

# Bronisław Mokrzycki

---

## Biuletyn homiletyczny

---

Collectanea Theologica 47/4, 105-126

---

1977

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

## BIULETYN HOMILETYCZNY

**Zawartość:** I. SŁOWO BOŻE W KOŚCIELE. Z biblijnej prehistorii Mszy świętej (c.d.): Uroczystości paschalne Izraela. II. CZYTANIA BIBLIJNE W LITURGII. Nowotestamentalne „lekcje” pokutne (dokończenie). III. Z ROZMÓW O POSŁUDZIE SŁOWA. Dlaczego wino zmieszane z wodą? \*

### I. SŁOWO BOŻE W KOŚCIELE

#### Z biblijnej prehistorii Mszy świętej (c.d.)

##### 2. Uroczystości paschalne Izraela

Synoptycy zaczynają swe opisy ustanowienia Eucharystii od osadzenia tego wydarzenia w izraelskim kontekście paschalnym: „W pierwszy dzień Przaśników, kiedy ofiarowano Paschę..” (Mk 14, 12; por. Mt 26, 17; Łk 22, 7; podkreślenia moje B.M.). Dla chrześcijan pochodzenia żydowskiego „Pascha”, „Przaśniki” miały swój uchwytny ciężar gatunkowy zarówno ze względu na całą gamę wielokrotnie przeżywanych treści, jak i specyficzny klimat tych uroczystości. Wiązały się bowiem spontanicznie w świadomości Izraelitów z bogactwem teologicznych wątków, nagromadzonych w ciągu wieków i zawartych w obrzędach owych świąt.

Wniknięcie w „korzenie” Eucharystii wymaga zatem od nas przyglądnięcia się bliżej całemu kontekstowi obrzędów, które wykonywał Jezus w wieczerniku, polecając apostołom czynić „to” samo na Jego pamiątkę (por. Łk 22, 19). Istotny obrzęd Eucharystii wywodzi się właśnie z paschalnej uczy Izraela i ma być sprawowany w nowy sposób przez uczniów Pana poprzez wieki, „aż do Jego powrotu” (por. 1 Kor 11, 26). Wybrane przez Chrystusa elementy owej „uczy paschalnej” stają się dla nas pełniejsze treściowo, gdy je umiejscowimy w ich naturalnym niejako „kontekście” wszystkich obrzędów, duchowego klimatu, a nawet całej tradycji paschalnej Izraela<sup>1</sup>. Owoc nabiera

\* Redaktorem niniejszego biuletynu jest ks. Bronisław Mokrzycki SJ, Kraków—Warszawa. Uwaga! Następny numer biuletynu poświęcony będzie nadal tematyce eucharystycznej.

<sup>1</sup> L. Deiss, *La Cène du Seigneur*, Paris 1975, 39; L. Bouyer, *La vie de la liturgie*, Paris 1960, 148—164 (*passim*); tenże, *Eucharistie*, Tournai<sup>2</sup> 1968, 82—93 (*passim*); J. Gelineau, *La Cène du Seigneur*, w: *Dans vos assemblées*, t. II, Paris 1971, 399—405; J. A. Jungmann, *La liturgie des premiers siècles*, Paris 1962, 25; tenże, *Missarum sollemnia*, t. I, Paris 1964, 29n; H.A.P. Schmidt, *Introductio in Liturgiam occidentalem*, Romae 1962, 338; M. Righetti, *Manuale di storia liturgica*, t. III, Milano 1966, 1—6.

pełnej wymowy w kontekście kwiatów, liści, gałęzi, konarów, pnia, a nawet korzeni, ukrytych w glebie. Podobnie Eucharystia, będąc w swej obrzędowej płaszczyźnie „owocem” paschalnego „drzewa”, winna być ukazana w tym autentycznym, sobie właściwym kontekście, aż po najdalsze swe „korzenie”, ukryte już dziś w głębi historii.

#### a) Wiosenna „pascha” nomadów

Najprawdopodobniej początków paschalnej tradycji Izraela (pewnych elementów obrzędowych) należy się doszukiwać w czasach bardzo zamierzchłych, przed Mojżeszem i przed Wyjściem z Egiptu, w epoce patriarchów (?).

Ludy pasterskie, do których niegdyś należeli Izraelici, obchodziły na wiosnę rodzinne święto „przełomu”. Na prgu wiosny uroczyste celebrowano przebudzenie się życia. Ustępowanie zimy zwiastowało pastercom lepsze czasy, obfitsze tereny dla trzody. Żołnienie ofiary z najmłodszego jagnięcia czy kozłęcia w tym kontekście miało swoistą wymowę; będąc wyrazem wdzięczności stanowiło nade wszystko sposób zapewnienia sobie błogosławieństwa niebios (zwłaszcza wzrostu trzody). Krew zabitego na ofiarę zwierzęcia miała ustrzec wszystkich i wszystko przed ewentualnym nieszczęściem. Radość rodzinna musiała cechować ów obrzęd, sprawowany podczas nocy zimowo-wiosennego przesilenia, przy blasku księżycowej pełni.

Może do takiej uroczystości nawiązywali Izraelici, prosząc faraona o pozwolenie udania się na pustynię celem „złożenia ofiary” (por. Wj 3, 18; 4, 23; 5, 1 nn; 7, 16. 26; 8, 4. 16. 21—24. 9, 1. 13; 10, 3. 7. 11. 24. 26)? W każdym razie najstarszy prawdopodobny obrzęd „paschalnych” uroczystości wiosennego „przełomu” związany był z cyklami zmian w przyrodzie i z koźowniczym życiem nomadów, wypasających swe trzody<sup>2</sup>.

#### b) Historyczne wydarzenie Paschy Izraela

I oto nadeszła „wielka wiosna” dla potomków Abrahama, jęczących pod jarzmem Egiptu niby pośrodku zimowej nocy, pełnej smutku, melancholii, udręczenia oraz wizji śmierci. Około połowy XIII w. przed Chrystusem Bóg skutecznie „wspomniał” na twarde ich los tzn. wysłuchał modlitw, jęków i narzekań uwieczonych synów Abrahama (por. Wj 3, 4—10. 16—20). Ingeruje w historię poprzez jednego z uwieczonych — Mojżesza — wyrwa dawnych nomadów z przemocy Egiptu (por. Wj 11—15), prowadząc ich poprzez wody Morza Czerwonego oraz pustynię (por. Wj 15, 22—20, 21; 32—34) ku ziemiom obiecany od dawna ich praojcom jako dziedzictwo (por. Rdz 12, 1—8; 13, 14—17; 15, 7—21; 22, 15—18; 26, 24; 35, 12).

Wielkie wyjście z Egiptu ma miejsce w nocy i ściśle nakłada się na prastarą, pasterską uroczystość wiosennego przełomu, nadając dawnym obrzędom nową historyczną treść! Oto nowy „przełom”, oto prawdziwa „Wiosna” dla synów Abrahama! Oto historyczna Pascha, przejście z niewoli do wolności, z ciemności — do światła, ze smutku — do entuzjastycznej radości, z groźby śmierci — do pełnego życia!

„Przyrodnicze” święto stało się teraz historycznym „wydarzeniem”, faktem przełomowym dla tych spadkobierców wielkich obietnic Bożych, którzy od dawna już pełnili rolę niewolników faraona (por. Rdz 15, 13—14). Tu wszystko nabiera nowego znaczenia: wiosna, przełom, baranek i jego krew, uczta spożywana teraz na stojąco, w pośpiechu i gotowości do „drogi wyjścia” (gr. *exodos*, łac. *exodus*). Wszystkie te elementy mówią o Bożej

<sup>2</sup> Zob. L. Deiss, *dz. cyt.*, 40; P. E. Bonnard, *Pascha*, w: STB, Poznań 1973, 646; J. Dheilly, *Dictionnaire biblique*, Tournai 1964, 850—851.

ingerencji wyzwalaającej niewolników, o „wielkim dziele Bożym”, cudownym i potężnym, zdziałanym na rzecz potomków Abrahama, „ojca wie-rzących”.

Odtąd też „lud wyzwolony” będzie poprzez wieki z wdzięcznością wspomi-  
nał owo „wydarzenie” w corocznym obrzędzie paschalnym, sprawowanym  
jako największa uroczystość Izraela<sup>3</sup>.

### c) Rolnicze Święto Przaśników (i „pierwocin”)

Istniało także inne, bardzo stare święto wiosenne, związane z kul-  
turą rolniczą ludów osiadłych, uprawiających ziemię (zwłaszcza Kana-  
nejczycy!). Jak „prapascha” (z barankiem) cechowała plemiona koczowniców-  
-pasterzy, tak znów kultury agrarne zaznaczają się starą formą świętowania  
na wiosnę „przaśników” czy „pierwocin” rolnych, składanych w ofierze.

Izraelici po zdobyciu Ziemi Obiecanej i osiedleniu się w Kanaanie prze-  
jęli również to nowe święto wiosenne, być może za pośrednictwem Kana-  
nejczyków.

Uroczystości „Przaśników”, czyli „niekwaszonego chleba” (hebr. *mazzot*)  
trwały aż siedem dni — od 15 do 21 Nizan (marzec — kwiecień). Polegały  
zaś na spożywaniu w tych dniach niekwaszonego chleba i wy-  
rzuceniu z domu wszelkiego kwasu (por. Wj 12, 15, 19).

W obrzędzie tym, być może, wyraża się również prastare przekonanie, że  
kwas jest początkiem zgnilizny i wszelkiego psucia się, a więc i przyczyną  
chorób (względ higieniczny!). Stąd też w znaczeniu przenośnym „kwas” o-  
znaczać będzie w Nowym Testamencie nawet moralne i duchowe „zepsucie”  
(por. 1 Kor 5, 7). Wiosenne Święto Przaśników było zatem najpierw corocz-  
nym „oczyszczeniem” i „odnowieniem”.

Tradycja wypiekania „przaśników” wiązała się z okresami nieprzewidzia-  
nego braku chleba (por. 18, 6; 19, 3; Wj 12, 33 n), a także z czasem  
źniw jako okresem zbiorów i pilnej pracy (por. Rt 2, 14; Joz 5, 11). Chodziło  
tu zawsze chyba o pewien pośpiech, o brak czasu na zakwaszenie ciasta.  
Niekwaszone chleby dołączano też normalnie do ofiary z pierwszych zbiorów,  
czyli „pierwocin” (por. Kpł 23, 5—14; Pwt 26, 1).

Na wiosnę bowiem, w okresie Paschy, dojrzał w Palestynie jęczmień  
i w tym czasie rozpoczynano pierwsze zbiory. Nazajutrz po szabacie, a więc  
w kontekście Święta Przaśników, synowie Izraela mieli przynieść do świątyni  
pierwszy snop nowego jęczmienia jako ofiarę „pierwocin” rolnych dla Pa-  
na (gr. *aparché*). Stąd uroczystości paschalne nabrały również tego kolorytu  
wiosennych „pierwocin”, tak wymownych w ostatecznym kształcie Paschy —  
w Chrystusowym misterium.

Niezależnie od historycznej genezy owego święta, tradycja izraelska łą-  
czyła je z wielkim wydarzeniem Wyjścia z Egiptu (por. Wj 12, 17; 23, 15;  
34, 18). Biblijna interpretacja dostrzega w znaku niekwaszonego chleba  
wspomnienie „pośpiechu”, z jakim udreżony lud wychodził z niewoli faraona.  
Nie było wtedy czasu na zakwaszenie ciasta, spożywano więc placki  
„przańse” (*mazzot*), sporządzone z ciasta jeszcze nie wyrosniętego, nie zakwa-  
szonego (por. Wj 12, 34, 39).

Tak więc i to święto, związane pierwotnie z przyrodą, otrzymało  
nową treść oraz interpretację — jako pamiątka historycznego wydarze-  
nia o doniosłym znaczeniu. Izrael połączył te dwa różne święta w jedną  
uroczystość wiosenną typu wspomnieniowego i rokrocznie obchodził ją bardzo  
uroczyście jako największe swoje święto oraz początek roku (por. Wj 12, 2).  
Wprawdzie czasami wyraźnie odróżnia się obydwa święta (por. Kpł 23,

<sup>3</sup> P. E. Bonnard, *art. cyt.*, 646—647; L. Deiss, *dz. cyt.*, 40;  
J. Dheilly, *dz. cyt.*, 851.

5—8; Ezd 6, 19—22; 2 Krn 35, 17), ale zasadniczo traktowane są łącznie jako jedno święto ludu Bożego, wspominającego z wdzięcznością swe podstawowe „wyzwolenie” (por. Pwt 16, 1—8; 2 Krn 30, 1—13)<sup>4</sup>.

#### d) Doroczne uroczystości paschalne w Izraelu

O ile historia święta Paschy izraelskiej tonie trochę w pomroce dziejów, o tyle sens tych uroczystości oraz ich duchowe znaczenie jest jasne niby blask południa. Idzie tu wyraźnie o wielki exodus jako fakt historyczny! Wielkie wyjście z Egiptu (wraz z całym bogactwem wątków teologicznych) jest zarówno dla Izraela, jak i dla ludu Bożego Nowego Przymierza, wydarzeniem wyjściowym, ogromnym, typologicznym, pełnym znaczenia i otwierającym przyszłość. To właśnie „ta noc” (*haec nox*) wspominana będzie na tyle sposobów i przybierać będzie wciąż nową, pełniejszą szatę znaczeniową, aż stanie się „nocą, w której Chrystus skruszywszy więzy śmierci jako Zwycięzca wyjdzie z otchłani” (*Exsultet*).

Tu zaczynają się pełne tajemnic „narodziny ludu Bożego”, wydobytego przez Boga z niewoli oraz wód Morza Czerwonego niby małe nowonarodzone dzieci, które ojciec z miłością bierze w ramiona i czule przygarnia (por. Oz 11, 1—3). W nurcie wydarzeń wielkiego wyjścia Bóg „przybiera” za swego syna Izraela, zagubionego pośród niebezpieczeństw pustyni (por. Pwt 32, 10). To właśnie tu, na pustyni wyjścia, mają miejsce pierwsze „zaręczyny” i „zaślubiny” Boga ze swym ludem niby młodą Oblubienicą (por. Jr 2, 2), umiłowaną przez Niego „miłością odwieczną” (por. Jr 31, 3)<sup>5</sup>. Wszystkie właściwie wielkie wątki teologiczne zbawczych dziejów, przymierza Boga z ludźmi, tu mają swe najdalsze „korzenie” historycznej uchwytności i typiczne „źródło”.

Jak konkretnie świętował Izrael poprzez wieki pamiątkę owego wydarzenia o tak fundamentalnym znaczeniu?

Rytuał sprawowania Paschy kształtował się oczywiście poprzez wieki i nabierał coraz to nowych elementów, a ponadto istniały zapewne różne „tradycje”, dotyczące drugorzędnych szczegółów obrzędowych. Możemy jednak na podstawie danych biblijnych oraz innych przekazów tradycji izraelskiej odtworzyć przybliżony przebieg świąt paschalnych w czasach Chrystusa<sup>6</sup>. Wyróżnić trzeba najpierw dwa etapy tych uroczystości: jeden świątynny, drugi ściśle rodzinny; jeden wyraża ideę ofiary, drugi — uczy ofiarnej, rodzinnej, jednoczącej synów Abrahama w obrzędowym wspomnianiu dziękczynnym „wielkich czynów” Boga, działanych dla swego ludu.

#### 1) Obrzęd świątynny: zabijanie baranka paschalnego

W dniu 10 Nizan (nasz marzec—kwiecień) ojciec rodziny lub przedstawiciel wspólnoty uczniów wybierał jednorocznego baranka bez skazy, by przygotować go jako paschalną ofiarę.

<sup>4</sup> L. Deiss, *dz. cyt.*, 40; P. E. Bonnard, *art. cyt.*, 647; J. Dheilly, *dz. cyt.*, 107—108.

<sup>5</sup> L. Deiss, *dz. cyt.*, 40; P. E. Bonnard, *art. cyt.*, 647; J. Dheilly, *dz. cyt.*, 853—855.

<sup>6</sup> Przy opracowaniu obrzędów Paschy izraelskiej w Palestynie za czasów Chrystusa wykorzystano głównie: L. Bouyer, *La vie de la liturgie*, 149—164; tenże, *Eucharistie*, 82—93; J. A. Jungmann, *Missarum sollemnia*, 30—31; D. Rops, *Życie codzienne w Palestynie za czasów Chrystusa*, Poznań 1965, 507—509; Strąkowski, *Chrystus — Baranek w Piśmie św.*, Lublin 1961, 17—21; J. Dheilly, *dz. cyt.*, 851—852; L. Deiss, *dz. cyt.*, 42—51 (*passim*); H.A.P. Schmidt, *dz. cyt.*, 338—339; M. Righetti, *dz. cyt.*, 7—9.

Właściwe uroczystości paschalne rozpoczynały się w dniu 14 Nizan tak zwanym „Przygotowaniem” (gr. *Paraskeue*; łac. *Parasceve*). Pierwszy akt miał miejsce w świątyni jerozolimskiej w godzinach popołudniowych. Niezliczony tłum mężczyzn (ojcowie rodzin, nauczyciele) z barankami na ramionach przewijali się przez dziedzińce świąteczne. Pewne wyobrażenia może dać nam o tym świadectwo Józefa Flawiusza (I w. po Chr.), który twierdzi (może z przesadą?!), że podczas Paschy wypadającej w okresie wojny z Rzymianami liczba ludzi odwiedzających świątynię wynosiła 2.700.000; natomiast baranków miano zabić wtedy na ofiarę paschalną aż 255.600!<sup>7</sup> Na dziedzińcu świątynnym zabijano baranki paschalne w godzinach 15—18 (a więc po złożeniu codziennej ofiary całopalnej z baranka). Kapłani zbierali krew baranków do czas i wylewali ją na podstawę ołtarza całopalenia. W tym czasie rozbrzmiewał śpiew Hallelu (Ps 113—118; Włg. 112—117) przy akompaniamencie srebrnych trąb świątynnych. Wnętrznosci i tłuszcz z baranków spalano na ołtarzu. Skórę zdejmowano. Mięso zaś — po tych ofiarniczych czynnościach — zabierano do domu, by spożyć je w rytualnym posiłku podczas wieczerzy, zespalającej całą rodzinę przy świątecznym stole.

ks. Bronisław Mokrzycki SJ, Kraków—Warszawa

## II. CZYTANIA BIBLIJNE W LITURGII

### Nowotestamentalne „lekcje” pokutne (dokończenie)

- 15) Hbr 12, 1—5: *Jeszcze nie opieraliście się aż do przelewu krwi, walcząc przeciw grzechowi*

Nieznany bliżej autor (uczeń św. Pawła?) w świetle chrystologii Listu do Hebrajczyków podaje wiele praktycznych wskazań moralnych dla adresatów — chrześcijan pochodzenia żydowskiego.

Po zachęcie do wierności wzniosłemu powołaniu chrześcijańskiemu i po ukazaniu klasycznych wzorów bohaterskiej wiary w Starym Przymierzu autor skupia uwagę czytelników znów na wiodącej postaci samego „Jezusa, który nam w wierze przewodzi i ją wydoskonał” (w. 2) stanowiąc dla wszystkich swoich uczniów niedościgły wzór wytrwałości w walce z grzechem jako podstawowym złem („przecierpiał krzyż, nie bacząc na jego hańbę, i zasiadł po prawicy tronu Boga” jako zwycięzca — w. 2).

Przykład Chrystusa niezwykniętego w męce, opierającego się złu aż do śmierci podjętej dla ludzi mimo tak wielkiej wrogości ze strony grzeszników — ma stanowić przedmiot rozważania, medytacji, „zastanawiania się” ciężta przez krzyż i własną krew winno być umocnienie chrześcijan w walce z grzechem (osobistym, otaczającego świata).

W walce tej nie można „ustawać”, gdyż wróg (grzech!) zawsze atakuje człowieka; nie można też upadać na duchu czy „łamać się”, gdy walka się przedłuża i wyniki nie są zadowalające (por. w. 3). Siła oporu przeciw złu ma swój najwyższy wykładnik aż w „przelaniu krwi” podczas walki. Taki bowiem wzór obowiązujący przyświeca nam wszystkim (Chrystus ukrzyżowany!) i nawet za cenę uratowania życia nie wolno ulegać grzechowi. Autor cytuje Prz 3, 11n jako swego rodzaju „argument biblijny” na potwierdzenie

<sup>7</sup> Talmud podaje później jeszcze większą liczbę pątników w Jerozolimie na czas największych świąt — bo aż 12 milionów (!), stąd też obrzędy liturgiczne trzeba było powtarzać trzykrotnie (por. D. R o p s, *dz. cyt.*, 501).

konieczności wytrwania we wszelkich doświadczeniach, dopuszczonych przez miłującego Boga — Ojca. Akcent perykopy liturgicznej spoczywa na konieczności zdecydowanej postawy w walce z grzechem — i to za wszelką cenę (por. w. 4!).

W naszych czasach takie „zastanawianie się” pokutne ma głęboki sens, a wiązanie go z Ukrzyżowanym Panem jako „ceną” ludzkiego grzechu winno przemawiać do rozsądku i do serca... Zbyt może lekceważymy sprawę grzechu, wewnętrznej odpowiedzialności w sumieniu, unikania okazji oraz „ceny” płaconej w walce z grzechem. Tak łatwo się tłumaczymy i usprawiedliwiamy uzasadniając postawę kompromisową zewnętrznymi warunkami, ludzką słabością, presją środowiska itp. A jednak zawsze pozostanie niezwruszonym podstawowy obowiązek „ochrzczonych” we Krwi Pana przeciwstawiania się grzechowi w sobie i w świecie „aż do przelania krwi”!

W czasie pokutnej refleksji, nabożeństwa czy przygotowania do sakramentu nawrócenia ten tekst biblijny ma więc głęboki sens oraz ciężar gatunkowy właśnie w bezkompromisowym wymaganiu. Do nas wszystkich mówi autor natchniony: „Zastanawiajcie się nad tym...” (w. 3).

16) Jk 1, 22—27: *Wprowadzajcie słowo w czyn, a nie bądźcie tylko słuchaczami*

List św. Jakuba Młodszego (syna Alfeusza i krewny Chrystusa Pana, przełożony Kościoła jerozolimskiego, umęczony z polecenia Sanhedrynu w r. 62), powstał gdzieś w latach 49—62. Zawiera zaś wiele krótkich i treściwych pouczeń moralnych, pochodzących z troskliwego serca pasterza Chrystusowej owczarni. Perykopa liturgiczna wyjęta została z pierwszych partii listu i dotyczy zbawczego słowa Bożego, „zaszczepionego” w nas wraz z faktem chrztu.

Życie chrześcijańskie jest trwającą odpowiedzią na Boże słowo — prockie i w „pełni czasów” Wcielone — jest posłuszeństwem (lub nieposłuszeństwem!) Słowu. Wyrażając wolę Boga słowo to nastawione jest nie tyle na informację (religijną nawet!), co przede wszystkim na wykonanie, przekucie w czyn. Dopiero wykonanie słowa Bożego stanowi też sprawdzalne „kryterium” Jego Boskiej mocy (por. J 7, 17). Słowo Boże, konkretnie — Jezus Chrystus i Jego Ewangelia, to „doskonałe prawo, prawo wolności”, które trzeba „pilnie rozważać”, by o nim pamiętać w każdej sytuacji i wykonać je w czynie chrześcijańskiego życia (por. w. 25). Takie podejście do słowa sprowadza błogosławieństwo i strzeże od złudzeń.

Przeciwnie — chrześcijanie „słuchający” tylko słowa, lecz nie troszczący się skutecznie o jego wykonanie w życiu, popadają w zgubne „oszustwo”. Usłyszane słowo nie towarzyszy ich życiu, gdyż „zapominają” o nim w konkretach codzienności (= nie wykonują! „Zapomnienie” jest przeciwieństwem „pamiętania-wspomnienia-anamnezy”, czyli skutecznego i działającego „pamiętania”, uobecniającego jakoś wspomnianą rzeczywistość!). Obraz przegładania się w lustrze i szybkiego zapomnienia o swym wyglądzie podkreśla tę samą myśl (w. 22—24). „Zapomnienie” oznacza tu „nieskuteczność”, a więc jakąś „frustrację”, „niespełnienie się”, klęskę, szkodę, złudzenie.

Nasuują się w tym miejscu jędrne obrazy z Chrystusowej przypowieści o zasiewie ziarna (słowa!), którego dalszy los zależy od gleby i rzeczywiście jest tak różny! Droga oraz ptaki wydziobujące ziarno, skalista gleba, żar słońca i usychanie wschodzącego zasiewu, ciernie zagłuszające wzrost ziarna (por. Mt. 13, 1—9, 18—23; Mk 4, 3—9, 14—20; Łk 8, 4—8) — wszystko to ma wspólny mianownik „nieskuteczności” i kojarzy się z Jakubowym „szybkim zapomnianiem”, czyli niewykonywaniem zbawczego słowa Bożego w życiu chrześcijańskim.

Perykopa niniejsza znów uwrażliwia nas na „rozważanie” Bożego słowa (por. w. 25!) w ramach pokutnej refleksji. Odnowiona praktyka po-

kutna Kościoła w całości zmierza między innymi do takiego właśnie ubogacenia naszych wysiłków pokutnych pokarmem słowa Bożego, a także do zaakcentowania zbawczej skuteczności tego słowa. Ono to budzi wiarę lub ją ożywia, kruszy serca i „przenika aż do szpiku kości” będąc Słowem stwórczym i zawsze działającym skutecznie. Ono też „osądza pragnienia i zamysły serc” nie ulegając żadnym względom ludzkim (por. Hbr 4, 12n; Iz 55, 10n).

Czytanie to może nauczyć szerszego spojrzenia na rachunek sumienia, czyniony już nie tylko według „naszych” schematów, ale przede wszystkim w oparciu o słowo Boże, które ma tu pierwszorzędne znaczenie jako „norma” postępowania i „sędzia” sumień! Wrażliwość na „wykonywanie słowa” zwraca również naszą uwagę na tzw. *peccata omissiois* (por. „że bardzo zgrzeszyłem... i zaniedbanie” — w liturgicznym akcie pokutnym!).

Jakub podaje też konkretne czyny, wynikające z posuszenia słowa: „powściągnięcie swego języka”, wrażliwość na potrzeby bliźnich (wdowy i sieroty), a przy tym wszystkim zachowanie siebie „czystym” mimo presji otoczenia czy zgubnych wpływów „świata” (w. 26—27). Praktyczne zaprzeczenie tym wymaganiom w życiu codziennym jest „ludzeniem siebie” i uprawianiem religijności „pozbawionej podstaw” czy też „pobożności próżnej”, pustej bez realnego pokrycia, co w sumie zawsze wychodzi na „oszukiwanie siebie”.

17) Jk 2, 14—26: *Jaki z tego pożytek, skoro ktoś będzie utrzymywał, że wie-  
rzy, a nie będzie spełniał uczynków?*

Klasycznym ujęciem relacji „wiara — uczynki” jest Jakubowe stwierdzenie, że „wiara bez uczynków jest martwa” (w. 17); co wcale nie koliduje z Pawłowym podkreśleniem zbawczej roli wiary, nie zaś uczynków ludzkich w całym procesie „usprawiedliwienia” Bożego (por. Rz 3, 21—31). Czyny bowiem, o których mówi św. Jakub, nie są czysto ludzkim wysiłkiem, lecz przejawem wewnętrznej dynamiki wiary, zrodzonej z mocy Bożego słowa (por. też Flp 2, 13).

Konkretny język Jakuba i tu wypowiada się porównaniami, wziętymi ze świętej historii oraz z ludzkiego zwyczajnego życia. Przykładem „martwej wiary”, zdolnej zrodzić jedynie lęk, a nie zbawienie, jest wiara złych duchów, które „wierzą i drżą” (w. 19). To samo ilustruje obraz „martwego ciała — bez ducha”, unaoczniający dobitnie, czym jest „wiara bez uczynków”, czyli nie wypowiadająca się w działaniu, ku czemu przeciw z najgłębszej swej natury dąży nieprzepartą siłą wewnętrznej dynamiki (w. 26; por. też Pawłowe zdanie, że „wiara działa przez miłość” — Ga 5, 6). Pozytywne przykłady ze Starego Testamentu to Abraham, u którego „wiara współdziałała z jego uczynkami i przez uczynki stała się doskonałą” (w. 22), oraz „nierządnicą Rahab”, ratująca wysłanników wędrującego ludu Bożego sprytnym wykrętem (w. 25). W obydwu wypadkach „czyny”, działanie ludzkie, współpraca, ukazane zostały w ścisłym powiązaniu z inspirującą je wiarą, bez której same nie miałyby zbawczego znaczenia. Dobrze ukazuje się nam w tym tekście pożądana harmonia elementów i proporcji: dar Boży przyjęty z wiarą, wypowiadać się musi w działaniu jako konsekwencji wiary.

Pokutny akcent spoczywa znów na poważnej odpowiedzialności za Boże obdarowanie, otrzymane wraz z łaską chrztu. Słowo, wiara, życie chrześcijańskie zgodne z przyjętym w wierze słowem — oto normalne i zdrowe funkcjonowanie „organizmu” rzeczywistości chrześcijańskiej. Groźne w skutkach i „modne” odrywanie moralności od sfery „czysto religijnej”, od wiary jako odpowiedzi dawanej Bogu — ma tu dobre *antidotum*; dlatego też bardzo na czasie jest ta skromna perykopa!



18) Jk 3, 1—12: *Jeśli kto nie grzeszy mową, jest mężem doskonałym*

Na wskroś praktyczny List św. Jakuba skupia się na wielu zagadnieniach „moralności chrześcijańskiej”, a do klasycznych i wybijających się na czoło należą nie tylko „wykonywanie usłyszanego słowa” i „wiara przejawiająca się w uczynkach”, ale także znany *passus* o „grzechach języka”, który stanowi niniejszą perykopę pokutną. Problem to aż nazbyt praktyczny i wiecznie aktualny!

Przestroga przed zajmowaniem pozycji „nauczyciela” (w. 1) już ustawia słuchaczy w kierunku czuwania nad językiem i bardziej chętnego słuchania niż mówienia (por. 1, 19!). Błąd tzw. „nauczycieli”, przekonanych o swej wiedzy i „posłannictwie” korygowania innych, wykazywania im błędów oraz wskazywania sposobów dobrego postępowania, jest bardziej powszechny niż przypuszczamy. Osądzanie i wydawanie „recept” — oto nagminne przejawy owej postawy duchowej. Utało się nawet powiedzenie, że na świecie „najwięcej jest sędziów i lekarzy” tzn. ludzi noszących w sobie przekonanie o takim właśnie „powołaniu” czy „posłannictwie”.

Już w drugim zdaniu Apostoła osłabia też przedwczesne zapaly trzeźwym stwierdzeniem, że „wszyscy często upadamy” (w. 2); zatem winniśmy błędy innych widzieć, ale z wyrozumieniem oraz w głębokim przekonaniu o własnej grzeszności — nie spiesząc z osądem (potępiającym) ani nie usiłując za wszelką cenę „dobierać się bliźniemu do skóry”, by go natychmiast wyleczyć (por. kapitalną przestrogę Pana o wyrzucaniu drzazgi z oka bliźniego — Mt 7, 1—6; Łk 6, 37—38. 41—42).

Na tak przygotowanym gruncie pojawia się zbawienne skierowanie „ostrza” krytyki i wysiłków „pedagogicznych” we właściwą stronę — ku sobie, w głąb własnego sumienia, gdzie jest co osądzać i „natychmiast” naprawiać! Twierdzenie zasadnicze, wyeksponowane w perykopie jako motyw naczelny, mocno, prawie że z „przesadą biblijną”, akcentuje wartość opanowania własnego języka: „Jeśli kto nie grzeszy mową, jest mężem doskonałym” (w. 2). Wiadomo zaś, że nie obejdzie się bez grzechu tam, gdzie panuje „gadulstwo” (por. Prz 10, 19; Syr 20, 8). Widząc taką doskonałość w opanowaniu języka przytacza teraz św. Jakub nieomal całą litanię trafnych porównań, obrazujących ogólną prawdę moralną. „Wędziło”, którym człowiek kieruje tak wielkim zwierzęciem, jak koń (w. 3); „ster” pozwalający dowolnie manewrować potężnym okrętem (w. 4); nikły „płomyk” ognia, wznecający pożar całego lasu (w. 5) — to znaki wielkiej mocy narzędzi małych, którymi mądrze posługuje się człowiek.

W kontekście mocnych porównań powraca niby refren ostry sąd apostoła pod adresem ludzkiego języka, który będąc małym członkiem ludzkiego ciała „ma powód do wielkich przechwałek” (w. 5); niby ogień wznieca on wielki pożar w świecie („sfera nieprawości”), bezcześci całe ciało, zarażając pasmo zmiennych kolei życia („krąg życia”) „piekielnym ogniem” zła, które się nim posługuje (w. 6) napełniając go własnym „jadem zabójczym” (w. 8). A przecież istnieje możliwość opanowania języka, jak wykazywał to autor w porównaniach!

Dalej prowadzi tę myśl Apostoła wspominając na znane zjawisko opanowania, „ujarzmienia” i oswojenia przez człowieka nawet dzikich zwierząt czy ptaków (w. 7). W kontraście z poprzednim ogólnym zdaniem o doskonałości człowieka panującego nad własnym językiem stoi następne stwierdzenie, brzmiące nieco pesymistycznie (a może tylko zbyt realistycznie?!), że „języka nikt z ludzi okiełznać nie potrafi” (w. 8).

Wywody swe jeszcze raz wzmacnia św. Jakub nową serią obrazów, wykazujących przewrotną nienaturalność czy wynaturzenie, jakiemu służy nasz język: oto ten sam język jest narzędziem uwielbienia skierowanego do Boga — i zarazem przeklinania ludzi, utworzonych na Boże podobieństwo (w. 9—10). A przecież w przyrodzie, w naturze, nie ma takiej niekonsekwencji:

z jednego źródła nie może wypływać równocześnie woda słodka i gorzka (w. 11. 12b); drzewo figowe nie rodzi oliwek, a winny szcep nie owocuje figami (w. 12a).

Wniosek praktyczny natchnionego autora, wpleciony w te wywody, jest okrzykiem zdumienia, poruszeniem sprężyn logiki i sumienia, duszpasterska zachęta do przemiany: „Tak być nie może, bracia moi!” (w. 10).

W epoce „zalewu słowa”, hałasu, reklamy, mówienia ze wszystkich stron, na wszystkie sposoby i o wszystkim — głębsza refleksja nad funkcją języka ludzkiego oraz odpowiedzialnością za każde słowo (por. Mt 12, 36) wydaje się być „oazą” upragnioną i godną powszechniejszego zalecenia. Nabożeństwa pokutne stanowią taki uprzywilejowany punkt refleksji; w tym wypadku nad językiem i to własnym: Czy jest poddany kontroli sumienia, formowanego przez Ewangelię? Czy potrafi milczeć w stosownym czasie? Jaki „krąg” wokół siebie roznieca — pokoju, czy waśni, rozbicia i nienawiści?

19) 1 P 1, 13—23: *Zostaliście wykupieni nie czymś przemijającym, srebrem lub złotem, ale drogocenną krwią Chrystusa jako baranka niepokalanego i bez zmayı*

Pierwszy list św. Piotra apostoła, napisany pod koniec jego życia (ok. 64 r.), zawiera umacniające na trudne chwile „przypomnienia” prawd znanych oraz „zachęty” do postaw oczywistych dla wierzących chrześcijan.

Wśród prześladowań i trudności specjalnie potrzebna jest mocna nadzieja, uzbrajająca w cierpliwość pośród doświadczeń. Potrzeba jej nie tylko pierwszym adresatom listu (chrześcijanie północnych prowincji Azji Mniejszej), ale wszystkim „pielgrzymom”, zmierzającym do ojczyzny pośród różnorodnych ucisków. Chrystus paschalny, a więc cierpiący i zwycięski w męce, jest niezastąpionym wzorem oraz źródłem mocnej nadziei dla chrześcijan wszech czasów. Nasza perykopa następuje po takim właśnie przypomnieniu istotnych podstaw chrześcijańskiej nadziei (w. 3—12) i skupia się na osobistej świętości każdego z ochrzczonych (w. 13—23).

U podłoża nadziei i świętości każdego wierzącego leży fundamentalny fakt Chrystusowego odkupienia oraz chrzest jako udział w tym misterium (w. 18. 23). Chrystus paschalny, powracający w paruzji, stanowi ostateczny punkt „żywej nadziei ochrzczonych (w. 20. 13). „Ponowne powołanie do życia” przez żywe i trwające słowo Boże (w. 23) włączyło chrześcijan w ów nurt „żywej nadziei” i wielkich zobowiązań. Zwrot chrzcielny od „dawniejszych żądz” — ku świętości w całym swym postępowaniu” (w. 14—15) wymaga czuwania i panowania nad sobą (w. 13), posłuszeństwa Bożemu słowu (w. 14. 22) oraz świętej bojaźni synowskiej przez całe życie (w. 17). To nowe życie przejawia się zarówno w wierze i nadziei (w. 13. 21), jak przede wszystkim w „nieobłudnej miłości bratniej”, do której św. Piotr serdecznie zachęca adresatów: „jedni drugich gorąco czystym sercem umiłujcie” (w. 22).

Wiązanie zasad chrześcijańskiego życia (czy „moralności”, jeśli ktoś woli!) z fundamentalnym wydarzeniem Paschy oraz obiektywnym wszczęciem w nią poprzez słowo, wiarę i chrzest, należy do ważnych zadań katechezy chrześcijańskiej; ukazuje bowiem życie chrześcijańskie jako „moralność faktu”, nie tylko „nakazów”, a ponadto przeciwdziałając zgubnemu i fałszemu oddzielaniu pierwiastka religijno-misteryjnego od wymagających „zasad moralności chrześcijańskiej”.

Zwłaszcza młodzi chrześcijanie, w obrębie wspólnotowych medytacji religijnych oraz pokutnych, winni to jasno wydobywać z kart Dobrej Nowiny, refleksyjnie pogłębiać i dzielić się wzajemnie spostrzeżeniami tego typu.

20) 2 P 1, 3—11: *Starajcie się jeszcze bardziej umocnić wasze powołanie i wybór*

Ostrzeżenia przed fałszywymi nauczycielami wiary i sprawa opóźniania się „dnia Pańskiego” — to główne wątki 2 Listu św. Piotra. Perykopa niniejsza wyjęta jest z większej całości, dotyczącej palącego problemu wycekiwanej paruzji (r. 1 i 3), w samym liście zaś stanowi właściwy jego początek.

Na drodze do pełni Bożych obietnic leży konkretnożycie chrześcijańskie, które jest odwrotnością „zepsucia (wynikającego) z pożądlivosti na świecie” (w. 4) oraz „dawnych swoich grzechów” (w. 9). Życie ochrzczonych jest realizacją Bożego powołania i wyboru, brzemienne w obietnicę oraz nadzieję (w. 3—4, 10—11). Warunkiem ich realizacji jest jednak współpraca z łaską powołania, przejawiająca się w bardzo konkretnej formie (odwrócenie się od zła, gorliwość, poznanie, cnota, powściągliwość, cierpliwość, pobożność, wiara, przyjaźń braterska, a wreszcie najważniejsza — miłość).

Przeciwnie zaś, odmowa konkretnej współpracy „czyni chrześcijan bezczynnymi i bezowocnymi przy poznawaniu Jezusa Chrystusa” (w. 8), „ślepy mi krótkowidzami” (w. 9). A zatem poprzez współpracę z łaską na co dzień Boże powołanie, wybór i obdarowanie „umacnia się” w człowieku ochrzczonym (w. 10).

Znów wiązanie faktu powołania chrzcielnego (oraz samej rzeczywistości chrztu) w wysiłkiem życia godnego chrześcijanina nasuwa się tu jako zbawienna refleksja pokutna, przydatna w każdej sytuacji duszpasterskiej, w środowisku zaś młodych chrześcijan szczególnie aktualna.

21) 1 J 1, 5—10, 2, 1—2: *Jeżeli wyznajemy nasze grzechy, (Bóg) będąc wiernym i sprawiedliwym odpuści je nam i oczyści nas z wszelkiej nieprawości*

Teologiczna myśl autora czwartej ewangelii przewija się również poprzez 1 J, a poetycki styl oraz teologiczna głębia owiane są i tu atmosferą gorącego serca umiłowanego ucznia i — można powiedzieć — „płonącego teologa”.

Pod koniec I w. na terenach Azji Mniejszej pojawiają się obok czystego nurtu Ewangelii mętne doktryny Kerynta (zaprzeczanie Bóstwu Chrystusa Pana) i innych zwolenników chrześcijańskiej „pregnozy”. Jan Apostoł, pisząc z Efezu list do chrześcijan tych terenów, przestrzega wiernych przed fałszywymi nauczycielami oraz ich sugestywną nauką, przypominając proste, mocne i jasne prawdy-fakty, dotyczące chrystologii oraz życia chrześcijańskiego.

Wśród Janowych tematów teologicznych (Bóg światłością, prawdą, sprawiedliwością, życiem i miłością) znajduje się też sporo praktycznych nauk moralnych, dotyczących życia ochrzczonych. Prezentowana tu perykopa jest fragmentem początkowych partii listu (po prologu, stwierdzającym realizm wcielenia się „Słowa życia” — w. 1—4; por. 1 J 1, 1—14) i dotyka wdzięcznego tematu: „Bóg jest światłością — oczyszczaj nas z grzechu, byśmy się stali synami światłości” (por. w. 5 i 7; por. też analogiczny wątek Pawłowy Rz 13, 21; Ef 5, 8n; 1 Tes 5, 5). Jest to zatem temat chrzcielny i pokutny zarazem; bardzo szczęśliwie zresztą!

Św. Jan ogłasza z radosną emfazą „Nowinę” (dobrą = Ewangelię!), otrzymaną od Chrystusa. Dotyczy ona religijnej prawdy oraz wartości moralnych (= „światłość”!). Bóg objawił się jako Prawda i Dobro, jako „Światłość”. Objawienie to nie ma charakteru czysto noetycznego, poznawczego; Bogu objawiającemu idzie o podzielenie się ową „światłością”, o nawiązanie vitalnej więzi z ludźmi, o wciągnięcie ich w krąg „światła” poprzez wiarę

słowu Objawienia oraz życie odpowiadające owemu „poznaniu”, jednoczącemu z Bogiem.

Stąd wniosek oczywisty dla natchnionego autora, że „chodzenie w ciemności” (= „nieznajomość Boga” i życie potwierdzające ową karygodną „ignorancję”) oraz twierdzenie że posiada się łączność z Bogiem, wykluczają się wzajemnie, stanowią oczywiste kłamstwo, zaprzeczenie żywej Prawdy. Znajomość zaś Boga i życie odpowiadające temu poznaniu świadczą o „chodzeniu w światłości”, o prawdziwej więzi z Bogiem oraz podobieństwie do Niego (w. 7).

Najbardziej charakterystycznym przejawem owej „więzi” z Bogiem-Swiątością jest wzajemna „łączność między sobą” wierzących, czyli rzeczywista wspólnota miłości. Tylko w takim układzie „Krew Jezusa oczyszcza nas z wszelkiego grzechu” (w. 7). Widać stąd, jak warunkiem oczyszczenia jest miłość bliźniego! (por. Mt 6, 14—15; 18, 35; Mk 11, 25; Kol 3, 13).

Takiego „oczyszczenia z grzechów” potrzebujemy wszyscy! I to właśnie z wielką siłą ogłasza św. Jan, nazywając wprost i bez rozróżniania „kłamcą” każdego, kto ośmieliłby się twierdzić inaczej (w. 8, 10). Warunkiem otrzymania przebaczenia grzechów jest zatem „prawda”, uznanie się za grzesznika („wyznawać swe grzechy” — w. 9), zwrócenie się ku Bogu-Swiątości, by żyć zgodnie z Jego objawioną Prawdą i miłować wszystkich ludzi; dopiero w takim uposobieniu wewnętrznym oraz zewnętrznym „nawróceniu” umożliwiamy w sobie działanie „Jezusowej Krwi oczyszczającej” (w. 7b).

Ewangelia winna ustrzec przed grzechem; gdyby jednak ktoś zgrzeszył, to i wtedy sytuacja jego nie jest beznadziejna, Chrystus bowiem przelał swą Krew w ofierze przebiegalnej za grzechy całego świata, obecnie zaś wstawa się za ludźmi jako ich „rzecznik”, obrońca (gr. *Parákletos* — stający w obronie oskarżonego mocą swego autorytetu!). Poprzez sakramentalną pokutę w Kościele z tym właśnie Chrystusowym wstawiennictwem oraz zbawczą mocą Jego Krwi spotykamy się uchwytnie!

W pokutnym rozważaniu tej perykopy cenne jest przybliżenie dwóch elementów oczyszczenia w Kościele: uznanie się za grzesznika i „spowiedź” sakramentalna przy równoczesnym zwrocie wewnętrznym ku Bogu oraz bliźnim, ze szczerą wolą moralnej zmiany i naprawy życia. A więc „złota równowaga” wszystkich elementów!

— Ani formalny „sakramentalizm” z szukaniem „uchwytnej asekuracji” czy „wyrównania dotychczasowych rachunków” (sumienia), by mieć już czyste „konto” (nie rezygnując na serio z „własnych dróg”);

— ani czysto naturalny „moralizm” i wysiłek cennej skądinąd „pracy nad sobą” o własnych siłach;

— ani też „fałszywa religijność”, nie licząca się z wymaganiami moralnymi faktu chrztu („to inna dziedzina”) lub ciągle (i wygodnie!) „zwalanie” na przyszłowiową „ludzka słabość”, dla przezwyciężenia której niczego się nie robi!

Wprowadzając w rozważanie analizowanego tekstu warto zwrócić uwagę na to wszystko i podkreślić „trzeźwość”, „realizm” i „roztropność” takiego ustawienia.

22) 1 J 2, 3—11: *Kto nienawidzi swego brata, ten żyje w ciemności*

Janowy wątek teologiczny „światłość-miłość” stanowi sedno niniejszej perykopy, kontynuującej 1 J 1 i rozwijającej podjęty wcześniej temat („Bóg jest światłością — zjednoczeni z Nim żyjemy w światłości”).

Moralny aspekt problemu przybiera tu formę „przykazania”, skonkretyzowaną ostatecznie w „nowym przykazaniu” (w. 3 i 7—8). Boże przykazania spływają niejako w jeden nurt i w nim się wyrażają, jak można wywnioskować z omawianej perykopy i z teologicznego zamysłu autora. „Znać Boga” to „zachowywać Jego przykazania”. Pierwszy człon bez drugiego jest

typowym „kłamstwem” (w. 3—4). „Znajomość Boga” wyrażająca się w zachowywaniu Jego przykazań jest aż tak intensywna, że stanowi rzeczywiste zjednoczenie z Bogiem („być w Nim”, „trwać w Nim” — w. 5—6) i żywe świadectwo posiadania autentycznej miłości Bożej w sobie (w. 5). Miłość bowiem sprawia, że „postępowanie” chrześcijanina przybiera podobieństwo do „postępowania Boga” (wyrażone w dziejach, zwłaszcza w Chrystusie!), a konkretyzuje się w „zachowywaniu Jego nauki”, czyli „przykazań” (w. 5—6).

Owo „postępować tak, jak On postępował” (w. 6) — dotyczy przede wszystkim i ostatecznie miłości. W Prawie oraz w całym Starym Przymierzu objawiał ją Bóg na wiele sposobów i nakazywał praktykowanie jej w prorockim słowie. Można zatem powiedzieć, iż jest to „nauka” stara i „przykazanie istniejące od dawna” (w. 7), przypominane teraz na nowo. Równocześnie jednak mamy tu do czynienia z nauką bardzo świeżą i z „przykazaniem nowym”. Zarówno bowiem przejaw miłości Boga ku nam, jak i ludzkiej odpowiedzi na Bożą miłość otrzymał niezwykle, wybuchający pośrodku historii wyraz — Osobę, życie, naukę oraz ofiarną śmierć Jezusa Chrystusa, Wielonego Syna Bożego.

Ten „miłosny czyn Boga”, szczyt „Jego postępowania” względem stworzeń, przybrał też formę „nowego przykazania” w dosłownym znaczeniu. *Mandatum novum* (por. J 13, 34) „prawdziwe jest w Nim i w nas” (w. 8); jednoczy bowiem z Bogiem autentycznie, doprowadza do pełni doskonałości miłość Bożą w nas, a wyraża się praktycznie w „miłowaniu się wzajemnym tak, jak On nas umiłował” w Chrystusie — aż po ofiarę z życia za wrogów (J 13, 34; 15, 12—17; Rz 5, 6—8).

Tak oto „ciemności ustępują, a świeci już prawdziwe światło” (w. 8)! Bóg bowiem jako światłość, która zajaśniała nam w Chrystusie, przeniknęła nasze życie naprawdę, rzeczywście. Możliwym staje się to, co jest po ludzku niemożliwym: miłowanie drugiego człowieka tak bardzo bezinteresownie, że aż po ofiarę z życia za swojego nieprzyjaciela! I wtedy to poprzez ludzkie postępowanie, przebija się, przedziera i promieniuje Bóg jako światłość, która świeci, którą wszyscy widzą, która rozprasza mroki i pozwala doświadczalnie poznać Bożą miłość w ludzkiej rzeczywistości życia.

Odwrotnością tego „szczytu” jest pospolita „nienawiść do brata” (w. 9 i 11). Ona to stanowi najgęstszy mrok, uchwytny i dostrzegany przez ludzi, namacalnie „przesłaniający Boga-Miłość” niby tłumiąca kotara (por. KDK 19) i oddalający ludzi nie tylko od siebie wzajemnie, ale przede wszystkim od Boga, który jest „Światłością-Miłością” (por. 1 J 1, 5; 2, 8—10).

„Nienawiść do brata” nie posiada zatem żadnego usprawiedliwienia! W każdym takim wypadku człowiek-chrześcijanin „żyje w ciemności, działa w ciemności i nie wie dokąd dąży” (w. 11). Zagubienie „drogi” do ostatecznego celu, życie bez sensu — oto zasadnicze skutki owej „ślepoty”, która dotknęła oczy człowieka nie znającego Boga praktycznie, czyli nie zachowującego Jego przykazań-woli-nauki-Prawa, wyrażonego w całokształcie Objawienia, konkretniej — w Jezusie Chrystusie ukrzyżowanym.

Z katastrofalnej sytuacji zagubienia w mroku jest jednak wyjście, ponieważ „ciemności ustępują, a świeci już prawdziwe światło” (w. 8), trwa era Nowego Przymierza i wciąż jeszcze możliwe jest „przejście” w krainę „światła”, „odżegnanie się” od ciemności poprzez chrcielne lub pokutne nawrócenie. Wykładnią jego i sprawdzianem najbardziej przekonującym będzie miłość, otwarta na każdego człowieka bez ograniczeń: „Kto miłuje swego brata, ten trwa w światłości” (w. 10).

Mimo prawie natrętnych „rozważań o miłości” w katechezie, homiliach, konferencjach czy rekolekcyjnych naukach — teren praktyczny odcinka „miłość-nienawiść” stanowi wciąż problem duszpasterski, zgorzenie „postronnych” i zbyt wysoką „przeszkodę”, o którą rozbija się wielu, jeżeli nie większość! Pokutne zatem rozważanie o niej w tak kategorycznych obrazach,

w klimacie skruchy, najlepszej woli oraz zatrzymania się bardziej osobistego — ma sens i prowadzić może do odnowy chrzcielnego „zwrotu ku światłu” (chrzest jako „oświecenie” — gr. *photismós*).

23) 1 J 3, 1—24: *My wiemy, że przeszliśmy ze śmierci do życia, bo miłujemy braci*

Trzeci rozdział 1 J w całości wypełnia tę perykopę i kontynuuje w pewnym sensie wątek „nowego przykazania” w szerszym nieco kontekście. Punktem wyjścia jest tu fakt naszego „usynowienia” w Chrystusie jako frażujący przejaw Bożej miłości (w. 1). Droga „usynowienia” oraz jej rozwój w kierunku zjednoczenia i upodobnienia się do Boga Świętego (w. 2—3) posiada swą odwrotność w drodze grzechu, objawiającej „dzieci diabła” (w. 4—8). Miłość Boża posunęła się tak dalece, że nawet z tej drogi zguby wyrwa wciąż ludzi niszcząc „dzieło diabła” poprzez swego Syna (w. 8) i pozwalając w płataninie złudzeń i sieci „rozpoznać” właściwą drogę, a także odróżnić działanie sług szatana od czynów dzieci Boga (w. 10). „Kryterium” rozpoznawcze stanowi zagadnienie wypełniania woli Bożej, stosunek do grzechu, a nade wszystko mocny probierz miłości braterskiej (w. 10. 14. 23).

Sprawiedliwość i miłość objawiają „dzieci Boga” w sposób niejako namacalny: „każdy, kto postępuje niesprawiedliwie, nie jest z Boga, tak jak i ten, kto nie miłuje swego brata” (w. 10). Teologiczny wątek „światłość-miłość” przybiera tu nowy kształt i nazwę: „życie-miłość”. Kontrast zaś „światłość-ciemność”, w sensie „miłość-nienawiść”, rysuje się w omawianej perykopie na nowej płaszczyźnie: „życie-śmierć”. Ten paschalny temat uaoacznia w nowy sposób (obok walki „światłości” z „ciemnością”!) zmaganie miłości z nienawiścią w obrazie zapasów „życia” ze „śmiercią”.

Znakiem prawdziwego życia jest znów miłość, ujawniająca się w braterskiej miłości względem ludzi: „My wiemy, że przeszliśmy ze śmierci do życia, bo miłujemy braci” (w. 14). Owo „przejście”, swego rodzaju „pascha”, wiąże się z Chrystusową Paschą w nas — z chrzcielnym współumieraniem wraz z Chrystusem — oraz współzmartwychwstaniem (por. Rz 6, 13). „Nienawiść”, „zabójstwo”, „śmierć” to jedna strona w dramacie owej „paschy”; „miłość”, postępowanie nacechowane sprawiedliwością i miłością, „życie wieczne” to znów wartości, ku którym „przechodzą wierzący” (por. w. 14—15) w obrębie dramatu sakramentalnej „paschy”.

Konkretne wskazania dotyczą znów „czynnej miłości” bratniej, dostrzegającej również doczesne potrzeby bliźnich (w. 17); dotyczą też owego „szczytu”, dostępnego nam na drodze naśladowania Bożej miłości. Jest nim oczywiście gotowość „oddania życia za braci” (w. 16).

Zachęta Apostoła: „nie miłujmy słowem i językiem, ale czynem i prawdą” (w. 18) nie zawsze sprawdza się w życiu ochrzczonych; ale nawet w takim wypadku jest wciąż otwartą drogą „przejścia ze śmierci do życia” poprzez nawrócenie, którego Bóg pragnie i zawsze je umożliwia (w. 20) — głównie na drodze miłości znów czynnej (sakrament ją wyraża i pieczętuje!). Zachowywanie bowiem przykazań Bożych i wypełnianie Jego upodobania sprwadza się w Nowym Przymierzu ostatecznie do jednego przykazania, wyzywającego z wiary w Chrystusa paschalnego: „abyśmy ... miłowali się wzajemnie tak, jak nam nakazał” (w. 23). Nakazał nam miłować się miłością ofiarną, wzorowaną na Jego wydaniu się za nas, zwłaszcza w męce i śmierci krzyżowej (por. J 13, 34; 15, 12—17).

Pokutne wysiłki zmierzać winny zawsze do odnowienia „najważniejszego” w życiu Kościoła — do przywrócenia lub ożywienia miłości wzajemnej wśród ludzi (wierzących!). Perykopa ta wstrząsa sumieniem ukazując życie bez miłości, nienawiść wzajemną i niesprawiedliwość jako „zabójstwo”,

„morderstwo” oraz klimat śmierci wiecznej, ogarniającej już teraz grzesznika! Radykalne spojzenie na nienawiść jako śmiercionośną dawkę przede wszystkim dla siebie, może otrzeźwiać zbyt teoretyczne rozważanie o potrzebie miłości lub naglącego zwrotu ku niej. Paschalna „brama” nawrócenia wciąż stoi przed nami otworem: „Bo jeśli nasze serce oskarża nas, to przecież Bóg jest większy od naszego serca” (w. 20) i zawsze pozwala nam „przechodzić ze śmierci do życia” (por. w. 14).

24) 1 J 4, 16—21: *Bóg jest miłością: kto trwa w miłości, trwa w Bogu, a Bóg trwa w nim*

Ukazawszy Boga jako źródło miłości i jako Miłość uprzedzającą objawioną nam w Chrystusie (por. 1 J 4, 7—15), św. Jan po raz drugi ogłasza ważne stwierdzenie: „Bóg jest miłością” (w. 16; por. w. 8). Poznając w Chrystusie Pana Boga, poznaliśmy zatem samą Miłość, a poprzez odpowiedź wiary „uwierzyliśmy miłości” i przygłębiliśmy do Niej w sakramencie chrztu; trwamy zatem w Bogu-Miłości (w. 16). Zanurzenie w paschalne misterium Chrystusa sprawiło w ochrzczonej „przedziwną wymianę” (*admirabile commercium*), wzajemne przenikanie się, wspólnotę i przepływ życia Bózego w nas oraz nasze trwanie w Bogu. Życie z kolei odzwierciedla jakoś to podobieństwo do Boga „trwającego w nas”. Miłość nasza zaś doskonalą się i przechodzi ze stanu lęku do synowskiego zaufania oraz nadziei na pełnię zjednoczenia oraz upodobnienia do Boga w dniu paruzji (w. 17—18).

Po tym bardzo wzniosłym obrazie chrzcielnej rzeczywistości w człowieku wierzącym autor przechodzi do wniosków praktycznych, płynących logicznie z tak wzniosłego obdarowania: „My miłujemy, ponieważ Bóg sam pierwszy nas umiłował” (w. 19). A zatem ostatecznym źródłem miłości naszej jest sam Bóg oraz Jego bezinteresowna, uprzedzająca miłość (por. też w. 9—11).

I znów św. Jan powraca do uzupełniającego wątku „przykazania”; Bóg nie tylko nas umiłował pierwszy, obdarował swą miłością i pobudza do jej objawiania-realizowania w naszych ludzkich stosunkach, ale ponadto formalnie i bardzo wyraźnie nakazuje wzajemną miłość jako wyraz miłości ku Niemu: „Takie zaś mamy przykazanie od Niego, aby ten, kto miłuje Boga, miłował też i brata swego” (w. 21; por. J 13, 34; 15, 12—17; 1 J 2, 8nn, 3, 23; 2 J 5—6).

Na tle rozważanej rzeczywistości (obdarowanie-uzdolnienie i przykazanie) kreśli św. Jan radykalny i wcale nie rzadki *cásus*: „Jeśliby ktoś mówił: Miłuję Boga, a brata swego nienawidził, jest kłamcą” (w. 20). Nie da się bowiem oderwać tych dwóch rzeczywistości od siebie! Bóg wcielił się i zapewnił, że w bliźnim trwa Jego sprawdzające naszą miłość *incognito* (por. Mt 25, 40). Nie można zatem odwrócić się od bliźniego i zamknąć przed nim swe nieprzejednane serce, a jednocześnie zwracać się ku Bogu, otwierać przed Nim serce i wyznawać Mu swą miłość. Kłamstwo całej tej sytuacji widać w kontekście objawienia się nam Boga w Chrystusie oraz w świetle Jego zapewnienia, że „cokolwiek zrobiliśmy jednemu z tych najmniejszych, Jemu samemu uczyniliśmy” (por. Mt 25, 40). Można zatem po ludzku, uchwytnie, sprawdzać swą miłość ku Bogu i weryfikować ją niejako namacalnie: „albowiem kto nie miłuje brata swego, którego widzi, nie może miłować Boga, którego nie widzi” (w. 20).

Dobrze, jeżeli miłość towarzyszy wszelkim praktykom pokutnym jako „klimat” duchowy, a ponadto stanowi samą treść refleksji nad własnym sumieniem. Ścisły związek (a nawet znak równości i jakiegoś utożsamienie!) miłości ku Bogu oraz miłości ku ludziom (wszystkim ludziom!) stanowi mocny punkt niniejszej perykopy. Uchwytnie kryteria („brat, którego widzę”) i mocne wyrażenia („jest kłamcą”!) pomagają w refleksyjnej medytacji,

zmuszają bowiem do brania na serio Bożego słowa, które „przenika” i „tnie” niby miecz obosieczny naszą gnuśną świadomość, uśpioną przyzwyczajeniem oraz miłością własną.

25) Ap 2, 1—5; *Nawróć się i pierwsze czyny podejmij!*

Po krótkim prologu, adresie i wstępnej wizji (Ap 1, 1—20) św. Jan zamieszcza w swej Apokalipsie listy „do siedmiu Kościołów, które są w Azji” (por. Ap 1, 4). Perykopę niniejszą stanowi pierwszy z siedmiu list do Kościoła w Efezie.

W ówczesnej stolicy Azji Mniejszej chrześcijaństwo istniało już prawie pół wieku. Kościół w Efezie założył św. Paweł podczas trzeciej wyprawy misyjnej (54 r.; por. Dz 19); tam też osadził później św. Tymoteusza jako przełożonego gminy (por. 1 Tm 1, 3). Po roku 70 prawdopodobnie osiedlił się tu również św. Jan Ewangelista.

Duch lokalnego Kościoła, wcielony w osobę swego przełożonego (biskupa), nazwany tu został „aniołem” (w. 1). Chrystus Pan niby ogrodnik pilnujący prawidłowego wzrostu Kościoła „przechadza się” wśród siedmiu złotych świeczników, a zatem jest ściśle związany ze swym Kościołem i troszczy się o jego świętość. Przodujący wśród wspólnot Azji Kościół efeski ma wiele cech pozytywnych („czyny”, „trud”, „wytrwałość”, poddawanie próbie nauczycieli, cierpienia zniesione dla Chrystusa — w. 2—3). Podkreślony jest też jako wielki plus stosunek do sekty „nikolaitów” głoszących synkretyzm, swobodę obyczajów aż do nierządu (sakralnego) włącznie. Nienawiść Kościoła efeskiego do takich postaw religijno-moralnych pokrywa się z Chrystusową nienawiścią i napiętnowaniem (w. 6).

Mimo tylu pochwał słyszymy i tu bezwarunkowe wezwanie do pokuty i odnowienia, a nawet groźbę ewentualnej kary (por. w. 4—5). Wyrzut Chrystusa jest zastanawiający i godny uwagi: „Ale mam przeciw tobie to, że odstąpiłeś od twej pierwotnej miłości” (w. 4). Idzie tu zapewne nie tyle o miłość ku Bogu i Chrystusowi (por. w. 2—3. 6), ile raczej o wzajemną miłość braterską wśród członków gminy efeskiej, nadszarpniętą chyba wewnętrznym rozbięciem, przewidywanym już i zapowiedzianym kiedyś przez Apostoła Narodów (por. Dz 20, 29 n).

Po takim wyrzucie rozbrzmiewa klasyczne nawoływanie do nawrócenia: *metanoeson!* — „nawróć się!” Wyrazem nawrócenia jest „podjęcie pierwszych czynów”, a więc powrót do pierwotnej gorliwości w wypełnianiu *mandatum novum*. Warunkowa kara „ruszenia świecznika z miejsca” dotyczy chyba utraty przodującego stanowiska wśród Kościołów Azji, upadek znaczenia i wpływu (w. 5).

Apokaliptyczne Listy są słowem Bożym skierowanym do każdego z nas, do wierzących w każdej epoce (por. A. Janowski OSB, *Aktualność apokaliptycznych listów do siedmiu Kościoła*, *Ruch Biblijny i Liturgiczny* 12, 1959, 260—277).

Każda wspólnota chrześcijańska, reprezentowana przez swego przełożonego (biskup, proboszcz, przełożony zakonny!), w tym tekście może znaleźć dobry punkt źródłowy do rzetelnej refleksji nad d w i e m a głównie sprawami, doniosłymi społecznie oraz indywidualnie: „miłość pierwotna”, a więc rzucająca się w oczy i przekonywująca miłość wzajemna możliwie doskonała (por. J 13, 35), a także wspólna troska o jasne stanowisko wobec tendencji „rozluźniających” ewangelicznego ducha oraz karność życia zgodnego z przykazaniami i radami ewangelicznymi.

Indywidualna refleksja w tych samych punktach może zaczerpnąć podniety w kierunku biblijnego *metanoia* — odnowienia radykalizmu chrzcielnicznego zwrotu ku Chrystusowi we wspólnocie braterskiej Kościoła. Idzie w niej przede wszystkim o „wierność” pierwotnemu duchowi, zwłaszcza mi-



łości chrześcijańskiej, tak charakterystycznej dla „nowonarodzonych” (w chrzcielnym źródle) w starożytności chrześcijańskiej.

26) Ap 3, 14—22: *Skoro jesteś letni ni gorący, ni zimny, mam cię wyrzucić z ust moich*

Ostatni z serii siedmiu listów do Kościołów Azji Mniejszej z Janowej Apokalipsy skierowany jest do wspólnoty chrześcijańskiej w Laodycei (w. 14). To bogate miasto handlowe szczyliło się w starożytności rozwojem rzemiosła, wyrobem cemicznej wełny i dywanów, rozkwitem banków, a także sławną szkołą lekarską (zwłaszcza ze sławnym balsamem na choroby oczu!).

Dobrobyt i poczucie samowystarczalności cechowały mieszkańców starożytnej Laodycei. Kościół, założony tam prawdopodobnie przez Epafrasa (współpracownik i delegat św. Pawła — por. Kol 1, 7; 4, 12; Flm 23), zapewne przejął wiele z ducha wyniosłego miasta, o czym świadczą liczne aluzje w niniejszym liście.

Główna osnowa listu dotyczy nagany, spowodowanej postawą oziębłości duchowej chrześcijan z Laodycei: „ani zimny, ani gorący nie jesteś” (w. 15). Bogactwo, dostatek i silna pozycja materialna w świecie sprzyjają takiej postawie. „Wyrzucanie z ust” Chrystusa to zapowiedziana kara, jeżeli nie nastąpi poprawa przez nawrócenie i bardziej radykalną postawę wiary oraz miłości w życiu (w. 16).

Tekst zawiera dalej ironiczne sformułowania, odkrywające straszną prawdę, ukrytą pod pozorami bogactwa i samowystarczalności (w. 17). Wezwanie do pokuty jest zarazem zdemaskowaniem faktycznego stanu duchowego Laodycejczyków i zaproszeniem, by zatroszczyli się z równą gorliwością o Chrystusowe „złoto w ogniu oczyszczone” (=bogactwa łaski; w. 18), jak troszczą się o swe kosztowności, deponowane w sławnych bankach Laodycei. Winni się też oni przyoblec raczej w „białe szaty” życia Bożego niż w modne tkaniny z „kruczej wełny”, wyrabiane w tym mieście (*tamże*). Zamiast ich sławnego balsamu na oczy (*collyrium*) postarać się winni o „Chrystusowy balsam”, otwierający oczy na Bożą rzeczywistość (*tamże*).

W tej ironii ukryta jest jednak miłość (w. 19) wołająca o nawrócenie, przywołująca do odnowienia gorliwości — w miejsce oziębłej i letniej przeciętności. Chrystus wciąż ofiarowuje gotowość przebaczenia i ponownego nawiązania zażyłej przyjaźni nie tylko oziębłym Laodycejczykom, ale i wszystkim swym uczniom o podobnej postawie duchowej (w. 20).

Tekst tej perykopy nadaje się zwłaszcza dla osób zakonnych i duchowieństwa, choć dla każdego zawiera cenne myśli ewangeliczne: nie można dwóm panom służyć (por. Mt 6, 24), żyć połowicznie Ewangelią, łudzić się i uspokajać, że „nie jest źle”, gdy oziębłość neutralizuje dynamikę ewangelicznego zacznym. Pokutne nabożeństwo, refleksja, medytacja czy sakrament nawrócenia — pod wpływem niniejszej perykopy winny stanowić głębsze przeżycie biblijnej *metanoia* i ożywić znów pierwotną gorliwość.

27) Ap 20, 11—15: *Każdy został osadzony według swoich czynów*

Z opisu zagłady wrogów Bogu narodów w końcowych partiach Apokalipsy wyjęta jest omawiana perykopa i zawiera symboliczny obraz „sądu nad narodami” na końcu dziejów. Elementy opisu to: biały tron sędziowski, Siedzący (=Bóg-Sędzia), księgi zawierające czyny każdego, zmarli stojący przed trybunałem sędziowskim Boga („wielcy i mali” — w. 12), jezioro ognia, morze, otchłań i śmierć, specjalna „księga życia”, wreszcie osądzenie każdego według jego czynów (w. 12—13) oraz definitywne zniszczenie śmierci w „jeziorze ognia” jako symbolu potępienia (=„śmierć druga” w. 14). Do tego „jeziora” wrzuceni zostaną wszyscy, którzy nie znajdują się zapisani w „księdze życia” (w. 15).

Obraz niniejszy zawiera zdecydowanie jasną naukę o różnym losie ostatecznym ludzi dobrych lub nawróconych, oraz zatwardziałych w złem (= „nie zapisani w księdze życia”). Wyobrażenie „sądu” może przemówić do myślącego człowieka nawet wtedy, gdy inne pobudki, nawet najszlachetniejsze, nie są w stanie poruszyć jego głębi. „Czyni” każdego — czyli wyraz współpracy z miłosiernym i wciąż wzywającym do nawrócenia Bogiem — zadecydują...

A zatem już teraz trzeba i warto się nad tym ostatecznym rozrachunkiem zastanawiać głębiej, poważnie, na serio. Pokutna refleksja tego typu może dopomóc zarówno w dobrym przygotowaniu się do sakramentalnego zwrotu ku Bogu i spowiedzi świętej, jak też w nabożeństwie-medytacji ożywiającej „czyni”, a więc konkretne życie chrześcijan.

28) Ap 21, 1—8: *Zwycięzca to odziedziczy i będę Bogiem dla niego, a on dla mnie będzie synem*

Ostatnim wielkim tematem Apokalipsy świętego Jana jest „nowe stworzenie” w definitywnej formie, czyli „gody Baranka” jako ostateczne zjednoczenie Boga ze swoim ludem, długo formowanym poprzez zbawcze dzieje. Wizja Janowa owiana jest bezwzględną „nowością”, klimatem wielkiej „wiosny” nowego wszechświata. „Niebo nowe i ziemia nowa” (w. 1), o których pisał św. Piotr jako o Bożej obietnicy oraz naszej nadziei (por. 2 P 3, 13), „Jeruzalem nowe” (w. 2), a wreszcie obejmujące wszechświat stwierdzenie Boga: „Oto czynię wszystko nowe!” (w. 5) — wyrażają klimat paruzji jako wymiar „nowości” o wiecznych perspektywach.

Nastroj weselny, godowy (lud Boży jako „Oblubienica”) obrazuje charakter ostatecznego zjednoczenia ludzi z Bogiem; jest to zjednoczenie w miłości oblubieńczej i wiecznej. Tu dopiero wypęłni się ostatecznie symbol „namiotu spotkania”, w którym Emmanuel — „Bóg z nami” — zaślubia na wieki wybranych (w. 3).

Muszą oni jednak przedtem „zyciężyć” wraz z Chrystusem Zwycięzcą, by w Nim stać się „synem” Bożym (w. 7). Radosny nastrój opisu godów potęguje przypomnienie, że wszelkie zło trapiące ludzkość poprzez jej dotychczasowe dzieje ustanie na zawsze; konkretnie: płacz, żaloba, trud, krzyk, a zwłaszcza śmierć — należeć już będą do bezpowrotnej przeszłości (w. 4).

Ale nie dla wszystkich! Druga strona medalu — potępienie — zarysowane jest jako „udział w jeziorze gorejącym ogniem i siarką”, a także ponownie nazwane jest „śmiercią drugą” (w. 8; por. Ap 20, 14 n).

Grzechy wymienione przez autora jako przyczyna potępienia są wykazem typowych dla owych czasów przestępstw, ale nie są jedynymi wykroczeniami, które wykluczają z udziału w „uczcie godowej” zbawienia; nie wyczerpują też „listy” poważnych przestępstw, zagrażających ochrzczonym w każdym czasie. Przykładowo wymienia św. Jan typowe dla epoki i środowiska grzechy: „tchórzostwo” (odstępstwo podczas prześladowań, doświadczeń i trudów), „niewierność”, „zabójstwo”, „bałwochwalstwo”, „guślarstwo”, „rozpušta” (por. też — „obmierzli”), a wreszcie podsumowujące wszystko i akcentujące oszustwo grzechu — „wszelakie kłamstwo” (por. w. 8).

Można już tu dostrzec zarys sławnych później „trzech głównych przestępstw”, stojących w rażącej sprzeczności z godnością chrześcijanina (*tria peccata capitalia* — odstępstwo od wiary, zabójstwo, cudzołóstwo), piętnowane poprzez wieki jako „zbrodnie” (*crimina*) stawiające wielki znak zapytania nad możliwością przemiany pokutnej oraz pojednania z Kościołem (por. Hbr 6, 4—6; 10, 26n).

Zarówno obraz sądu, odpowiedzialności i strasznej ewentualności niewięscia na gody zbawienia, jak i konkretne przykłady źródeł odrzucenia

(grzechy u chrześcijan wcale nierzadkie ani wyjątkowe!) nadają się do pokutnej refleksji-medytacji jako słowo Boże wstrząsające sumieniem. We wspólnocie czy indywidualnie, w obrębie nabożeństwa pokutnego lub spokojnej zadumy modlitewnej, zatrzymać się trzeba na istotnym punkcie orędzia zawartego w tej perykopie: należy się umocnić w dobrym życiu, w znoszeniu przeciwności oraz walce z grzechem, a także „na wrócić się” już teraz od postaw i czynów złych, zagrażających drogę na ucztę ostatecznego zbawienia. Końcowy kształt i wieczny los człowieka, chrześcijanina, formuje się teraz, a sąd i wybór dokonuje się w codzienności świadomie przeżywanej z dnia na dzień.

ks. Bronisław Mokrzycki SJ, Kraków—Warszawa

### III. Z ROZMÓW O POSŁUDZE SŁOWA

#### Dlaczego wino zmieszane z wodą?

Podobno już w Starym Przymierzu mieszano wino z wodą podczas uczty paschalnej oraz innych uczt sakralnych. We Mszy św. spotykamy ten gest stale. Co on wyraża z punktu widzenia Biblii? Chyba ma jakiś sens?

Mszalny obrzęd mieszania wody z winem ma głęboki sens jako symbol rzeczywistości duchowej, a szukać go trzeba może nie tyle wprost w przesłankach biblijnych, co raczej w historii liturgii mszalnej oraz tradycji teologicznej Kościoła<sup>1</sup>.

#### 1. Z historii obrzędu

##### a) Zanim Msza św. zaistniała

W czasach Chrystusa Pana istnieje z całą pewnością zwyczaj mieszania wina z wodą i w rytualnych posiłkach-uczcie występuje obrzęd dolewania do kielicha z winem trochę wody. Dotyczy to zwłaszcza wieczerzy paschalnej, szczególnie może „trzeciego kielicha” zwanego „kielichem błogosławieństwa”, który w obrębie uczty paschalnej był elementem najbardziej uroczystym, a poprzedzało go lub przygotowywało wiele innych obrzędów. Ojciec rodziny lub mistrz przewodniczący owej „wspólnocie paschalnej” dolewał do kielicha z winem odpowiednią ilość wody i dopiero wówczas rozpoczynał wielkie „błogosławieństwo-dziękczynienie” złożone z kilku modlitw (hebr. *berakoth*). Podobny obrzęd poprzedzał każdy kielich paschalny oraz najprawdopodobniej wszelkie picie wina w obrębie uczty członków wybranego ludu.

Zwyczaj dolewania wody do wina nie był jednak oryginalnym elementem tradycji izraelskiej ani też kultury semickiej. Wywodzi się on z tradycji greckiej, z kręgów kultury śródziemnomorskiej. Picie wina z dużą zawartością alkoholu, a więc nie osłabionego przez dolanie wody, uchodziło tam za wyraz braku opanowania i swego rodzaju *faux pas*. Nawet grecki

<sup>1</sup> Wykorzystano: J.—A. Jungmann, *Missarum sollemnia*, t. II, Paris 1964, 311—314, 340—342; M. Righetti, *Manuale di storia liturgica*, t. III, Milano 1966, 7—9; L. Bouyer, *La vie de la liturgie*, Paris 1960, 159; J. Gelineau, *La Cene du Seigneur*, w: *Dans vos assemblées*, t. II, red. J. Gelineau, Paris 1971, 415; N. M. Denis-Boulet, *Analyse des rites et des prières de la Messe*, w: *L'Église en prière*, red. A. G. Martimort, Tournai 1965, 382; Th. Schnitzler, *Les paroles de la Messe*, Paris 1961, 80.

„termin techniczny” *kéras*, wyrażający czynność przygotowywania czy podawania wina, związał się jakoś z gestem „mieszania” (gł. *kéras* — oznacza róg lub naczynie do mieszania płynów).

#### b) Od najdawniejszych czasów

Eucharystia zrodziła się w swej obrzędowej formie podczas Ostatniej Wieczerzy, a więc w ramach uczyty paschalnej Izraela, sprawowanej „legalnie” po raz ostatni przez Chrystusa Pana, którego ten obrzęd od wieków zapowiadał i przygotowywał. Czy jednak obrzęd mieszania wina z wodą przeszedł do chrześcijańskiej Eucharystii tą drogą — poprzez wieczerzę paschalną Izraela? Trudno odpowiedzieć z całą pewnością.

Od początku jednak ten niepozorny gest ma miejsce w obrębie przygotowania darów ofiarnych podczas Mszy św. W każdym razie już od II w. z całą pewnością wiemy o tym z wyraźnych świadectw chrześcijańskich. Św. Justyn męczennik (ok. 167 r.) w *Apologii I* opisując przebieg chrześcijańskiego wtajemniczenia wspomina w ramach celebracji o tym obrzędzie: „Z kolei przynoszą przełożonemu braci chleb i kielich napełniony wodą zmieszaną z winem”. O tym obrzędzie i jego symbolice pięknie pisze św. Cyprjan (III w.), wspomina o nim św. Ireneusz (II w.), a wreszcie wiele anafor wschodnich, które posiadają wyraźne wzmianki o rycie „mieszania” nawet w samym opisie ustanowienia Eucharystii („On to... zmieszał wino z wodą i...”) co bezprzeczenie wskazuje na powszechną praktykę liturgiczną w pierwotym Kościele.

#### c) Z gestem i formułą błogosławieństwa

W najstarszych *Ordines Romani* czytamy, że wodę do kielicha wlewano w formie krzyża (*infundit faciens crucem in calicem*), co już stanowiło gest błogosławieństwa.

W uroczystej celebrze eucharystycznej diakon nalewał wino do kielicha, subdiakon zaś dolewał wody — prosząc najpierw celebransa, by ją pobłogosławił. Mamy też wzmianki, że diakon nalewał wody do kielicha. Z biegiem czasu jednak, w związku z wyrażniejszą symboliką (Chrystus własną krwią zbawia narody, symbolizowane przez wodę!), nalewanie wody i błogosławienie jej zastrzeżono wyłącznie dla celebransa.

Różne były słowne formuły błogosławienia wody, które w Średniowieczu dodawano do tego obrzędu. Przeważała modlitwa błogosławienia, zaczerpnięta ze starego sakramentarza rzymskiego; była to modlitwa z uroczystości Bożego Narodzenia, wyrażająca nasz udział w misterium Wcielenia. Z charakterystyczną modyfikacją *ad hoc* brzmiała ona: „Boże, który godność natury ludzkiej przedziwnie utworzyłeś, a jeszcze przedziwniej naprawiłeś: daj nam przez tajemnicę tej wody i wina uczestniczyć w Bóstwie Tego, który raczył stać się uczestnikiem naszego człowieczeństwa, Jezus Chrystus, Twój Syn, a nasz Pan. Który z Tobą żyje i króluje w jedności Ducha Świętego Bóg, przez wszystkie wieki wieków. Amen”. Modlitwa ta pochodzi z całą pewnością z IV w., a do obrzędu „mieszania wody i wina” zastosowana została (przynajmniej w liturgii rzymskiej!) dopiero w XIII w. jako modlitwa błogosławienia.

#### d) W jakiej proporcji ilościowej?

Dzisiejszy zwyczaj Kościoła zachodniego dolewania bardzo małej ilości wody do wina w kielichu jest wynikiem długiego procesu historycznego o podłożu teologicznym (symbolika, spory dogmatyczne).

We wschodnich liturgiach proporcja wody i wina była (i jeszcze jest w wielu wypadkach) zupełnie inna. Jakobici syryjscy np. mieszają wino

z wodą w równej proporcji ilościowej (1:1). Zasada równej proporcji, znana z dokumentów syryjskich z VI w., powtarza się w nestoriańskich decyzjach z końca IX w., a te ostatnie dopuszczają nawet dość dziwną proporcję: trzy czwarte wody, jedna czwarta wina. Zwyczaj kultury śródziemnomorskiej, otaczającej przycięty się Kościół, nakazywały mieszanie wina z wodą w takich właśnie (przybliżonych) proporcjach. Przyjęta np. proporcja dla wina z Saronu była jedna trzecia wina, dwie trzecie wody.

Również na Zachodzie proporcje te wyglądały dawniej znacznie inaczej niż dziś. Synod w Tibur (IX w.) wymagał np., by kielich eucharystyczny zawierał dwie trzecie wina i jedną trzecią wody. Podobnie praktykowano jeszcze w pocz. XVIII w. w Rouen. W XIII w. zadawano się dość ogólnym zaleceniem, by więcej było w kielichu wina niż wody. Odtąd też powoli uciera się zwyczaj używania bardzo małej ilości wody przy liturgicznym mieszaniu, a decydując będą znów raczej symboliczne, dotyczące teologicznego sensu owego obrzędu.

#### e) A dzisiaj

Odnowione obrzędy mszalne zachowują nadal tradycyjny symboliczny gest mieszania wina z wodą: „Następnie (kapłan) stojąc przy rogu ołtarza nalewa do kielicha wino i nieco wody (*et parum aquae*), wymawiając cicho przepisana formułę”. Słowa formuły wywodzą się z tradycyjnego tekstu błogosławienia wody, ale stanowią maksymalny skrót tej pięknej i starej modlitwy bożonarodzeniowej. Dzisiejszy kształt owej modlitwy jest bardzo jasny i zwięźle wyraża tajemnicę „przedziwnej wymiany” (*admirabile commercium*) z faktu Wcielenia oraz jego przedłużenia w tajemnicy Eucharystii Kościoła: „Daj nam, Boże, przez to misterium wody i wina uczestniczyć w Bóstwie Chrystusa, który raczył stać się uczestnikiem naszego człowieczeństwa”. Znak krzyża jako znak błogosławieństwa wody zniesiono, przedstawiając na tej krótkiej formule modlitewnej.

## 2. Teologiczny sens mieszania wody z winem

### a) Biblijny znak wody

Z punktu widzenia Biblii woda ma znaczenie ambiwalentnego symbolu naturalnego: jest znakiem życia, jego źródła i potęgi, a zarazem symbolizuje śmierć i zniszczenie jako rozszalały żywioł przywodzący na pamięć podziemne moce szeolu-otchłani. Oprócz tych dwóch aspektów błogosławieństwa i przekleństwa, ze swej niejako natury woda symbolizuje oczyszczenie. Wymienia się także wśród znaczeń symboliki wody „ożywcza moc Bożą — Ducha Świętego”, „naukę Bożej Mądrości — słowo Boże”, eschatologiczne szczęście zbawionych i wiele innych aspektów, które w jakiś sposób łączą się i potęgają w jednym obrzędowym znaku, związanym z wodą — w chrzcielnym zanurzeniu — obmyciu.

W tym gąszczu znaczeń odnaleźć można także interesujący nas obecnie aspekt — woda jako znak „ludów, tłumów, narodów i języków” (por. Ap 17, 15).

### b) Symbolika „mieszania” w świetle tradycji Kościoła

W każdym razie świadkowie wczesnej tradycji Kościoła widzą w wodzie mieszanej z winem znak ludzkiej natury, naszego człowieczeństwa, które przyjął Syn Boży we Wcieleniu stając się człowiekiem. Gest ów

zatem będzie miał znaczenie alegoryczne i stanowi podłoże pięknych rozważań teologicznych.

Podobnie jak wino wchłania wodę i łączy się z nią, tak też i Chrystus Pan „wziął nas” na siebie, a właściwie w siebie — nas samych i nasze grzechy! Mieszanie zatem wody z winem w obrębie liturgii eucharystycznej oznacza zjednoczenie wspólnoty wiernych z Chrystusem; przylgnęli oni przez wiarę do Chrystusa wewnątrz i tak mocno, że nic już nie może ich oderwać od Niego ani oddzielić — podobnie, jak nie da się już oddzielić wody od wina z którym w tym obrzędzie się zmieszała. Św. Cyprian (III w.) pisze: „Gdy w kielichu miesza się wino z wodą, lud jednoczy się z Chrystusem... Jeżeli zaś ktoś ofiaruje tylko wino, Krew Chrystusa jest bez nas; jeżeli ofiaruje jedynie wodę, lud znajduje się osamotniony, bez Chrystusa”. Tę samą ideę wyraża św. Ambroży (IV w.). Św. Ireneusz (II w.) mówi, że ten, który nie wierzy w Bóstwo Jezusa Chrystusa odrzuca „niebiańskie wino” i chce być tylko „ziemską wodą”.

Myśl o zjednoczeniu i jedności wiernych z Chrystusem pozostanie na zawsze klasycznym wyrazem, zaznaczonym w symbolicznej czynności mieszania wody z winem. Poprzez całe Średniowiecze powtarzano i rozwijano te głębokie wątki treściowe. Dla chrześcijańskiego Wschodu wino i woda przedstawiają tu dwie natury Chrystusa — Boską i ludzką. Ormianie z przewagą radykalnego monofizytyzmu (tylko Boska natura w Chrystusie!) konsekwentnie nie stosowali w liturgii obrzędu mieszania wina z wodą, lecz przestawali na czystym winie w eucharystycznej celebracji.

Woda to ludzka natura, ludy całej ziemi, ludzie potrzebujący jeszcze oczyszczenia (por. Ap 17, 15). Dlatego też wodę tę należy błogosławić (znakiem krzyża) — mówi Średniowiecze. I rzeczywiście obrzędowi „mieszania” towarzyszył gest błogosławienia wody, podczas gdy wino nie wymagało takiego błogosławieństwa. Wielu dawnych scholastyków w znaku wody wypływającej z przebitego boku Chrystusa, dostrzegało symbol ludu odkupionego przez Pana. Na bazie owej symboliki obrzędowej „wino-woda” rozwija się cała teologia.

Mieszanie wody z winem wskazuje ponadto dokładniej, że to, co ofiarujemy w Mszy św. to nie tylko Chrystus Pan, ale także Kościół (z Nim złączony i przez Niego przygarnięty!). Gdy Luter dostrzegał w tym obrzędzie pewną niewłaściwość ze względu na ów symbolizm naszej jedności z Chrystusem, to Sobór Trydencki wyraźnie wziął w obronę ten stary zwyczaj liturgiczny, a nawet zagroził ekskomuniką tym, którzy chcieliby go odrzucić (Sesja XXII, rozdział 7 i kan. 9).

Drugi nurt symbolizmu w mieszaniu wody i wina skupia się na Janowym opisie przebiccia boku Pana oraz wielkim znaku wypłynięcia krwi i wody (por. J 19, 35). Wspomina o tym już św. Ambroży (IV w.). Zgodnie z tą interpretacją pewne regiony chrześcijaństwa posługiwały się inną modlitwą błogosławienia, nazwijającą do ewangelicznego opisu (*De latere Christi*). Ślady tej tradycji jeszcze do niedawna można było spotkać między innymi w Mediolanie i Lyonie, gdzie owa modlitwa była w użyciu.

### c) Dłaczego odrobina wody?

Owe teologiczne rozważania (chrystologiczne i eklezjologiczne) przyczyniły się także do zmiany praktyki obrzędowej. Stare proporcje obydwu elementów podczas przygotowania kielicha ustąpiły wpływom francuskiemu (XIII w.), które lansując ducha pokory nie dopuszczały w tym symbolu zbytniego przesostu wody jako znaku naszej ludzkiej natury. W porównaniu z Chrystusem my przecież nie liczymy się prawie wcale! Stąd polecenie, by dolewano do wina tylko minimalną ilość wody (*in modica quantitate*). Wtedy też pojawia się mała łyżeczka, pozwalająca

zachować owo symboliczne minimum. Zwyczaj ten przetrwał zresztą do dnia dzisiejszego, choć większość uczestników Mszy św. nie uświadamia już sobie jego sensu, nie znając genezy owej praktyki.

Tych kilka uwag natury historycznej, liturgicznej i teologicznej może się przydać zarówno w katechezie mszalnej, jak i w przepowiadaniu, które, mając w sobie również aspekt mistagogiczny, wprowadzać winno powoli w pełniejsze rozumienie sensu wciąż powtarzanych (czy obserwowanych) obrzędów. A teologiczna ich wymowa wcale nie jest drugorzędna, jak widać choćby na tym przykładzie, dotyczącym tak pozornie nic nie znaczącego rytu. Przetrwał on prawie od początku dziejów Kościoła i wskazuje w sposób bardzo przystępny dla wszystkich na głębokie wątki teologiczne, dotyczące chrystologii, eklezjologii, soteriologii, a także ważnego wątku teologii Eucharystii — ofiary i w s p ó ł o f i a r y, ofiary Chrystusa i Kościoła.

*ks. Bronisław Mokrzycki SJ, Kraków—Warszawa*