnętrznej łaski Bożej potrafił sam dźwignąć się ze swej prostracji duchowej do niezłomnej nadziei, pewności zwycięstwa i triumfu. Dowodem tego jest następująca zwrotka poematu:

*Lecz Jahwe jest przy mnie  
 jak mocny bohater;  
 dlatego to runą prześladowcy moi  
 i nic nie dokażą.  
 Zawstydzą się wielce,  
 iż nic nie zdziałali,  
 na hańbę wieczystą,  
 niezapomnianą.  
 O Jahwe zastępów,  
 co sprawiedliwego doświadczasz,  
 co nerki i serce próbujesz,  
 niech widzę Twą zemstę nad nimi,  
 bo Tobie zwierzyłem mą sprawę!  
 Jahwie śpiewajcie,  
 wychwalajcie Jahwę,  
 bo życie biednego  
 z rąk złoczyńców wyrwał! (20, 11—13).*

Po tak triumfalnym „Alleluja“ niesamowicie mroząco działa nowy, bodaj jeszcze silniejszy wybuch rozpaczony w ww. 14—18. Czy należy to przypisać przewalającym się przez duszę uczuciom naprzemian przygnębiającym i podniosłym? Czy może ustęp ten wypadł ze swego właściwego miejsca, które było albo przed w. 7, albo po w. 9? Lub może wreszcie jest to poemat całkiem niezależny, w innym zgoła czasie powstały, który tutaj się dostał dopiero w wyniku pracy redaktorskiej? Niepodobna na te pytania dać pewnej odpowiedzi, ale hipoteza trzecia wydaje się najbardziej prawdopodobną.

Jeremiasz patrząc wstecz na swe życie, widzi w nim jedno tylko pasmo cierpienia, zgryzot i hańby i dochodzi do wniosku, że lepiej było się nie narodzić (por. tę samą myśl w 15, 10). Dlatego podobnie jak Job przeklina dzień, w którym przyszedł na świat i człowieka, który jego ojcu doniósł „szczęśliwą“ nowinę. Właściwie przekleństwo powinno być skierowane przeciw ojcu i matce, ale miłość synowska na to nie pozwalała. Odbił to sobie Jeremiasz na niewinnym zwiastunie nowiny, któremu życzy wszystkiego najgorszego. Że w tych złorzeczeniach są niekonsekwencje, a życzenie, by ów mężczyzna zabił go był przed narodzeniem i by płód w łonie matki na zawsze pozostał, jest nierealne, nie zdziwi nikogo, kto zdaje sobie sprawę z tego, że wzburzone, a zwłaszcza tak bardzo wzburzone uczucie nie troszczy się o logikę. Nie ma chyba również potrzeby uprzedzać, że złorzeczenia owe

dyktuje nie nienawiść, lecz ból posunięty do ostatecznych granic. A oto sam poemat:

*Przeklęty dzień, w którym się zrodilem!*

*Dzień, w którym powiła mnie matka,  
niech błogosławiony nie będzie!*

*Przeklęty mąż, co ojcu mojemu zwiastował:*

*„Dziecko, synaczek urodził się tobie“  
i wielką radością go przejął!*

*Niech się z tym mężem stanie, jak z miastami,  
które wyrócił Jahwe, nie żałując!*

*Niech słyszy krzyk bólu w poranek*

*i wrzawę wojenną w południe,*

*iż mnie nie uśmiercił w żywocie,*

*by matka mi stała się grobem,*

*a łono jej w ciąży zostało na zawsze!*

*Dlaczegoom wyjść musiał z żywota,*

*by trud i zmartwienie przeżywać,*

*by dni me kończyły się w hańbie? (20, 14—18).*

Zauważono, że w oryginale ustęp ten jest pod względem literackim chropowaty, niewykończony. Widać, że autor, czując potrzebę otwarcia swej duszy, skreślił go na prędce, pod wpływem pulsującego uczucia, lecz więcej do niego nie wrócił, jakby się go wstydząc i nie chcąc w nim więcej grzebać. Zdaje się że i sam pesymistyczny nastrój proroka po tym najcięższym paroksyzmie załamał się i ustał; przynajmniej nie znajdujemy już więcej po nim śladu.

Sprawowanie urzędu prorockiego było istotnie dla Jeremiasza drogą krzyżową i Golgotą. Bóg bowiem nie oszczędza tych, których powołuje do Swojej szczególnej służby, a żąda oddania się Jego sprawie całkowitego i bez zastrzeżeń, z wyrzeczeniem się własnych korzyści, interesów i upodobań, z gotowością poświęcenia mu wszystkiego, co stanowi nasze „ja“. Jeremiasz jako prorok chciał spełnić swoje zadanie wiernie i trzeba przyznać, że je spełniał w sposób zdecydowany i nieustraszony, trwając, mimo wszystkie przeciwności zewnętrzne i wewnętrzne, na swoim stanowisku aż do końca. Ale Jeremiasz jako człowiek buntował się raz po raz przeciwko całkowitej ofierze z siebie i to było źródłem wewnętrznych walk i zmagañ. Te jednak wewnętrzne zmagania są dla nas najbardziej pouczające i czynią nam Jeremiasza tak ludzkim, bliskim i zrozumiałym.

Prawdą jest, że w „wyznaniach“ Jeremiasza jego sylwetka duchowa nie występuje w takich blaskach ewangelicznej doskonałości, jak u wielu świętych Nowego Przymierza. Ale trzeba zwrócić na to uwagę, że rzadko który święty Nowego Przymierza tak szczerze i otwarcie odkrył nagą swą duszę jak Jeremiasz. Biografie świętych są niestety zbyt często jednostronną gloryfikacją ich cnót i darów Bożych. Krytyczne studia wykazują, jaką gehennę walk i zmagañ — i to nie zawsze ukoronowanych zwycięstwem — wielu z nich przeszło, nim się wzniesli na wyżyny doskonałości. Jeremiasz nie chełpi się ze swych cnót, natomiast o swoich walkach duchownych i niedoskonałościach mówi z rozbijającą szczerością.

Prócz tego dwie jeszcze uwagi powinny wstrzymać od zbyt pochopnego porównywania Jeremiasza ze świętymi Nowego Zakonu. Jedną z nich już wyżej podaliśmy. Czasy Starego Testamentu, a w każdym razie czasy Jeremiasza nie przyniosły jeszcze zrozumienia pełnej odpłaty poza grobem. Dlatego wszyscy, nawet najświętsi mężowie czy niewiasty, oczekiwali tu na ziemi nagrody za dobre uczynki i cnotę, a ochrony przed złem doczesnym. Taki stan ówczesnego objawienia był podłożem owej namiętnej dysputy między Jobem a jego przyjaciółmi, która zresztą nie doprowadziła do ostatecznego rezultatu, t. j. do pełnego rozwiązania problemu cierpienia. Nie dziwny się zatem, że i Jeremiasz nie znajduje tej pociechy i wzmocnienia w cierpieniu, jaką daje prawda o przyszłej odpłacie.

A powtóre Jeremiasz nie miał przed oczyma tego wzoru cierpienia, jaki nam dał Męczennik z Golgoty. Jeżeli nam, posiadającym już tak podniosły wzór, jest mimo to tak ciężko zrozumieć i pokochać cierpienie, nie żądamy czegoś więcej od patriarchów i proroków Starego Zakonu. Natomiast co innego możemy powiedzieć. Jeremiasz przez swoje cierpienia zewnętrzne i wewnętrzne stał się typem najdoskonalszym w Starym Testamencie tego Męża boleści, który stoczył walkę duchową w Ogrojcu i uległ — choć pozornie — prześladowcom na krzyżu. Dlatego to Kościół w okresie Męki Pańskiej, w dwu tygodniach poprzedzających bezpośrednio Wielkanoc, nie skądinał, lecz właśnie z „Wyznań“ Jeremiasza czerpie większość tekstów do Capitulów i Lekcji w Pacierzach Kapłańskich i w Mszałe.

## Post w Starym Testamencie

Prawie we wszystkich religiach spotykamy się z pojęciem postu. Wynika ono z wewnętrznej potrzeby duszy ludzkiej nieustannie tęskniacej za Bogiem. Potwierdzenie tej tezy znajdujemy na wielu miejscach Starego Testamentu. Post u Izraelitów nie zaczyna się od Mojżesza. Jest on tak starym, jak starą jest historia całego narodu wybranego.

POJĘCIE POSTU. Stary Testament na określenie postu posługuje się dwoma słowami: *cum i ta 'anit*<sup>1)</sup>). Słowo *cum* jest najogólniejszym wyrażeniem w tej kwestii. Spotykamy się z nim w języku aramejskim, arabskim i etiopskim. Izajasz używa go na równi ze słowem *ta 'anit*, od *'anah* zająć niskie miejsce, w nifal upokorzyć się, w hitpael ugiąć się przed Bogiem. Z biegiem czasu Izraelici obu tym wyrażeniom nadadzą jedno i to samo znaczenie i używać ich będą paralelnie. Dowodem tego powiedzenie psalmu 35, 13: *'inneti baćom naphszu* = „dreczyłem w poście duszę moją“. Z biegiem czasu opuszczono słowo *cum* i mówiono krótko *'inna naphszo*, od czego urobił się rzeczownik *ta 'anit* dreczenie, umartwienie, którego dziś używamy na określenie postu. Stąd istota postu polega na zajęciu odpowiedniego stanowiska wobec Boga. Stanowisko to jest zupełnie jasne: pokorne podejście do Boga przy równoczesnym umartwieniu duszy. Autor ks. Kapł. nazywa je dosadnie: *dreczeniem duszy*<sup>2)</sup>). Naród izraelski wydaje się rozumiał to pojęcie. Żali się bowiem przez usta proroka Izajasza do Boga: *Czemuśmy pościli, a nie wejrzales, poniżyliśmy dusze nasze a nie widziates*<sup>3)</sup>). Pan Bóg nie przyjął tego postu, bo był on niezupełny. Brakowało w nim uregulowania stosunku do bliźnich. *Oto w dzień postu waszego — mówi Izajasz (58, 3) — ...wszystkich robotników swoich ciśniecie, oto na swary i na zwady pościcie, izali to nazwiesz postem i dniem przyjemnym Panu. Pan Bóg inaczej sobie post wyobraża. To jest raczej post, którym obral: rozwiąż więzy niezbożności, rozwiąż brzemiona ciężące, wypuść niewolę uciśnionych, ułam łaknącemu chleba, a ubogich i tułających się wprowadź do domu swego, gdy ujrzysz nagiego przyodziej go*<sup>4)</sup>). Oprócz tych momentów w pojęciu postu wchodzi jeszcze jako zasadnicza jego cecha: motyw religijno-moralny. Izraelici pościli w czasie niewoli babilońskiej

<sup>1)</sup> Por. W. Gesenius, Hebr. u. Aram. Handwörterbuch über das Alte Test. Leipzig, 1921, str. 603 n, 677 n.

<sup>2)</sup> Por. ks. Kapł. 16, 29.

<sup>3)</sup> Por. Iz. 58, 3.

<sup>4)</sup> Por. Iz. 58, 4 nn.

w rocznicę zdobycia i zburzenia Jerozolimy i świątyni, jak również w rocznicę zamordowania Godaljasza. Post ten w oczach Boga nie miał żadnego znaczenia. Był on raczej zewnętrznym objawem żałoby narodowej, dowodem wielkiego patriotyzmu, ale pozbawiony pobudek religijnych i dlatego nie przyjęty przez Boga. *Gdyście pościli i płakali* — mówi P. Bóg — *piątego i siódmego przez te 70 lat, izalście mnie post pościli* <sup>5)</sup>. Nie robiono to z czysto zewnętrznych pobudek. Wielu nawet Izraelitów traktowało post czysto powierzchownie. Byli głęboko przekonani <sup>6)</sup>, że można wieść grzeszne życie, byle by tylko wstrzymać się w przepisany przez prawo dniu od pokarmów i napojów. Wtedy porachunki z Bogiem są wyrównane. Zdumienie ich ogarnęło, gdy się dowiedzieli z ust Jeremiasza, że takiego postu i takiej modlitwy Bóg nie przyjmie <sup>7)</sup>. — Post ma w sobie jeszcze coś z żalu i smutku. Dlatego nie poszczono nigdy w soboty i święta, które zwykle miały charakter radosny. Nie poszczono także podczas uroczystości weselnych. Szczególnie przyjaciele narzeczonego byli wolni od postu i innych ćwiczeń religijnych. Do tych wszystkich zasadniczych motywów postu dopiero na samym końcu należy dołączyć zakaz spożywania pewnych pokarmów i napojów. Zakaz ten nie wchodzi jako integralna część postu, ale jako jego dopełnienie, ułatwiająca zrozumienie i wniknięcie całkowite w istotę postu. Zakaz ten obejmował dłuższy lub krótszy okres czasu, zależnie od tego, na ile dni post był przewidziany. Post jako taki nie ma nic wspólnego z zakazem używania pewnych potraw i pokarmów. Zakaz ten ma raczej zabarwienie narodowo-religijne, które trzeba odróżnić od religijno-moralnego charakteru postu. W ten sposób rozważone pojęcie postu byłoby *trapieniem duszy* ze względu na Boga i bliźnich, opartym na mocnym fundamencie religijno-moralnym.

**CEL i MOTYWY POSTU.** Jak wynika z Pisma św., Izraelici pościli zwykle w ciężkich i przełomowych chwilach swojego życia, osobistego i narodowego. Stąd pierwszym celem postu było przebłaganie sprawiedliwego Boga.

Było ono połączone z poczuciem własnej grzeszności. Gdy narodowi groziła klęska z powodu plagi szarańczy, zjawia się prorok Joel, który jedyny ratunek dla Izraela widzi w poście: *Przepaszcie się, a płaczcie kapłani... poświęćcie post, zwołajcie gromadę, zbierzcie starców i wszyst-*

<sup>5)</sup> Por. Zach. 7, 5.

<sup>6)</sup> Por. P. Heinisch, *Theologie des A. T.*, Bonn, 1940, s. 216.

<sup>7)</sup> Por. Jer. 14, 12.

kich mieszkańców ziemi... bo blisko jest dzień Pański<sup>8)</sup>). Naogół lud pod tym względem przyznawał słuszość prorokom i słuchał ich głosu. Skutek takiego postu był zawsze pozytywny. Prorok Jonasz na podstawie faktu z własnego życia, mówi: *I uwierzyli mężowie Niniwici w Boga i zapowiedzieli post i oblekli się w wory od największego do najmniejszego... i zlitował się Bóg nad złem, które był rzekł, że im uczyni i nie uczynił*<sup>9)</sup>. Izraelici, którzy gorliwsze wiedli życie, nie zylekali z postem aż do chwili, *gdy ręka Pańska ich dotknie*, pościli często w celu uproszenia sobie Bożego miłosierdzia.

Charakterystyczną cechą tego postu był szczery żal i poczucie własnej grzeszności, wynikające z tego przekonania, że człowiek nigdy nie jest doskonałym. Dlatego Dawid kładzie na siebie włosiennicę i trapi postem duszę swoją<sup>10)</sup>, chociaż nie poczuwa się w danej chwili do żadnej winy. Podobnie czyni Anna, żona Elkana Lewity<sup>11)</sup>. Do tego rodzaju postów należy zaliczyć post Estery<sup>12)</sup> nadzwyczaj religijnej i bohaterkiej niewiasty żydowskiej. Estera zdaje sobie sprawę z tego, że naród cały zgrzeszył, ale liczy na miłosierdzie Boże i postem pragnie przebłagać sprawiedliwego Sędziego.

Pościli też Izraelici z różnych względów natury społecznej i prywatnej. Post o charakterze społecznym obowiązywał wszystkich. Strack-Billerbeck<sup>13)</sup> podaje, że miał on miejsce podczas nieurodzaju, posuchy, plagi szarańczy, napadu dzikich zwierząt, lub gdy groziły krajowi ciężkie i niebezpieczne wojny. Często gdy naród zbierał się na narady i miał decydować o ważnych sprawach, uciekał się do postu, jako jednego z niezawodnego pomocniczego środka. Tak było w czasie wojny Izraela z Benjaminsitami<sup>14)</sup>, przed walką Judy z Moabitami i Amonitami<sup>15)</sup>, w czasie oblężenia Betulii przez wojska Holofernesa<sup>16)</sup>, lub też przed pokonaniem Gorgiasza i Nikanora<sup>17)</sup>.

Do rzadkości należał post z pobudek li tylko osobistych. Czytamy o nim w St. Testamencie, zwłaszcza z powodu śmierci drogich osób. Tak

<sup>8)</sup> Por. Joel 1, 13.

<sup>9)</sup> Por. Jon. 3, 5, 10.

<sup>10)</sup> Por. Ps. 34 (35), 13; także II Król. 3, 35.

<sup>11)</sup> Por. I Król. 1, 7.

<sup>12)</sup> Por. Est. 4, 16.

<sup>13)</sup> Por. Strack-Billerbeck, Exkurse zu einzelnen Stellen des N. Test., München 1928, t. IV, s. 82.

<sup>14)</sup> Por. ks. Sędz. 20, 26.

<sup>15)</sup> Por. II Kron. 20, 3 nn.

<sup>16)</sup> Por. Jutd. 6, 20; także Ezdr. 8, 21.

<sup>17)</sup> Por. I Mach. 3, 46.



mieszkańcy Jabeš Galaad opłakują śmierć Saula i synów jego i poszcza później siedm dni<sup>18)</sup>. Dawid zaś pości po śmierci Abnera<sup>19)</sup>. Praktykowano też post jako środek upraszający łaski Boże, a nade wszystko wzmacniający wartość modlitwy. Z tej strony podchodzi do postu prorok Daniel, kiedy mówi: *i obróciłem oblicze moje do Pana Boga mego, abym prosił i modlił się w postach w worze i w popiele*<sup>20)</sup>. Potwierdza te jego słowa autor ks. Tobiasza: *Dobrą jest modlitwa z postem*<sup>21)</sup>. W czasach talmudycznych post miał taką samą wartość, jak modlitwy i ofiary<sup>22)</sup>. Naogół poza małymi wyjątkami, motywy i pobudki postu były czysto zewnętrzne o mocnym egoistycznym zabarwieniu. Zwróci na to uwagę kilka wieków później sam Pan Jezus, gdy będzie oceniał wartość postu u faryzeuszów: *a gdy pościcie, nie bądźcie jak obłudnicy smutni; albowiem twarze swoje wyniszczają, aby się ludziom wydali poszczącymi... Ale ty gdy pościsz, namaść głowę swoją i umyj oblicze swoje, abyś się nie okazał ludziom, że pościsz, ale Ojcu twemu, który jest w skrytości; a Ojciec twój, który widzi w skrytości, odda tobie*<sup>23)</sup>.

RODZAJE POSTU. Ze względu na czas powstania, możemy podzielić posty Izraelitów na istniejące: a) przed niewolą, b) od czasu niewoli babilońskiej.

ad a) Zasadniczo przed niewolą istniał tylko jeden ścisły i bardzo ważny post. Był to post na wielki dzień pojednania. Poza Pięcioksiągami nie mamy nigdzie o nim wzmianki w Starym Testamencie. Obchodzono go 10 Tiszri (koniec września, początek października), stosownie do rozkazu danego przez Boga Mojżeszowi: *Dziesiątego dnia miesiąca tego siódmego dzień oczyszczenia będzie... i będziecie weń dręczyć dusze wasze i ofiarujecie całopalenie Panu*<sup>24)</sup>. Dzień ten nosił w hebrajskim języku nazwę *ćoma raba* = wielki post. Był istotnie postem bardzo wielkim. Miszna<sup>25)</sup> tak się o nim wyraża: „W dniu pojednania zabronionem jest jedzenie, picie, namaszczenie, ubieranie sandałów i pożycie małżeńskie. Król i nowożeńcy mogą się myć, a wartowniczka nosić sandały. Gdyby ktoś zapomniał, że jest dzień pojednania i napił się i posiłł, winien jest złożyć ofiarę za grzechy“. Do postu tego byli obowiązani

<sup>18)</sup> Por. I Król. 31, 13; I Kron. 10, 12; II Król. 1, 12.

<sup>19)</sup> Por. II Król. 3, 35.

<sup>20)</sup> Por. Dn. 9, 3.

<sup>21)</sup> Por. Tob. 12, 8.

<sup>22)</sup> Por. Jüdisches Lexikon, Berlin, 1928, t. II. s. 591.

<sup>23)</sup> Por. Mat. 6, 16—18.

<sup>24)</sup> Por. ks. Kapł. 16, 29; 23, 27; Liczb. 29, 7.

<sup>25)</sup> Por. Miszna Joma, 8, 1; 8, 3; cyt. u Strack-Billerbeck, d. c. s. 77.

wszyscy zarówno mężczyźni jak i kobiety. Oczywiście dzieci były wolne od postu. Odnośnie do nich rozporządzenie było następujące: „Dzieciom pozwala się w dniu pojednania na niezachowywanie postu. Jednak powinno się je przyzwyczajać do tego rok albo dwa lata wcześniej (zanim będą zobowiązani przepisem prawa, ok. 13 roku życia<sup>26</sup>), aby były nauczone zachowywać przykazania Boże“<sup>27</sup>). Post na dzień pojednania zaczynał się od zachodu słońca dnia poprzedniego, a kończył się wieczorem dnia następnego. Ponieważ obchodzono go pięć dni przed świętami namiotów, był on bezpośrednim przygotowaniem na te święta. Przykazanie Boże, dane Mojżeszowi, odnośnie do tego postu, miało obowiązywać na wieczne czasy<sup>28</sup>).

ad b) Czasy niewoli babilońskiej dostarczyły Izraelitom smutnych okazji do ustanowienia nowych postów. Były one następujące: poszczono 10 Tebet (styczeń) w rocznicę oblężenia Jerozolimy przez Nabuchodonozora, 9 Tammuz (lipiec) w rocznicę zdobycia świętego miasta, 9 Ab (sierpień) w dniu zburzenia miasta i świątyni, oraz 3 Tiszri (październik) w rocznicę zamordowania Godaljasza. Do postów po niewoli zaliczyć należy także post Estery, zachowywany przed świętem Purim, ustanowiony na pamiątkę ocalenia Żydów z niewoli perskiej przez Estere i Mardocheusza<sup>29</sup>).

Cztery wyżej wspomniane posty po edykcji Cyrusa i odzyskaniu wolności przez Izraelitów straciły właściwie swoją rację bytu, dlatego u niektórych wyznawców Zakonu zrodziła się wątpliwość odnośnie do dalszej ich aktualności.

E. Kalt<sup>30</sup>) podaje również w wątpliwość datę powstania postu Estery w czasach biblijnych, przypisując mu późniejsze pochodzenie. Zdanie to o tyle nie zasługuje na uwagę, że Pismo św. zupełnie jasno wspomina o tym poście praktykowanym przez Izraelitów jeszcze za życia samej Estery. Było to wyraźnym jej życzeniem, jak również życzeniem Mardocheusza<sup>31</sup>).

Jak długo Izraelici zachowywali swe wyżej wspomniane posty, trudno jest na to pytanie odpowiedzieć. Pewnym jest to, że 3 Tiszri z racji śmierci Godaljasza nie poszczono już w II w. przed Chr. Dzień

<sup>26</sup>) Por. Strack-Billerbeck, d. c. t. II, s. 144.

<sup>27</sup>) Por. Strack-Billerbeck, d. c. t. IV, s. 77.

<sup>28</sup>) Por. ks. Kapł. 16, 29; „i będzie to wam za ustawę wieczną“.

<sup>29</sup>) Por. Est. 9, 29.

<sup>30</sup>) Por. E. Kalt, Real-Lexikon, Padeborn, 1931.

<sup>31</sup>) Por. Est. 4, 16; 9, 29.

ten bowiem od czasów Jana Hyrkana (135 — 104) należał do dni w które post i żałoba były zakazane<sup>32)</sup>.

Pozostałe trzy posty w miarę odnawiania się życia religijno-społecznego po niewoli traciły swe znaczenie i ogół Izraelitów ich nie przestrzegał. Możliwym jest, że opierano się na słowach Zachariasza: „Post czwartego i post piątego i post siódmego i post dziesiątego obróci się domowi Judy w wesele i radość znamienite uroczyste święta<sup>33)</sup>. Post na dzień zburzenia świątyni (9 Ab) pozostał jednak mocno w pamięci Izraela i zachowywany był na długie lata. Strack-Billerbeck<sup>34)</sup> podaje, że obchodzono go jeszcze po roku 70 po Chr. i obowiązywał jako jedyny narodowy dzień smutku wszystkich Izraelitów.

Ze względu na czas trwania można by podzielić posty Izraelitów na: 1) jednodniowe, rozpoczynające się wieczorem dnia poprzedniego i kończące się z zachodem słońca dnia następnego. Były to przeważnie surowe i ostre posty.

2) O trzechdniowych postach mamy wzmiankę u Tob. 3, 10; Est. 4, 16; II Mach. 13, 12. Charakterystycznym jest tu post, o którym wspomina autor II Mach., ze względu na jego społeczne nastawienie i na cel postu: wspólna prośba ludu o zwycięstwo nad wrogiem.

3) Post siedmiodniowy, z racji śmierci Saula i jego synów, I. Król. 31, 13.

4) Z trzecztygodniowym postem spotykamy się u proroka Daniela. Miał on znaczenie prywatne, chociaż celem jego było dobro ogółu. Sam prorok tak się o tym wyraża: „*W owe dni, ja Daniel, płakałem przez dni trzech tygodni, chleba pożądanego nie jadłem, a mięso i wino nie weszło w usta moje, ale ani olejkim nie namazałem się, aż się wypełniły dni trzech tygodni*“<sup>35)</sup>.

5) Czterdziestodniowy post odprawia Mojżesz na górze Synaj i Eljasz na górze Horeb<sup>36)</sup>. Pobożni Izraelici, jak podaje E. Kalt<sup>37)</sup> na pamiątkę początku i końca tego Mojżeszowego postu, będą później pościć w każdy poniedziałek i czwartek.

6) „*Przez wiele dni*“ pościli też Izraelici, ale już całkiem prywatnie i to raczej z większej pobożności. O takim poście wspomina Nehemiasz<sup>38)</sup>

<sup>32)</sup> Por. Talmud. Megil. Taanit, 7, cyt. u. Strack-Billerbeck, t. IV, 82.

<sup>33)</sup> Por. Zach. 8, 19.

<sup>34)</sup> Por. Strack-Billerbeck, t. IV, s. 81.

<sup>35)</sup> Por. Dn. 10, 2.

<sup>36)</sup> Por. ks. Wyjść. 24, 18; III Król. 19, 8.

<sup>37)</sup> Por. E. Kalt. Archeologia Biblijna, Kraków 1937, s. 122.

<sup>38)</sup> Por. II Ezdr. 1, 4.

i kapłan Eljakim<sup>39)</sup>). Ten ostatni czyni to raczej w formie zachęty, aniżeli rozkazu.

7) Post przez całe życie znany jest w Piśmie św. tylko w jednym wypadku. Zdobyła się nań pobożna niewiasta izraelska Judyta<sup>40)</sup>. Oczywiście z tego postu były wykluczone pierwsze dni miesiąca, soboty, oraz święta domu izraelskiego, ponieważ w te dni post był zabroniony.

Można by jeszcze ze względu na okoliczności, podzielić posty izraelskie prywatne i publiczne, zwyczajne i nadzwyczajne.

Posty publiczne nadzwyczajne odprawiał cały naród na rozkaz władzy państwowej. Miały one miejsce wtedy, gdy krajowi groziły niebezpieczne wojny połączone z możliwością utraty niepodległości państwowej albo nieszczęścia o charakterze gospodarczo-społecznym.

Jozafat — jak podaje ks. Kronik<sup>41)</sup> zarządził publiczny post, gdy Moabici i Amonici najechali na ziemię Judzką. Saul grozi przekleństwem temu, kto by się odważył złamać post, dopóki on nie pomści się nad wrogami Izraela<sup>42)</sup>. Pięknym jest post całego ludu, zebranego w Masfa obok Jeruzalem przed pokonaniem Nikanora i Gorgiasza pod Emaus<sup>43)</sup>.

Oryginalny charakter miał też post, gdy krajowi groziła klęska posuchy, nieurodzaju lub gdy na ziemię spadły ciężkie plagi. Post wtedy obowiązywał albo w całym kraju albo tylko w danej okolicy dotkniętej tym lub owym nieszczęściem. Np. gdy na kraj spadła za proroka Joëla szarańcza, *od której pogniło bydło, w gnoju swoim obalone są gumna, spalone spichrze*, wtedy P. Bóg przez usta proroka nawoływał specjalnie do postu: „*nawróćcie się do mnie ze wszystkiego serca waszego i pościecie w płaczu i żalu... Poświęćcie post*”<sup>44)</sup>. Talmud podaje, że 3 Marcheszwan rozpoczynano w czasie posuchy post na uproszenie deszczu<sup>45)</sup>. Kiedy mimo postu po dwóch tygodniach deszczu nadal nie było, rozpoczynano post pojedynczo, a gdy i to nie poskutkowało zarządzano post trzydniowy dla wszystkich. Gdyby i to było bezowocne poszczono jeszcze przez 7 dni.

Prywatne posty z reguły nie były nakazywane przez żadną władzę. Wyływały one spontanicznie z pobożnej duszy gorliwego Izraelity

<sup>39)</sup> Por. Jdt. 4, 12.

<sup>40)</sup> Por. Jud. 8, 6.

<sup>41)</sup> Por. ks. Kron. 20, 3.

<sup>42)</sup> Por. I Król. 14, 24.

<sup>43)</sup> Por. I Mach. 3, 47.

<sup>44)</sup> Por. Joel 1, 14, 17; 2, 12; 17.

<sup>45)</sup> Por. Migl. Taanit I, 3—7; cyt. u Strack-Billerbeck, t. IV, s. 83.

i były zwykle albo wyrazem pokuty za popełnione winy, albo zawierały w sobie gorącą prośbę o ratunek z grożącego niebezpieczeństwa. Taki prywatny post odprawiał Dawid, gdy „prosił za dziecięciem swoim“<sup>46)</sup>, Daniel, gdy modlił się za ludem<sup>47)</sup>, Judyta przez cały okres swojego wdowieństwa. Od II w. przed Chr. począwszy posty te przyjęły się już jako stały zwyczaj i były zachowywane, jeśli nie przez cały naród, to przynajmniej przez pewne koła Izraelitów<sup>48)</sup>.

Dni, w których miały się odbywać posty prywatne, nie były specjalnie wyznaczane. Każdy mógł sobie sam wyznaczyć dzień, który mu najlepiej odpowiadał. Jednak utarł się zwyczaj, że posty te odprawiano w poniedziałki i w czwartki. Zwyczaj ten zakorzenił się tak mocno, że wspomina o nim autor „Didache“, przeciwstawiając go chrześcijańskim przepisom postu: „Posty zaś wasze niech nie przypadają razem z obłudnikami (t. j. faryzeuszami). Oni bowiem poszczą w poniedziałki i czwartki, wy natomiast macie pościć w środy i piątki<sup>49)</sup>“. Poza tym wszyscy pragnący pościć prywatnie, musieli się dostosować do ogólnych przepisów, odnośnie do postów<sup>50)</sup>.

PRZEPISY POSTNE. Post Izraelitów opierał się na pewnych przepisach. Dotyczyły one jakości i ilości pokarmów, sposobów ubierania się i zachowania w czasie postu oraz nabożeństw postnych. Przepisy te zwłaszcza w okresie proroków nie były tak jasno sprecyzowane. Prorocy bowiem kładli większy nacisk na ducha aniżeli na formę postu. Stąd często powtarzający się refren o rozdzieraniu serc a nie szat<sup>51)</sup>, o umartwianiu swego „wnętrza“, o szerzeniu zasad sprawiedliwości i miłości<sup>52)</sup>. Z chwilą ustania nauczania proroków, skłonna do formalistyki dusza żydowska, będzie znowu kładła większy nacisk na formę, aniżeli na treść postu.

Zasadniczy post, który obowiązywał w dzień pojednania, był bardzo ścisłym i surowym postem. Nie przyjmowano w tym dniu żadnych pokarmów ani napojów. Podobnie odprawiano wszystkie inne posty jednodniowe. Jeśli post przeciągał się na więcej dni, przyjmo-

<sup>46)</sup> Por. II Król, 12, 16.

<sup>47)</sup> Por. Dn. 9, 3.

<sup>48)</sup> Por. Strack-Billerbeck, d. c. t. II, s. 241.

<sup>49)</sup> Por. „Nauka 12 Apostołów“ w P. O. K., Poznań 1924, t. I, s. 32.

<sup>50)</sup> Por. O przepisach tych dowiadujemy się z „Megillat Taanit“ — „zwój postny“, pisma pochodzącego z ok. 70 r. po Chrystusie, napisanego po aramejsku. Por. Strack-Billerbeck, t. II, s. 242.

<sup>51)</sup> Por. Joel. 2, 12.

<sup>52)</sup> Por. Iz. 58, 4 nn.

wano bardzo skromne posiłki, służące tylko podtrzymaniu życia. Ludzie odprawiający post, ubierali się w specjalne szaty, t. zw. wory pokutne i przepasywali powrozem. Wory te były sporządzone z grubego materiału i prawdopodobnie sięgały początkami swoimi czasów t. zw. „płaczków“, którzy również w wory pokutne się ubierali, ile razy oplakiwali śmierć zmarłych osób<sup>53</sup>). Patriarcha Jakub, kiedy bolał nad stratą Józefa, również „oblókł się we włosiennicę, płacząc syna swego<sup>54</sup>). Włożenie wory pokutnego poprzedzane często było przez rozdzieranie szat, a niekiedy w ogóle przez zdjęcie swoich codziennych szat, a dopiero potem ubranie się w strój pokutny. Równoległe z włożeniem wory pokutnego było siedzenie w popiele i posypywanie nim głowy lub całego ciała. Spotykamy się także z tym, że niekiedy posypywano głowy nie tylko popiołem ale nawet gnojem<sup>55</sup>). W czasie postu chodzono zwykle boso, opuszczano mycie i namaszczenie się wonnymi olejkami. Zakaz handlowania i podróżowania w czasie postu jest późniejszego pochodzenia, chociaż wspomina o nim już prorok (Izaj. 58). Również z tego samego okresu pochodzą zakazy: odbywania zaręczyn, uroczystości weselnych, jak również udzielania sobie wzajemnego pozdrowienia. Są to jednak przepisy natury czysto zewnętrznej.

Poza tym w czasie postu odprawiano specjalne nabożeństwa postne, wygłaszano okolicznościowe kazania oraz odbywano uroczyste procesje.

Nabożeństwa miały miejsce albo na rynku jakiegoś miasta, albo na cmentarzu między grobami zmarłych. Zwykle w czasie obrzędów postnych wnoszono skrzynię z Torą na rynek, posypywano ją popiołem, modlono się, leżano w popiele, trąbiono i wygłaszano pobożne nauki. Resztki tych nauk możemy znaleźć dziś jeszcze w rabinistycznej literaturze<sup>56</sup>).

**WARTOŚCI WYCHOWAWCZE POSTU.** Tak pojęty post miał objąć sobą całego człowieka. Zwracał przede wszystkim uwagę na umartwienie. Przepisy o powstrzymaniu się od pokarmów i napojów kryły poza sobą coś więcej: przyzwyczajenie człowieka do ofiary. Specjalnie zwracali na to uwagę prorocy, uważając post jako „*inah naphszo*“ = umartwienie swojej duszy<sup>57</sup>).

<sup>53</sup>) Por. Strack-Billerbeck; d. c. t. IV, s. 103.

<sup>54</sup>) Por. ks. Rodz. 37, 34.

<sup>55</sup>) Por. Est. 14, 2.

<sup>56</sup>) W czasie nabożeństwa postnego czytano rano „Torę“, ks. Wyjść. 32, 11 nn., a wieczorem Izajasza 55, 6—56, 8.

<sup>57</sup>) Por. Iz. 58, 3.

Post miał uszlachetnić człowieka, modlitwy jego uczynić wznioślejsze, oczyścić je ze wszelkich ziemskich naleciałości i zbliżyć do Boga. Dlatego poszczono przed świętami, które najwięcej przypominały człowiekowi tego Boga. Mojżesz pościł, gdy miał z Bogiem rozmawiać<sup>58)</sup>, Daniel przed otrzymaniem objawienia Bożego, Judyta zaś będzie całe życie pościć, by tylko uczcić Boga.

Pobożni Izraelici byli głęboko przekonani, że post wyprasza ludziom Boże miłosierdzie, dlatego pościli też w nadziei uproszenia sobie długiego życia i szczęśliwej śmierci. Post u Izraelitów był zatem rzeczą świętą, był nieomal ich chlebem codziennym, był czynnością, która najwspanialej twardą i rogatą duszę żydowską szlifowała i kontaktowała z Bogiem.

Z tego też założenia, wyjdzie kilka wieków później Kościół św., gdy będzie przepisywał swoim wiernym post w Nowym Testamencie. Cel, wartość i znaczenie jego wyjmie ze skarbca Starego Testamentu i zamknie w przepięknej modlitwie do Boga, zawartej po wieczne czasy w prefacji postnej: „*Qui corporali jejunio vitia comprimis, mentem elevas, virtutem largiris et proemia*“.

Kraków.

Ks. STANISŁAW GRZYBEK.

---

<sup>58)</sup> Por. ks. Wyj. 24, 18; 34, 28; Por. 9, 9.

# NOLI ME TANGERE

(Jan XX, 11—18).

<sup>11</sup> A Maria stała u grobu zewnątrz, płacząc. Gdy tedy płakała, nachyliła się, i zajrzała w grób. <sup>12</sup> I ujrzała dwóch aniołów w bieli siedzących, jednego u głowy, a drugiego u nóg, gdzie położone było ciało Jezusowe. <sup>13</sup> Mówią jej oni: Niewiasto! Czemu płaczesz? Rzecz im: Bo wzięto Pana mego, a nie wiem, gdzie go położono. <sup>14</sup> Gdy to powiedziała, obróciła się w tył, i ujrzała Jezusa stojącego, a nie wiedziała, że to jest Jezus. <sup>15</sup> Rzecz do niej Jezus: Niewiasto, czemu płaczesz? Kogo szukasz? Ona sądząc, że to jest ogrodnik, rzecze mu: Panie, jeśli go ty wzięłeś, powiedz mi, gdzieś go położył, a ja go wezmę. <sup>16</sup> Rzecz do niej Jezus: Mario! Ona obróciwszy się, rzecze mu: Rabbuni, (co znaczy: Mistrzu). <sup>17</sup> Rzecz do niej Jezus: Nie dotykaj mnie, bom jeszcze nie wstąpił do Ojca mego. Ale idź do braci moich, a powiedz im: Wstępuję do Ojca mojego i Ojca waszego, Boga mojego i Boga waszego. <sup>18</sup> Przyszła Maria Magdalena, oznajmiając uczniom: Żem widziała Pana i to mi powiedział.

(Przekład Ks. Wujka)

## 1.

Egzegeza opisu Janowego ukazania się zmartwychwstałego Pana Marii Magdalenie w dniu Wielkanocnym ulega wciąż jeszcze dużym wahaniom. Pan Jezus daje się poznać płaczącej nad pustym grobem Magdalenie, wypowiadając jej imię: „*Mariam!*“ a Magdalena odpowiada radosnym: „*Rabbuni!*“ A następnie mówi do niej Zbawiciel (według Wulgaty) „*Noli me tangere*“ (Nie dotykaj mnie, — po grecku: *me mou haptou*), — bom jeszcze nie wstąpił do Ojca mego“.

Sprzeczne wyjaśnienia dają egzegeci tym słowom, a odnosi się przy tym wrażenie, że nie są to wyjaśnienia, lecz raczej wybiegi. Tak samo niejednolicie tłumaczy się odnośne słowa.

O. Lagrange tłumaczy: „*Ne me touche pas*“ — „nie dotykaj mnie, bom jeszcze nie wstąpił do Ojca“. Tak samo tłumaczą Crampon, Fillon i Segond. Podobnie Tillman (Das Johannes — Evangelium, Bonn 1916, s. 268) „*Rühre mich nicht an*“. Tillman dodaje taki komentarz: Ponieważ Maria Magdalena nie ujrzała Pana Jezusa chwalebego, bo wydawało jej się w pierwszej chwili, że widzi ogrodnika, więc powstaje w niej myśl, że Pan Jezus wrócił do swych uczniów i chce pozostać z nimi w tej postaci, co dawniej. Lecz Chrystus odrzuca takie pojmo-



wanie i t. d. — Roesch (Das Neue Testament, Paderborn 1940, s. 232) tłumaczy inaczej: „Halte mich nicht fest“ — „nie zatrzymuj mnie“ i wyjaśnia: „To szczęście, którego pragniesz: połączenia się wiecznego ze Mną, będzie twoim udziałem dopiero wtedy, kiedy wstąpię do nieba“. Podobnie komentuje to miejsce Michaelis (Das neue Testament Leipzig, 1934), tłumacząc: „Du sollst mich nicht aufhalten“.

Ks. Szczepański tłumaczy: „Puść mnie, albowiem nie wstąpiłem jeszcze do Ojca“ i komentuje w ten sposób: greckie *haptesthai* oznacza nie tylko chwilowo „dotknąć się“, ale także uchwycić i silnie trzymać, nie chcieć puścić. *Me mou haptou* nie oznacza, że Pan Jezus nie życzył sobie, aby Magdalena obejmowała Mu stopy (na to Chrystus innym pobożnym niewiastom bez trudności pozwolił; porównaj Mt. 18, 9), ale ma inne znaczenie. Magdalena objawszy stopy Chrystusa, w zapale swej miłości nie chciała się już z Nim rozstać, mniemając, że teraz nadeszła owa chwila zapowiedziana: „znowu przyjdę i wezmę was do Siebie, abyście i wy tam być mogli gdzie ja jestem“ (Jan 24, 3). Maria pragnie więc, aby w tym połączeniu z Panem Jezusem mogła się przenieść do przygotowanych przez Niego przybytków (por. Jan 14, 2, 3). Chwila ta jednak nie nadeszła; Pan Jezus nie wstąpił jeszcze do nieba — i dlatego przez słowa: „Puść Mnie; „idź do mych braci“... Chrystus zwraca jej uwagę na to, że czas miłosnego szczęścia wiecznego jeszcze nie nastąpił. — Krakowskie wydanie Ks. Ks. Jezuitów ma według Wulgaty: „Nie dotykaj Mnie, bom jeszcze nie wstąpił do Ojca Mego“. To samo ma Ks. Dąbrowski i Ks. Gryglewicz, który tłumaczy z greckiego.

Wszystkie te tłumaczenia suponują zgodnie, że Maria Magdalena poznawszy Chrystusa Pana, upadła Mu do nóg i je objęła. I rzeczywiście Mt. 28, 9—10 pisze, że Pan Jezus objawił się niewiastom, które wracają od pustego grobu i idą powiadomić uczniów, że Pan Jezus zmartwychwstał; a one „zbliżyły się do Niego, objęły stopy Jego i oddały Mu cześć“. Lecz nie ma pewności, że Mateusz opisuje na tym miejscu spotkanie Chrystusa Pana z Marią Magdaleną. Tekst zaś Janowy nie wspomina nic o tym, że Maria Magdalena padła Panu Jezusowi do nóg i Je objęła. A jest to tym dziwniejsze, że przedtem opisuje Jan, charakterystycznym dla niego sposobem, poszczególne ruchy występujących osób. Więc „Maria stała przed grobem“; potem „pochyliła się do grobu“; tam widzi, że na ławie grobowej „siedzi dwóch aniołów“; potem „obraca się“ i widzi Jezusa „stojącego“. A kiedy Chrystus Pan nazwał ją po imieniu, a Maria Go poznała, pisze Jan, „obróciła się i rzekła do Niego po hebrajsku: Rabbuni!“ Tekst nie

wspomina nic o tym, że ukłękła i objęła nogi Chrystusa Pana; tylko ciągnie zaraz dalej: „Jezus rzekł do niej: *me mou haptou*“.

Naturalnie, takie argumentum e silentio nie dużo dowodzi. Z drugiej strony jednak zdaje się być dopuszczalnym, aby przypisać ten gest Marii Magdalenie. Nie mniej trzeba zwrócić uwagę na to, że po drobiazgowym opowiadaniu poprzednich szczegółów, autor Ewangelii nie podał właśnie tego szczegółu. Więc nasuwa się mimo woli myśl, że słowa *me mou haptou* oznaczają coś innego; może nie należy wkładać do tekstu tego podwójnego gestu: „padanie do nóg“ i „obejmowanie ich“, może nie trzeba tłumaczyć greckiego oryginału za Wulgatą przez „*Noli me tangere*“.

Zresztą czytającemu tekst Janowy w tłumaczeniu „Nie dotykaj się mnie“ nasuwa się pytanie, połączone z pewnym zdziwieniem, dlaczego to Chrystus Pan zmartwychwstały zakazuje Magdalenie dotknąć się Go, skoro wolno jej było dawniej całować stopy Chrystusowe i zraszać je łzami. Przecież niewierny Tomasz musiał palcem dotknąć się ran Chrystusowych. Jeżeli więc tekst czwartej Ewangelii nie mówi wręcz, że Maria Magdalena objęła nogi Pana Jezusa, to może *me mou haptou* oznacza rzeczywiście coś innego, co nie suponuje ruchów, nie wzmiankowanych w tekście.

Tłumaczenie greckiego *me mou haptou* przez *Noli me tangere* staje się zupełnie problematyczne przez już wzmiankowaną scenę z Mateusza 18, 9. U Mt. „...niewiasty ujęły nogi Jego i pokłon Mu oddały. Wtedy im rzekł Jezus: Nie bójcie się, idźcie, oznajmijcie braciom moim, aby poszli do Galilei, tam mnie ujrzą“. Więc Pan Jezus nie zakazuje świętym niewiastom objąć stóp Swoich i nie odpycha ich, mówiąc: „nie dotykajcie się mnie“, lecz przyjmuje ich pokłon, a potem odsyła je z poselstwem do uczniów. A jeżeli ponadto przyjąć należy, że Mt. 28, 9 jest sceną paralelną do Jana 20, 16—17, to tłumaczenie: „Nie dotykaj się mnie“ upada całkiem, bo Mateusz twierdziłby w takim razie coś sprzecznego z tekstem Janowym, podając za fakt hołd świętych niewiast, między którymi znajdowała się także Maria Magdalena.

## 2.

Należy nasamprzód uświadomić sobie, że Maria Magdalena przybyła rychłym rankiem wraz z innymi niewiastami do grobu, aby dopełnić obrzędów pogrzebowych, których nie było można należycie wykonać w piątek wieczorem z powodu zbliżającego się wielkiego szabat. Święte niewiasty idą do grobu w żałobnym pochodzie. Serca ich

są smutne, a myśl przygnębiona. Triumfalny błysk wielkanocnego poranka nie rozjaśnia na razie jeszcze ich umysłu. Oczami duszy widzą strasznie skatowane zwłoki swego Mistrza, który umarł haniebną śmiercią na krzyżu.

To też skierowują się ich myśli z konieczności do spraw życia pozagrobowego. A myśli te były dla Izraelity pełne smutku i przygnębienia. Nie znali albo znali bardzo niedokładnie i mglisto wieczność, która jest pełnią życia i szczęścia. Dusza „odchodziła do ojców“. Ale szeol, gdzie gromadzą się zmarli, jest miejscem położonym w głębokiej otchłani (Dt. 32, 22; Job. 11, 8), pograżonym w ciemnościach (Job. 10, 21 n), jak warownia albo raczej jak więzienie, w którym zamarła wszelka radość i życie. Bo w szeolu nawet Boga już chwalić nie można. Szeol jest negacją wszystkiego tego, co nazywamy życiem na tej ziemi. (Ps. 6, 6; 30, 10; 88, 6, 11—13; Job 10, 21—22). Dusze tam przebywające znajdują się w jakimś bezwładzie i przytępieniu; są smutne, bo pozbawione życiodajnych promieni słońca. To też upomina Kohelet 9, 10: „Cokolwiek potrafisz zdziałać swymi siłami, to czyn! Bo w szeolu, dokąd dążysz, nikt nie działa, ani nie ma tam wiedzy, ani myśli, ani mądrości“. Bossuet (*Discours sur l'Histoire Universelle*, III-e partie, c. XIX) tłumaczy, dlaczego Bóg dopiero z czasem dał Izraelowi pełniejszą wiedzę o zaświatach i dlaczego dopiero Chrystus Pan przyniósł nam i pod tym względem pełnię objawienia. Bo poganie, wywodzi Bossuet, mający wiarę w nieśmiertelność duszy, obrócili ją szybko w zabobon, składając ofiary duszom zmarłym i czcząc je modlitwami i ołtarzami, które należały się tylko Bóstwu. A inni radzili odbierać sobie życie, aby tym prędzej przejść do lepszej wieczności. Izraelici, otoczeni morzem pogaństwa, a tak bardzo skłonni do przyjmowania bałwochwalstwa, byliby niechybnie wypaczyli dogmat o nieśmiertelności w niebie zbawionej duszy.

Ta wiara w dawnych czasach izraelskich pozostawała dziwnie długo w takim niepokojącym półmroku. Autor Koheleta w III wieku przed Chrystusem nie wie jeszcze nic o tym, co dzieje się za nieprzebytą kurtyną, dzielącą doczesność od wieczności. Nawet Jezus Sirach nie stanowi postępu w tej kwestji. A chociaż późniejsze księgi objawione rzucają w te mroki jaśniejsze światło, to daleko jeszcze ludziom, nawet współczesnym Chrystusowi Panu, do pełnej nadziei, zrodzonej z wiary we wieczność, którą rozjaśnia uszczęśliwiające widzenie Boga. Przecież Saduceusze z dni Chrystusowych odrzucali cały świat duchowy i nie wierzyli w ogóle w nieśmiertelność duszy, a nie ekskomunikowano ich z synagogi; owszem z ich to właśnie grona wywodzą się

po wielkiej części arcykapłani i kapłani, do nich przynależą starszyzna żydowska.

Jeżeli ktoś zarzuci, że z tych niepewności i wątpliwości wyłączyć należy uczniów Chrystusowych, to przyznamy mu zasadniczo rację. Bo Chrystus Pan przyniósł pełnię objawienia także w tym względzie i podał ją swym apostołom jako cenny depozyt. Lecz trzeba wniknąć w psychologię uczniów Chrystusowych i liczyć się z rzeczywistością, którą podają nam zresztą dokumentarnie pisma Nowego Testamentu: otóż stwierdzamy właśnie na podstawie tych pism, że nauka Pana Jezusa spotykała się bardzo często z wielkim niezrozumieniem. I to nie tylko u wrogów i u niechętnych. Nawet Apostołowie bardzo powoli wnikają w tajemnicę Królestwa Bożego. A Chrystus Pan odkłada świadomie pełnię ich zrozumienia do czasu przyjścia Ducha Poczyszyciela, który „nauczy was wszystkiego, cokolwiek wam powie-działem“. Bez cudu Zielonych Świątek byłaby rewelacja Chrystusowa zawisła w próżni. Sam rozum ludzki i sama dobra wola nie są zdolne jej ogarnąć.

Więc święte niewiasty idące do grobu Chrystusowego wiedzą teoretycznie o życiu pozagrobowym wszystko to, co my dziś wiemy. Ale praktycznie tkwią bezsprzecznie we wierzeniach swego narodu. Przecież równie dobrze wiedziały, że Chrystus zmartwychwstanie dnia trzeciego, a jednak idą w żałobie i smutku do grobu, by namaścić martwe ciało Mistrza; a Maria Magdalena płacze gorzkimi łzami nad stratą zwłok, nawet wtedy, gdy widzi grób próżny i słyszy wieść anielską o zmartwychwstaniu Pana. Nic prawdziwszego i bardziej rozumiałego pod względem psychologicznym, jak taki stan rzeczy. To też wolno twierdzić, że cały świat wyobrażeń religijnych owych świętych niewiast tkwił głęboko w izraelskiej tradycji. Z konieczności rozumują kategoriami tejże tradycji i kierują się nimi w praktyce, idąc do grobu. Nie mogły wyrwać się gwałtem z licznych pojęć, obrazów i praktyk, z długotrwałej i powszechnej tradycji swego narodu.

### 3.

Więc co dzieje się z duszą Mistrza? Dopiero Piotr w dniu Zielonych Świątek potrafi skonstruować dowód z XV Psalmu: „Albowiem nie zostawisz duszy mojej w otchłani i nie dasz Świętemu twemu oglądać skażenia“ (Dz. 2, 27). Dla świętych niewiast i dla Marii Magdaleny dusza Chrystusa Pana musiała zstąpić do szeolu. A z tym wyrazem łączył się cały ponury świat wyobrażeń izraelskich o miejscu

pobytu dla zmarłych. W tej chwili szło więc o to, aby okazać zmarłemu Mistrzowi swą miłość i swe przywiązanie i wstrzymać, o ile to było w siłach ludzkich, rozłączenie się definitywne duszy od ciała. Wedle wyobrażeń Żydów współczesnych Chrystusowi pozostawała dusza po śmierci jeszcze jakiś krótki czas w pobliżu ciała, dopóki ciało nie zaczęło się rozkładać. Stąd urządzano obrzędowy płacz nad zmarłym, który miał dokumentować miłość i przywiązanie pozostałych. I stąd mianowicie namaszczenie ciała wonnymi olejkami, które miały opóźnić rozkład ciała.

Znajdujemy u Żydów czasów Chrystusowych wiarę podobną do wiary innych ludów starożytnych, że dusza po śmierci pozostaje jeszcze jakiś czas w pobliżu ciała. Dawni Persowie utrzymywali, że dusza zmarłego pozostaje w pobliżu ciała przez trzy dni. Podobne wierzenia znajdujemy u Greków. Żydzi zaś ograniczali ten czas ściśle do trzech dni, po których dusza zstępuje do szeolu. Wielokrotna obserwacja pouczyła ich mianowicie, że najpóźniej po trzech dniach ciało poczyna się rozkładać i nie zdarzyło się nigdy, aby ożyło ciało, które wykazuje pewne oznaki rozkładu. W wypadkach letargu i powrotu człowieka do życia nie było właśnie tych oznak. Ponieważ zaś upalny klimat ich kraju przyspiesza w normalnych wypadkach rozkład ciała, więc trzeci dzień stał się ostateczną granicą dla zewnętrznej łączności duszy z ciałem, dlatego też w trzecim dniu najpóźniej winien był nastąpić pogrzeb.

Stąd też wynikał obowiązek konserwowania ciała zmarłego przez namaszczenie i stosowanie maści, które zapobiegały szybkiemu rozkładowi trupa. Wiadomo, że właśnie z tych przyczyn starzy Egipcjanie mumifikowali ciała zmarłych, doprowadzając tę sztukę do najwyższego stopnia.

Dlatego też święte niewiasty zaraz po powrocie do domu w wieczór Wielkiego Piątku zajęły się przygotowaniem ziół i maści. A kiedy, z konieczności, straciły cały cenny dla nich dzień Wielkiego Szabatu, w którym nie można było zajmować się jakąkolwiek pracą, podążyły przynajmniej w pierwszej dla nich możliwej chwili, to jest z braskiem dnia trzeciego, do grobu, aby dopełnić obowiązku miłości wobec zmarłego Mistrza. Były zdecydowane dokonać namaszczenia lub uzupełnić je, aby duszę Mistrza zatrzymać jaknajdłużej przy grobie, przy którym chciały pozostać owe trzy dni.

Podobnie miał płacz obrzędowy nad umarłym na celu takie zatrzymanie duszy zmarłego przy martwym ciele. Pickel (*Messias* König Jesus, München 1935, s. 172 nn) robi paralelę między tekstem ewan-

gelicznym a zwyczajami pogrzebowymi współczesnymi na Bałkanach, gdzie jego zdaniem przechowały się starodawne tradycje orientalne najlepiej i stwierdza, że obrzędowy płacz nad zmarłym połączony jest i dziś w tych krajach ze spoglądaniem na zmarłego; i twierdzi, że podobny zwyczaj suponują ewangelje, opisując pogrzeb Pana Jezusa. Zdaniem Pickela jest *theorein* = spoglądać, w tym połączeniu synonimem do „zawodzić“, „płakać“ nad zmarłym. W ten sposób komentuje mianowicie tekst Łukasza 28, 49—56 i dopatruje się w nim wyraźnej wzmianki tego „płaczu“ ze strony świętych niewiast nad zmarłym Zbawicielem.

Kiedy więc Maria Magdalena stała płacząc nad pustym grobem i zrozpaczona szukała ciała zmarłego Mistrza, czyniła to niewątpliwie w najszczerzym odruchu miłującego serca i z tęsknoty za swym Mistrzem i Panem. Lecz i ten drugi wzgląd ogólnie przyjętej opinii, która kazała więzić jaknajdłużej duszę zmarłego przy zmarłym ciele przez namaszczenie i lament, odgrywał rolę w jej postępowaniu. Jeżeli Antygonie rozdzierający ból serca po śmierci braci podwajał zakaz królewski pogrzebania ciał poległych — co w mniemaniu Greków oznaczało zakłócenie odpoczynku zmarłych — dlaczego Maria Magdalena nie miała w sercu swym mieścić obok boleści także i lęk z powodu niemożności dopełnienia obrządków, które zapewniały zatrzymanie duszy Mistrza choć na najkrótszy jeszcze czas przy grobie? Zapewne pragnęła z całej duszy „zatrzymać Go“ jeszcze.

Kiedy więc Pan Jezus jej się ukazał i odezwał do niej tak, jak czynił to dawniej za życia, wołając ją po imieniu, a ona Go poznała, wówczas też dostosowuje się do jej sposobu myślenia, kobiecego i izraelskiego i powiada: „Nie chciej mnie zatrzymywać!“ Albowiem *haptesthai* ma i to znaczenie, a nie tylko znaczenie: „dotykać się“. Pan Jezus mówi w myśl ówczesnych wyobrażeń izraelskich: Nie staraj się przez płacz, przez namaszczenie i inne obrzędy zatrzymać mej duszy przy grobie. A potem podaje powód, dla którego nie powinna chcieć Go zatrzymywać. Przecież dusza Jego nie zstąpi do szeolu; lecz wróci do Ojca i na razie jeszcze jest na ziemi „nie wstąpił jeszcze do Ojca“, a potem On idzie do Boga, by wskazać wszystkim ludziom drogę do nieba, tam jest nasza wspólna z Nim ojczyzna i tam miejsce, którego tęsknie wyczekujemy.

Taka egzegeza Jana 20, 17 łączy się bardziej z tekstem i z kontekstem. Zarazem czyni słowa Chrystusa Pana zrozumiałe. Nie trzeba już dodawać, bądź co bądź samowolnie, ruchów: padania do nóg i obejmowania ich, czego tekst nie zawiera. Ani nie trzeba wkładać

w słowa Pana Jezusa znaczenia, które mimo wszystko jest z trudem wypracowane i budzi podejrzenie niezgodności z prawdą. Najmniej prawdopodobnym pod względem psychologicznym i ze względu na kontekst jest tłumaczenie *Noli me tangere. Me mou haptou* znaczy: „Nie chciej mnie zatrzymywać!“ Miłość wycisnęła ci łzy i skłoniła przynieść do grobu wonne olejki, aby zatrzymać Mą duszę dłużej na ziemi. Ta sama miłość, lecz oświecona wiarą, każe ci radować się, bo zwyciężyłem śmierć i wracam do Ojca wskazując drogę wszystkim zbawionym.

Ks. SEWERYN KOWALSKI.

Warszawa.

## WIECZERZA PAŃSKA W I. LIŚCIE ŚW. PAWŁA DO KORYNTIAN

Eucharystia od pierwszych chwil istnienia chrześcijaństwa stała się ośrodkiem życia religijnego. Czytamy w *Dziejach Apostolskich*, że chrześcijanie „*trwali w nauce apostoelskiej w uczestnictwie łamania chleba i modlitwach... (2, 42), codziennie także przebywali pospolu w świątyni, po domach zaś łamiąc chleb, pożywali pokarmy z weselem i prostotą serca, chwalcąc Boga... (2, 46). A pierwszego dnia po szabacie, gdyśmy się zeszli na łamanie chleba... (20, 7).* W przytoczonych tekstach mamy wzmiankę o zebraniach Eucharystycznych, zwanych „*łamaniem chleba*“ lub „*Wieczerzą Pańską*“ (1 Kor. 11, 20), na których starano się z całą możliwą wiernością (odtworzyć Ostatnią Wieczerzę Pańską. Treścią tych zebrań były: Uczta, wykład Pisma św., konsekracja chleba i wina z Komunią św. i modlitwy odmawiane lub śpiewane. Wszystkie te czynności zebrań religijnych pierwszych chrześcijan zostały objęte później nazwą Mszy św. W czasie przesładowań z powodu obowiązku tajemnicy (disciplina arcani) i rozpoczęcia praktyki pokutnej, część dydaktyczną Mszy św. oddzielono od właściwej ofiary i modlitw z nią związanych. Część pouczająca kończyła się modlitwą i błogosławieństwem biskupim. Właściwa Msza święta rozpoczynała się pocałunkiem pokoju i ofiarą chleba i wina wraz z przeistoczeniem, a kończyła się Komunią św., będącą spełnieniem

ofiary Eucharystycznej i jednocześnie wyrazem łączności wszystkich wiernych (Communio).

Z ofiarą Mszy św. łączyły się ściśle w początkach chrześcijaństwa uczty bratnie, zwane agapami<sup>1)</sup>, będące symbolem miłości i jedności wśród wiernych.

„Uczta nasza — pisze Tertulian<sup>2)</sup> — imieniem swym pokazuje, czym jest, nazywa się tak, jak u Greków miłość (*agape*). Św. Chryzostom (Hom. in Resur.)<sup>3)</sup> zaś tak te uczty nam przedstawia: „Wierni po wspólnym wysłuchaniu kazania i uczestniczeniu w Tajemnicach nie rozchodzili się zaraz, ale bogatsi przyniósłszy z domu potrawy ugaszczali uboższych i wszyscy razem w samym kościele używali jednego stołu i jednej uczty. W ten sposób przez wspólność stołu i poszanowanie świętego miejsca wzięły miłości się zacieśniały z wielką radością i pożytkiem wielkim“.

O podobnej uczcie miłości połączonej z Eucharystią, wspomina św. Paweł w pierwszym liście do Koryntian, (rozdział XI, 17 — 34), opisując ją w ten sposób:<sup>4)</sup>

*A nakazując to, nie pochwalam, że zebrania wasze zamiast się polepszać (stają się) gorsze.*

*Przede wszystkim bowiem słyszę, że gdy gromadzicie się w kościele, panują wśród was spory.*

*I po części wierzę w to.*

*Boć potrzeba, aby i różnice zdań były między wami, iżby dali się poznać ci, którzy wypróbowani są wśród was.*

*Otóż gdy się w tym właśnie schodzicie celu, nie jest to już spożywanie Wieczery Pańskiej.*

*Każdy bowiem własną wieczerzę wpierv bierze do jedzenia, przy czym jeden głoduje, drugi popija.*

*Czyż nie macie domów do jedzenia i picia!*

*Czyż przez to nie lekceważycie świątyni Bożej, i nie zawstydzacie tych, którzy nic nie mają?*

*Cóż wam powiem, czy mam was chwalić? Nie chwałę!*

*Albowiem otrzymałem od Pana, co też wam przekazałem,*

<sup>1)</sup> Gdy wspominam o agapach, mam tu na myśli uczty braterskie związane z święceniem Eucharystii, a nie urządzone z racji chrztu, czy pogrzebu lub też innych uroczystości.

<sup>2)</sup> Apologetyk (P. O. K., tom XX, Poznań, 1947), str. 161.

<sup>3)</sup> Tamże str. 162.

<sup>4)</sup> Według tekstu greckiego (Merk, S. I., Novum Testamentum, Roma, 1944).



*że Pan Jezus owej nocy, której został wydany,  
wziął chleb, a dzięki uczyniwszy, potamal i rzekł:*

*TO JEST CIAŁO MOJE,  
ZA WAS (OFIAROWANE),  
TO CZYŃCIE NA MOJĄ PAMIĄTKĘ.*

*Podobnież wziął po Wieczerzy i kielich, mówiąc:*  
*TEN KIELICH STANOWI NOWE PRZYMIERZE  
WE KRWI MOJEJ,  
ILEKROĆ GO PIĆ BĘDZIECIE,  
CZYŃCIE TO NA MOJĄ PAMIĄTKĘ.*

*Hekroć bowiem będziecie chleb ten jedli i kielich ten pili,  
głosić będziecie śmierć Pana, dopóki nie przyjdzie.*

*Ktoby tedy jadł ten chleb lub pił kielich Pański niegodnie,  
ten zawini wobec Ciała i Krwi Pańskiej.*

*(Niech zatem człowiek bada samego siebie  
a potem niech je ten chleb i niech pije z tego kielicha.*

*Kto bowiem je i pije (niegodnie), potępienie sobie je i pije,  
bo nie odróżnia Ciała (Pańskiego).*

*Dlatego tyłu wśród was jest słabych i chorych  
i tyłu umiera!*

*Gdybyśmy zaś sami siebie sądzili, nie byłibyśmy sądzeni.*

*Lecz jeśli Pan sądzi, to karci w tym celu,  
ażeby nas z tym światem nie spotkało potępienie.*

*A gdy się schodzicie na ucztę, bracia moi!  
oczekujcie przeto jedni drugich.*

*Jeśli ktoś głodny, niechaj je w domu,  
abyście się nie schodzili na potępienie.*

*A resztę zarządzę, gdy osobiście przybędę.*

W powyższym ustępie rozróżnić możemy trzy części: pierwsza zawiera skarcenie Koryntian za nieodpowiednie zachowanie się na zebraniach eucharystycznych, druga przypomnienie Wieczerzy Wielko-czwartkowej, trzecia zlecenia dotyczące przygotowania się na Ucztę Pańską.

1) *Nagana za nadużycia na Uczcie Eucharystycznej* (w. 17—22). Św. Paweł w czasie pobytu w Koryncie wyłożył naukę Kościoła o Eucharystii, zachęcając do godnego obchodzenia pamiętki ustanowienia Najświętszego Sakramentu i przyjmowania Komunii świętej.

Uczty bratnie połączone z Eucharystią miały być w myśl wskazań Jezusa wyrazem miłości i jedności między wiernymi oraz środkiem wspomaganiania i odżywiania biednych. Koryntianie tak biedni jak i bogaci gromadzili się w domu specjalnie przeznaczonym na zebrania religijne, które św. Paweł nazywa „*Ekklesia*“, gdzie, dzieląc się z ubogimi, spożywano przyniesione dary i przystępowano do Stołu Pańskiego.

W czasie, w którym ten list był pisany, wspólny posiłek poprzedzający branie udziału w tajemnicy Eucharystii nie miał w sobie nic przeciwnego uszanowaniu i nie był nadużyciem, bo celem tego zwyczaju było jak najdokładniejsze odtworzenie porządku i szczegółów Ostatniej Wieczerzy. Dlatego nie za nieprzestrzeganie icium Eucharisticum karci św. Paweł Koryntian, lecz za nieodpowiednie zachowanie się w czasie uczt religijnych, które wkradły się do ich gminy, a nie odpowiadały charakterowi Wieczerzy Pańskiej: (*Nie pochwalam, że zebrania wasze zamiast się polepszać, stają się gorsze*, w. 17). Lekkomyślni i powierzchowni chrześcijanie mimo wiary, którą w teorii posiadali, zamieniali tajemnicę Najświętszą w rodzaj uczty pogańskiej. Zgromadzeni nie czekali jedni na drugich: bogatsi zasiadali do stołu oddzielnie, kłócili się nawzajem, prowadząc dysputy na temat nowej religii i pogardzając biedniejszymi. Ci ostatni, skrepowani pracą i wolą niedobrego chlebobdawcy, nie zawsze mogli się jawić na czas, przychodzili często wtedy, gdy bogatsi byli już nasyceni, a nawet i zbyt weseli, zjadłszy ze swymi towarzyszami pokarmy, które przynieśli dla podzielenia się z ubogimi. Jeszcze ostrzej karci pierwszych chrześcijan św. Jakub za robienie różnicy między bogatymi a ubogimi na niekorzyść tych ostatnich. Czytamy w jego liście (2, 1—6):

„*Bracia moi, czyż wy posiadacie jeszcze wiarę w Pana naszego Jezusa Chrystusa uwielbionego, jeśli oglądacie się na ludzi? Gdyby bowiem na zebranie wasze przyszedł mąż ze złotym pierścieniem na palcu i we wspaniałej szacie, a wszedłby również ubogi w wytartym odzieniu, a wy zwracając uwagę na tego, który ma wspaniałą szatę, powiedzielibyście mu: Ty usiądź sobie tutaj wygodnie! natomiast biedakowi: ty stań albo siądź sobie u nóg moich! Czyż to słusznie, że taką różnicę robicie u siebie, moi ukochani bracia! Czyż Bóg nie wybrał ubogich w oczach świata, aby byli bogatymi w wierze i dziedzicami królestwa, które przyobiecał tym, co Go miłują? Wy zaś znieważyliście ubogiego*“.

Zebrania religijne, a przede wszystkim eucharystyczne, które miały być ośrodkiem i symbolem jedności i równości między wiernymi

stały się dla Koryntian, jak i innych chrześcijan sposobnością do upokarzania uboższych braci i do nierówności społecznych. Dlatego słusznicy św. Paweł karmi ich, stwierdzając, że uczty takie nie są przypomnieniem Wieczerzy Pańskiej (*Kyriakon deipnon*) lecz frywolnymi biesiadami pogańskimi. Nie wiemy, czy św. Paweł pisząc: „Resztę zarządź, gdy osobiście przybędę“ (w. 34) unormował ten niewłaściwy zwyczaj, czy też go usunął. Ponieważ podobne wypadki nadużycia na ucztach eucharystycznych powtarzały się, Kościół, aby im na przyszłość zapobiec oddzielił agapy od właściwej ofiary Eucharystycznej, nakazując, aby tę ostatnią odprawiano rano.

## 2. Ustanowienie Uczty Eucharystycznej przez Pana Jezusa (w. 23—26).

Skoro tylko św. Paweł dowiedział się, że Koryntianie spaczyli charakter Wieczerzy Chrystusowej, pragnie wspomnianym brakom i niedomaganiom zaradzić i zło naprawić przez wskazanie właściwego sensu Uczty Pańskiej. Dlatego powtarza naukę Kościoła o Eucharystii, którą głosił w czasie swego pierwszego pobytu w Koryncie (ok. 52 r.). Znał on dobrze historyczne zdarzenie nocy Wielkoczwartkowej z bezpośredniego objawienia Bożego i tradycji Apostolskiej. Stąd też zanim rozpocznie opowiadać o samym ustanowieniu Najświętszego Sakramentu zaznacza, że głosi naukę nie swoją, lecz Chrystusa (w. 23)<sup>5)</sup>. Świadczenie jego jest obok Ewangelii jednym z najstarszych dokumentów pisanych i dla tego ma dla nas wielkie znaczenie historyczne. O tym samym fakcie opowiadają nam prócz niego Ewangelie synoptyczne. Opowiadanie św. Łukasza, ucznia św. Pawła, jest prawie dosłownym powtórzeniem pierwowzoru Pawłowego. Pewne tylko różnice, ale nie istotne w przedstawieniu Wieczerzy Pańskiej zachodzą między redakcją św. Pawła a Ewangeliami Mateusza i Marka.

Porównajmy teksty Ewangelii z opisem Apostoła.

Według św. Mateusza i Marka konsekracja chleba i wina odbyła się w czasie Wieczerzy (*esthionton de auton*). Z opisu zaś św. Pawła

<sup>5)</sup> P. Ketter: *Korintherbriefe* (Herders Bibelkommentar für das Leben erklärt), — Freiburg in Br. 1937, B. XIV, str. 268 nn. i E. B. Allo: *Saint Paul. Premiere Epître aux Corinthiens*, str. 292 nn. Słowo *paralambano* odpowiada hebr. *qibbel* = otrzymać, podobnie jak Mojżesz otrzymał Torę i przekazał ją swoim następcom, (hebr. *masar*), św. Paweł użył *paradidomi* = podać, przekazać, porównaj: Strack-Billerbeck: *Kommentar zum N. Test. aus Talmud u. Midrasch*, str. 443, München 1920, B, 3.

i Łukasza wynika, że konsekracja chleba miała miejsce podczas Wieczerzy, a wina pod koniec tejże (w. 25, Łuk. 22, 20).

Gdy jednak wyrażenie św. Pawła „*podobnież*“ (*hosautos*) odnieśliśmy nie do czynności Jezusowej, lecz do słowa „*po Wieczerzy*“ (*meta to deipnesai*), wtedy według świadectwa św. Pawła nie tylko konsekracja wina odbyła się pod koniec uczty paschalnej, ale i chleba. A jeśli tak było, to Judasz, zdemaskowany przez Pana Jezusa (Jan 13, 35 i Mat. 26, 23) nie był obecny przy ustanowieniu Najświętszego Sakramentu, nie przyjął Komunii św. i nie otrzymał święceń kapłańskich. Wskazywałyby na to również słowa św. Jana: „*on zaś spożywszy kawalek „chleba“, natychmiast wyszedł* (13, 3) — w połączeniu ze świadectwem Mateusza (26, 21—26) i Marka (14, 18—21). Z tych tekstów wynikałoby, że Judasz po spożyciu gorzkich ziół, chleba praśnego jeszcze nie konsekrowanego i baranka paschalnego, oraz wypiciu trzeciego kielicha, wyszedł z Wieczernika<sup>6)</sup>. Rytuał żydowski zezwalał jeszcze na czwarty i piąty kielich. I w tym to czasie prawdopodobnie Pan Jezus rozpoczął konsekrację chleba i wina, która nastąpiła wprawdzie w ramach uczty paschalnej, lecz już po spożyciu głównych jej potraw. Stąd też wyrażenie synoptyków, że Jezus rozpoczął konsekrację w czasie Wieczerzy zgadzałoby się ze świadectwem św. Pawła, który wspomina, że była ona pod koniec Wieczerzy.

Charakterystyczną cechą redakcji św. Pawła są słowa Pana Jezusa wypowiedziane po konsekracji: „*To czyńcie na moją pamiątkę*“ (w. 24 i 25)<sup>7)</sup>, których nie mają dwaj Synoptycy. Jako równoważnik Pawłowego wyrażenia możnaby uważać słowa: „*bierzcie i jedzcie*“... „*pijcie z tego wszyscy*“ u św. Mateusza (26, 27 i 27) i św. Marka (14, 22) bo tak zdanie Apostoła jak i Ewangelistów nadają całej tej czynności ten sam charakter liturgiczny.

Formuła konsekracji chleba u św. Pawła: „*to jest Ciało moje, które za was*“ (w. 24) w pierwszej części brzmi identycznie z tekstem Mateusza i Marka i jest stwierdzeniem prawdziwej obecności Chrystusa pod postacią chleba. Następne słowa, „*które za was*“ (*to hyper hymon*) uwydatniają ofiarniczy charakter Eucharystii. Św. Łukasz uzupełnia je

<sup>6)</sup> H. Preisker w artykule „*der Verrat des Judas und das Abendmahl*“ (Zeitschrift für Neut. Wissenschaft, 1942, str. 151—155) uważa, że porządek wierszy u Łukasza (22, 25, 28—30, 21—23) został zmieniony przez późniejszą tradycję chrześcijańską, a na podstawie tekstów Łuk. 22, 21 i Jan 13, 26 należałoby przyjąć, że Judasz przyjął Komunię św.

<sup>7)</sup> Por. ks. Szczepański Wł. T. J.: „*Eucharystia w świetle listów św. Pawła*“ (Przegląd Powszechny 1924, str. 12 i n).

wyrażeniem „*didomenon*“ (ofiaruje się, wydaje się), które posiadają również inne lekcje pierwszego listu do Koryntian<sup>8)</sup>.

Św. Paweł w formule konsekuracyjnej wina, która weszła do kanonu Mszy św., jeszcze wyraźniej akcentuje ideę ofiarniczą Wieczery Pańskiej. Brzmi ona: „*ten kielich stanowi nowe Przymierze we krwi mojej*“ (w. 25). Tę samą myśl podali nam Synoptycy przez dodanie do formuły konsekuracyjnej wina: „*to jest krew moja Nowego Testamentu*“ słów: „*która za wielu będzie wylana na odpuszczenie grzechów*“ (Mat. 26, 28 i Marek 14, 24). To co Mateusz i Marek wyrazili w prostej formie, Apostoł podaje przez metonimię (*continens pro contento*). Kielich z winem, które dzięki wszechmocnemu słowu Chrystusa przemieniło się w Krew Najświętszą, staje się podstawą Nowego Przymierza między Bogiem a ludzkością<sup>9)</sup>. Mojżesz przy zawarciu przymierza kropił lud krwią zwierząt ofiarnych (Wyjśc. 24, 8), Chrystus krwią własną przypieczętował Nowe Przymierze w miejsce Starego. Dobitniej charakter ofiary krzyżowej w Eucharystii podkreślił św. Paweł w następnych słowach: „*ilekroć bowiem będziecie jedli ten chleb i kielich pić będziecie, śmierć Pana będziecie opowiadali*“ (w. 26). Zdanie to wraz z poprzedzającym wyrażeniem: „*to czyńcie na moją pamiątkę*“, które Apostoł dwa razy powtarza ma doniosłe znaczenie, albowiem na nich opiera się istota Uczty Eucharystycznej, jako instytucji stałej.

Słowa: „*to czyńcie na moją pamiątkę*“, wyrażają wolę Jezusa, który pragnął, aby czynność przeistoczenia powtarzała się zawsze w gronie Jego uczniów i wiernych. A odprawienie Ostatniej Wieczery, w której Chrystus antycypował ofiarę Wielkopiątkową, nie będzie już pamiątką baranka zabitego na ofiarę, lecz pamiątką nieskończonej doskonałej ofiary Jezusa, złożonej na krzyżu za całą ludzkość. Myśl ta przewija się prawie we wszystkich listach św. Pawła: „*Albowiem jako nasza Pascha ofiarowan jest Chrystus* (1 Kor. 5, 7), *umiłował was i wydał samego siebie za nas na dar i na ofiarę (thysia) Bogu* (Efez. 5, 2). *Jego postanowił Bóg ofiarą przebłagalną przez wiarę we krwi Jego* (Rzym. 3, 25).

<sup>8)</sup> Oprócz „*didomenon*“ niektóre lekcje mają „*klomenon*, *thryptomenon*“; wyrażenia te jeszcze silniej podkreślają moment ofiarniczy Eucharystii. Por. Sickenberger: *Die Briefe des Heiligen Paulus an die Korinther und Römer* (Die Heilige Schrift des N. Test., VI), Bonn 1932, str. 52—56.

<sup>9)</sup> Krew Zbawiciela jest antytezą do krwi zwierząt ofiarnych w St. Testamencie.

W czasie Ostatniej Wieczerzy, Pan Jezus, wyprzedzając Wielkopiątkową ofiarę na krzyżu, złożył ją pod sakramentalnymi postaciami, gdy wypowiadał słowa „*to jest Ciało moje, które się za was ofiarowuje, ten jest kielich krwi mojej, która za was będzie wylana*“. A co wówczas dokonał przez antycypację, to czynią kapłani dziś na ołtarzach w myśl Jego polecenia „*to czyńcie na moją pamiątkę*“ przez ponowienie i uobecnienie Ofiary krzyżowej<sup>10</sup>).

W Wielki Czwartek złożył Zbawiciel samego siebie w ręce. Apostołów - Kapłanów, stając się po wszystkie czasy żertwą i obiata, którą oni ofiarują Bogu Najwyższemu dla przebłagania, zadośćuczynienia, dziękowania i uproszenia łaski Bożej. Św. Paweł szczególnie podkreślił słowa Jezusa: „*to czyńcie na moją pamiątkę*“, aby obok momentu ofiarniczego uwidatnić jeszcze moment społeczny Eucharystii. Wraz z kapłanami mają składać ofiarę i wierni. Pierwsi, którzy otrzymali władzę konsekrowania, mają tę ofiarę sprawować przez przeistoczenie chleba i wina w Ciało i Krew Pańską oraz ich spożycie, drudzy przez uczestniczenie we Mszy św. i przyjęcie Komunii św.<sup>11</sup>).

### 3. Przestroga przed niegodną Komunią świętą (w. 27—34).

Przypomnieniem Wieczerzy Pańskiej pragnął św. Paweł pouczyć Koryntian o wewnętrznym przygotowaniu się do Uczty Eucharystycznej i godnym uczestniczeniu w niej. „*Nie możecie być uczestnikami stołu Pańskiego i czartowskiego*“ (1 Kor. 10, 21) pisał Apostoł, bo poganie składając ofiarę demonom wchodzili z nimi w jakiś związek, a Koryntianie jako chrześcijanie, uczestnicząc w ofierze Eucharystycznej i spożywając Ciało i Krew Pana Jezusa, szczególnie w głęboki i żywotny sposób zespalają się ze Zbawicielem. Jak w Starym Testamencie przez ofiarowanie i spożycie Baranka Wielkanocnego łączyli się uczestnicy uczty paschalnej węzłami pokrewieństwa, tak w Nowym Testamencie ofiarowanie i spożycie Baranka Bożego ma być podstawą nowego pokrewieństwa, nowej spójni nadprzyrodzonej, którą

<sup>10</sup>) Szczegółową analizę kontrowersji teologów na soborze trydenckim co do jedności ofiary krzyża i Mszy św. przedstawił nam Ks. St. Frankl w artykułach: „Jedność ofiary krzyża i ołtarza w świetle nauki soboru trydenckiego“ (Collectanea Theologica, Lwów 1938 f. 4. str. 397—437) i „Rola Kard. Seripandy w trydenckim dekreście o Mszy św.“ (Coll. Theol. 1938 f. 1, str. 115—133).

<sup>11</sup>) Por. naukę Piusa XII co do tej kwestii w Encyklice „Mediator Dei“ (tłum. Wierusz-Kowalskiego, Kielce 1937, str. 60—66) i w Encyklice o „Mistycznym Ciele Chrystusa“, str. 68. (Encyklica Ks. St. Brossa, Londyn 1945).

odzwierciedlił Jezus słowami: „*kto pożywa moje ciało i pije moją krew, we mnie mieszka, a ja w nim*“ (Jan 6, 57).

Św. Paweł jest pierwszym egzegetą słów Pana Jezusa o Najświętszym Sakramencie, egzegetą natchnionym. On dobrze zrozumiał istotę Eucharystii i działalność Jej w duszy ludzkiej. Pod wpływem sakramentalnego obcowania z Chrystusem następuje w duszy pewien asymilacyjny proces, podobny do tego, jaki ma miejsce przy zwyczajnych pokarmach, lecz tylko w odwrotnym kierunku, podczas gdy cząsteczki pokarmu przechodzą w części ludzkiego ciała, to Chrystus Eucharystyczny pozostając na swym poziomie podnosi człowieka do Siebie, przekształcając go do pewnego stopnia na własną modłę. Opanowuje On rozum i wolę człowieka i tak podbija całe jego nastawienie duchowe, że człowiek może powiedzieć: „*żyję już nie ja, ale żyje we mnie Chrystus*“ (Gal. 2, 20)<sup>12</sup>.

Wewnętrzne zatem, osobiste przygotowanie się do uczestniczenia w uczcie Eucharystycznej, w myśl wskazań św. Pawła, jest rzeczą nieodzowną. Albowiem jak na Wieczerzy Wielkoczwartkowej, tak i teraz na odtwarzanej przez Koryntian Uczcie, dzięki przeistoczeniu zjawia się sam Zbawiciel wprawdzie w sposób tajemniczy, ale nie mniej prawdziwy i rzeczywisty, jako taki łączy się wewnętrznie z nimi.

Moment psychologiczny Eucharystii, uwzględniony tu przez Apostoła, posiada wielkie znaczenie dla życia indywidualnego i społecznego. Świadomość bezpośredniej obecności Chrystusa skłania do godnego przygotowania się i uczestniczenia w tajemnicach świętych.

Warunkiem odpowiedniego przyjmowania Eucharystii i hołdu dla Niej jest w myśl nauki Apostoła czyste serce: „*Niech człowiek zatem bada samego siebie i tak niech pożywa ten chleb i z tego kielicha niech pije*“ (w. 24). Tymi słowami nie żąda On absolutnej czystości serca wolnego od wszelkiej słabości i niedoskonałości w chwili przystępowania do stołu Pańskiego, lecz przestrzega przed zawinionym zaniedbaniem przygotowania się do Komunii św. Kto nie bada serca (spowiedź, żal doskonały), nie tylko w myśl nauki św. Pawła, nie otrzyma łaski Bożej płynącej z Eucharystii, lecz znieważa Najświętszy Sakrament, narażając się na karę sprawiedliwości Bożej (w. 27). Kto nie chce zasłużyć na nią, niech często wgląda we własne sumienie, sądząc siebie, a nie bliźniego (w. 31). Czasem również Bóg używa kary, jako środka wy-

<sup>12</sup>) Zob. Ks. Frankl St.: „Znaczenie i wartość Eucharystii“ (Gazeta Kościelna“, Lwów, 1939, str. 354 i n.).

chowawczego, aby przestrzec nas przed nieszczęściem i uchronić od potępienia.

Pod wpływem nadprzyrodzonej działalności Eucharystii chrześcijanie zespalają się wewnątrznie z Chrystusem, poznając coraz lepiej myśli Jego, usuwając ze swych indywidualnych pojęć to, co nie godzi się z altruizmem Zbawiciela i kształtują się w jeden wielki żywy organizm, — „w jedno ciało, w którym każdy z osobna jeden drugiego członkami“ (Rzym. 12, 15).

Jest bowiem przyjętym zwyczajem, opartym na głębokich prawach psychologicznych, że wspólny posiłek wyraża duchową solidarność pewnego grona osób i służy do pogłębienia i spotęgowania tej solidarności. Eucharystia przez Mszę św. i Komunię św. dokonuje prawdziwej i doskonałej solidarności naszej z Chrystusem oraz między poszczególnymi członkami Jego Ciała Mistycznego. Msza św. zespała raczej zewnątrznie, Komunia św. zaś konsoliduje wewnątrznie, tworząc jeden żywy organizm mistyczny<sup>13</sup>). Eucharystia za tym jest Sakramentem kat' exochen społecznym — „*Eucharistia est symbolum radix atque principium catholicae unitatis*“ (A. S.-S. 1912, str. 615)<sup>14</sup>).

Na moment społeczny Eucharystii zwrócił szczególnie uwagę św. Paweł, gdy wykladał Koryntianom o Ostatniej Wieczerzy, wskazując na nią jako jedyne lekarstwo na ich niedomagania.

Analizując tekst eucharystyczny św. Pawła, widzimy w nim usiłowanie realizacji czynnej miłości w życiu indywidualnym i społecznym pierwszych chrześcijan. Zwróceniem uwagi na moment psychologiczny ofiarniczy i społeczny Eucharystii chciał wskazać Koryntianom św. Paweł, gdzie mają się uczyć miłości bratniej. Apostoł znał dobrze naturę ludzką z jej dobrymi i złymi stronami, taką samą widział już u Koryntian, którzy pełni pogańskich nawyków, jak egoizm, partyjność i skłonność do życia rozpustnego, z trudem przeobrażali się w prawdziwych wyznawców Chrystusa. Św. Paweł widział w Eucharystii antidotum na te ułomności, w niej bowiem najbardziej odzwierciedlała się miłość Boża, z której zrodziła się ofiara krzyża. Uczta eucharystyczna zatem miała być dla chrześcijan szkołą ducha ofiary i miłości, aby urzeczywistnić pierwsze i największe przykazanie głoszone przez Chrystusa. Szczególniejsze znaczenie jego podkreślił Jezus w mowie pożegnalnej słowami: „*Po tym poznają wszyscy, żeście uczniami*

<sup>13</sup>) Porównaj: Ks. Mądr. 12, 22, Jud. 8, 27, 2 Mach. 6, 12 i znaczenie słowa: „*p a i d e u o*“ użyte przez św. Pawła (Strack Billerbeck, op. c., str. 445.

<sup>14</sup>) Ks. Frankl: a. c. str. 374.



*moimi, jeśli miłość mieć będziecie jedni ku drugim*“ (Jan 13, 35). Widać od razu, że chodzi tu Zbawicielowi o czynną i ofiarną miłość, którą nazywa prawem nowym i prawem swoim, — „*przykazanie nowe daję wam, abyście i wy wzajemnie się miłowali*“ (Jan 13, 34). „A nade wszystko miejcie trwałą miłość jedni ku drugim, bo miłość osłania mnóstwo grzechów. Bądźcie gościnni jedni dla drugich bez szemrania“ (1 Piotr 4, 8 i 9). „Cóż pomoże, bracia moi, jeśliby kto mówił, że ma wiarę, ale uczynków by nie miał?... I jeśliby brat i siostra nie mieli ubrania i potrzebowali codziennej żywności, a ktoś powiedziałby im: Idźcie w pokoju, ogrzejcie się i naśycie, a nie daliście im tego, czego ciało ich potrzebuje — cóżby to pomogło?“ (Jakub 2, 14—16). „Každy, kto nie jest sprawiedliwy i nie miłuje brata swego, nie jest z Boga, albowiem ta jest nowina, którąście słyszeli od początku, abyście się wzajemnie miłowali... Przez to poznaliśmy miłość Boga, że oddał za nas życie swoje i my winniśmy życie oddać za braci. Kto by miał majętność tego świata, a widziałby brata swego w potrzebie i zamknął przed nim serce swoje, jakże może w nim przebywać miłość Boża?... Nie miłujmy słowem, ani językiem, ale uczynkiem i prawdą“ (1 Jan 3, 10—11 i 16—18).

W ten sposób właśnie zrozumieli naukę Chrystusową Jego uczniowie i tak jej nauczali. Tymi zasadami przejął się św. Paweł, a praktykując je w pełni, chciał je wpoić głęboko w umysły Koryntian. Dowodem tego są zorganizowane uczyty eucharystyczne, których celem było nie tylko przypominanie tajemnic Bożych, lecz i pomoc charytatywna, polegająca nie na miłości zdawkowej, wyrażająca się często w słowach pociechy czy jałmużny, lecz na zorganizowanej miłości i sprawiedliwości społecznej. Specjalne cechy miłości Nowego Zakonu, która nie była znaną w starożytności i różniła się swym dynamizmem od miłości Starego Zakonu, podał nam św. Paweł w trzynastym rozdziale pierwszego listu do Koryntian. Miłość ta staje się osią, około której obracać się będzie rozwój chrześcijaństwa, odnowienie i odbudowa zupełna pogańskiego społeczeństwa.

Ks. WŁADYSŁAW SMEREKA.

<sup>15)</sup> Zob. Scheeben J. M. Die Mysterien des Christentums, Wiesbaden, 1925, str. 343 i n.

# JEZUSA CHRYSYTA „KAZANIE NA GÓRZE“

(Mt. 5, 1—7, 29; Łk. 6, 20—49).

## KOMENTARZ I ROZWAŻANIA.

(Dokończenie)

### III.

Mt. 5, 27—32. „*Styszeliście, że powiedziano starym: „Nie będziesz cudzołożył...“*“

Druga grupa szczegółowych nauk Zbawiciela dotyczy cnoty czystości i instytucji małżeństwa. Podobnie jak w dziedzinie miłości bliźniego, również w sferze płciowych przeżyć dobro lub zło moralne mają swe źródło w wewnętrznych przeżyciach człowieka. Jak przy praktyce cnoty miłości bliźniego nie należy szczenić ofiar („nadstaw drugi policzek“), również i cnota czystości ma swą cenę życiową. — „Jeśli prawe oko twoje gorszy cię... wyrwij je...“ Obrazowo poucza tu Chrystus, z jaką stanowczością należy usuwać od siebie bezpośrednie okazje do grzechu. Choćby człowiekowi było co tak drogie, jak prawe oko, albo tak potrzebne, jak prawa ręka, winien tego wyrzec się, jeżeli rzecz ta jest dla niego prawdziwą, bezpośrednią okazją do grzechu<sup>1)</sup>.

Czystość, albo jej brak decydują o zbawieniu wiecznym człowieka, stąd „pożytecznie jest tobie, aby zginął jeden z członków twoich, niżby miało być wrzucone całe ciało twoje do piekła“. Jednocześnie wywiera cnota czystości daleko sięgający wpływ na życie doczesne jednostek i społeczeństw<sup>2)</sup>.

Wartość cnoty czystości dla zbawienia duszy zasada się na tym, że umożliwia rozwój duchowy i usuwa możliwość wielu ciężkich przewinień. Św. Paweł Apostoł poświęcił temu zagadnieniu cały 7 rozdział I-go listu do Koryntian. Płeć zawiera w sobie zarówno wielkie dobro, jak i niebezpieczeństwo zła. Etyka chrześcijańska, będąc świadoma niebezpieczeństw w dziedzinie płci, daleka jest od jej potępienia. Przeciwnie, płeć jest dobrą, gdyż w każdym człowieku jest podstawą do wyrobienia dodatniego typu charakteru „niewieściego“ i „męskiego“. „W duszy mężczyzny, mówi Foerster, należy rozwijać wiekuiście ko-

<sup>1)</sup> Szczepański X., dz. c., komentarz.

<sup>2)</sup> Goliński Zdz., X., Cnota czystości według św. Tomasza z Akwinu, z uwzględnieniem współczesnej pedagogiki, Lublin 1935; Foerster, Etyka płciowa i pedagogika, Warszawa 1911.

biecy element, ale nie po to, by jego siłę energii osłabić, lecz aby ją podnieść do najwyższej dyscypliny wobec samego siebie przez wymagania miłości i sumienia. Dopiero dzięki miłości brutalna męskość uszlachetnia się i przedzierzga w rycerskość; a dopiero w rycerskości męska siła się uzupełnia. W istocie kobiety z drugiej strony powinien się rozwijać element nieugiętej woli, heroicznego wytrwania, nieomyłnej stałości — ale nie po to, aby przedzierzgnąć się w męski rodzaj samowoli, lecz po to, aby ją uczynić nieugiętą w zaparciu siebie samej, konsekwentną w uczuciu, heroiczną w miłości“. Pierwiastki męski i niewieści wzajemnie uzupełniają się w ogólny sposób w społeczeństwie i specjalny w rodzinie. W rodzinie, która wchodzi w orbitę Odkupienia Chrystusowego, przez związek małżeński dwojga ludzi, złączonych drogocenną miłością, życie płciowe jest narzędziem do rodzenia i w y c h o w a n i a nowych jednostek, przeznaczonych do Królestwa Bożego. Czystość jest niezbędnym przygotowaniem do zawiązania dobrej rodziny. Pozwoli ona zrobić trafny wybór współmałżonka, gdyż zwracając umiarkowaną uwagę na stronę cielesną, pozwoli ocenić jego walory moralne, oraz oprzeć miłość na trwałych podstawach wzajemnego szacunku i przyjaźni.

W Starym Testamencie mamy myśl o małżeństwie pięknie wyrażoną w modlitwie Tobiasza (8, 7): „Panie, Boże ojców naszych, niech Ci błogosławią niebiosa i ziemia, i morze, i źródła, i rzeki i wszystkie stworzenia Twoje, które w nich są. Tyś stworzył Adama z mułu ziemi i dałeś mu pomoc: Ewę. A teraz, Panie, Ty wiesz, że nie dla lubieżności biorę siostrę moją za żonę, ale tylko dla miłości potomstwa, w którym by było błogosławione Imię Twoje na wieki wieków“.

Zbawiciel ogłasza tu nierozzerwalność małżeństwa (Mt. 5, 31—2; 193—12; Mk. 10, 2—12; Łk. 16, 18). Stary ZAAŁŁA dozwalał na całkowity rozwód, upoważniający do zawarcia nowego związku, jeżeli żona „nie znajdzie upodobania przed oczyma (męża) dla odrazy jakiej“. (Deut. 24, 1). — „Za czasów Pana Jezusa opinia w zapatrywaniach na znaczenie tego wyrazu podzieliła się na dwa obozy. Szkoła Szammaja dowodziła, że chodzi tutaj o nieczystość; Hillel zaś brał ten wyraz w znaczeniu szerszym i zastosował bardzo liberalną metodę wykładu, twierdząc, że jakkolwiek przyczyna wysunięta przez męża, jest wystarczającą do rozwodu, np. gdy żona przygotowała niesmaczną potrawę, albo gdy mąż ujrzał ładniejszą kobietę i t. d. Obydwie te szkoły wzajemnie się zwalczały. Kiedy indziej faryzeusze zadali Panu Jezusowi podstępne pytanie, co sądzi o rozwodzie. Uważali, że gdy Chrystus podzieli opinię jednej szkoły, narazi się szkole przeciwnej. Zbawiciel dał im odpowiedź

niespodziewana. Stał na stanowisku nierozzerwalności małżeństwa (Mt. 19, 2—12), jak było od początku. W prawie Mojżeszowym zrobiono tylko wyjątek na upór ludu. Bóg stworzył jednego mężczyznę i jedną niewiastę i w tym się już mieści pojęcie nierozzerwalności węzła małżeńskiego. Zbawiciel, przywracając trwałość małżeństwu, przywrócił godność kobiecie.

„Wyjawszy przyczynę porubstwa“ (Mt 5, 32) — słowa te należy tłumaczyć w świetle słów św. Pawła Apostoła: „A tym, którzy są w małżeństwie, nakazuję nie ja, ale Pan, iżby żona od męża nie odstępowała, a jeśliby odeszła, żeby trwała bez męża, albo się z mężem pojednała“ (I Kor. 7, 10)<sup>3)</sup>. W życiu Kościoła, w jego wcześniejszych okresach, można zauważyć pewne wahania teologów i biskupów, nawet poważniejszych, jak np. św. Bazyli, co do nierozzerwalności małżeństwa w wypadku cudzołóstwa. Jednakże stanowisko papieży jest niezłomne w myśl najwcześniejszych tradycji<sup>4)</sup>.

Trzecia grupa nauk szczegółowych Zbawiciela dotyczy obowiązków względem Boga. Nazywając Boga „Ojcem, których jest w niebieszech“ i wskazując na Jego „Królestwo“, jako na cel ostateczny człowieka, Pan Jezus daje podstawę, z której płyną wszystkie szczegółowe obowiązki.

Pan Bóg ma tytuł moralny do Ojcostwa wobec ludzi, jako ich Stwórca i Rządca. Syn Boży, stając się Człowiekiem i wystugując rodzajowi ludzkiemu Odkupienie, wysłużył ludziom przybranie za synów Bożych. Stąd w Nowym Zakonie tytuł Boga jako „Ojca“ przybiera specjalne i nadspodziewanie wielkie znaczenie. Pan Jezus miłość wysuwa jako pierwszą i najsilniejszą więź z Bogiem, przykazanie miłości Boga nazywa „pierwszym i największym“ (Jan 3, 16; Mt. 22, 35; Mk. 12, 28).

W Karaniu na górze Zbawiciel omawia szczegółowo trzy pobożne uczynki, przez które Boga czcimy: przysięgę, modlitwę i post.

Mt. 5, 33—37. „Słyszeliście również, że powiedziano starym: nie będziesz krzywo przysięgał...“

<sup>3)</sup> Ani św. Marek, ani św. Łukasz „wyjawszy przyczynę porubstwa“ nie przekazali.

<sup>4)</sup> Z historii Kościoła wiemy, że papież Mikołaj I bronił nierozzerwalności małżeństwa przeciwko Filipowi I (1095); Celestyn III i Inocenty III przeciwko Filipowi II, Alfonsowi IX i Piotrowi II Aragońskiemu (1196); Klemens VII i Paweł II przeciwko Henrykowi VIII (nb. tracąc w nim sojusznika w walce z Lutrem i tracąc Anglię dla katolicyzmu); Pius VII przeciwko Napoleonowi I (1801 r.).

Przysięga jest to wezwanie Imienia Bożego na świadectwo głoszonej prawdzie lub czynionej obietnicy (ślub). Ma więc przysięga związek ze czią Imienia Bożego i z prawdomównością. Cześć Imienia Bożego była już w Starym Testamencie zawarowana II przykazaniem boskim: „Nie będziesz brał imienia Pana Boga twego nadaremno, ponieważ Bóg nie przepuści bezkarnie temu, kto będzie brał imię Jego nadaremnie“ (Ks. Wyjścia 20, 7, por. Kapł. 19, 12; Powt. Prawa 5, 11). Rozszerzając to przykazanie, Pan Jezus zabrania prywatnych przysięg, zaznaczając, że mowa Jego wyznawców i bez tego powinna być prawdziwa.

Żeby zrozumieć kategoryczność zakazu Chrystusa Pana, należy sobie uprzytomnić to zwyrodnienie, któremu uległa przysięga wśród Żydów. Już przed niewolą babilońską lud często dopuszczał się krzywo-przysięstwa. Za czasów Chrystusa Pana nauczyciele zakonu uczyli, że jeżeli w przysiędze nie ma wyrażonego imienia Bożego, nie jest ona ważna, jak również, że Żyd nie jest obowiązany przysięgać prawdy wobec innowierców. Do tego trzeba dodać częstotliwość przysięg. „Do dziś jeszcze mieszkańiec Wschodu nie może oprzeć się nałogowi przysięgania się i zaklinania za lada powodem... dzisiaj przysięgają na głowę proroka...“<sup>5)</sup> Że Zbawiciel zakazuje przysięg prywatnych, nie zaś kościelnych, świadczy o tym zachowanie się Apostołów, którzy w ważnych sprawach przysięgali, na co zwraca uwagę św. Augustyn (zob. listy św. Pawła Ap.: Rzym. 1, 9; II Kor. 1, 29; Filip. 1, 8; Żyd. 6, 13).

Że Panu Jezusowi chodzi o szanowanie imienia Bożego, świadczą o tym słowa: „Nie przysięgajcie ani na niebo, bo jest tronem Boga...“ Gdy zaś mówi: „Mowa wasza niech będzie tak, tak...“ Chrystus nie zakazuje tu obszernych wywodów (nad proste „tak, tak, nie, nie“), ale zaleca, aby twierdzenia nasze były bez zaklinania się lub przysięg, chyba w razie prawdziwej potrzeby, atoli już sama potrzeba nie płynie z najlepszego źródła: bo jest nią zwykle nieufność ludzka, wynikająca z ludzkiej niedoskonałości“.

Mt. 6, 5—15 i 7, 7—11: „*A gdy się modlicie, nie bądźcie jako obłudnicy... „Proście, a będzie wam dane...“*

Dobrze określa modlitwę dawny tekst, przypisywany św. Augustynowi: „Czynże jest modlitwa, jeżeli nie podniesieniem duszy od rzeczy ziemskich do niebieskich, poszukiwaniem rzeczy wyższych, pożądaniem niewidzialnych?“

Już Stary Testament zawiera przepiękne wzory modlitw, zwłaszcza w Psalterzu, który dotychczas jest kopalnią modlitwnej myśli religij-

<sup>5)</sup> Willam Fr. M. X., Życie Jezusa na tle kraju i narodu Izraelskiego, Kraków 1936, 219.

nej. Oprócz modlitw należących do Pisma świętego Żydzi mieli szereg modlitw ułożonych przez rabinów. „Modlitwy nie zanedbywano za czasów Chrystusa, modlono się wiele i publicznie i prywatnie; ale faryzajzm wkraść się niestety i tutaj. Przez unormowanie modlitwy prywatnej drobiazgowymi przepisami doprowadzano modlitwę do bezmyślnego powtarzania formułek, a co gorsze, faryzeusze posługiwali się nią do zaspokojenia swej próżności lub chciwości“<sup>9)</sup>. Chrystus Pan, wzywając Swych uczniów, aby modlili się „w izdebkach“, nie zabrania publicznej modlitwy, w której sam z uczniami nieraz brał udział, lecz obrazowo przeciwstawia się obłudnikom, „którzy lubią modlić się... by ich ludzie widzieli“, oraz uczył skupienia przy modlitwie. Na miejsce wielosłownych formuł modlitewnych Zbawiciel podaje jędrne „Ojcie nasz“, w którym skupia się, według św. Augustyna i św. Tomasza z Akwinu, wszystko, o co prosić i czego pragnąć mamy.

„Ojcie“ odnosi się do całej Trójcy Przenajświętszej. — „Patrzcie, jaką miłość dał nam Ojciec, iż nazwani jesteśmy Synami Bożymi i (tym) jesteśmy“ (I list św. Jana Ap., 3, 1). „Nasz“ — wyraża myśl, że ludzkość cała ma być jedną wielką rodziną odrodzonych przez Jezusa Chrystusa dzieci Bożych. Tak uczą Apostołowie i ich następcy: „A Bóg cierpliwości i pociechy — pisze św. Paweł — niech wam da, byście jedno między sobą rozumieli według Jezusa Chrystusa i abyście jednomyślnie, jedynymi ustami chwalili Boga i Ojca naszego Jezusa Chrystusa“ (Rzym. 15, 5). Św. Cyprjan, biskup i męczennik (200—258) pisze: „Nauczyciel pokoju i mistrz jedności nie chciał szczególnie, żeby modlitwa odbywała się we własnym imieniu, żeby modlący się tylko za siebie się modlił. Nie mówimy Ojcie mój, któryś jest w niebiesiech, ani chleba mego daj mi dzisiaj. Również nikt nie prosi li tylko dla siebie o odpuszczenie grzechów, niewwodzenie na pokuszenie i zbawienie od złego. Publiczną i wspólną jest nasza modlitwa i gdy się modlimy, błagamy nie za jedną osobę, lecz za cały lud, ponieważ jesteśmy jednością z całym ludem.

Według niektórych egzegetów pierwsze trzy prośby odnoszą się do rzeczy Bożych: by Bóg (*imię Boże*) był znany i chwalony, by *królestwo Jego* rozszerzało się na ziemi i utwierdzało tak, jak jest utwierdzone w niebiesiech, gdzie aniołowie i święci są utwierdzeni w dobrym bez możliwości odstępstwa. By *wola Boża* na ziemi była tak wiernie spełniana, jak wiernie jest spełniana w niebiesiech.

Cztery prośby następne dotyczą ludzkich potrzeb: pokarmu dla ciała i dla duszy, odpuszczenia grzechów, jak i my odpuszczamy na-

<sup>9)</sup> Szczepański X., Cztery Ewangelie, Wstęp s. 39.

szym winowajcom; pomocy w odparciu pokus i przewycięzeniu niebezpieczeństw zagrażających duszy; w końcu wybawienia od wszystkiego złego, tak materialnego, jak i duchowego.

Św. Tomasz z Akwinu, za św. Augustynem, szedł głębiej. Celem człowieka jest Bóg. Człowiek, poznając doskonałości Boże pragnie chwały Bożej i uczestnictwa własnego w tej chwale. Gdy mówimy: „Święć się imię Twoje“, pragniemy chwały Bożej, gdy zaś mówimy: „przyjdź królestwo Twoje“<sup>7)</sup> prosimy o dojsście do uczestnictwa w Jego chwale, do uczestnictwa w chwale Bożej zdążamy, słuchając prawa Bożego, stąd „bądź wola Twoja“. Spełnianie prawa Bożego wymaga nie tylko naszego wysiłku, lecz także pomocy Bożej, „chleb“ jest obrazem tej pomocy. Św. Tomasz przez „chleb“ rozumie przede wszystkim Najświętszy Sakrament Ołtarza (wraz z innymi sakramentami), nie wyklucza jednak znaczenia naturalnego — pokarmu i wszystkich innych środków.

Prawo i chleb życiodajny prowadzą do królestwa Bożego. Są jednak i przeszkody: grzech, pokusy i ucisk, o usunięcie tych przeszkód ludzie mają błagać: „odpuść nam nasze winy...“ „nie, wódź nas na pokuszenie“, „ale zbaw ode złego“...

Jeśli chodzi o poszczególne prośby, to u Ojców Kościoła znajdujemy przepiękne rozważania: „Słowa święć się Imię Twoje, czytamy u św. Jana Chryzostoma, oznaczają: niechaj się czi i uwielbia Imię Twoje. Tak przystoi zaprawdę modlić się temu, kto Pana Boga zwie Ojcem swoim: przystoi, by jako taki prosił przede wszystkim o chwałę swego Ojca, wszystko zaś inne wobec czi Boga uważał za rzecz małą, podrzędną...“ Znikomo jest mała różnica pomiędzy księciem i żebrakiem, gdy te rzeczy, które posiadają wartość najwyższą i których na pierwszym miejscu potrzebujemy, są nam wszystkim wspólne. Lub też, co może kogo obchodzić niskie pochodzenie, jeśli w wyższym porządku posiadamy wszyscy godność jednakową, a żaden nie posiada czegoś ponadto od innego — bogaty od biedaka, pan od sługi, książę od poddanego, dowódca od zwykłego żołnierza, uczony od prostaczka? Albowiem Pan Bóg obdarzył wszystkich jednakową godnością, udzielając wszystkim prawa zwać Go Ojcem“. „Połączenie drugiej prośby z trzecią (Królestwo Twoje, Wola Twoja) jest nad wyraz stosowne i odpowiedzialne. W tamtej Chrystus Pan włożył nam w serce tęsknotę za życiem przyszłym, jakie czeka człowieka za grobem, tutaj

<sup>7)</sup> O królestwie Bożym z punktu widzenia dogmatycznego, patrz Ks. Ludwik Kösters, Kościół wiary naszej, tłum. z niem. Poznań 1939, 124—150.

zaś przypomina, że nim się wypełni owo pragnienie, mamy wieść takie życie, jakie przystoi obywatelowi nieba. Winniśmy, powiadam, tęsknić za niebem oraz za wszystkim, co się w niebie znajduje; ale zanim się tam dostaniemy, postarajmy się ziemię w niebo przemienić, starając się, by myśli i uczynki nasze były takimi, jakbyśmy już obcowali z mieszkańcami wiekuistej szczęśliwości. To jest łaska, o którą mamy prosić Boga z nakazu Zbawiciela. Ta prośba zawiera więc następujące znaczenie: Jak w niebie wszystko, czego pragniesz, niezwłocznie się wypełnia, a aniołowie wszystko spełniają, ilekroć usłyszą głos mowy Twojej (Ps. 102, 20), podobnie daj nam, ludziom Panie, ażebyśmy pełnili Twoją wolę nie połowicznie, lecz wykonywali w całej pełni, co rozkazujesz“.

*Bądź Wola Twoja.* — „Prośba ta zawiera w sobie naglące wezwanie do pokory. Pan Bóg wskazuje nam tutaj, że ćwiczenie się w cnotach nie jest tylko dziełem woli naszej, lecz jeszcze dziełem łaski Bożej. Widzimy tu również, jak każdy w modlitwie swojej troszczyć się powinien o cały świat. Albowiem Pan Bóg nie uczy nas prosić: Niech się dzieje wola Twoja przeze mnie, lub przez nas, lecz: na całym świecie. Niechaj wszędzie błąd upadnie a zapanuje prawda, niechaj grzech ustąpi a zakwitnie cnota, by pod tym względem niebo nie różniło się niczym od ziemi. Gdy się to ziści, wówczas niebo i ziemia ze swymi mieszkańcami oraz ze wszystkim, co się na niej dzieje, będą różniły się pomiędzy sobą tylko pod względem natury, a ludzie staną się do aniołów podobni“.

„Chrystus Pan wie, że jako ludzie żyjący w ciele wziętym z ziemi podlegamy prawom natury i nie jesteśmy, jak aniołowie, wolni od wszelkich potrzeb życiowych. Wprawdzie wymaga od nas, ażebyśmy na podobieństwo mieszkańców nieba, pełnili wiernie i dokładnie wolę Bożą, lecz jednocześnie liczy się ze słabością natury naszej“.

„Czegokolwiek dusza nasza i ciało w tym życiu potrzebuje, zawiera się w chlebie powszednim“, czytamy znowuż u św. Augustyna, „gdy mówimy: Chleba naszego powszedniego daj nam dzisiaj, to pod słowem dzisiaj rozumiemy przeciąg czasu, na który prosimy o konieczną dla nas żywność, jaka się mianem chleba oznacza, albowiem chleb jest główną jej częścią składową. Pod tym słowem możemy jeszcze rozumieć Sakramenta święte, które są na tym świecie konieczne lecz nie dla zdobycia ziemskiego, ale wiecznego szczęścia“.

„Nie ulega wątpliwości, że prośba o chleb powszedni w dwojaki sposób winna być zrozumiana: dotyczy ona zarówno konieczności po-



karmu cielesnego, jako też nieodzownej potrzeby posiłku duszy. Prosząc o chleb, wszystko osiągamy“.

„I to czego was nauczam — powiada św. Augustyn do katechumenów — jest również chlebem powszednim i czytania, których codziennie w kościele słuchacie, są chlebem powszednim i pieśni pochwalne, jakie słyszycie i śpiewacie, są chlebem powszednim. Jest to wszystko rzeczą konieczną dla naszej pielgrzymki życiowej“.

„Katechizm Rzymski“ ułożony po soborze Trydenckim w XVI w., chociaż nie należy do pism Ojców Kościoła, lecz powstał na podstawie studiów tychże Ojców, doskonale ujmuje jeszcze jedno znaczenie wyrazu c h l e b: „Przede wszystkim zaś chlebem naszym jest sam Chrystus Pan, który w Sakramencie Eucharystii jest istotnie obecny. Zwie się dlatego n a s z y m c h l e b e m, że należy tylko do wiernych, t. j. do tych, którzy łącząc miłość z wiarą, stale pamiętają o godności dzieci Bożych, przyjmują i czczą Boski Sakrament z możliwie największą świętością i uwielbieniem. P o w s z e d n i m zwie się z dwojakiego powodu: po pierwsze dlatego, że się składa codziennie Panu Bogu w ofierze w świętych tajemnicach Kościoła Chrystusowego i rozdaje się tym, którzy z pobożnością i świętością go pragną; powtórnie i z tego względu, że codziennie możemy go pożywać, albo tak żyć, żebyśmy codziennie w sposób możliwie najgodniejszy, mogli go przyjmować“.

Św. Augustyn: „Słowa: *odpuść nam nasze winy, jako i my odpuszczamy naszym winowajcom*, przypominają nam, o co mamy prosić, jak również co powinniśmy czynić, ażeby otrzymać to, o co prosimy“.

„Nie poczytujcie się za wolnych od przewinień i nie myślcie, iż modlitwa: *odpuść nam nasze winy nie jest dla nas potrzebną*. Chociaż byśmy się strzegli grzechów ciężkich, pomimo to dopuszczamy się wielu uchybień. Gdy wszystkie te lżejsze uchybienia zbierają się na naszą głowę, czyż nie będą nas uciskać i osłabiać dlatego, że są tylko lekkimi uchybieniami? Są one małe, ale liczne, a w tym właśnie kryje się niebezpieczeństwo? Jakże niedobrze byłoby wówczas z nami, gdyby codzienne oczyszczenie świętej modlitwy nie było naszym udziałem“<sup>8)</sup>.

<sup>8)</sup> Według Łk. 11, 1—3 Chrystus nauczył Swych uczni Modlitwy Pańskiej w Judei (na górze Oliwnej) w trzecim roku Swjej publicznej działalności (co zdaje się potwierdzać Mk. 12, 25). Ten fakt nie wyklucza jednak możliwości, że już w Kazaniu na górze Jezus mógł podać rzeszom formułę *Ojczenasz*, zwłaszcza, że ta pierwsza jest nieco różną od Łukaszewej. Ks. Wł. Szczepański do Mt. 6, 9.

Jeżeli chodzi o przymioty modlitwy, to Chrystus Pan uczy, że modlitwa winna być ufna i wytrwała (Mt. 7, 7—11). Ma ona płynąć z ufności w Opatrzność Bożą. *Albowiem Ojciec wasz niebieski wie, że tego wszystkiego potrzebujecie. Szukajcież tedy naprzód Królestwa Bożego i sprawiedliwości Jego, a to wszystko będzie wam przydane* (Mt. 6, 32). Bóg „udzieli dobrych rzeczy tym, którzy Go proszą“. Pamiętać jednak należy, że nie wiemy dobrze, jakie środki zaprowadzą nas do celu, w ich wyborze należy Bogu zaufać i Jemu sprawy nasze poruczyć.

Mt. 6, 16—18. *A gdy pościć będziecie, nie bądźcie jako obłudnicy...* Nic może we współczesnym człowieku, w stosunku do praktyk religijnych, tak nie wzbudza niedowierzania, jak celowość postu. Post w sensie naturalnym, jest to dobrowolne powstrzymanie się od przyjemności cielesnych (specjalnie w pokarmie i napoju), celem wyrobienia panowania nad sobą. John Stuart Mill (wychodzący z założeń czysto naturalnych) pisze; „Kto sobie nigdy nie dozwolonego nie odmówił, za tego nie można bezpiecznie ręczyć, że sobie odmówi wszystkiego niedozwolonego. I nie wątpię, że przyjdzie dzień, kiedy znowu dzieci i młodzież będziemy systematycznie ćwiczyć w ascezie i uczyć je, jak niegdyś w starożytności, przełamywania swych pragnień, zwyczajania niebezpieczeństw i dobrowolnego znoszenia cierpień. I to wszystko będzie tylko prostym wychowawczym ćwiczeniem“. W ujęciu religijnym, prócz momentu samowychowawczego na post składają się: ofiara z przyjemności dozwolonej, gorliwsze oddanie się bogomyślności, opanowanie zmysłowości i wreszcie dzielenie się z potrzebującym bliźnim, właśnie tym co się zaoszczędziło przez post. W tradycji starochrześcijańskiej post jest to okres wzmożonej pracy duchowej i charytatywnej.

„Post był zawsze podłożem cnoty. Jest on źródłem czystych myśli, mądrych postanowień i rad zbawiennych. Umartwienie dobrowolne umarza w nas popędy pożądliwości, a cnota odnawia ducha. Jednak sam post duszy nie zbawi. Dlatego dopełniamy, czego mu nie dostawa, uczynkami miłosierdzia dla drugich. Niechaj posłuży cnocie to, co sobie odmówimy z pożądliwości godziwych, a wstrzemięźliwość poszczącego niechaj pożywi i wspomóż potrzebujących“. (Święty Leon W. papież).

Stary Zakon znał dobrze post, przez który przechodziły wszystkie wielkie postacie Izraela, a nieraz i cała społeczność, bądź to z rozkazu Bożego, bądź też z własnej inicjatywy.

Pan Jezus sam daje przykład czterdziestodniowego postu, połączonego z odparciem pokus szatańskich: pożądliwości ciała, pożądliwości

oczu i pychy żywota. Poza tym miarkuje i łagodzi praktykę u Swych uczniów, co wywołuje nawet zgorszenie nie tylko wśród faryzeuszów, lecz i wśród uczniów św. Jana Chrzciciela (Mt. 9, 14; Mk. 2, 18; Łk. 5, 33). Nauczając o poście Pan Jezus, podobnie jak przy modlitwie, wymaga, *abyś nie okazał ludziom, iż pościsz, ale Ojcu twemu...* przez co podkreśla konieczność dobrej intencji.

#### IV.

W końcowych Swych naukach zawartych w „Kazaniu“, Zbawiciel omawia ogólną postawę człowieka w życiu moralnym.

*Nie skarbcie sobie skarbów na ziemi... ale... w niebie* (Mt. 6, 19-23) znaczy tyle, co szukajcie prawdziwych, trwałych wartości. Należy w sobie wyrabiać szczere, głębokie wejście na rzeczywistość, aby nauczyć się prawidłowo ją oceniać.

Mt. 6, 23. *Jeśli tedy światło, które jest w tobie, ciemnością jest, jakoż wielka będzie sama ciemność?* Jaśniej u św. Łukasza: „*Jeśli oko twe zdrowe będzie, to i całe ciało twoje będzie miało światłość; gdyby jednak chorzało, i ciało twe pozostanie w ciemności. A przeto uważaj, aby światło, które jest w tobie, nie stało się ciemnością! Gdy zaś twoje ciało stanie się całkowicie jasne, bez żadnej plamy ciemnej, będzie ono całe jaśniejące i jakby jasnością błyskawicy oświeci cię*“ (Łk. 11, 34-36).

X. Szczepański: „Podobnie i z duszą. Kto światła przez Chrystusa dostarczonego nie odrzuca, ale rozumem i czystym sercem całkowicie je przyjmuje i w życie wprowadza, ten z dnia na dzień rósć będzie w poznaniu Boga, w owym oświeceniu, przechodzącym z światłości w światłość“. — Z drugiej strony, jeśli ponury jest tu na ziemi stan człowieka o znieprawionym sumieniu, jakże okropny się stanie, gdy dojdzie do odrzucenia od Boga na wieki.

*Żaden nie może dwom panom służyć* (Mt. 6, 24—34). *Nie możecie Bogu służyć i mamonie*. I to nie tylko w znaczeniu chciwości, lecz również w znaczeniu zbytniego troskania się o potrzeby materialne. *Nie troszczcie się tedy o jutrze... Dosyć ma dzień na swej nędzy*. Można tu nazwać służbę mamonie wszelkie starania się o to wszystko, co stanowi „pożądliwość ciała“ i „pychę żywota“.

Nabywanie dóbr materialnych przez normalną pracę jednostek i społeczeństw jest zgodne z zamiarem Bożym. Najwyższą jednak troską człowieka ma być chwała Boża i zbawienie duszy, co zresztą zlewa się w jedno przez cnotę miłości. Z miłości Boga miłość przelewa się na

stworzenie Boże i obejmuje bliźnich, własną osobę oraz przyrodę. Wzorem miłośnika Boga, bliźnich i przyrody był św. Franciszek z Asyżu. „Po Bogu ludzie, po ludziach przyroda; Franciszek wiedział, jaka przestrzeń oddziela te trzy pojęcia, nie mniemał jednak, by między nimi leżała przepaść nie do przebycia“<sup>9)</sup>. — „Wyrzekłszy się dla siebie rzeczy doczesnych, tym czystiej i serdeczniej ukochał świat, tym pełniej wszystko posiadał w Panu, ciesząc się ze słońca, ognia, kwiatów, zwierząt i ptaków. Jeśli dla mistyków ówczesnych przyroda była wspaniałą księgą i zwierciadłem doskonałości Bożych, źródłem dociekań metafizycznych, to dla Franciszka jest ona przede wszystkim wielką rodziną, gdyż przez akt twórczy Ojcostwo Boga rozciąga się nie tylko na ludzi, ale na wszystkie najmniejsze choćby stworzenia, na wszystkie żywioły i byty, i dlatego nazywa je swoimi braćmi i siostrami, kocha gorąco i szczerze i stąd istnieje bezpośrednia styczność, cudowny nierozzerwalny węzeł między każdym stworzeniem a Stwórcą: wszystko nosi na sobie ślad mądrości, dobroci, potęgi Bożej, wszystko na swój sposób chwali i chwalić powinno Boga. To wystarczy dla natury serafickiej, by stworzenia ukochać nie tylko szczerością uczucia estetycznego i poetyckiego, ale głębią serca religijnego. Pierwiastki miłości przyrodzonej i nadprzyrodzonej w stosunku do natury łączą się więc u Franciszka w harmonijną całość. Był dla wszego stworzenia bratem, który przejął obowiązki miłosnego wspierania i ratowania swej słabszej współbraci. Dlatego przykróć mu sprawiało słowo przekleństwa, skierowane na stworzenia; dlatego rąbiącym drzewo zakonnikom zabraniał ścinać je przy samej ziemi, by nie uschły, lecz odrosły i żyły; dlatego chroni od rozdeptania robaczki na drózdzie, a pszczołom każe nieść miód i wino, by nie zginęły podczas zimy; złowione ryby rzuca do wody, nakazując im, by się nie dały złapać powtórnie; do schwytanego zajączka, co chroni się mu na piersiach, ze współczuciem mówi: Bracie zajączku, pójdź do mnie, dlaczego dałeś się podejść?“<sup>10)</sup> Przytoczony przykład Świętego, to nie marzycielstwo utopijne, lecz heroiczny wysiłek, by wobec niższych od człowieka stworzeń zachować prawo miłości, które w pewnych granicach przez Stwórcę nakreślonych, zachować ma każdy człowiek, gdy się miłością Stwórcy przejmie i w Nim wszystkich i wszystko ukocha. W wychowaniu nie można w pewnej mierze pominąć miłości przyrody bez uszczerbku miłości bliźniego, podobnie jak miłości bliźnich nie

<sup>9)</sup> Le Monnier, Histoire de S. François d'Assise, II, 7, 251.

<sup>10)</sup> Falkowski Czesław Ks., Św. Franciszek z Asyżu, odb. z Kwartalnika Teologicznego, Wil. 1927, 83—4.

można pominąć bez uszczerbku dla miłości Boga. Miłość jest prawem koniecznym, chociaż niejednakowo dotyczącym wszystkiego, co istnieje. „Szukajcie najprzód królestwa Bożego i sprawiedliwości jego, a to wszystko będzie wam przydane“.

Dążenie do królestwa Bożego nie może odbywać się bez ofiar. Wszak każda solidna robota wymaga ofiar i wyrzeczenia się. „Czyż nie wiecie, że tylko szkoła cierpienia i to cierpienia bardzo wielkiego była dotąd przyczyną wszelkiego wywyższenia ludzkości“, zauważył gdzieś Nietzsche. Zbawiciel mówi o drodze wąskiej (Mt. 7, 13—14), później powie: „Weźmijcie jarzmo moje na siebie... (Mt. 11, 29). „Jeśli kto chce iść za Mną, niech sam siebie zaprze i weźmie krzyż swój i naśladuje Mnie...“

Wszystkie te ograniczenia nie są nihilistycznym wyniszczeniem się, lecz drogą do czegoś większego. „Brzemieniu“, odpowiada: „znajdziecie odpocznienie duszom waszym“; „krzyżowi“. — „Bo cóż pomoże człowiekowi, jeśli by wszystkie świat zyskał, a na duszy swej szkodę podjął?... Albowiem przyjdzie Syn Człowieczy w chwale Ojca Swego z Aniołymi swoimi: a wtedy odda każdemu według uczynków jego“. (Mt. 16, 26—27).

Sąd Boży (Mt. 7, 21—23), zapowiedziany jest, aby przypomnieć, że „Nie każdy, który mi mówi: Panie, Panie, unijdzie do królestwa niebieskiego, ale który czyni wolę Ojca mego, który jest w niebieszech“... Podstawą wyroku nie będą słowa, lecz uczynki, które prawdę słów potwierdzą. (Rozwinie to Pan Jezus później — zob. Mt. 25, 31—46). Odbija się to echem w liście św. Klemensa Rzymskiego (z końca I w.): „Tylko nie poprzestawajmy na nazywaniu Go Panem, bo to nas nie zbawi. Powiada bowiem: Nie każdy, który mi mówi: Panie, Panie, będzie zbawiony, ale ten, który pełni sprawiedliwość. A więc, bracia, wyznawajmy Go czynami, miłujmy się wzajemnie...“

W świetle tych nauk staje się zrozumiałą przypowieść o fałszywych prorokach i dobrych owocach. Dobre życie świadczy o szczerości wygłaszanych poglądów. Co zaś się tyczy ich prawdziwości, to występne życie budzi podejrzenie, że nauka głoszona również jest fałszywa, lecz może być i tak, że nauka jest prawdziwa, a nawet obowiązująca, mimo, że głosi ją człowiek występny. Zależy to od tego, czy ktoś głosi swoje własne poglądy, czy naukę przekazaną mu z czystego źródła. Wypływa to ze słów Jezusowych: *Na stolicy Mojżeszowej zasiedli doktorowie i faryzeusze. Wszystko tedy, cokolwiek wam rozkażą, zachowujcie i czyńcie, ale według uczynków ich nie czyńcie, albowiem mówią, a nie czynią.*

Kończy Zbawiciel Swą naukę słowami: „*Wszelki tedy, który słucha tych słów Moich i czyni je, będzie przypodobany mężowi mądrymu, który zbudował dom swój na opoce. I spadł deszcz i przyszły rzeki i wiały wiatry i uderzyły na on dom, a nie upadł, bo był na opoce ugruntowany...*“

„*I stało się, gdy dokończył Jezus tych słów, zdumiewały się rzesze nad nauką Jego, albowiem je uczył jako władzę mający, a nie jako doktorowie ich i faryzeusze*“.

Olsztyn.

Ks. JÓZEF ZAWADZKI.

## PASCHA

W języku kościelnym, a zwłaszcza liturgicznym, święta Wielkanocne, t. j. niedziela Zmartwychwstania Pańskiego wraz z całym następnym tygodniem nosi nazwę Paschy (Pascha, a w Praeconium Paschae „Exultet“ — Festa paschalia). Cały zaś okres roku kościelnego, od Wielkanocy aż do Zielonych Świąt włącznie, został nazwany Tempus paschale. Jednakże tego rodzaju terminologia, jak z jednej strony nic nam nie mówi o znaczeniu wyrazu Pascha, tak z drugiej strony w świetle dokumentów biblijnych, skąd słowo to zostało zapożyczone, stwarza zagadnienie: czy i o ile słusznym jest uważać termin Pascha za nazwę uroczystości. Rozwiązanie tego zagadnienia leży w sprecyzowaniu etymologii i sensu wspomnianego terminu.

Podstawą do rozważań nad etymologią i znaczeniem wyrazu Pascha jest przede wszystkim tekst księgi Wyjścia 12, 1—28, opisujący bezpośrednie przygotowanie Izraelitów do wyjścia z Egiptu.

Pertraktacje Mojżesza z faraonem co do wypuszczenia Izraelitów z Egiptu, mimo nieszczęść, które kraj ten nawiedzały, jako kara za upór tegoż faraona, nie przynosiły pomyślnego rezultatu. Faraon w obliczu powtarzających się klęsk wyrażał gotowość zadośćuczynienia żądania Mojżesza; gdy jednak klęska mijała, zmieniał decyzję (Wyjśc. 5, 1—10, 29).

Jakoż w pierwszych dniach miesiąca wiosennego (w Wyjśc. 13, 14 jest on nazwany *Abib*, dosł. w sensie kolektywnym: „dojrzałe kłosy“,

zatem „miesiąc dojrzałych kłosów“<sup>1)</sup> Mojżesz, zapowiedziawszy faraonowi ponowną klęskę, mianowicie śmierć pierworodnych synów Egipcjan, dał Izraelitom dziwne polecenie. W dniu dziesiątym wspomnianego miesiąca każda rodzina izraelska ma wybrać z trzody jagnię (baranka) jednoroczne i najlepsze. Dnia czternastego wieczorem baranek ten ma być zarżnięty, krwią zaś jego należy skropić odrzwia i nadproża domów izraelskich, a mięso ma być upieczone w całości i spożyte z chlebem niekwaszonym i gorzkimi ziołami w ciągu nocy tak, by do rana nic nie zostało. W ciągu tej samej nocy, z dnia czternastego na piętnasty, Jahwe zgodnie z zapowiedzią Mojżesza, przechodząc przez wszystkie domy całego Egiptu i rażąc śmiercią pierworodnych synów, omijał (czasownik hebrajski *pasach*; por. ww. 13, 23, 27) domy Izraelitów, skropione krwią baranków. Wskutek klęski faraon tej samej jeszcze nocy nakazał Izraelitom, którzy zresztą z polecenia Mojżesza byli już przygotowani do drogi (tak bowiem mieli spożywać baranka, por. 12, 11), opuścić Egipt i to tak szybko, że musieli oni zabrać ze sobą ciasto niekwaszone, przygotowane do wypieku chleba, jaki mieli spożywać jeszcze w ciągu siedmiu następnych dni.

Mojżesz, dając polecenie pośpiesznego (hebr. *bechippazon*) spożycia baranka i nakazując co roku powtarzać cały ten obrzęd na pamiątkę wyjścia Izraelitów z Egiptu, wypowiedział dwukrotnie (w. 11 i 27) znamienne słowa:

*Pèsach hu la-Jahwe* — „Pesach (jest) to dla Jahwy“ (względnie: „Jahwy“), co Siedemdziesięciu (LXX) przetłumaczyło: *pàscha estin Kyrijo* (Pascha jest Panu), a św. Hieronim (Wulgata): „*est enim Phase (id est transitus Domini)*“, bo *Phase* jest tylko transkrypcją hebrajskiego *Pasach*.

Słowa powyższe nastrożają pewną trudność, nasuwając pytanie: jakie jest znaczenie terminu *Pesach* i w jakim sensie termin ten występuje w Biblii.

Jeśli chodzi o etymologię słowa *Pesach*, wydawać by się mogło, iż decydującym w tym względzie jest ustalenie znaczenia wspomnianego wyżej czasownika *pasach*, od którego rzeczownik ten pochodzi. Jednak znaczenie owego czasownika nie jest jasne, co uwydatniło się choćby w tym, że już tłumacze greccy mieli z nim pewną trudność, przekładając go albo „zasłonić, ochronić“ (w. 13 i 27, grec. *skepàdzo*), albo

<sup>1)</sup> Od czasów niewoli babilońskiej miesiąc ten, będący odpowiednikiem części marca i kwietnia, nosi nazwę Nisan (babil. *nisanmu*); jest to pierwszy miesiąc roku liturgicznego (rok cywilny rozpoczyna się, jak wiadomo, na jesieni w miesiącu Tiszri).

„ominąć, przejść obok“ (w. 27, grec. *parérchomai*); w księdze zaś proroka Izajasza 31, 5 ten sam czasownik został przetłumaczony zgodnie z kontekstem „wyratować“ (grec. *peripojéo*). Św. Hieronim łączył z omawianym czasownikiem pojęcie przejścia, tłumacząc stale: *transire* (Wyjść. 12, 13; 27; Izajasz 31, 5; por. głose wyjaśniającą najprawdopodobniej samego tłumacza: *Phase, id est transitus Domini, w. 11*) albo *transcendere* (Wyjść. 12, 23). Tego rodzaju tłumaczenie nie jest jednakże miarodajne z dwóch względów; po pierwsze z tego względu, że w tekście hebr. dla wyrażenia przejścia Jahwy przez domy egipskie użyty został czasownik *abar* („przejść przez“ lub „przejść z jednej strony na drugą“; ww. 12 i 23; Wulg. słusznie: *transire*), powtóre czasownik *pasach*, jak wynikałoby z w. 27, zdaje się posiadać znaczenie pokrewne czasownikowi *naʕal* „ocalił, wyrwał z niebezpieczeństwa“.

O ile tłumaczenie Siedmdziesięciu, mimo pewnych zastrzeżeń, o których wspomniano wyżej, posiadałoby więcej prawdopodobieństwa, zwłaszcza w świetle wzmianki Wyjść. 12, 27 (czasownik *naʕal*), o tyle tłumaczenie łacińskie prawdopodobnie opiera się na tradycji żydowskiej, która pojęcie przejścia, przeskoczenia łączyła z czasownikiem *pasach*<sup>2)</sup>.

Przystępując do sprecyzowania pochodzenia etymologicznego czasownika *pasach*, zaznaczyć należy, iż poza księgą Wyjścia i proroka Izajasza występuje on trzykrotnie w znaczeniu „kuleć, być kulawym“ (2 Samuela 4, 4), przy czym w 1 księdze Królewskiej 18, 21 ma sens przenośny („chwiać się na dwie strony“, t. j. „być niezdecydowanym“), a w tejże księdze 18, 26 — „skakać“ (o kapłanach Baala, którzy na górze Karmel dla uproszenia ognia dla spalenia przygotowanej przez siebie ofiary, skakali koło ołtarza, albo raczej ze względu na przyimek *ʕal* „na, ponad“, wskakiwali na ołtarz lub przeskakiwali ołtarz; Wulgata: *transsilibant*, a według nowszego poglądu, wykonywali taniec religijny, towarzyszący składaniu ofiar). W związku z takim znaczeniem omawianego czasownika istnieje opinia, że i w księdze Wyjścia czasownik ten posiada podobne znaczenie; a więc że Jahwe, przechodząc przez domy Egipcjan, przeskakiwał (w sensie: omijał) domy Izraelitów, naznaczone krwią baranka. Uzasadnieniem tego poglądu byłby fakt, że nazwy geograficzne Tapsakus czy Lampsakus, które mimo swej formy greckiej mają za podstawę wyraz hebrajski *pasach*, odnosiły się

<sup>2)</sup> Por. F. Zorell, *Lexicon hebraicum et aramaicum Veteris Testamenti*, Roma 1948, 659.



do miejscowości, położonej nad Eufratem w tym miejscu, gdzie przeprawiano się przez tę rzekę (miasto Tipsach, por. 1 Król. 5, 4<sup>3)</sup>).

Inni natomiast odwołują się do analogii z czasownikami: babilońskim *pussuhu* „pogodzić, pojednać“<sup>4)</sup> i asyryjskim — *pasâhu* „uciścić, ułagodzić“ (gniew bóstwa)<sup>5)</sup>, utożsamiając rzeczownik *Pesach* ze świętem pojednania, względnie ekspiacji, kiedy to dla przebłagania boga Szamasz składano w ofierze baranka, krwią zaś tego zwierzęcia pomazywano odrzwia pałacu. Tekst jednakże, opisujący tę ofiarę z baranka jest tak uszkodzony i tak niejasny, że wspomniana opinia nie wielkie ma prawdopodobieństwo<sup>6)</sup>.

Z powyższych rozważań filologicznych można wyciągnąć następujący wniosek, który pozwoli w przybliżeniu określić znaczenie czasownika *pasach*, występującego w związku z rzeczownikiem *Pesach*. Mianowicie biorąc pod uwagę przekład Siedemdziesiąciu, czasownik *našal* („ocalić“, 12, 27) związany z omawianym czasownikiem, pewną grę wyrazów *pasach* i *chippazon* („pośpiech“, 12, 11)<sup>7)</sup> i wreszcie znaczenie czasownika *pasach* w księgach królewskich, można stwierdzić, iż z czasownikiem tym związane jest pojęcie szybkiego ominięcia, jakby przeskoczenia (domów izraelskich), a wskutek tego i ocalenia (pierwotnych synów izraelskich).

W świetle tak przedstawionej etymologii czasownika *pasach* nasuwa się pytanie, jakie znaczenie posiada pochodzący od tego czasownika rzeczownik *Pesach*, który w tłumaczeniu Siedemdziesiąciu brzmi *Páscha*<sup>8)</sup>, a w Wulgacie *Phase*. Zaznaczyć przy tym należy, że ani język grecki ani język łaciński wyrazów tych nie znają, że są to więc wyrazy przejęte z języka hebrajskiego. Ścisłej, jeśli chodzi o formę grecką, z języka aramejskiego (po aramejsku: *Pischà*, *Pascha*).

Ze względu na czasownik, od którego rzeczownik *Pesach* pochodzi, możnaby wnioskować, iż rzeczownik ten oznacza: „ocalenie wskutek szybkiego przejścia, przeskoczenia (ominięcia)“. Na to pojęcie „przejścia“, prawdopodobnie w sensie „ominięcia“ kładła nacisk tradycja żydowska, za którą poszedł św. Hieronim, wyjaśniając *Pesach* jako

<sup>3)</sup> Por. G. Ricciotti, Storia d'Israele, Torino 1934, I, 217.

<sup>4)</sup> Por. H. Zimmern, Keilinschriften und das Alte Testament, 560.

<sup>5)</sup> Por. H. Zimmern, tamże.

<sup>6)</sup> Por. G. Ricciotti, dz. cyt. 217 ns.

<sup>7)</sup> Por. P. Heinisch, Das Buch Exodus, Bonn 1934, 98.

<sup>8)</sup> W księdze Kronik również: fasek lub fasech.

Transitus<sup>8a)</sup>). Jednakże z analizy tekstów, w których omawiany rzeczownik występuje, wynikałoby, iż znaczenie tego wyrazu jest nieco inne.

A więc w Wyjś. 12, 11 Mojżesz, objaśniając Izraelitów, w jaki sposób mają spożywać odpowiednio przygotowanego baranka, dodał przytoczone już wyżej słowa: Pesach (jest) to dla Jahwy, a w w. 27, pouczając Izraelitów, w jaki sposób mają w przyszłości mówić swym dzieciom o znaczeniu tego obrzędu, wyrzekł podobne słowa: „krwawa ofiara (*zebach*) Pesach (jest) to dla Jahwy“. Ze słów tych wynika, iż przygotowanie baranka, zabicie, upieczenie i spożycie w dniu 14-go pierwszego miesiąca, dokonane na rozkaz Mojżesza najpierw w Egipcie, a potem na pamiątkę cudownego ocalenia i wyjścia z Egiptu, powtarzane na wyraźny rozkaz coocznie, miało charakter rytu ofiarnego. Rzecz charakterystyczna, iż w obrzędzie tym przeważał nie sam moment ofiary, (ofiary składano przecież na ołtarzu, przeważnie w świątyni), ile raczej chodziło tu o rodzaj uczty ofiarnej<sup>9)</sup>. Zatem byłby to specjalny typ ofiary<sup>10)</sup>. Pesach byłby więc obrzędem ofiarnym, uregulowanym specjalnymi przepisami. Stąd to w tekstach biblijnych spotykamy takie wyrażenia, jak: „przepisy“ względnie „ustawy“ (dotyczące) Pesach, po hebr. *chugqat Pesach* (w Septuagincie: *nomos Pascha*, w Wulgacie: „religio, ritus“). W tym też znaczeniu występuje słowo Pesach i w Talmudzie (por. *Haggada szel Pesach*).

Głównym jednakże znaczeniem omawianego rzeczownika jest sam baranek, zabity i spożyty. Wynika to już nie tylko ze słów: *zebach* („ofiara krwawa“, por. 12, 27) i *la-Jahwe* („dla Jahwy“, por. 12, 11, 27; względnie *Pesach Jahwe*, 12, 23, ale również i z takich wyrażeń, jak: „zarząć Pesach“ (Wyjśc. 12, 21, 2 Kronik 30, 15:35, 1, 6, 11 Ezdrasza 6, 20), „zabić zwierzę w sensie złożenia zeń ofiary“ (Powtórzonego Prawa 16, 2, 5, 6), „upiec Pesach“ (2 Kronik 35, 13) i „spożyć Pesach“ (Wyjśc. 12, 43 2 Kronik 30, 18).

Pozostaje jeszcze, w związku z pytaniem postawionym na wstępie, uwzględnić jeszcze jedno znaczenie słowa Pesach, a mianowicie, czy wyraz ten ma również sens święta.

<sup>8a)</sup> Filo: diabateria (dosł. „ofiara złożona na podziękowanie za szczęśliwe przejście“, np. granicy; por. F. Zorell, dz. cyt. 659); Józef Flawjusz. *Antiquitates* 2, 14, 6; pascha semainei hiperbasian (pascha oznacza przejście).

<sup>9)</sup> Por. A. Brock-Utne, Eine religionswissenschaftliche Studie zu dem ursprünglichen Passahopfer, *Archiv für Religionswissenschaft* 31 (1934) 272 nns.

<sup>10)</sup> N. M. Nicolsky, Pascha im Kulte des jerusalemischen Tempels, *Zeitschrift f. die alttestam. Wissenschaft* 4 (1927) 172.

Otóż na podstawie odnośnych tekstów biblijnych (hebrajskich) znaczenie terminu Pesach jako „święta“ ustalić się nie da. Ilekroć bowiem w związku z tym terminem występuje słowo *hag* („święto“), to odnosi się ono do następujących po ofierze Pesach siedmiu dni, w których nakazano było spożywanie chleba niekwaszonego, przy czym dzień pierwszy i siódmy miał być szczególnie uroczyste obchodzony. Pewną trudność w tym względzie nastęrczają trzy teksty, z których wynikałoby, iż Pesach jest synonimem święta. Mianowicie w Wyjś. 34, 25 czytamy: *zewish hag ha-Pesach*; jednakże w tekście tym wyraz *hag* miałby raczej znaczenie przymiotnika (podobnie jak w niemal identycznie brzmiącym zdaniu Wyjś. 23, 18, gdzie wyraz *hag* jest określeniem do rzeczownika „tłuszcz zwierzęcia ofiarnego“), określającego rzeczownik *zewish*, a więc „krwawa ofiara świąteczna (uroczysta?) Pesach“<sup>11</sup>). Tego rodzaju określenie uzasadniałby fakt, że nazajutrz po ofierze Pesach (hebr. *mimmacharat Pesach*, por. Liczb 33, 3 Jozuego 5, 11; jest to drugi, podwójny tekst ze wspomnianych wyżej trzech tekstów) rozpoczynało się siedmiodniowe święto chleba niekwaszonego, czyli praśników — *hag ham-maḥṣot* (por. Wyjś. 23, 15; 34, 18 Kapłańska 23, 6 Powtórzonego Prawa 16, 16), do którego wstępem była ofiara Pesach, jak to wynika choćby ze wzmianki w księdze Liczb 28, 17. Tekst wreszcie księgi Ezechiela 45, 21 nie nastęrcza właściwie trudności, jeżeli się weźmie pod uwagę, iż występujący tu wyraz *hag* odnosi się nie do Pesach, lecz do słów końcowych tego wiersza, jak na to wyraźnie wskazuje w tekście masoreckim akcent rozdzielający t. zw. *atnachta*); zresztą tekst ten jest w ogóle niejasny, być może wskutek zepsucia<sup>12</sup>). Słusznym więc wydaje się być wniosek N. M. Nicol'sky'ego, że początkowo wyraz Pascha oznaczał ofiarę, i że dopiero w tradycji żydowskiej otrzymał znaczenie święta. Zdaniem też autora pierwszy ślad takiego nowego sensu słowa Pesach występuje dopiero w apokryficznej księdze Jubileuszów (rozdział 49), a ponadto i u Józefa Flawjusza (Antiqu. 11, 4, 8).

W ewangeliach, jak zauważa słusnie Nicol'sky, poza wyrażeniem „święto Paschy“ *heorté tu páscha* (Łuk. 2, 41, Jan 2, 23; 6, 4; 13, 1) spotykamy charakterystyczne zwroty: „pascha i praśniki“ (chodzi tu o święto chleba niekwaszonego, Marek 14, 1) oraz na oznaczenie dnia składania ofiary Pascha, „pierwszy dzień praśników“ (Mateusz 26, 17, Marek 14, 2, Łukasz 22, 7). Zatem termin Pascha posiadałby

<sup>11</sup>) Por. W. Gesenius-F. Buhl, *Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch*, Leipzig 1921 (wyd. 17), 213.

<sup>12</sup>) Por. N. M. Nicol'sky, *art. cyt.* 173.

przede wszystkim znaczenie ofiary, czy raczej uczty ofiarnej, na której spożywano zabitego baranka, w potocznym zaś języku nazwę tę rozciągnięto później i na łączące się z tą ofiarą siedmiodniowe święto przasników<sup>13)</sup>. Należy dodać, że uwzględniając to pierwotne znaczenie terminu Pesach-Pascha, uchylamy tym samym wszelkie opinie, w świetle których Pascha byłaby odpowiednikiem babilońskiego święta ekspiacji, pojednania czy nowiu<sup>14)</sup>.

Najbardziej trafnie wyraził właściwy sens terminu Pascha święty Paweł w swym kapitalnym powiedzeniu: *Pascha nostrum immolatus est Christus* (list 1 do Koryntian 5, 7).

Ks. CZESŁAW JAKUBIEC.

## WIADOMOŚCI I UWAGI

† O. VOSTÉ O. P.

Dnia 24 lutego b. r. zmarł O. Jakub Vosté, sekretarz Papieskiej Komisji Biblijnej.

Z pochodzenia flamandczyk, urodził się w Bruges 3 maja 1883 r. Do zakonu dominikańskiego wstąpił w 1900 r., a studia teologiczne odbył w studium generalnym zakonnym w Lowanium. Święcenia kapłańskie otrzymał w r. 1906. Mając uzdolnienia w kierunku pozytywnym studia specjalne odbywał początkowo na uniwersytecie lowańskim pod kierunkiem biblistów, jak van Hoonacker i Ladeuze, następnie 1901—1911 przebywał w Szkole Biblijnej w Jerozolimie pod kierunkiem O. Lagrange'a, pogłębiając swe wiadomości biblijne i orientalistyczne. W r. 1911 złożył przed Komisją Biblijną w Rzymie egzamin, otrzymując stopień licencji Pisma św. Kilka miesięcy zaledwie wykładał w Lowanium, gdy powołano go na katedrę egzegezy Nowego Testamentu w Angelicum w Rzymie. Katedrę tę zajmował przez 35 lat do r. 1946. W r. 1920 doktoryzował się z Pisma św. przed Papieską Komisją Biblijną. W uznaniu ogromnej jego erudycji i zapału dla spraw naukowych był O. Vosté powoływany na doradcę wielu instytucji papieskich. I tak w r. 1929 został mianowany konsultorem Papieskiej Komisji Biblijnej, a w r. 1939 jej sekretarzem, następnie: konsultorem Kongregacji Studiów, Kongregacji dla Kościoła Wschodniego, Komisji dla kodyfikacji Prawa Kościoła Wschodniego, prezesem komisji wydawnictwa Pontyfikatu Chaldejskiego, członkiem belgijskiej akademii nauk. W obrębie zakonu otrzymał również stopień magistra św. teologii, przyznawany profe-

<sup>13)</sup> Por. N. M. Nicolsky, tamże; rzecz charakterystyczna, że w Talmudzie termin Pesach ma podwójne znaczenie: ofiara i święto, por. J. Levy, Wörterbuch über die Talmud und Midraschim, Berlin-Wien 1924, IV, 69.

<sup>14)</sup> Por. oprócz cytowanego wyżej H. Zimmern'a I. Benzinger, Hebräische Archäologie, Tübingen 1907 (wyd. 2), 393.

sorom po upływie co najmniej 13 lat nauczania i wybitnej pracy naukowej. Odbывał mnóstwo podróży naukowych: trzykrotnie bawił przez dłuższy czas w Syrii i Palestynie, Iraku, ponadto w Egipcie i Iranie. W Iraku i Syrii zapoznał się gruntownie z zawartością bibliotek i archiwów tamtejszych klasztorów, ogłosił drukiem katalogi ich rękopisów i niektóre cenne zabytki przywiózł Piusowi XI w darze. Znał też kraje zachodniej Europy, Austrię, kilkakrotnie przebywał w Anglii; w r. 1946 wygłosił szereg konferencji w Stanach Zjednoczonych, a w r. 1948 w Hiszpanii. Polski nie znał, ale odnosił się przychylnie do Polaków, podkreślając zawsze, że nosi jako imię zakonne jednego z męczenników sandomierskich. W roku 1931 ogłosił drukiem w polskim kwartalniku „Collectanea Theologica“ na prośbę redaktora Ks. prof. A. Klawka rozprawę o soborze Jerozolimskim (Concilium Hierosolimitanum, str. 153-189).

Jego działalność naukowa szła w kilku kierunkach, wydając na każdym polu obfite owoce. Bibliografia jego prac wydana z okazji 60 roku życia (Biblica et Orientalia Rev. mo Patri Iacobo — M. Vosté dicata ob XII lustra aetatis, Angelicum vol XX, 1943) wlicza 158 pozycji, które, jak sądzić można po bibliografii podawanej w „Biblica“ doszły przy końcu jego życia do 200.

Jako biblista wydał szereg studiów zarówno z dziedziny introdukcji ogólnej, egzegezy Nowego Testamentu, jak i historii egzegezy. Znane są komentarze do listu do Tessaloniczan i Efezjan, ponadto Studia Paulina, Studia Ioannea, odznaczające się teologicznym punktem widzenia na problemy Janowe i Pawłowe, wreszcie duże dzieło o parabolach. Cenione też były jego rozprawy z zakresu teologii biblijnej N. T., w których okazał ogromną erudycję i precyzję w wartościowaniu rozmaitych opinii egzegetycznych. W historii egzegezy wiele rzucił światła swymi rozprawami o egzegezie św. Tomasza z Akwinu, św. Alberta W., Innocentego V. Z wielkim uznaniem został przyjęty wydany przezeń komentarz Teodora z Mopswestii do ewangelii św. Jana w Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium. Jego komentarz do Summy Teologicznej „De mysteriis vitae Christi“ miał dwa wydania w przeciągu 6 lat.

Jako orientalista wiele pracował zwłaszcza na polu języka syryjskiego. Poza wspomnianymi wyżej katalogami rękopisów syryjskich wydał brewiarz syryjski (1948), pontyfikalia chaldejski (1937) i syryjski (1941), i kilka źródłowych prac ważnych dla kanonicznego prawa chrześcijan obrz. chaldejskiego. Ponadto ogłosił drukiem szereg monografii i rozpraw z dziedziny historii egzegezy syryjskiej.

Jako sekretarz Komisji Biblijnej przyczynił się do wydania kilku ważnych dokumentów tejże komisji, a przypisuje się mu też niemały wpływ na powstanie encykliki Piusa XII „Divino afflante Spiritu“. Świetnie zorientowany w całości kształcie nauk biblijnych, posiadając mnóstwo kontaktów osobistych z najwybitniejszymi biblistami świata okazał się na tym stanowisku doskonałym pracownikiem i doradcą Ojca św.

Pozostawił po sobie pamięć niez mordowanego pracownika, kapłana, głęboko przywiązanego do Stolicy Apostolskiej i gorliwego zakonnika.

## MSZE ŚWIĘTE DOWOLNE (MISSA AD LIBITUM).

Zasadą jest, że Msza św. powinna się zgadzać z Oficjum. Ale w niektóre dni można, a czasem trzeba odprawić Mszę św. nie zgadzającą się z Oficjum.

Można tu wyodrębnić 6 grup:

I. Msze św. wotywnne, które znów dzielą się na: 1) uroczyste śpiewane dla ważnej i publicznej przyczyny (*Missae votiva solemnis pro re gravi et publica causa*); 2) śpiewane dla prywatnej przyczyny (*votiva cantata pro re non gravi et privata causa*); 3) ciche (*votiva privata sine cantu*). Do wotyw trzeba zaliczyć Mszę św. o N. Sercu Pana Jezusa w I piątek; o Chrystusie P. Najwyższym i Odwiecznym Kapłanie w I czwartek względnie w I sobotę miesiąca, Mszę św. za nowożeńców, tudzież Msze św. o Patronie miejscowym lub Tytule kościoła i o Tytule lub Założycielu zakonu lub kongregacji, jeśli dane święto jest przełożone na inny dzień albo też zewnętrzną tegoż święta uroczystość obchodzi się w niedzielę następującą po święcie.

II. Msze św. żałobne.

III. W dniu powszednie W. Postu, w Suche dni, w poniedziałek dni Krzyżowych i w zwykłe Wigilie — jeśli na te dni przypadnie Oficjum rytu zdwojonego (*duplex*) lub półzdwojonego (*semiduplex*) — można prywatne Msze św. odprawiać do woli; albo o święcie ze wspomnieniem Ferii lub Wigilii, albo o Ferii i t. d. ze wspomnieniem święta. Trzeba zaznaczyć, iż jest życzeniem Kościoła, by w te dni brać raczej Msze św. o Ferii i Wigilii „ut in sacra Liturgia *Missae antiquissimae de Dominicis infra annum at de Feriis praesertim quadragesimalibus locum suum recuperarent*“ (*Bulla Piusa X „Divino afflatu“* z 1. XI. 1911); tak też zaznaczają nasze rubrycele Msze św. w takich wypadkach, kładąc najpierw Mszę św. o Ferii lub Wigilii, a na drugim miejscu o święcie.

IV. Czasem znów na jeden dzień przypadają dwa święta mające ryt zdwojony lub półzdwojony i to albo tak jest stale (np. u nas św. Andrzeja Boboli i św. Ubalda 16. V.), albo tylko przypadkowo (np. w ubiegłym roku 1948 oktawa uroczystości św. Józefa obchodzonej w środę po II niedzieli po Wielkanocy wypadła na dzień 21 kwietnia, w którym jest stale św. Anzelma). W takim wypadku Oficjum jest o święcie ważniejszym, a Mszę św. można odprawić dowolnie albo o jednym albo o drugim święcie ze wspomnieniem innego.

V. W te dni, w które wolno odprawić Mszę św. wotywną (albo śpiewaną, albo cicha) dla prywatnej przyczyny, można wziąć Mszę św. o każdym Świętym, którego w tym dniu jest wspomnienie w *Laudes* lub tylko wzmianka w *Martyrologium Rzymskim*. (W tym drugim wypadku tyczy się to także Tajemnic np. Przeniesienia Domku Loretańskiego lub Błogostawionych wpisanych w *Martyrologium Rzymskim*). Takie Msze św. odprawia się świątecznie, t. j. z *Gloria* i *Ite, missa est*, ale bez *Credo*).

VI. Jeśli w takim kościele obchodzi się pewne święto z wielkim udziałem ludu (*magnus concursus populi*) — o czym, jeśli potrzeba, ma zdecydować Ordynariusz miejscowy, — można odprawić jedną Mszę św. śpiewaną o danej Tajemnicy lub o danym Świętym. Mogą tu być dwa wypadki: 1) Jakieś święto w danym roku musi być opuszczone, (np. w r. b. św. Norberta w dniu 6. VI., bo wypada w poniedziałek Z. Świąt), albo musi być przełożone, (w r. b. św. Wojciecha w dniu 23. IV., bo wypada w Białą sobotę i musi być przełożone na wtorek po Białej niedzieli), lub wreszcie jest tylko wspomniane (w r. b. dnia

11. IV. św. Leona W., wypadające na W. poniedziałek); mogą to być święta o rycie 1 i 2 klasy, albo i niższym. — 2) Chodzi o Tajemnicę lub Świętego, o której lub o którym w danym dniu jest wzmianka w Martyrologium Rzymskim ale się o niej lub o nim Oficjum nigdy nie odmawia. Taka Msza św. ma ryt zdwojony, ma zawsze Gloria i Credo i wspomnienia odpowiadające rytowi święta, a zatem w wypadku pod 2) wymienionym muszą być wzięte wszystkie wspomnienia w danym dniu przepisane.

Wolno ją odprawić w te dni, w które wolno jest odprawiać uroczyste wotywy dla ważnej i publicznej przyczyny.

Nie trzeba dodawać, że w ten sposób można łatwo odprawić odpowiednią Mszę św. w święta Patronów bractw, cechów i innych związków, np. św. Jerzego M. Patrona harcerzy, św. Krzysztofa M. Patrona automobilistów, świętej Barbary P. i M. Patronki górników i hutników. św. Izydora, Patrona rolników i i.

X. KAZIMIERZ FIGLEWICZ,

## NOWE KSIĄŻKI

Danilewicz Jan Ks.: KOŚCIÓŁ i JEGO WNETRZE W ŚWIETLE PRZEPISÓW PRAWNO-LITURGICZNYCH. Kielce 1948.

Niewielu dziś w Polsce mamy pisarzy liturgicznych. Nie żyją już najwybitniejsi nasi na tym polu badacze: bracia Chodyńscy i XX. arcybiskupi: Bilczewski i Nowowiejski; nie żyje X. arcyb. Mańkowski, XX. biskupi Żarnowiecki i Fulman, jak również księża: Bieszk, Brykczyński, Hozakowski, Jogan, Kordel, Koryłowski, Kornilowicz, Korzonkiewicz, Tomanek, Mihałak, Nojszewski, Szmyd i inni jeszcze. Tym bardziej więc cieszyć się trzeba, że do nielicznego zastępu piszących liturgistów naszych przybył X. Danilewicz.

Praca, której tytuł wyżej podałem, jest szczupłą rozmiarami, ale nader bogata w treść. W siedmiu rozdziałach — podzielonych przejrzysto na paragrafy, a te na ustępy, oznaczone liczbami oraz wielkimi i małymi literami — poucza nas autor o kulcie staro- i nowotestamentowym, o stosunku Kościoła do sztuki, o budowie kościoła, o jego przeznaczeniu, znieważeniu i rekoncyliacji, dalej o poszczególnych jego częściach i ich wyposażeniu, więc o ołtarza, ambonach, konfesjonalach, organach itp. Osobny rozdział poświęca X. D. oświetleniu kościoła, mówi też o oknach i drzwiach kościelnych, o przedsionku i zakrystii, o podziemiach i poddaszu, o cmentarzu kościelnym i dzwonicach. W ostatnim rozdziale przedstawia rozwój liturgiczny naszych czasów i snuje wnioski praktyczne.

W sumie wiele pożytecznych wiadomości, tym cenniejszych, że ubogaczonych 36 pięknymi ilustracjami. Książka ta może być wielką pomocą dla kleryków przy nauce liturgiki, jako też dla kapłanów jako hojny informator o wielu drobiazgowych przepisach, o których się łatwo zapomina. Dlatego życzę autorowi serdecznie, żeby jego pracowite dzieło wkrótce się rozeszło i żeby wnet okazała się potrzeba nowego wydania. W tym nowym wydaniu będzie mógł autor poprawić niektóre rzeczy, które nie dość ściśle w obecnym przedstawił.

Najpierw co do sposobu wyrażania się autora, to nie podobają mi się pewne słowa i zwroty, jak: konsekracja niegodziwa (str. 31), statucę (35), zbezczcze-

nie (38), jerozolimskie (42), stałe (47), schowanka (=tabernakulum 74). Niejasną są wyrażenia: „Sposób budowy ołtarza frontem do ludu“ (51), — „mensa ołtarza ma być z kamienia jednolitego (52. — kodeks prawa mówi „ex lapide unisco“). — „Baptisteria poza kościołem... pozostały nadal spośród nich“ (115).

Nie zawsze dokładnie jest cytowanie literatury (70 i 89).

Na str. 30 mówi autor, że przed konsekracją kościoła obowiązuje „post ilościowy, nie zaś ścisły“. W tych różnych okolicach naszego kraju uważa się te określenia za jednoznaczne: post ścisły to właśnie jest post ilościowy, czyli, że wolno wtedy tylko raz na dzień jeść do sytości. Może zwolna i my dojdziemy do jakiejś stałości pod tym względem.

Czy konfesja św. Piotra od czasów Konstantyna „dotąd zachowała swoją formę“ (?) Braun twierdzi właśnie przeciwnie (por. Buchberger: Lexikon, Freiburg 1931, t. III, kol. 33).

Twierdzi X. D. na str. 65, że „Przy odprawianiu Mszy św. jest rzeczą konieczną, iżby na ołtarzu znajdował się krzyż“; w ogóle tak, ale nie konieczną, kiedy Msza jest odprawiana z wystawieniem Najśw. Sakramentu.

Na str. 66 autor niepotrzebnie dwa razy mówi w jednym ustępie, że krzyża nie wolno stawiać na tronie; wygląda to tak, jakby istniały dwa trony eucharystyczne.

Mówiąc o nakryciach ołtarza (72) opuszcza autor „chrismale“; boczne zaś końce wierzchniego obrusa nie przy wszystkich ołtarzach mają sięgać ziemi.

Z układu ostatniego okresu strony 91 wynika, że liturgia Kościoła poleca... „stawiać relikwie na tronie wystawienia“ itd. a tymczasem właśnie poleca je usuwać.

Spizowy posąg św. Piotra w Rzymie uważany jest dzisiaj nie za „jeden z najstarszych pomników rzeźby chrześcijańskiej“ (92), ale raczej za rzeźbę pochodzenia antycznego (Por. Buchberger: Lexikon... T. VIII kol. 141).

Trochę nieszczęśliwe jest wyrażenie na str. 110, że „tylko, wyjątkowo główny ołtarz służy do przechowywania Najśw. Sakramentu“; więcej racji miałoby właśnie twierdzenie przeciwne, bo can. 1268 § 2 postanawia: „Sanctissima Eucharistia... custodiatur... regulariter in altari maiore“.

Ryciny zawarte w książce są na ogół piękne i trafnie dobrane, ale oddzielone z reguły kilkudziesięciu stronami od tekstu, który mają objaśnić. Nadto nie zawsze odpowiadają wiernie tekstowi, czy pożądanej rzeczywistości. Na ryc. 16 (str. 93) narysowana jest mała płytką, która jest zbyt wąska według str. 58. Rycina nr. 21 (str. 112) ma według autora przedstawiać dwa w różnych wiekach budowane rodzaje tabernakulum (str. 74), a przedstawia tabernakulum kościoła N. M. P. we Florencji. Ławka celebransa (rys. 31 na str. 139) nie powinna mieć bocznych poręczy.

Wreszcie mała uwaga w sprawie bibliografii podanej na str. 166—169. Odnosi się ona nie tylko do materiału objętego tytułem książki, ale i do całej liturgiki. Uważam, że to nic nie szkodzi, ale można by jeszcze z pożytkiem dodać więcej prac, zajmujących się szczególnie kościołem i jego wnętrzem, choćby te prace nie tworzyły odrębnych książek czy broszur, ale zamieszczone były w czasopismach czy innych publikacjach. (Por. np. Ateneum kapłańskie 1916 r., str. 217—221; Przegląd teologiczny 1926, str. 335; Gazeta kościelna 1926; str. 174; 1934, str. 82—83; 1935, str. 365—366).