

# SŁOWA BOŻE

## PRZYKŁADY POKORY

### I.

Bajka Jotama (Księga Sędziów 9).

*Oto poszły kiedyś drzewa,  
by sobie króla namaścić,  
i rzekły do drzewa oliwnego:  
bądź królem nad nami.  
A rzekło drzewo oliwne:  
Mamże przestać olej rodzić,  
którym się bogów czci i ludzi,  
i pójść nad drzewami powiewać?*

*I rzekły drzewa do drzewa figowego:  
Chodźże, bądź królem nad nami.  
A rzekło drzewo figowe:  
mamże przestać swoją słodycz rodzić  
i swoje piękne owoce,  
i pójść nad drzewami powiewać?*

*I rzekły drzewa do krzewu winnego:  
Chodźże, bądź królem nad nami.  
A rzekł krzew winny:  
Mamże przestać moszcz swój rodzić,  
który rozwesela bogów i ludzi,  
i pójść nad drzewami powiewać?*

*I rzekły wszystkie drzewa do krzaka cierni:  
Chodźże, bądź królem nad nami.  
I rzekł drzewom krzak cierni:  
Jeżeli na króla nad sobą  
naprawdę namaścić mnie chcecie,  
chodźcie i spoczniście w cieniu moim<sup>1</sup>).  
A jeśli nie, to ogień z cierni wybuchnie  
i pożre cedry Libanu!*

## II.

Św. Paweł o Chrystusie (Z listu do Filipian 2).

*Mieście takie w sobie usposobienie, jakie było w Chrystusie Jezusie. Był on w istocie swej Bogiem, ale „być-równym-Bogu“ nie uważał wcale za zdobycz cenną, lecz ogołocił sam siebie (ze wszystkiego), przyjmując postać niewolnika. Stał się równy ludziom i co do sposobu życia uważany był za człowieka. Uniżał sam siebie, poddając się wszystkiemu aż do śmierci włącznie, aż do śmierci krzyżowej. Dlatego też Bóg go ponad wszystko wywyższył i dał mu imię, które przewyższa wszelkie imię, by przed imieniem Jezusa wszelkie kolano klękało w niebie, na ziemi i pod ziemią i wszelki język wyznawał, że Jezus Chrystus jest PANEM, że jest w chwale Boga Ojca.*

## III.

Anioł i Apostoł (Objawienie św. Jana 22, 8).

*I ja, Jan, widziałem to i słyszałem. A gdym to usłyszał i ujrzał, rzuciłem się do stóp anioła, który mi to pokazał, aby cześć mu oddać. A mówi do mnie: „Nie czynń tego. Jam sługa jak ty i twoi bracia... Bogu cześć oddawaj.*

## IV.

Faryzeusz i celnik (Łuk. 18, 9—14).

*A niektórym, którzy byli pewni siebie, iż są sprawiedliwi, i gardzili innymi, taką (Jezus) opowiedział przypowieść:*

*Dwóch ludzi wstąpiło do świątyni, by się pomodlić, jeden faryzeusz a drugi celnik. I faryzeusz stanął i tak w duchu się modlił: Dziękuję Ci, Boże, że nie jestem jak inni ludzie, jak zbóje, oszuści, cudzołożnicy, albo jak ten celnik. Poszczę dwa razy w tygodniu i płacę dziesięciny ze wszystkiego, co zarabiam. A celnik stanął z daleka i nie śmiał oczu podnieść ku niebu, ale bił się w piersi, mówiąc: Boże, bądź miłościw mnie grzesznemu. Ten — powiadam wam — usprawiedliwiony odszedł do domu swego a nie tamten. Bo ktokolwiek się wywyższa, będzie poniżony, a kto się poniża, będzie wywyższony.*

## V.

Upomnienie św. Piotra (z I listu 5, 5).

*A wy, młodszy, poddawajcie się starszym. A wszyscy przyobleczcie się w pokorę, jedni wobec drugich, bo*

„Bóg pysznym się sprzeciwia  
a pokornym łaskę daje“ (Przyp. 3, 34).

*Upokórzcie się tedy pod potężną ręką Boga, aby was wywyższył  
w czasie swoim.*

Przełożył ks. Aleksy Klawek.

## SPOKÓJ DUSZY POKORNEJ

(Psalm 131 — Wulg. 130).

**O Jahwe, nie wynosi się serce moje,  
nie spoglądają dumnie moje oczy.  
Nie kuszę się o rzeczy wielkie  
i za wysokie dla mnie.  
Uciszyłem naprawdę,  
uspokoilem swą duszę.  
Spokój dziecka, które do matki się tuli,  
spokój dziecka oto w duszy mojej.**

— — — — —  
**Tak, Izraelu, i ty ufaj Jahwie  
i teraz i na wieki!**

Oto psalm o głębokiej treści psychologicznej. Zazdrościć tylko można autorowi, że doszedł w życiu swoim do zupełnej harmonii i równowagi duchowej, do ciszy zupełnej w swej duszy, że zdołał opanować wszystkie drzemiące w niej pragnienia i namiętności, że wreszcie poczuł się dzieckiem w stosunku do Boga, dzieckiem spoczywającym w ramionach Ojca niebieskiego.

Tylko krótki wiersz ułożył psalmista, ale ile tu myśli cudnych w nim wyraził! O walkach i rozterkach wewnętrznych, jakie przechodził w życiu swoim, zanim doszedł do tak błęgiego stanu duszy, nie wspomina wyraźnie, ale domyśleć się można, że nieraz — jak później św. Augustyn — powtarzał: inquietum est cor nostrum — niespokojne jest serce nasze, dopóki nie spocznie w Bogu. Te dwa słowa: „uciszyłem — uspokoilem“ dużo nam mówią, może by należało raczej tłumaczyć: „uciszałem — uspokajałem swą duszę“, by wyraźniej zaznaczyć ile to go trudu i zmagañ kosztowało, zanim doszedł do zwycięstwa nad samym sobą, zanim ujarzmił w sobie „pychę żywota“, to dziedzictwo nieszczęsne po praojcu Adamie.

Autor żyje teraz w innym świecie, zubożył dla spraw ziemskich, jedyną jego ambicją jest: być z Bogiem i przy Bogu. Już go nie wabią honory i bogactwa, już go nie nęca wysokie stanowiska w społeczeństwie, już wyrobił w sobie to przeświadczenie, że jest zwykłym, szarym człowiekiem, który nie ma wielkich pretensji do życia i ludzi. Stąd w jego oczach spokój zadowolenia, nie biją z nich płomienie dumy i pychy, bo pozbył się w sercu wszelkiej chciwości i zarozumiałości.

Fundamentem ducha ewangelii jest pokora, pokorne o sobie mniemanie, naśladowanie Chrystusa, który o sobie powiedział, że jest „*pokorny w sercu*“ (Mat. 11, 29), tj. poniżający samego siebie w całym sposobie swego myślenia i działania, a ta właśnie cnota ewangeliczna jest cechą charakterystyczną umysłowości poety. To szczere wyznanie autora jest jedynym w swoim rodzaju, nie spotykanym w innych Księgach Starego Testamentu.

Czy jednak słowa pierwszego wiersza: „*moje serce nie wynosi się*“ nie są w sprzeczności z prawdziwą pokorą? Nie koniecznie. Bo przecież nie ludziom, ale Jahwie o tym mówi. Przed Bogiem swoim otwiera swą duszę i spowiada się, składa sprawozdanie ze stanu swej duszy, pełen świadomości, że zmianę tę zawdzięcza łasce Bożej. Więc wiersz ten nie jest samochwałą, ale pochwałą Boga.

Przepiękne jest porównanie przy końcu psalmu. Autor zdobył w duszy ten anielski spokój, tę dziwną beztróskę, z jaką dziecko do matki się tuli. Oryginalny tekst hebrajski mówi o „*dziecku odstawionym*“, już nie ssącym mleko matki. Niemowlę szuka u matki pokarmu, a dziecko starsze z potrzeby serca biegnie do matki i w jej ramionach zasypia, niczego nie żądając — prócz miłości. Takim właśnie dzieckiem czuje się psalmista w stosunku do Boga, szuka u niego li tylko nirwany duchowej i ją znajduje w całej pełni. Jest to stan duszy, który później świat podziwiać będzie u św. Teresy w jej słynnym wierszu: *Sola Dio basta...*

Przy czytaniu psalmu przypominają się nam wyraźnie słowa Pana Jezusa, podane u Mateusza w rozdziale 18, 1—8. Ma się wrażenie, że scena ewangeliczna jest ilustracją do myśli przewodnich psalmu. Albowiem uczniowie spierają się tu o pierwsze miejsce w królestwie Bożym, a Jezus w odpowiedzi na ich pretensje bierze dziecko, stawia je pomiędzy nich i mówi: „*Jeżeli się nie staniecie równi dzieciom, nie wejdziecie do królestwa niebieskiego. Kto się unieży jak dziecko to* (tj. zniży do usposobienia dziecka), *ten będzie największym w królestwie niebieskim*“.

Rzadkie są w Starym Testamencie upomnienia do pokory, bo też natura ludzka, nie wspierana tak łaską Bożą jak po ustanowieniu Nowego Przymierza, zbyt była ściśnięta pętami pychy i egoizmu, by mogła zrozumieć, że wyrzeczenie się swojego „ja“ prowadzi do prawdziwego szczęścia wewnętrznego. Jedynie w Księdze Jezusa Syrache, pochodzącej z II wieku przed Chr., znajdują się słowa zachęty do pokory, stanowiące dość ścisłą analogię do psalmu 131 i poniekąd jego interpretację. Otóż czytamy w rozdziale 3, 17 n.:

Synu, z pokorą spełniaj swoje prace  
 a lubiany będziesz przez ludzi bogobojnych.  
 Im większym jesteś, tym więcej się unizaj  
 a znajdziesz łaskę u Pana.  
 Nie pragnij rzeczy za ciężkich dla siebie,  
 nie badaj co jest ponad siły twoje!...

W innych religiach pokora jako cnota mniej wyraźniej występuje. W religii babilońskiej zachodzi jedynie we formie strachu panicznego przed bóstwem, religia grecka i rzymska nie znają jej wcale, ale Arystoteles z punktu widzenia etyki filozoficznej ją uwzględnia (Nik. Et. I, 1155). U Egipcjan natomiast jest pokora wysoko ceniona tak w stosunku do bogów jak i do ludzi. W parsyźmie tak samo: z sześciu duchów najwyższych, zwanych Amesza Spenta, jest czwarty — spenta armaiti — stróżem pokory.

Ostatnie słowa psalmu, zawierające wezwanie do Izraela, by w spokoju ufał Jahwie, są dodatkiem liturgicznym, jaki zachodzi w wielu psalmach. Prawdopodobnie dołączył go już sam autor jako upomnienie do swych braci, by z równowagą w duszy i pokorą w sercu oczekiwali pomocy Bożej.

O dacie powstania psalmu nic nie wiadomo. Tekst masorecki przypisuje go Dawidowi, ale brak odpowiedniego dopisku w Septuagincie i u Hieronima, więc sprawa jest wątpliwa. Treść psalmu przemawia raczej za datą późniejszą.

Twórcy liturgii nie wykorzystali psalmu — pomimo jego wysokich wartości mistyczno-etycznych. Może dlatego, że treść jest na wskroś indywidualna, a liturgia jako akcja zbiorowa i wspólna raczej czerpie myśli z psalmów o charakterze ogólnym i społecznym.

*Ks. Aleksy Klawek.*

# RYBY I RYBACY TYBERIADZKIEGO JEZIORA

## 1. Ryba jako artykuł żywnościowy.

Ryba w najodleglejszej starożytności była znana i nieobojętna dla ludzi, zarówno pod względem gospodarczym jak i religijnym.

Łowienie ryb jest tematem babilońskich dokumentów, które sięgają 3000 lat przed Chr. P. Wskazują one, że już przed Sargonem w Babilonie znano sztuczne stawy, w których łowienie odbywało się przez spuszczenie wody i zbieranie ryb gołymi rękami<sup>1)</sup>. W czasach późniejszych stawy rybne były często wdzierżawiane, przy czym czynsz dzierżawny był bardzo wysoki. Np. bankier z Nippur, Enlil-nadinszum, wdzierżawił 3 stawy starszemu niewolnikowi Ribatowi, który zobowiązał się dostarczać codziennie porcji ryb, a ponadto płacić rocznie pół talentu czystego srebra (około 12.000 złotych przedwojennych). Dzierżawca ten zatrudniał pięciu rybaków, którzy zobowiązali się dostarczyć mu w ciągu 20 dni 500 ryb dobrej jakości; nadwyżkę połowu mogli zachować dla siebie. Gdyby jednak w oznaczonym terminie nie dostarczyli umówionej ilości ryb, mieli w ciągu dalszych pięciu dni dostarczyć 1000 ryb<sup>2)</sup>.

W Egipcie starożytnym ryby były głównym artykułem żywnościowym szerokich mas<sup>3)</sup>, a egipskie dokumenty pozwalają nawet obecnie rozpoznać gatunki ryb, które łowiono w Nilu<sup>4)</sup>. Ryba była tam tańsza od zboża. Fakt ten jest całkiem niewątpliwy, choć dziwny nawet w tym wypadku, gdy się przyjmie większe zarybienie wód Nilu w starożytności, niż obecnie<sup>5)</sup>.

Żydzi będąc w Egipcie żyli też rybami, a na pustyni Synaju wspominali o tym, że mieli je darmo<sup>6)</sup>. Czyby wolno im było łowić je bez żadnych ograniczeń?

W Palestynie w czasach Chrystusa Pana ryby były zwykłym pokarmem biedniejszych warstw żydowskiej ludności, walczącym

1) B. Meissner, Fischerei. Reallexikon der Vorgeschichte III, 384.

2) T. Wałek - Czernecki, Historia gospodarcza świata starożytnego I. Wschód. Warszawa 1948, str. 127.

3) E. Kalt, Biblisches Reallexikon, Paderborn 1931, str. 528.

4) O. Haempel, Leitfaden der Biologie der Fische, Stuttgart 1912, str. 54.

5) T. Wałek-Czernecki, dz. cyt. str. 39.

6) Num 11, 5.

z chlebem o pierwszeństwo<sup>7)</sup>. Bogaci jednak również w nich smakowali, a uczeni, których zdania zanotowano w Talmudzie, uważają, że ryby ze starym winem, to królewskie podanie<sup>8)</sup>. Ryba więc jako potrawa stała na stole zarówno biedaków, jak i możnych. Jeden z tych ostatnich w Babilonie podobno swych gości poczęstował rybą, która w trzeciej części była gotowana, w trzeciej solona, a w trzeciej smażona<sup>9)</sup>. Czy było możliwe przygotowanie ryby w ten sposób i jak tego dokonała żydowska kucharka? Zamiast odpowiedzi stwierdzimy fakt, że bez ryby nie wyobrażano sobie przyjęcia gości.

W zwykły dzień tym bardziej bez niej się nie obywano. Ryba tak się stała nieodzowną częścią każdego posiłku, że z czasem każdy, obojętnie zresztą jaki artykuł żywnościowy, otrzymał ogólną, shebraizowaną, grecką nazwę opsarion, której treścią jest właśnie smażona ryba<sup>10)</sup>.

Po Chrystusie Panu Żydzi radzili, jeśli już trzeba na żywność wydać pieniądze, to wydać je na jarzyny i ryby, a nie na mięso<sup>11)</sup>. Mesjańskich czasów ani przyszłego życia nie wyobrażali sobie wtedy bez ryby. Przypuszczali bowiem, że gdy przyjdzie Mesjasz z morza wyjdzie ogromna ryba, Laviatan, którą złapie archanioł Gabriel, poćwiartuje, a części rozda na pokarm dla pobożnych<sup>12)</sup>. W ogóle zresztą w królestwie mesjańskim błogosławieni głównie mieli się żywić rybami<sup>13)</sup> — przekonanie, do którego asumpt mogli Żydzi wziąć z Ezechiela proroka, kreślącego obraz, że w czasach mesjańskich z jerozolimskiej świątyni wypłynie rzeka, która będzie płynęła przez Pustynię Judejską, użyźni ją: nad jej brzegami będą rosły drzewa, a rybacy będą w niej łowili ryby<sup>14)</sup>. Jest to jedno z wielu porównań przedstawiających łaski pod obrazem wody, której źródłem będzie Mesjasz<sup>15)</sup>.

<sup>7)</sup> E. Kalt, dz. cyt. str. 528. S. Krauss, Talmudische Archäologie, Leipzig 1910, I, 528.

<sup>8)</sup> Sifri Dt 37, Zob. S. Krauss, dz. cyt. I, 111.

<sup>9)</sup> b Mk 11a. Zob. S. Krauss, dz. cyt. I, 111.

<sup>10)</sup> Fr. Zorell, Lexicon graecum Novi Testamenti, Parisiis 1931, col. 968.

<sup>11)</sup> S. Krauss, dz. cyt. I, 108. Zob. Przyp. 27, 27.

<sup>12)</sup> Henoch 60, 24. 4 Ezdr. 6, 52. Syr. Apok. Barucha 29, 4. Por. Iz. 27, 1. Zob. I. Scheftelowitz, Das Fisch-Symbol im Judentum und Christentum, Archiv für Religionswissenschaft XIV, 1911, str. 6.

<sup>13)</sup> I. Scheftelowitz, art. cyt. str. 18.

<sup>14)</sup> Ez. 7, 9—10.

<sup>15)</sup> M. J. Lagrange, Evangile selon saint Jean, Paris 1927, str. 216. Por. Joel 4, 6 (hebr.), Iz 58, 11; 44, 3. Prov 5, 15 n Zach 12, 10; 13, 1; 1 Cor 10, 4.

Według wiary Żydów z czasów tworzenia się Talmudu nawet dla dusz zmarłych jest potrzebna ryba do jedzenia<sup>16)</sup>.

Tak więc w codziennym życiu biednych i zamożnych Żydów ryba była nieodzownym artykułem żywnościowym, do którego oni tak się przyzwyczaili, że ani obecnego, ani przyszłego życia bez ryby nie mogli sobie wyobrazić.

## 2. Zapotrzebowanie na rybę.

Zapotrzebowanie na rybę w kuchni musiało z konieczności wywołać takie samo zapotrzebowanie na palestyńskim rynku. Wiemy o tym, że handel rybami koncentrował się w Akko<sup>17)</sup>. Było to jednak zbyt daleko dla przeciętnego mieszkańca Palestyny. Blżej bowiem były położone nadbrzeżne miasta Tyberiadzkiego Jeziora, o których niżej, i przede wszystkim rynek obok Bramy Rybnej w Jerozolimie<sup>18)</sup>, gdzie prawdopodobnie zostały zakupione dla Apostołów do Wieczernika ryby, których resztki spożywał P. Jezus po Swym zmartwychwstaniu<sup>19)</sup>. Rynek ten tak wielkie wykazywał zapotrzebowanie, że nie mogli nastarczyć rybacy żydowscy. Handlarze rybami z Tyru przywozili swój towar, aby zaspokoić zapotrzebowanie Jerozolimy i okolicznych mieszkańców. Nawet jednak i oni nie podolali zamówieniom. Ryby trzeba było sprowadzać z Egiptu do Palestyny, a Talmud wspomina o rybach sprowadzanych z Pelusium i Apamei, czy też Hiszpanii<sup>20)</sup>. Dla Żydów mieszkających w Babilonie konserwy rybne sprowadzano z Bab Nahara<sup>21)</sup>. Ponadto zaś nazwy ryb podawane w Talmudzie tak trudno zidentyfikować z rybami obecnie żyjącymi w palestyńskich wodach, że trzeba dojść do przekonania, że chodzi tu o ryby obce, importowane z poza Palestyny<sup>22)</sup>. Zresztą ryby były uważane za tak konieczny artykuł żywnościowy, że w Hiszpanii w IX w. po Chr. P. Gaon N. Bar Hilai nauczał, że w Jerozolimie za czasów

<sup>16)</sup> I. Scheffelowitz, art. cyt. str. 21.

<sup>17)</sup> S. Krauss, dz. cyt. I, 111.

<sup>18)</sup> Sof. 1, 11, Neh. 3, 3; 12, 38; 2Kron. 33, 14.

<sup>19)</sup> Łuk 24, 42.

<sup>20)</sup> S. Krauss, dz. cyt. I, 111—112. Fr. M. Heichelheim, *Wirtschaftsgeschichte des Altertums vom Paläolithikum bis zur Völkerwanderung der Germanen, Slaven und Araber*, Leiden 1938, str. 699. Fr. M. Heichelheim, *Roman Syria. An Economic Surevey of Ancient Rome IV*. Baltimore 1938, str. 201.

<sup>21)</sup> S. Krauss, dz. cyt. I, 112.

<sup>22)</sup> J. Löw, *Fischnamen*, passim. Zob. S. Krauss, dz. cyt. I, 111.



Nehemiasza wolno było kupować i sprzedawać mąkę i ryby nawet w sobotę<sup>23)</sup>. Za najstraszniejszą zaś rzecz w ogóle uważano nie znalezienie ryby dla chorego<sup>24)</sup>.

Określenie, ile ryb łowiono w Tyberiadzkim Jeziorze za czasów Chrystusa Pana, ile ich przywożono z nadmorskich miast, oraz ile importowano do Palestyny, przechodzi nasze możliwości. Możemy tylko za Bodenheimerem podać cyfry odnoszące się do ostatnich lat. W Tyberiadzkim Jeziorze złowiono rozmaitych ryb w ciągu jednego roku 59 ~~tonn~~ 186 kg<sup>25)</sup>. W Morzu Śródziemnym na palestyńskim brzegu w roku 1929—30 złowiono 873.254 kg. Import w 1929—30 r. wynosił 1575 kg. Razem 934.197 kg ryb<sup>26)</sup>. W ciągu jednego roku zatem łowi się obecnie w Palestynie i konsumuje blisko 1000 tonn rozmaitych ryb, co wydaje się cyfrą bardzo niską w stosunku do zapotrzebowania palestyńskiej ludności. Wydaje się jednak, że rybakom nie zależy na tym, aby urząd, choćby tylko statystyczny wiedział o każdej złowionej przez nich rybie. Niejedna więc ryba w cyfrze tej na pewno nie ma swojego miejsca.

### 5. Przyczyny zapotrzebowania na ryby.

Wielkie zapotrzebowanie na ryby w Palestynie w czasach Chrystusa Pana musiało być uwarunkowane nie tylko niską ich ceną. Musiało ono mieć swe źródło w innych, nie gospodarczych względach. Celem wytłumaczenia przyczyn wielkiego spożycia ryb u Żydów w Palestynie, naszym zdaniem, poza gospodarczymi względami trzeba zwrócić uwagę na znaczenie, jakim ryba cieszyła się w religiach, z którymi Żydzi zetknąć się mogli, i na możliwość współzycia u Żydów idei głoszonych przez te religie w związku z rybą — a wśród wszystkich prawie starożytnych ludów ryba jako przedmiot kultu, symbol lub też pokarm na rytualnych uroczach, wielką odgrywała rolę.

W Babilonie bóg Oceanu, Ea, był przedstawiany jako ryba z ludzką głową i ludzkimi nogami wyrastającymi z rybiego ogona, kapłani zaś jego na babilońskich i asyryjskich pomnikach mają na sobie rybią łuskę, prawdopodobnie po to, aby wyrazić pokrewień-

<sup>23)</sup> I. Scheftelowitz, art. cyt. str. 19.

<sup>24)</sup> b. Sanh. 98a. Zob. S. Krauss, dz. cyt. I, 111.

<sup>25)</sup> Cyfra ta powstała z dodania wyniku połowów poszczególnych miesięcy. Zob. F. S. Bodenheimer, *Animal Life of Palestine*, Jerusalem 1935, str. 433.

<sup>26)</sup> F. S. Bodenheimer, dz. cyt. str. 455.

stwo z bóstwem morza. W tym samym kraju rybę procesjonalnie noszono na ofiarę dla bogini Isztar<sup>28)</sup>.

W Egipcie, gdzie kapłani ryb w ogóle nie jedli, wierzono, że ryba prowadzi pobożnych do królestwa błogosławionych<sup>29)</sup>.

W Syrii ryba była uważana za bóstwo. „Syryjczycy tak czczą rybę, jak Hellenowie Zeusa“<sup>30)</sup>. Z tej racji ryby były święte i nie wolno ich było łowić, a tym bardziej jeść. Jak Żydzi wieprzowiny, tak Syryjczycy nie jedli ryby<sup>31)</sup>, a to ze strachu przed chorobami, które miały na nich przyjsć, jako kara. Kapłani mogli jeść ryby. Wierni natomiast tylko na misteriach rybę spożywali jako pokarm, przez który łączyli się z boginią Atargatis, zapewniając sobie w ten sposób szczęście i możność przekazywania życia<sup>32)</sup>.

Spomiędzy wszystkich jednak kultów, których przedmiotem była ryba, Żydzi najczęściej pewnie spotykali się z kultem Dagona, o którym wspominają księgi Starego Testamentu, a który miał główną swą świątynię w Azocie, nad brzegiem Morza Śródziemnego<sup>33)</sup>. Dagona przedstawiano w formie człowieka w górnej, a w formie ryby w dolnej części ciała. W tejże formie była przedstawiana jego żona, bogini Atargatis lub Derketo<sup>34)</sup>, bardzo często mieszana, ale mająca to samo znaczenie i etymologicznie tę samą nazwę, co bogini Isztar. Atargatis miała swe główne świątynie w pobliskich dla Żydów Karaim i Askalonie<sup>35)</sup>.

Atargatis-Isztar, będąca bóstwem — rybą, lub boginią, której ryby składano w ofierze, była bóstwem miłości i płodności, tak samo zresztą jak Dagon, którego nazwa prawdopodobnie pochodzi od semickiego wyrazu dag, oznaczającego rybę<sup>36)</sup>.

<sup>28)</sup> Cumont, *Ichtys*. Pauly - Wissowa, *Realencyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft*. Stuttgart 1914, IX, I. str. 844n. I. Scheffelowitz, art. cyt. str. 343.

<sup>29)</sup> Cumont, art. cyt. str. 343.

<sup>30)</sup> Clem. Alex. Prot. II, 39, 8. cf Cic. nat. deor. III, 39.

<sup>31)</sup> Ovid. Fast. II, 437. Mnascas Patar. F. H. G. III, 155, frg. 32. Zob. Cumont, art. cyt. str. 846.

<sup>32)</sup> Cumont, art. cyt. str. 846, I. Scheffelowitz, art. cyt. str. 324 nn.

<sup>33)</sup> Issam 5, 1—7 Sędz. 16, 23 of Joz. 15, 41; 19, 27.

<sup>34)</sup> Diod. II, 4, 2.

<sup>35)</sup> Encyklopaedia Judaica V, 732 n.

<sup>36)</sup> Filo (II, 14, 16 u Euzeb. Praep. Evang. I, 10) wywodzi nazwę boga Dagona od hebrajskiego słowa dagan, oznaczającego zboże i porównuje Dagona z Zeusem arotrosem, który miał wynaleźć pług i nauczyć ludzi uprawy roli. Za tym zdaniem opowiada się G. Pavlovsky, *De religione Cananaeorum tempore occupationis Israeliticae. Verbum Domini*, 1949, str. 156.

W związku z tym, że bóstwu płodności składano w ofierze ryby, ta ostatnia prawie wszędzie uchodziła za symbol płodności i za środek, którym płodność można pobudzić lub przywrócić<sup>37)</sup>. Ze zaś piątek był dniem poświęconym bóstwu płodności<sup>38)</sup>, a przez to noc z piątku na sobotę specjalnie przychylna dla przekazywania życia, dlatego utarł się zwyczaj, poza normalnym spożyciem ryby, w piątek wieczorem urządzać ucztę, której zasadniczą potrawą była ryba<sup>39)</sup>.

Talmud zgadza się z tą myślą, wyjaśnia ją jednak trochę inaczej. Nakazuje mianowicie na uczczenie szabatu jeść wielką rybę<sup>40)</sup> i opowiada o pobożnym Józefie, który na szabat kupował co tygodnia rybę najpiękniejszą<sup>41)</sup>. Później zaś przez usta Rabbi Bar Kappara daje objaśnienie, że trzeba żenić się (w znaczeniu fizjologicznym) w piątym dniu, to znaczy w piątek, bo w tym dniu Pan Bóg stworzył ryby i rozkazał im, żeby się rozmnażały<sup>42)</sup>.

Z tych samych względów również jedną z zasadniczych potraw na weselu jest ryba. Trudno stwierdzić, jak daleko w przeszłość sięga ten zwyczaj, który w żydowskich rodzinach przetrwał do dziś<sup>43)</sup>. Talmudu jednak, t. j. II—III w. po Chr. P. sięga przekonanie o tym, że gdy ciężarna kobieta je drobne rybki, to jej dziecko będzie miało małeńkie oczka, które uważano za brzydkie, gdy zaś będzie jadła pewien gatunek ryb, wtedy jej dziecko będzie się wszystkim podobało<sup>44)</sup>.

Jeżeli ryby, jako tani artykuł żywnościowy były zwykłym pokarmem biedniejszych warstw żydowskich w Palestynie, jeżeli w bogatszych rodzinach normalnie również jedzono ryby i bez nich nie obyło się przyjęcie gości, jeżeli ryba jako artykuł żywnościowy była tak w użyciu, że bez niej nie wyobrażano sobie życia ani

<sup>37)</sup> M. Grunwald, Fisch, Jüdisches Lexicon, II, 669.

<sup>38)</sup> B. Meissner, dz. cyt. str. 384.

<sup>39)</sup> Ovid. Metam. V, 331. Plin. H. N. 31, 95. Porf. Satir. V, 180nn. M. Besa 2, 1 Talm. Besa 17b. Zob. Grunwald art. cyt. str. 669. S. Krauss, dz. cyt. str. 110. Scheftelowitz, art. cyt. str. 19. J. Sauer, Fisch. Lexicon für Theologie und Kirche IV, 20.

<sup>40)</sup> Sabbat 118b, Jalkut do Iz. 58.

<sup>41)</sup> Sabbat 119a, Pesiqta Rabbati c. 23. Zob. Scheftelowitz, art. cyt. str. 19.

<sup>42)</sup> I. Scheftelowitz, art. cyt. str. 376.

<sup>43)</sup> I. Scheftelowitz, art. cyt. str. 376.

<sup>44)</sup> S. Krauss, dz. cyt. II, 3.

teraz ani w przyszłości, i jeżeli są słuszne nasze wywody, że na spopularyzowanie ryby jako żywnościowego artykułu mogło wpłynąć poza gospodarczymi względami, także zabobonne przekonanie o przychylnym działaniu ryby na przekazywanie życia, przekonanie, mające swój wyraz w piątkowych, wieczorowych ucztach, to biorąc pod uwagę prawowierną już myśl Żydów o płodności jako błogosławieństwie Bożym, rozumiemy dlaczego zapotrzebowaniu na ryby w żydowskiej kuchni i na jerozolimskim rynku nie mogli podolać rybacy żydowscy ani tyryjscy i trzeba było ryby sprowadzać z dalekich krajów. Nie mogę też zgodzić się tutaj z twierdzeniem G. Dalmana, który w czasie swojego pobytu w Jerozolimie po świeże ryby musiał zawsze posyłać do Jaffy, jakoby ryby w Palestynie starożytnej nie odgrywały większej gospodarczej roli, gdyż nie można ich było dłużej przetrzymać<sup>45)</sup>. Przeciwnie, musiały one odgrywać większą rolę, niż na to pozwalały palestyńskie wody, a głównie dlatego, że nie tylko umiano je łowić, ale także konserwować.

#### 4. Palestyńskie wody.

Nie na wszystkich wodach palestyńskich rozwijało się rybołówstwo. Wyłączyć z nich trzeba najpierw Morze Śródziemne, od którego Żydzi zawsze stronili i od którego byli dawniej odgradzeni. Morze Martwe tylko u ujścia Jordanu i przy ciepłych źródłach na południu wykazuje istnienie ryb. W praktyce jednak nigdy jako miejsce połowów nie było brane w rachubę. O rybołówstwie na jeziorze Merom nie mamy żadnych wiadomości, tak samo jak i o wszystkich mniejszych rzekach palestyńskich, dopływowych do Morza Śródziemnego lub Jordanu.

Jordan, choć ryb w nim żyje wiele, ze względu na swój silny prąd nie nadaje się do rybołówstwa na większą skalę, zwłaszcza systematycznego. Pierwszą wiadomość o łowieniu ryb w Jordanie znajdujemy dopiero w Talmudzie, gdzie opowiedziano o tym, jak dwóch Żydów łowiło tam ryby w nocy. Gdy jeden z nich wszedł w jakąś dziurę i w ciemnościach nie mógł się z niej wydostać, drugi był przekonany, że tamten już się utopił i prędko zawia-

<sup>45)</sup> G. Dalman, *Arbeit und Sitte in Palästina*, Gütersloh 1939, VI, 81, 343.

domił o tym jego rodzinę, zamiast mu iść z pomocą. Żywego wyciągnięto go dopiero rano<sup>46)</sup>.

Pośród wszystkich, niezbyt zresztą obfitych wód palestyńskich, pozostało tylko Tyberiadzkie Jezioro. Na nim to właśnie rozwinęło się rybołówstwo na większą skalę i tutaj, wokół jeziora, rozłożyły się miasta, w których skoncentrował się, jeśli tak można powiedzieć, przemysł rybny.

### 5. *Stary Testament i Talmud o rybołówstwie.*

Mimo to, że na ryby tak wielkie było zapotrzebowanie i mimo to, że Jezioro Tyberiadzkie miało wielu rybaków, rybackie życie, trudy i kłopoty mało były znane autorom pism Starego Testamentu.

Pośród proroków Habakuk zwrócił uwagę na to, że ryby nie mają wodza<sup>47)</sup>. Ezechiel, który zresztą w swej księdze daje porównania ze wszystkich prawie dziedzin ludzkiego życia, jako podkład do proroctwa przeciwko egipskiemu faraonowi używa obrazu łowienia ryb, odrzucania tych, które niezdatne są do użycia; na porzucone ryby rzucają się drapieżne ptaki i rozrywają je; zepsute zaś ryby gniją, wydając niemiłą woń, o której mówi w 5 i 6 wierszu tekstu Wulgaty<sup>48)</sup>. Dziwne przy tym, że tenże prorok szczegółowo opisując Tyr zapomniał o rybołówstwie i handlu rybami w tym mieście — a bardziej szczegółowy opis ich mógł tam umieścić. O łowieniu bowiem ryb w Tyrze wiedział, a handel opisywał<sup>49)</sup>.

Oryginalne porównanie, którego tematem jest rybołówstwo daje autor księgi Ecclesiastes. Dla niego kobieta, a specjalnie jej serce, jest podobne do rybackich sieci, w które łowią się grzesznicy, a od których uciekają dobrzy ludzie<sup>50)</sup>. Autor księgi Tobiasza stoi samodzielnie na terenie biblijnym przez nikogo nie wsparty, ze swoją wiadomością o wyciągnięciu z rzeki Tygrysu jakiejś rzucającej się

<sup>46)</sup> Tos. Jeb. 14b; j. Jeb. 15d; por. b. Jeb. 121a. Zob. G. Dalman, dz. cyt. VI, 357.

<sup>47)</sup> Hab 1, 14nn.

<sup>48)</sup> Ez 32, 2—6.

<sup>49)</sup> Ez 26—28.

<sup>50)</sup> Eccle 7, 26.

na człowieka ryby i o użyciu jej wnętrzości jako lekarstwa na oczy oraz środek przeciw złemu duchowi<sup>51</sup>).

Inni autorowie pism Starego Testamentu, zwłaszcza prorocy, jeżeli mówią o rybach i rybakach, to Żydów przyrównują do ryb spokojnie żyjących w wodzie, a nieprzyjaciół do rybaków, którzy zarzucają sieci i złowione ryby - Żydów uprowadzają<sup>52</sup>).

Ostatnie to porównanie przetrwało wiele wieków i spotykamy się z nim w Talmudzie, gdzie Rabbi Samuel naukę Mojżeszowego Prawa porównuje do wody, w której, a nigdy poza którą, żyją i mogą się rozmnażać ryby, t. j. Żydzi<sup>53</sup>). Gdy po upadku żydowskiego powstania nastąpiło prześladowanie i byli tacy, którzy chcieli zaprzeczyć się swej narodowości i wiary, Rabbi Akiba opowiedział im bajkę o lisie polującym na ryby, które gromadnie ze strachu przed nim uciekały. Lis radził im, żeby wyszły z wody, bo na lądzie będą mogły, jak wszystkie zwierzęta, swobodnie i samodzielnie się poruszać — naturalnie o ile będą mogły żyć<sup>54</sup>).

Specjalnie już talmudyczne jest porównanie uczących się Prawa i uczonych do ryb nieczystych, czystych, pochodzących z Jordanu i z morza, zależnie od zdobytej wiedzy i umiejętności jej wykorzystania<sup>55</sup>).

## 6. Rybacy Tyberiadzkiego Jeziora.

Wszystkie te porównania i wiadomości są bardzo ogólne, nie znają rybackiego życia, jego radości, trosk i pracy. Pierwszym, który zainteresował się życiem rybaków, był P. Jezus. Nie będziemy wchodzić w przyczyny tego zainteresowania, bo źródła o tym milczą. Nie ulega jednak najmniejszej wątpliwości, że pierwsze nauki P. Jezusa nad Tyberiadzkim Jeziorem i powołanie najbliższych uczniów spośród rybaków, nie mogły być pierwszym spotkaniem się P. Jezusa z rybakami w ogóle. Życiu rybaków i ich

<sup>51</sup>) Tob 6, 2—9; 8, 2—3; 11, 8; 13, 14. Zob. Plin. H. N. 32, 24. Aemilian, Hist. animal. 1, 42.

<sup>52</sup>) Np. Job 40, 19—20; 26. Jer 16, 16. Hab 1, 14—17.

<sup>53</sup>) Midrasz Jalkut do Hab 1, 14. Inne miejsca zob. I. Scheftelowitz, art. cyt. str. 2—3.

<sup>54</sup>) I. Scheftelowitz, art. cyt. str. 3.

<sup>55</sup>) I. Scheftelowitz, art. cyt. str. 4.

pracy P. Jezus przyjrzał się już przedtem, a niezbyt wielka odległość Nazaretu, gdzie P. Jezus spędził wiele lat Swej młodości, od Tyberiadzkiego Jeziora, nie mogła być w tym przeszkodą.

Za czasów Chrystusa Pana na Tyberiadzkim Jeziorze dokonywano połowów wszystkimi znanymi sposobami: na wędkę, siecią, przy brzegu i na łódkach na środku jeziora. Celem dokonywania obfitszych połowów na głębszej wodzie, rybacy łączyli się w grupy<sup>56)</sup>, których przewodniczący nie tylko kierował pracą wszystkich swych towarzyszy, ale przede wszystkim nabywał pozwolenie na połów. Rzymskie bowiem państwo wnosilo pretensje do monopolu na wodach i z tej racji żądało opłat od rybaków, od tych, którzy łowili ślimaki potrzebne do wyrabiania purpury itd.<sup>57)</sup>. Wysokość tych opłat wywoływała wśród rybaków niezadowolenie z władz rzymskich do tego stopnia, że powstanie żydowskie, które skończyło się zburzeniem Jerozolimy, poza powodami natury religijnej i narodowej, miało jeszcze i ten powód natury socjalnej, na który zwracamy uwagę na maleńkim odcinku życia mieszkańców Palestyny, jaki stanowili rybacy Tyberiadzkiego Jeziora<sup>58)</sup>.

Rybacy bowiem stanowili biedną warstwę żydowską wtedy tak samo, jak w obecnych warunkach. Jezioro Tyberiadzkie przy tym prawdopodobnie niewiele było bogatsze w ryby niż dzisiaj. Obecnie zaś pracuje tam o wiele mniej rybaków, niż dawniej.

W 1920 r. na Tyberiadzkim Jeziorze łowiło ryby 115 rybaków na 26 łodziach, a dziesięć lat później 150 rybaków na 55 łodziach<sup>59)</sup>. Tych 150 rybaków w ciągu roku złowiło 59186 kg rozmaitych ryb, to znaczy przeciętnie jeden rybak złowił niepełne 400 kg ryb w ciągu roku. Ilość ta z trudem może wystarczyć rybakowi na normalne utrzymanie, zwłaszcza jeśli ma przy sobie rodzinę.

Według Józefa Flawiusza za jego czasów na tym samym Tyberiadzkim Jeziorze łowiło ryby 920 rybaków na 230 łodziach<sup>60)</sup>. Połów więc musiał być odpowiednio mniejszy nawet w tym wypadku, gdyby w jeziorze ryb było więcej.

Gdy przypomnimy jeszcze o tym, że ryba była bardzo tanim artykułem żywnościowym i że dużą konkurencję stwarzały tanie

<sup>56)</sup> J. Pesah IV, 30d; j. M. Katan II, 81b; b. M. Katan 15b; Łuk 5, 7. 10.

<sup>57)</sup> F. M. Heichelheim, Roman Syria. An Economic Survey of Ancient Rome. Baltimore 1938. IV, 230.

<sup>58)</sup> F. M. Heichelheim, art. cyt. str. 230.

<sup>59)</sup> F. S. Bodenheimer, dz. cyt. str. 432.

<sup>60)</sup> Bell. Jud. 2, 21, 8.

ryby, sprowadzane z Egiptu, to musimy dojść do przekonania, że rybacy, do których należeli również Apostołowie przed swym powołaniem, poza łowieniem ryb musieli się oglądać za innym źródłem dochodu, aby zapewnić sobie utrzymanie. Przypuszczalnie więc sami konserwowali ryby i w tym stanie je sprzedawali, o czym niżej. Ponadto, jednak prawdopodobnie każdy z nich uprawiał kawałek roli, wyrabiał maty z trzciny, która rośnie na brzegu jeziora, plółł sieci, budował łodzie i t. p.

## 7. Narzędzia rybackie.

Każdy z rybaków, którzy wspólnie mieli zamiar łowić ryby i tworzyli grupę, poza dobrymi chęciami i siłą własnych mięśni wnosił przynajmniej część narzędzi swej pracy, więc przede wszystkim łódź i sieć.

Niestety nikt nie pozostawił nam opisu łodzi rybackiej z Tyberiadzkiego Jeziora. Opierając się jednak na tym, jakich używają tamtejsi rybacy obecnie, możemy powiedzieć, że były to żaglówki zaopatrzone w ster i jedno lub dwa wiosła. Wielkość dużej łodzi wynosi obecnie 5 metrów długości i 1,70 m szerokości; przeważają naturalnie mniejsze<sup>61)</sup>.

Sieci rybackich Apostołów też nie sposób określić dokładnie. Ewangelie św. podają nam ogólną nazwę sieci rybackich: *diktyon*. Poza tym jednak wspominają wyraźnie dwa gatunki sieci: *sagene* i *amfiblestron*.

Opierając się na opisie zachowania się rybaków<sup>62)</sup>, dochodzimy do przekonania, że *sagene* (hebr. *herem*) to wielka sieć, według Dunkla 200—250 m długa, 5 m szeroka we środku, a 3,75 m na końcach<sup>63)</sup>, zaopatrzona w ciężarki na jednym, a w pływaki na drugim brzegu, której jeden koniec zatrzymywali rybacy przy brzegu, gdy cała sieć spoczywała na łódce. Łódką robiono na wodzie wielkie półkole zanurzając sieć coraz dalej, aż z drugim końcem łódź znów przybiła do brzegu. Wtedy wszyscy rybacy za liny sieć ciągnęli do brzegu, a z nią wszystko, co się zdołało złowić. Po całkowitym wyciągnięciu sieci na brzeg, rybacy wybierali ryby do koszy. Za czasów Chrystusa Pana ryby niedozwo-

<sup>61)</sup> G. Dalman, dz. cyt. str. 351nn.

<sup>62)</sup> Mat 13, 47. M. J. Lagrange, *Evangile selon saint Luc*, Paris 1927, s. 157.

<sup>63)</sup> Dunkel, *Biblica* 1924, str. 377n. Zob. G. Dalman, dz. cyt. str. 349. Lagrange dz. cyt. str. 157 podaje długość tej sieci na 400—500.



lone przez Mojżeszowe Prawo odrzucano<sup>64</sup>). Do takich nieczystych ryb należała np. *clarias macracantus* lub *clarias lazera*<sup>65</sup>). Czasem w sieci pomiędzy rybami znalazł się wąż, który nawet na wędkę potrafi się złowić zamiast ryby. Wypadek taki, nieprzyjemny dla rybaków, którzy węża uważają, niesłusznie zresztą, za niebezpiecznego, posłużył P. Jezusowi za tło do porównania o stosunku ojca do syna<sup>66</sup>).

Użyta przy tym sieć, *sagene*, której najodpowiedniej przypada polska nazwa niewodu, rybacy, muszą po takim połowie oczyścić, wysuszyć, a czasem wyreperować<sup>67</sup>).

Przy drugiej wyraźnie nazwanej sieci, *amfiblestron* (hebr. *mikhmoret*) nie podano nawet sposobu, jakim nią manewrowano, aby odpowiednio zarzucić i ryby złowić. Z etymologii słowa trzeba się domyśleć, że zarzucano ją tworząc nią koło, to jednak może odnosić się do każdej sieci. Ogólnie dziś uczeni przyjmują, że *amfiblestron* to była sieć podobna do obecnej trójkątnej sieci 10—15 m długiej, opatrzonej przy brzegach ciężarkami. Rybacy idąc brzegiem szukają miejsc rybnych, a zauważywszy rój ryb odwijają młynkowym ruchem sieć zawiniętą dokoła ramienia i pokrywają ryby siecią, która opada na dno<sup>68</sup>).

Ponieważ żadne z polskich określeń sieci rybackich nie pasuje dokładnie do sieci, o której wspominaliśmy, dlatego na oznaczenie jej wolimy pozostawić ogólną nazwę sieć, nie określając bliżej jaka<sup>69</sup>).

Innych rodzajów sieci, np. tych, których używano na pełnym jeziorze, Ewangelie dokładnie nie nazywają. Św. Jan przy opisie cudownego połowu ryb po zmartwychwstaniu P. Jezusa<sup>70</sup>), używa

<sup>64</sup>) Lev 11, 9n, Mat 13, 48.

<sup>65</sup>) Zob. niżej.

<sup>66</sup>) Mat 7, 10 Łuk 11, 11. Børge Hjerl-Hansen, *Le rapprochement poisson-serpent dans la predication de Jesus*, *Revue Biblique*, 1948, 195nn.

<sup>67</sup>) Mgr W. C. Narzędzia połowu. *Kalendarz Rybacki na rok 1946*. Gdynia 1946, str. 61n. G. Dalman, dz. cyt. str. 348, 361. S. Krauss, dz. cyt. II, 145. F. S. Bodenheimer, dz. cyt. str. 432.

<sup>68</sup>) Ks. Wł. Szczepański, *Cztery Ewangelie*, Kraków 1917, str. 211. M. J. Lagrange, *Evangile selon saint Marc*, Paris 1929, str. 18. G. Dalman, dz. cyt. str. 347, 361.

<sup>69</sup>) Odnośnie do nazwy: wierzchówka, zob. B. Ślaski, *Rybołówstwo i rybacy na Wiśle dawniej a dziś*. Warszawa 1917, str. 24.

<sup>70</sup>) Jan 21, 6. 8.

ogólnej nazwy diktyon, sieć, która to nazwa prawdopodobnie odnosi się także do sieci używanej na głębszej wodzie, na środku jeziora.

Wspomnieć jeszcze wypada na tym miejscu o wędecku (gr. ankistron, hebr. hakka), przy pomocy której św. Piotr złowił na polecenie P. Jezusa rybę, mającą w swym pyszczku statera potrzebnego na zapłacenie świątynnego podatku <sup>71)</sup>.

Wędeka jednak do większych połowów się nie nadaje. Jak zawsze i wszędzie, tak samo zapewne i nad Tyberiadzkim Jeziorem na wędkę łowili starcy i dzieci. Nie wiadomo, czy bogaci nad to jezioro przybywali, aby, jak w starożytnym Egipcie, przy specjalnie na to urządzonych stawach, na kosztownych dywanach rozciągniętych na piasku, używać tego królewskiego sportu <sup>72)</sup>. Z całą pewnością jednak możemy twierdzić, że z wędką w rękę spędzali oni nad brzegiem długie godziny odpoczynku.

### 8. *Półow ryb.*

Przy pomocy łodzi, sieci, a czasem i wędk, rybacy łowili ryby na jeziorze. Dunkel zauważa, że wszystkie połowy odbywają się obecnie niezbyt daleko od brzegu, przy czym rybacy znają miejsca, które uchodzą za lepsze do połowu. Do takich należy cały północny brzeg Tyberiadzkiego Jeziora, części zachodniego (Ruwer) i wschodniego (Bteha). Ujścia rzek uchodzą za najlepsze pod tym względem <sup>73)</sup>. Dawni rybacy widocznie trzymali się tych samych zasad, gdyż św. Jan notuje półow ryb odbywający się około 200 stadiów, t. j. 90—100 m od brzegu <sup>74)</sup>.

Pora, w której ma się odbyć łowienie ryb, nie jest dla rybaka obojętna. Noc, zwłaszcza spokojna, uchodzi za lepszą, niż dzień. Wieczorem też, gdy wiatr się uspokoi, rybacy zarzucają sieci na głębokiej wodzie, zakładają wędk, po kilka lub kilkanaście na jednym wędzisku i rozpoczynają się czekanie, aż pływaki zapuszczonych sieci i wędek zaczną poruszać się niespokojnie i zniknąć pod powierzchnią wody, dając tym znak, że w sieci coś się porusza i wydostać się z niej usiłuje bezskutecznie.

<sup>71)</sup> Mat 17, 27.

<sup>72)</sup> M. Plehn, Die Fische des Meeres und der Binnengewässer, München, str. 57.

<sup>73)</sup> G. Dalman, dz. cyt. str. 351.

<sup>74)</sup> Jan 21, 8.

Czasem, gdy połów nie zapowiada się dość dobrze, a rybak na jeziorze spędza noc, dno łodzi i oparcie pod głowę zastępuje mu łóżko, jak zastąpiło je również P. Jezusowi wtedy, gdy na jeziorze powstała burza, którą potem cudownie uspokoił<sup>75)</sup>.

Gdy grupa rybaków udających się na nocny połów jest większa i rozporządza większą siecią i dwoma lub trzema łódkami, wtedy noc jest bardziej pracowita. Sieć bowiem zarzuca się na głębokiej wodzie tworząc nią, o ile można jak największe koło, a gdy dwie łódki z dwoma końcami sieci już się spotkają, rybacy hałasem i uderzeniem wiosłami o wodę ryby wystraszą, aby uciekały na zastawioną sieć. Potem powoli sieć wyciągają z wody na łodzie, wybierając przy tym złowione ryby.

Na jednej łodzi rybacy potrafią łowić ryby tym samym sposobem, zwłaszcza na płytszej wodzie, przy brzegu, jak to już widzieliśmy, t. zw. niewodem.

Czynność swą rybacy powtarzają tak długo, aż nałowią tyle ryb, ile potrzeba. Czasem jednak noc cała upłynie na próżnym wysiłku i z pustymi łódkami trzeba rano wracać do domu. Rybacy nie jeden raz w ten sposób bezskutecznie zapuszczali i wyciągali sieci, które, jak dwa razy wspominają Ewangelie św., na jedno słowo P. Jezusa napełniły się rybami nadspodziewanie obficie<sup>76)</sup>.

Połowy przy brzegu, czy na głębokiej wodzie, za dnia czy nocą, zależne są jeszcze od wielu innych czynników, przede wszystkim jednak od pory roku i od zwyczajów, według których żyją poszczególne gatunki ryb, a które każdy rybak stara się jak najdokładniej poznać.

Dunkan uważa, że czas od połowy grudnia do połowy kwietnia, a więc deszczowa pora roku, uchodzi za lepszą do łowienia ryb, aniżeli pora sucha, od połowy kwietnia do połowy grudnia<sup>77)</sup>. Spostrzeżenie to zgadza się z obliczeniami wyniku połowów, zanotowanych u Bodenheimera, gdzie podano, że w lutym złowiono w Tyberiadzkim Jeziorze 10138 kg ryb, podczas gdy w sierpniu tylko 1059 kg<sup>78)</sup>. Wyniki te jednak w pierwszym rzędzie zależą od sposobu życia ryb.

<sup>75)</sup> Mat 8, 18—27, Mar 4, 35—41, Łuk 8, 22—25. Żydzi znają także wypadek, kiedy burza uspokoiła się na skutek modlitwy żydowskiego chłopca po bezskutecznej modlitwie pogan (j. Ber. 13b. Zob. G. Dalman, dz. cyt. str. 369).

<sup>76)</sup> Łuk 5, 1—11. Jan 21, 3—14.

<sup>77)</sup> Dunkel art. cyt. str. 380. Zob. G. Dalman, dz. cyt. str. 356.

<sup>78)</sup> F. Bodenheimer, dz. cyt. str. 433.

## 9. Ryby Tyberiadzkiego Jeziora.

Zdaniem Talmudu istnieje 700 gatunków ryb<sup>79)</sup>, a Midrasz podaje, że wtedy, gdy Izraelici zostali wygnani z Ziemi świętej, wyginęła też niezliczona ilość gatunków ryb, żyjących w jej wodach. Pociesza się jednak tym, że one powrócą wtedy, gdy Izrael zostanie odkupiony w czasach mesjańskich<sup>80)</sup>.

Niezależnie od tego, że świadectwo Midraszu jest w tym wypadku przesadzone, nie mamy żadnych wzmianek źródłowych, upoważniających do twierdzenia, jakoby jakieś gatunki ryb Tyberiadzkiego Jeziora faktycznie wyginęły. Nie mamy też potwierdzenia innej wiadomości pochodzącej z Talmudu, jakoby ryby rytualnie nieczyste żyły w głębszych wodach Jordanu i Tyberiadzkiego Jeziora, a nawet w błotnistym gruncie, czyste zaś oddzielnie w wyższych częściach czystej wody<sup>81)</sup>.

Bodenheimer podaje spis 26 gatunków ryb, żyjących obecnie w Tyberiadzkim Jeziorze, zaznaczając przy tym, że spis ten nie jest wyczerpujący<sup>82)</sup>. Niestety spis ten nie wykazuje ani jednego gatunku z tych, które żyją także w Polsce. Kilka jednak już nie gatunków ale rodzajów ryb, a więc ryb częściowo zbliżonych do siebie, spotykamy i u nas i w galilejskim jeziorze. Do tych należy jedna z najczęstszych palestyńskich ryb, 40—50 cm długi *barbus canis*.

*Barbus canis* za dnia woli głębszą wodę, a nocą jej powierzchni. Ryba ta jest najczęściej łowioną i podawaną na stół z rybą palestyńską, a przez to tak już rybakom się sprzykrzyła, że czasem wyrzucają ją z powrotem do wody<sup>83)</sup>. Przypuszczam, że rybacy ją wyrzucają tylko w okresie składania ikry, tj. od lutego do maja. Wtedy bowiem ryba ta jest niesmaczna, a ikra nawet trująca<sup>84)</sup>. Wpływa to dodatnio na rozmnażanie się jej. Inne bowiem ryby nie niszczą tej ikry, którą dorosłe ryby wypuszczają najchętniej w miejscach, gdzie jest silny prąd czystej wody. Po 6-ciu dniach wylęgają się tam małe rybki. Silny prąd Jordanu jest więc dla nich drugim dodatnim czynnikiem sprzyjającym ich rozwojowi.

<sup>79)</sup> b. Chull. 63b; j. Taan 4, 69b. Zob. S. Krauss, dz. cyt. 1, 113.

<sup>80)</sup> Jalkut do Jer 9. Zob. I. Scheftelowitz, art. cyt. str. 321.

<sup>81)</sup> j. Ab. z. 42a. Zob. G. Dalman, dz. cyt. str. 358.

<sup>82)</sup> F. S. Bodenheimer, dz. cyt. str. 420.

<sup>83)</sup> F. S. Bodenheimer, dz. cyt. str. 426n.

<sup>84)</sup> M. Plehn, dz. cyt. str. 166.

U nas z tego rodzaju ryb żyje brzana (*barbus, barbus*), 40 do 50 cm długa, od połowy do dwóch kg wagi, mająca ciemno szary grzbiet, następnie przechodząca w coraz bielszy kolor, wreszcie na brzuchu biaława. Ryba ta lubi średnią temperaturę, pewien dość silny prąd czystej wody i grunt żwirowaty. Brzanka (*barbus pe-tenyi*), z tego samego rodzaju, odznacza się ciemno brunatnymi plamami na łusce<sup>85</sup>).

Mniej popularną palestyńską rybą jest *leuciscus zaregi*, z którego to rodzaju ryb żyją w Polsce trzy gatunki: jelec, jaź i kleń. Jelec (*lepciscus leuciscus*) mający brunatny grzbiet, a ciało i brzuch srebrzyste jest 20—25 cm długi i dochodzi wagi 400 g. Jaź (*leuciscus idus*) brany często za złotą rybę dochodzi do 35 cm długości i 820 gr wagi, lubi za dnia głębszą wodę, a wieczorem wypływa pod jej powierzchnię; jesienią gromadnie udaje się na zimowe leże, wiosną zaś, w kwietniu lub maju, również masowo jednoroczne jazie płyną na tarło na piaszczyste i kamieniste miejsca. Kleń (*leuciscus cephalus*) 40—80 cm długi, 4—8 kg wagi, to płochliwy drapieznik, mający grzbiet ciemno-zielony, boki zielono-żółte, brzuch złoty, a na łuskach szeregi czarnych kropek<sup>86</sup>).

*Alburnus sellal* z Jeziora Tyberiadzkiego ma około 15 cm długości. Przez większą część roku ryba ta jest rzadko spotykana. Jednakże od grudnia do kwietnia pojawia się w niezliczonych ilościach na wybrzeżach jeziora prawdopodobnie na tarło, które właśnie w tych miesiącach się odbywa. Rybacy łowią wtedy tę rybę, która jest wyborna jako sardynka, ale trudna do przechowania. Bodenheimer podaje, że w Tyberiadzkim Jeziorze tej ryby nie łowią wcale od lipca do października, a zato w grudniu łowią 8000 kg.<sup>87</sup>

W naszych wodach z tego rodzaju ryb żyje jasno-zielono-niebieska na grzbiecie, a srebrzysta po bokach ukleja (*alburnus alburnus*). Ukleja jest większa od swej palestyńskiej siostry, bo ma 42—147 cm długości. Jak tamta jednak, pod jesień tworzy olbrzymie gromady, które zresztą wolą głębsze miejsca<sup>88</sup>).

Z rodzaju ryb, z których w Tyberiadzkim Jeziorze żyje *Nemachilus galilaeus* i *leontinae*, rybki 8 cm długości, w Polsce żyje

<sup>85</sup>) Fr. Staff, Ryby słodkowodne Polski, Warszawa 1941, str. 46nn.

<sup>86</sup>) Fr. Staff, dz. cyt. str. 65nn.

<sup>87</sup>) F. S. Bodenheimer, dz. cyt. str. 433.

<sup>88</sup>) Fr. Staff, dz. cyt. str. 61n.

śliz, który, jak i w Palestynie, gospodarczo nie przedstawia żadnej wartości.

Ciprinodon, karp w Tyberiadzkim Jeziorze jest reprezentowany przez trzy gatunki, a w ogóle w Palestynie jest go tak wiele, że spotkać go można w każdej wodzie, nawet w gorących źródłach przy Jebel Usdun w Morzu Martwym. Woda tych źródeł ma 33° ciepła<sup>89)</sup>. Karp jednak najwięcej lubi wodę o temperaturze 22-24°C. Nic dziwnego, że więcej go jest w Palestynie niż w Polsce, choć wydaje się, że u nas jest rybą najbardziej pospolitą. Karp stale żyje w gromadach, jest bardzo płochliwy, potrafi uciec przed siecią; jeśli jej bokiem nie ominie, to w powietrzu ją przeskakuje. Jesienią karpie tworzą większe gromady, im bardziej woda jest chłodniejsza, tym bardziej stają się one leniwe, aż wreszcie zapadają w zimowy letarg. Karp długo wytrzymuje niedogodne dla siebie warunki, czy to w wodzie, czy też poza nią, i dlatego łatwy jest do transportu — co w palestyńskich warunkach przedstawia dużą wartość<sup>90)</sup>.

Tilapia Simonis należy do tego rodzaju ryb, z których w Polsce nie żyje ani jeden gatunek. Ryby te tym są ciekawe, że wylęgają się w pysku. Ryba męska bierze 400—1500 ziarenek ikry w pysku, co nie przeszkadza jej w normalnym odżywianiu się i poruszaniu. Ikra w pysku starej ryby normalnie staje się coraz większa, aż wreszcie wylęgają się małe rybki. Gdy w pysku rosące potomstwo nie może się pomieścić, ojciec wypuszcza je, aż całkowicie wylęgnie się 50—100 młodych rybek, które jeszcze po wyjściu „na pełne wody” w razie niebezpieczeństwa chronią się w ojcowskim pysku<sup>91)</sup>. Przypuszczamy, że ta właśnie ryba miała w pysku srebro, t.j. srebrną monetę, wielkości 5 złotych przedwojennych, a wagi przeszło 15 g i dlatego też pewnie dostała nazwę związaną z osobą św. Piotra. Polska nazwa najodpowiedniejsza na jej oznaczenie byłaby: ryba św. Piotra. Poznać ją można po nadzwyczaj mocno rozwiniętym pysku, a specjalnie dolnej szczęce. Tysiące tego gatunku i innych gatunków tego samego rodzaju ryb pływa po płytkich wodach Tyberiadzkiego Jeziora od grudnia aż do okresu tarcia, który następuje w kwietniu. Potem pływają parami do końca czerwca, później samotnie<sup>92)</sup>.

<sup>89)</sup> F. S. Bodenheimer, dz. cyt. str. 424.

<sup>90)</sup> Fr. Staff, dz. cyt. str. 37nn.

<sup>91)</sup> H. Lesetre, Poisson, Dictionnaire de la Bible, V, 496n. O. Haempel, dz. cyt. str. 116.

<sup>92)</sup> F. S. Bodenheimer, dz. cyt. str. 428.

Wylęganie młodych rybek w pysku matki możemy zauważyć u ryb: paratilapia, z którego w wodach Tyberiadzkiego Jeziora żyje gatunek paratilapia sacra<sup>93</sup>).

Jedną z ryb Tyberiadzkiego Jeziora Józef Flawiusz spotkał także w Nilu: clarias lazera, dochodzącą 150 cm długości i 45 kg wagi. U niego ryba ta jest nazwana coracinus<sup>94</sup>). Ponieważ nie umiał sobie inaczej wytłumaczyć obecności tego samego gatunku ryby w Palestynie i w Egipcie, wysunął przypuszczenie, że Egipt z Palestyną jest połączony podziemnym wodnym kanałem, którym ryby mogą przedostać się z jednego kraju do drugiego. Nauka jednak tego przypuszczenia nie potwierdziła. Ryba ta w kwietniu płynie masowo składać ikrę. Bez wody potrafi ona żyć kilka dni, a po wyjęciu z wody miauczy<sup>95</sup>).

Z innych gatunków nieznanymi w Polsce Blennius varus i lupulus, oraz Discognatus rufus, jesienią i wiosną lubią pływać ławicami po płytkich wodach Tyberiadzkiego Jeziora. Niewielkie te ryby, 12—20 cm długości, łatwo wtedy łowić na sieci zarzucane z góry przez rybaka, stojącego na brzegu lub w płytkiej wodzie.

### 10. Chronologia cudownych połowów.

Wszystkie te szczegóły ważne dla rozpoznania gatunków ryb Tyberiadzkiego Jeziora, a w daleko większym stopniu niż jest to dla nas możliwe, znane każdemu rybakowi jako tako chcącemu żyć ze swego zawodu, dla nas przedstawiają ogromną wartość z innego jeszcze względu. Powołanie mianowicie Apostołów, a specjalnie Szymona, które miało miejsce na początku publicznej działalności Chrystusa Pana, było związane, jak się wydaje, z cudownym połowem ryb, o którym pisze św. Łukasz<sup>96</sup>). Gdybyśmy więc mogli ustalić datę pierwszego cudownego połowu ryb, tym samym ustalilibyśmy termin powołania Apostołów i porę, kiedy Chrystus Pan rozpoczął Swą publiczną działalność.

Cudowny połów najłatwiej można wytłumaczyć w ten sposób, że rybacy, którzy znali zwyczaję ryb, wypłynęli na połów w cza-

• <sup>93</sup>) O. Haempel, dz. cyt. str. 115n.

<sup>94</sup>) Bell. Jud. 3, 10, 7—8.

<sup>95</sup>) F. S. Bodenheimer, dz. cyt. str. 431. F. M. Abel, Geographie de la Palestine, Paris 1933, I, 231.

<sup>96</sup>) Łuk. 5, 1nn.

sie, w którym spodziewali się, że ryby będą płynęły ławicą. Wtedy bowiem łatwo o połów obfity. Za wcześniej jednak wypłynęli na wodę. Zapuszczane przez nich sieci nie wiele mogły złowić, bo ryby ławicą jeszcze nie płynęły. Po całonocnej więc pracy obydwie łodzie wróciły całkiem lub prawie próżne. Po nauce zaś Chrystus Pan kazał im wypłynąć na wodę i sieci zarzucić, a wtedy połów był nadzwyczaj obfity, bo ryby właśnie w to miejsce wtedy gromadnie nadpłynęły.

Jeżeli słuszne są nasze przypuszczenia, to możemy zapytać: kiedy to nastąpić mogło? Zanim jednak odpowiemy na to pytanie, musimy zwrócić uwagę na drugi cudowny połów ryb.

Św. Jan opisuje, że „Szymon Piotr, Tomasz, nazwany Didymus i Natanael z Kany Galilejskiej, synowie Zebedeusza i jeszcze dwaj z Jego uczniów... wyszli i wsiedli do łodzi, ale nie ułowili nic tej nocy“. P. Jezus, który stał na brzegu, kazał im zarzucić sieci po prawej stronie łodzi, a gdy to zrobili, „już jej nie mogli wyciągnąć: takie było mnóstwo ryb“. Wyciągnięto wtedy „na brzeg sieć napełnioną stu pięćdziesięciu trzema wielkimi rybami“<sup>97)</sup>.

Przypuszczamy, że ten drugi cudowny połów ryb odbył się w podobnych warunkach, jak i pierwszy. Apostołowie siedli do łodzi i zarzucili sieci wtedy, gdy z Jerozolimy przybyli nad Tyberiadzkie Jezioro. To zaś miało miejsce po Zmartwychwstaniu, a przed Wniebowstąpieniem P. Jezusa. Dokładniejsze określenie tego czasu jest możliwe na podstawie danych chronologicznych.

Nie wchodząc w szczegółowe badania daty śmierci Chrystusa Pana, na podstawie znanych wszystkich agrarnych warunków Palestyny możemy ustalić, że w kwietniu dojrzeva tam pszenica, której dojrzałe kłosa przynoszono do świątyni na święto Paschy<sup>98)</sup>. Święto Paschy więc obchodzono w kwietniu. Na podstawie zaś astronomicznych obliczeń pełni księżycowych dochodzimy do przekonania, że w roku 30 po Chr. P. 14 Nisan, tj. dzień Przygotowania Paschy wypadł 7 kwietnia, a w 33 r. 3 kwietnia<sup>99)</sup>. W obydwóch latach, w których według najprawdopodobniejszych danych mogło się odbyć odkupienie ludzkości, święto Paschy wypadło więc na pierwsze dni kwietnia.

Pomiędzy cudownym połowem na Tyberiadzkim Jeziorze, a świętem Paschy, trzeba umieścić, poza wypadkami, które zda-

<sup>97)</sup> Jan 21, 2—11.

<sup>98)</sup> U. Holzmeister, *Chronologia vitae Christi*, Romae 1933, str. 192.

<sup>99)</sup> U. Holzmeister, dz. cyt. str. 199.



rzyły się w dniu Zmartwychwstania Chrystusa Pana, jeszcze ukazanie się Jego Apostołom łącznie z Tomaszem w Wieczerniku ósmego dnia po Zmartwychwstaniu, przynajmniej czas potrzebny na przybycie z Jerozolimy nad Tyberiadzkie Jezioro i zgromadzenie rybackiego sprzętu. Wydaje się, że dwa tygodnie od Zmartwychwstania P. Jezusa do cudownego połowu nie jest zbyt odległym terminem. W tym wypadku drugi cudowny połów byłby około 20, a przynajmniej po 15 kwietnia.

Obliczenie to utwierdza nas w przekonaniu, że cudowny połów ryb mógł być połączony z masowym ich przepływem. Jak widzieliśmy bowiem, prawie wszystkie wiosną, właśnie w kwietniu, normalnie ławicami płyną na tarło. Apostołowie na próżno męczyli się całą noc zapuszczaniem i wyciąganiem sieci, gdyż ryb nie było, a na słowo P. Jezusa złowili ich bardzo wiele, gdyż właśnie wtedy ryby tam przepływały ławicą na tarło. Uważamy zatem, że w drugim cudownym połowie ryb mają potwierdzenie nasze wywody o tym, że połów cudowny pierwszy był wtedy, gdy ryby, jak co roku, przepływają ławicą.

Palestyńskie ryby, a przynajmniej niektóre ich gatunki, łączą się w gromady przed zimą i potem, głównie wiosną, gdy udają się na tarło. Niektóre z nich gromadnie żyją cały okres od grudnia do kwietnia, okres, który, jak wiemy, rybacy uważają za najlepszą porę do połowów. Pierwszy cudowny połów ryb mógł więc być w deszczowej porze roku, tj. od grudnia do kwietnia. Ponieważ jednak prawie wszystkie ryby płyną ławicami wtedy, gdy się udają na tarło wiosną, najczęściej w kwietniu, dlatego jesteśmy skłonni twierdzić, że pierwszy cudowny połów ryb był, tak samo jak i drugi, wiosną, w kwietniu.

Trudno dokładniej określić, kiedy był wzmiankowany cudowny połów. Św. Łukasz notuje, że chodzi o połów na głębokiej wodzie i jak przypuszczamy, wielką siecią, więc pewnie na większe gatunki ryb. To jednak nie daje żadnej wskazówki, mogącej zdecydować o porze, w której ten połów się odbywał. Dokładniejsze określenie daty pierwszego cudownego połowu ryb i wypadków z nim związanych, a więc przede wszystkim powołania Apostołów i początku publicznej działalności Chrystusa Pana, byłoby możliwe niezależnie od danych historycznych, na których opiera się cała dotychczasowa chronologia życia Chrystusa Pana, gdybyśmy mieli szczegółowe obserwacje przeprowadzane przez kilka przynajmniej

lat, co do terminów ławicowego przepływania poszczególnych gatunków ryb Tyberiadzkiego Jeziora na zimowe leże i na tarło.

Obserwacje te, głównie co do wiosennych ławicowych przepływów ryb, byłyby ciekawe jeszcze z innego względu. Wiosną mianowicie, gdy najprędzej można się było spodziewać ławicowego przepływania ryb i przez to najłatwiej było o połów obfity, wypadały święta Paschy, na które wszyscy mężczyźni mieli iść do Jeruzolimy. Z okolic Tyberiadzkiego Jeziora podróż taka zajmowała około dwóch tygodni. Czy zatem spodziewane obfitsze połowy ryb nie były dla rybaków zbyt wielką pokusą do opuszczenia pielgrzymki?

Dla rolników wiosna była równoznaczna z przednówkiem, kiedy to zboże z zeszłorocznych sprzętów było już na ukończeniu, a u wielu było zjedzone już wszystko i z utęsknieniem oczekiwano nowych zbiorów, bo nie było co jeść. Na polach tymczasem nowe zboże dojrzewało.

Gdy zatem przygotowania do pielgrzymki stwarzały dobre warunki do sprzedania każdej ilości złowionych ryb, to brak żywności dawał sposobność nawet podniesienia ich ceny. Wydaje się, że wszystko to razem, spodziewane obfitsze połowy, łatwość sprzedaży i wyższa cena ryby, niejednemu rybakowi podsuwało myśl o wykorzystaniu pomyślnego okresu raczej na poprawienie sobie mizernego bytu, niż na pielgrzymkę, która wymagała kosztów ze swej strony, zwłaszcza, że pomyślny okres połowów miał się ku końcowi.

### 11. Konserwowanie ryb.

Od cudownego połowu wracając do normalnego rybackiego życia, musimy stwierdzić, że z rybołówstwa, sprzedaży ryb i całego konserwowego przemysłu rybnego żyli mieszkańcy licznych osiedli nad brzegiem Tyberiadzkiego Jeziora. O rybołówstwie, jako głównym zajęciu tych ludzi, świadczy nazwa miasta Betsaida, która rybołówstwo ma jako swój zasadniczy składnik <sup>100)</sup> i grecko-łacińska nazwa miasta Magdała lub Magadan: Taricheae, tj. miejsce, gdzie marynuje się ryby, odpowiadające hebrajskiej nazwie z Talmudu: Mibdal Nunaja, wieża rybna <sup>101)</sup>. Duże bowiem ilości ryb, które

<sup>100)</sup> F. M. Abel, dz. cyt. II, 279n.

<sup>101)</sup> b. Pes. 46a, Bell. Jud. 3, 10, 1 Plin. 5, 71. F. M. Heichelheim, dz. cyt. str. 154, F. M. Abel, dz. cyt. II, 373. 476.

przywozili rybacy, przygotowywano do wywiezienia na rynek i ratowano przed zepsuciem, które ze względu na gorący klimat następowało dość szybko.

W handlu ryby były już gotowe do jedzenia, a więc solone lub smażone, w wiązkach albo poukładane na liściach i trzcinnie. Drobniejsze rybki były w beczułkach lub koszach. W pakach sprzedawano ryby sprowadzane z Egiptu<sup>102</sup>). Poza tym Talmud zna jeszcze ryby gotowane, parzone i przygotowane na sposób egipski, tj. prawdopodobnie suszone<sup>103</sup>). W Egipcie bowiem ryby suszono na słońcu.

Na pochwałę dla żydowskich rybaków trzeba przypomnieć, że kiedyś ryby pochodzące z Tyberiadzkiego Jeziora i przygotowane w Taricheae tak smakowały Strabonowi, że uważał za wskazane wspomnieć o nich w swoich pismach<sup>104</sup>).

Przed konserwowaniem z ryby zdejmowano łuski razem ze skórą, która najwcześniej jełczeje i przez to mięsu nadaje nieprzyjemny smak<sup>105</sup>), a która była potrzebna do polerowania desek i gotowych przedmiotów wyrabianych przez stolarzy, oraz do czyszczenia metalowych przedmiotów<sup>106</sup>).

Spomiędzy wszystkich sposobów konserwowania ryb, najczęstsze było solenie. Ryby mocno solono, a przed jedzeniem trzeba było je obmyć, czasem aż 60 razy, jeżeli można wierzyć Talmudowi<sup>107</sup>). Niesolona ryba, zdaniem Żydów, nie była zdatna do jedzenia.

Solenie ryb wytworzyło całe nowe gałęzie przemysłu. Do solenia ryb trzeba było bowiem bardzo wiele soli. Dziś do solenia śledzi na 100 kg ryby używa się 25 kg soli<sup>108</sup>), o którą w czasach Chrystusa Pana w Palestynie nie było tak łatwo, jak u nas obecnie.

<sup>102</sup>) S. Krauss, dz. cyt. I, 111.

<sup>103</sup>) b. Nedar 20b. Zob. S. Krauss, dz. cyt. I, 485. G. Dalman, dz. cyt. str. 105. Nigdzie nie mogę znaleźć wiadomości o wędzeniu ryb w czasach Chrystusa Pana i dlatego nie wiem, na jakiej podstawie tyle pisze o wędzeniu ryb J. Kędziora w książce pt. Szymon syn Jony, Kraków 1948.

<sup>104</sup>) Strabo XVI, 2, 45.

<sup>105</sup>) M. Plehn, dz. cyt. str. 68.

<sup>106</sup>) M. Kel. 16, 1; Plin. H. N. 7, 57 i 9, 14. Zob. S. Krauss, dz. cyt. I, 65, 393. Pliniusz (H. N. 6, 28) wspomina nawet o jakimś arabskim plemieniu, które rybziej skóry używało jako ubrania.

<sup>107</sup>) S. Krauss, dz. cyt. I, 111.

<sup>108</sup>) Przemysł konserwowy wybrzeża str. 38.

a przecież dziś ryby się solą przesypuje, podczas gdy w Palestynie ryby kładziono do soli. Odpowiednio zatem więcej soli było potrzeba. Przemyślni handlarze solą fałszowali ją mieszając ze zmielonym mięsem i ośmiu drobnych rybek lub tych, które były odrzucone jako rytualnie niedozwolone. Aby zaś lepiej sól wyglądała maszczono ją świńskim tłuszczem — co dla Żydów w obydwóch wypadkach stanowiło trudność przy jej nabywaniu<sup>109)</sup>.

Poza soloną rybą w handlu była solanka rybna, zwana po hebrajsku cer, tj. słony płyn, w którym przez kilka dni moczyły się ryby, aby były odpowiednio nasolone, a w którym znajdowały się kawałki ryb lub całe drobniejsze rybki. W solance tej przy jedzeniu maczano ryby i chleb, albo też ją pito. Solanka rybna tak Żydom smakowała, że sprowadzano ją nawet z poza Palestyny, a mniej uczciwi i bardziej przedsiębiorczy handlarze oszukiwali ją przez dolewanie wody. Specjalistą w handlu solanką rybną był Rabbi Juda ben Gadisz<sup>110)</sup>, u którego jeden sextarius, tj. pół litra solanki kosztowało 1 lumi<sup>111)</sup>.

Z konserw rybnych poza galaretą była w handlu pasta z ryb przygotowana z przymieszką mąki. Na pastę brano kawałki ryb i drobniejsze gatunki ryb, niezdatne do sprzedaży. Taką pastę można było kupować od każdego handlarza, gdyż Rabbi AbbaHum w Cezarei kazał ogłosić, że w Pelusium i Apamei, czy też Hiszpanii, skąd pochodziły importowane ryby i rybne konserwy, nie ma ryb nieczystych<sup>112)</sup>.

## 12. Powszedni dzień i jego perspektywy.

Na zakończenie trzeba zwrócić uwagę, że powszednie życie rybaków Tyberiadzkiego Jeziora obfite było w trudy, których wyniku przewidzieć nie było można. Po pracy, która wymagała skoordynowanego wysiłku, opanowania i posłuszeństwa, a czasem groziła zatonięciem przy niewadze lub nagłej burzy, zmęczeniu, niewyspaniu, zamoczeniu wracali do domów i dobrze, jeśli połów był szczęśliwy. Ale wtedy właśnie po krótkim odpoczynku rozpoczynał się nowy trud, aby ryby nasolić, przygotować do sprzedaży i sprzedać je tak, aby handlarzom nie dać się wyzyskać. Praca ta

<sup>109)</sup> S. Krauss, dz. cyt. I, 119.

<sup>110)</sup> S. Krauss, dz. cyt. I, 112.

<sup>111)</sup> St. Krauss, dz. cyt. II, 679.

<sup>112)</sup> S. Krauss, dz. cyt. I, 112.

uciażliwa, a nie dająca pełnego utrzymania, ze względu na powszechne spożycie ryb była w Palestynie tak bardzo ważna, a mimo to, że na oczach wszystkich była dokonywana, przez nikogo prawie nie była zauważona. Dopiero P. Jezus zwrócił uwagę na trudy rybaków i spomiędzy wielu wybierając tych, których uważał za najlepszych, uczynił ich rybakami ludzi. Tym samym zaś dał do zrozumienia, że rybackie, niezauważone przez nikogo, powszednie życie, wypełnione biedą, nieprzespanymi nocami, pracą, niewygodami, czasem niebezpieczeństwem, a nigdy prawie nie dające pewności, jaki skutek będą miały ponoszone wysiłki, ma być obrazem życia każdego, kto podejmuje zadanie rybaków-Apostołów. Ryba tymczasem spożywana jak powszedni chleb, pod wpływem Starego Testamentu i nauki Chrystusa Pana miała się stać symbolem wiernych chrześcijan, chrztu św., Eucharystii, samego wreszcie Chrystusa Pana.

Ks. FELIKS GRYGLEWICZ.

## ZNACZENIE NOWYCH MANUSKRYPTÓW BIBLIJNYCH

Studium Pisma św. i związane z nim wyjaśnianie spornych kwestii z dziedziny biblistyki byłoby prawie niemożliwe bez zastosowania tzw. krytyki wewnętrznej, to jest pewnych danych wynikających z analizy samego tekstu ksiąg świętych. Dlatego pragnieniem każdego biblisty jest zdobycie oryginalnego tekstu Pisma św. czyli autografu. Ponieważ jednak to jest niemożliwe<sup>1)</sup>, dlatego egzegeci z konieczności poprzestają na odpisach najbardziej zbliżonych do oryginału. Im odpis jest bliższy wiekowi, w którym autor napisał tekst księgi, tym większe istnieje prawdopodobieństwo jego nieskazitelności i autentyczności. I tu leży geneza tego zagadnienia, dlaczego tyle dyskusji wywołują każde nowoodnalezione manuskrypty. Mamy ich kilkanaście z okresu ostatnich pięćdziesięciu lat mniejszej lub większej wagi.

Najstarszy odpis Pisma św. Starego Testamentu, jaki obecnie posiadamy, pochodzi z IX w. po Chr. Mamy tu na myśli całość tekstu Starego Testamentu. Niektóre fragmenty są o wiele wcześniejsze, np. te, które znaleziono w zakryciu pewnej synagogi w Kairze, pochodzą z cza-

<sup>1)</sup> Por. Ks. Józef Archutowski, Historia i krytyka tekstu hebrajskiego Starego Testamentu, Kraków 1938, s. 34.

sów od VI—IX w. przed Chr. Znany nam Kodeks Karaicki, znajdujący się obecnie w Berlinie, a pochodzący z r. 895 po Chr., podobnie jak Kodeks Leningradzki z r. 916, zawierają tylko księgi proroków. Cały tekst Biblii odnaleziono w pewnej synagodze w Aleppo. Według jednych uczonych pochodzi on z r. 900—930, według innych jest daleko wcześniejszy, bo z roku 820—850 po Chr. Nosi on nazwę Kodeksu Alep-peńskiego<sup>2)</sup>.

Jeśli przyjmiemy jako średnią przeciętną między posiadanymi przez nas odpisami Pisma św. a napisaniem oryginału 1500 lat, to trzeba się zgodzić na to, że obecny tekst ksiąg świętych siłą faktu musi w wielu miejscach odbiegać od oryginału, jednakże rozbieżności te między odpisami a oryginałem nie są zbyt wielkie i tekst mimo niesprzyjających warunków zachował się stosunkowo dobrze. Można to sprawdzić, zestawiając obecny tekst hebrajski, lub też tekst grecki Septuaginty, z najstarszymi posiadanymi przez nas rękopisami. Wspomnę tu tylko te rękopisy, które ściśle mają łączność z ostatnim odkryciem.

Z końcem XIX wieku prof. K. Tischendorf odnalazł w klasztorze na Synaju tekst Pisma św. St. Test. w języku greckim. Tekst ten jest niekompletny, brakuje w nim bowiem ksiąg historycznych oraz księgi Daniela, Ozeasza i Estery. Napisany jest na papirusie, pochodzi z IV wieku po Chr. i otrzymał nazwę Kodeksu Synajskiego.

W roku 1902 uczony angielski Nash odnalazł w Egipcie skrawek papirusu, który w jednej kolumnie w 25 wierszach zawierał wyjątki z księgi Wyjścia (Rozdz. 20, 2—17) i ks. Powtórzonego Prawa (6, 15). Pismo na tym papirusie było bez samogłosek i w istotnej swej formie nie wiele się różni od dzisiejszego pisma kwadratowego. Czas z którego pochodzi ów papirus zgodnie określają uczeni na początek II lub koniec I wieku po Chr.

Wielkie znaczenie posiadają też tzw. papirusy Chester Beatty, odnalezione w roku 1930 nad brzegami Nilu. Zawierają one tekst grecki Pisma św. w urywkach. Tekst ten jest jednak bardzo ważny dla nas, bo pochodzący z II—III w. po Chr., a więc wcześniejszy od dotąd znanych rękopisów Septuaginty<sup>3)</sup>.

<sup>2)</sup> Przez dłuższy czas sądzono, że o wiele starsze są rękopisy Pisma Św., odnalezione na Krymie przez Karaitę polskiego Abrahama Firkowicza, ale okazało się, że datowanie proponowane przez niego jest fałszywe, a sam tekst nie jest tak dawny, za jaki podawał go sam odkrywca. Por. Bohdan Janusz, Karaici w Polsce, Kraków 1927, s. 20 nst.

<sup>3)</sup> Por. Ks. Dr Mazerski Jan, Papirusy Chester Beatty'ego i ich znaczeniu dla bibliistyki w Przeglądzie Biblijnym, Kraków 1937, s. 33 nst.

Ważniejsze jednak są odkrycia ostatniej doby dokonane całkiem przypadkowo, przez beduinów arabskich, przede wszystkim z tego względu, że znalezione manuskrypty sięgają czasów od III—I w. przed Chr.<sup>4)</sup>. Odczytanie ich przyczyni się w wielkiej mierze do wyjaśnienia wielu wątpliwych miejsc Pisma św. Badania nad tymi manuskryptami są prowadzone bardzo dokładnie od chwili ich odnalezienia przez przedstawicieli dominikańskiej szkoły biblijnej (O. de Vaux), Uniwersytet Hebrajski w Jerozolimie (prof. E. Sukennik), amerykańskiej szkoły dla badań orientalnych w Yale (U. S. A.), jako też przez uczonych angielskich (prof. Kraelinga, naczelnika Departamentu Języków Bliskiego Wschodu). Na podstawie prac tychże uczonych stwierdzają na ogół zgodnie archeologowie i bibliści, że odnalezione teksty potwierdzają w całości autentyczność naszego masoreckiego tekstu biblijnego.

Jak jednak bliżej przedstawia się sprawa owych nowych manuskryptów biblijnych? Po odnalezieniu glinianych dzbanów z rękopisami znikła z oczu cała grotą, ponieważ zajmujący się jej badaniami uczeni zgubili ślady wiodące do jej wejścia. Dopiero dzięki usilnym staraniom Filipa Lippensa, dowódcy sił zbrojnych w mieście Amman, przy współudziale wojska arabskiego, odnaleziono grotę w pierwszych dniach stycznia 1949 r. Leży ona 12 km na południe od Jerycha i 2 km na zachód od północnego brzegu Morza Martwego. Wejście do niej jest bardzo trudne i niebezpieczne. Badania przeprowadzone w niej przez L. Haringa i O. de Vaux dały ciekawe rezultaty<sup>5)</sup>.

Okazało się, że grotą posiadała daleko więcej rękopisów aniżeli owe cztery zwoje odkryte zimą 1947 r. Prawdopodobnie ukryto w niej w czasie jakiegoś prześladowania lub rzymskiej okupacji całą bibliotekę sekty tzw. „Nowego Przymierza“<sup>6)</sup>. Wskazują na to resztki prze-

<sup>4)</sup> Por. Ruch Biblijny i Liturgiczny, r. II, s. 66 nst.

<sup>5)</sup> Por. *Biblica* 1949, vol. 30, s. 294.

<sup>6)</sup> Co to była za sekta, trudno dziś z całą dokładnością powiedzieć. Prawdopodobnie powstała ona w gronie samych kapłanów i lewitów w świątyni jerozolimskiej, nie jako nowa sekta religijna, lecz jako grupa ludzi, dążących do reformy religijnej, a zwłaszcza w świątyni, gorących patriotów, spodziewających się nadejścia lepszych czasów za Mesjasza. Prześladowani w Jerozolimie przez faryzeuszów, udali się do Damaszku, gdzie przebywali dłuższy czas, powrócili zaś do miast palestyńskich w czasach dla nich pomyślniejszych. Należy ich odróżnić od saduceuszów zreformowanych, od eseneńczyków i faryzeuszów. Głównym ich celem było tępienie wpływów helleńskich w życiu reli-

ścieradeł przesyconych smołą, w które zawijano księgi, wiele zapisanych kawałków skóry i papirusów, oraz niezliczone skorupy, resztki dzbanów i naczyń glinianych zawierających na sobie różne pisma. Naczynia owe pochodzą z I w. przed Chr., co wskazuje na to, że pisma w nich zawarte muszą być co najmniej im współczesne, jeśli nie daleko starsze. Cała ta biblioteka została, jak sądzi O. Vaux<sup>7)</sup>, rozbita i zrabowana jeszcze w czasach rzymskich, tak że do dziś zachowały się w niej nieliczne tylko rękopisy.

Odkryte szczątki naczyń i dzbanów zebrane i posortowane przez uczonych, doprowadziły do wniosku, że naczyń było około 30, a zatem biblioteka owa była dość duża. Kawałki papirusów i skóry, odnalezione w styczniu są w części uzupełnieniem odkrytych dwa lata temu rękopisów Izajasza i Habakuka, w części zaś stanowią same dla siebie odrębną całość. Autentyczność ich wielu uczonych podawało w wątpliwość. Jednakże prof. E. Sukennik<sup>8)</sup> zadał sobie trud sfotografowania ich pod tzw. promieniami infraczerwonymi, dzięki czemu udało mu się zwłaszcza jeśli chodzi o tekst ks. Izajasza, szereg miejsc zupełnie wyblakłych i zanikłych zupełnie z tekstu z powrotem przywieść do pierwotnej formy. Odczytanie tych miejsc przed sfotografowaniem niewidocznych potwierdziło autentyczność i zgodność ich z obecnym tekstem masoreckim i wyjaśniło pewne niezrozumiałe miejsca choćby Izajasza 53, 11. Tekst hebrajski brzmi w tym miejscu następująco: „Za pracę dusza jego ujrzy i nasyci się“. Tekst ten jest niejasny sam w sobie, nie nam zupełnie nie mówi. Grecka Biblia „Septuaginta“ w tym miejscu przetłumaczyła „i ujrzy światło“ (*fos*). Obecnie odnaleziony rękopis potwierdza tłumaczenie Septuaginty i podaje wiersz ten w takim samym brzmieniu jak ma tekst grecki. Wskazuje nam to jasno, że mamy tu do czynienia z tekstem mesjańskim, mówiącym o wierze proroka w zmartwychwstaniu Zbawiciela, albowiem widzieć światłość w języku akkadyjskim, asyryjskim, hebrajskim znaczy tyle co żyć, przeżyć śmierć, powrócić do życia po śmierci.

Na szczególną uwagę zasługują także liczne fragmenty z ks. Leviticus, zawierające rozdziały od 17—26. Są to przeważnie przepisy,

gijnym ziomków, a zwłaszcza w samej świątyni. Nazwano ich synami Sadoka. Dane o nich zacerpnęliśmy z odnalezionego w roku 1910 przez Schechtera dokumentu w Kairze. — Por. Lagrange, *La secte juive de la Nouvelle Alliance au pays Damas*, w *Revue Bibl.* 1912, s. 213—240.

<sup>7)</sup> Por. *Biblica* 1949, v. 30, s. 213—240.

<sup>8)</sup> Por. Paul Bauchet, *Notes on the Newly Discovered Hebrew Manuscripts in Scripture*, London 1949, s. 115 nst.



dotyczące świętości i przestrzegania prawa Mojżeszowego w życiu prywatnym, społecznym i religijnym. Ważniejszym jednak jest skonstatowanie czasu, z jakiego pochodzą owe fragmenty. Są one pisane na skórze ozdobnymi literami i bardzo starannie, pismem całkowicie podobnym do pisma, znalezionej na skorupkach glinianych w mieście Lakisz. Odkrycie w Lakisz miało miejsce w r. 1935 (w dzisiejszym



Urywek odnalezionego manuskryptu

Tell el Duwer, między Gazą a Hebronem). Skorupy te są bardzo ważne, bo zawierają korespondencję wojskową, to jest świecką, a jednak podobną do tekstów z księgi Jeremiasza. Nie ulega wątpliwości, że korespondencja z Lakisz pochodzi z r. 587 przed Chr., a więc z czasów proroka Jeremiasza. Ścisłe podobieństwo charakteru pisma w korespondencji z Lakisz z pismem wspomnianych urywków księgi Leviticus wskazuje z jednej strony na dawne (VI w. przed Chr.) pochodzenie tych ostatnich, a z drugiej jest dla nas rękojmią autentyczności dzisiejszego tekstu księgi Leviticus. Profesor Kraeling<sup>9)</sup>, mówiąc o waż-

<sup>9)</sup> Por. Le Journal de Jérusalem 25 août 1949, s. 3.

ności tych fragmentów, nadaje im taką samą wartość, jaką miało odkrycie kodeksu synajskiego. Są one ponownym dowodem, że tekst biblijny w ciągu wieków minimalnym tylko uległ zmianom, tak że nasz tekst hebrajski jest w zasadzie równy temu, który wydał Ezdrasz w V wieku przed Chr.



Ciekawy tekst manuskryptu z imieniem Boga „El“ na pierwszym planie

Aby owe manuskrypty uczynić dostępnymi dla uczonych całego świata, profesor Sukennik ogłosił już drukiem tekst księgi Izajasza w jesieni r. 1948 ze swoimi uwagami w języku nowohebrajskim. Amerykańska szkoła dla badań orientalnych fotografuje resztę dokumentów, aby wkrótce uczynić je dostępnymi dla wszystkich biblistów, a przez to zainicjować żywszą nad nimi dyskusję. Niektórzy uczeni twierdzą, że jest to sprawa dość trudna i jeszcze dużo czasu upłynie, zanim wszystko będzie dobrze odczytane.

Manuskrypty odkryte w owej grocie od jesieni 1947 r. do stycznia 1949 możemy podzielić na trzy grupy:

- 1) zwoje, zawierające księgę Izajasza, znajdujące się obecnie w Hebrajskim Uniwersytecie w Jerozolimie w opracowaniu prof. Sukennika;
- 2) cztery tablice, zawierające wyjątki z Księgi Kapłańskiej dotyczące tzw. Prawa świętości, przekazane uczonym amerykańskim w lutym 1949 r. przez areybiskupa syryjskiego;
- 3) liczne inne urywki i fragmenty różnych pism (Księgi Rodzaju, Powtórzonego Prawa, Księgi Sędziów, liczne apokryfy itd.) oddane są przez prof. Hardinga do zbadania biblistom angielskim i znajdują się obecnie w British Museum.

Na podstawie przeprowadzonych badań nad tymi manuskryptami można wysnuć następujące wnioski:

- 1) istnieje zadziwiająca zgodność stylu, języka i treści odkrytych dokumentów z dzisiejszym tekstem Masoreckim;
- 2) istnieje zgodność dokumentów pozabiblijnych z księgami świętymi co do charakteru pisma tej epoki, z jakiej jedne i drugie pochodzą;
- 3) z chwilą odkrycia tych manuskryptów błędnie znaczenie papiirusu Nasha, papiirusów Chester Beally, Kodeksu Synajskiego itp., ponieważ wszystkie one, chociaż wniosły dużo światła do badań biblijnych, to jednak żaden z nich nie przeniósł nas w czasy przed erą chrześcijańską.

Czynią to omówione wyżej rękopisy odnalezione. Pochodzenie ich z czasów Machabejskich (III—I wiek przed Chr.) nie ulega wątpliwości<sup>10)</sup> i tu leży ich prawdziwa wartość. Słusznie zatem możemy je nazwać największym odkryciem biblijnym współczesnej doby.

*Ks. Stanisław Grzybek*

## **MSZA ŚW. JAKO OFIARA KOŚCIOŁA**

### I.

W roku 1527, kiedy w świecie chrześcijańskim już pełnym płomieniem paliła się rewolucja religijna, ustawicznie podniecana przez

<sup>10)</sup> Por. art. Les trésors archéologiques de la caverne de Jéricho, w Bulletin d'information Sioniste z dnia 20 listopada 1949. Według uczonych amerykańskich Księga Izajasza pochodzi z II wieku przed Chr., dokumenty owej sekty z I wieku przed Chr. a reszta pism z roku 50 przed do roku 50 po Chrystusie.

książąt świeckich i kiedy cesarz Karol V kazał burzyć Wieczne Miasto i więzić papieża Klemensa VII, wówczas to znany humanista i wielbiciel antycznej kultury Sadoletto tak pisał do wspomnianego papieża: „Jeżeli widok naszego pogrążenia przebłąga gniew Pański, jeśli te straszne kary otworzą nam znów drogę do lepszych praw i obyczajów, to nieszczęście nasze nie jest niepowetowane. Niechaj Bóg czuwa nad tym, co Boskie, my natomiast mamy przed sobą życie poprawy, której nam żadna siła oręża wydrzeć już nie zdoła. Zestrzelmy myśli i czyny w ten jeden cel, ażeby prawdziwej świetności kapłaństwa, prawdziwej wzniosłości i mocy w Bogu tylko szukać“<sup>1)</sup>.

I nie trzeba było długo czekać na to, aby moc zacerpnięta z prawdy i miłości Bożej poczęła sprowadzać zbawienne skutki, do których przede wszystkim należy zaliczyć uchwały Soboru Trydenckiego (1545—1563); mają one znaczenie w skali dziejowej, gdyż, podając naukę o skażeniu i odrodzeniu ludzkiej natury, kładły fundament pod gmach nowożytnego katolickiego humanizmu, w którym nie będzie miejsca na nierealny, naiwny optymizm, ani na skrajny pesymizm, zamykający drogę ku odbudowie człowieczeństwa. Człowiek wprawdzie podlega fatalizmowi zła, w które się uwikłał przez odejście od Boga (grzech pierworodny i grzechy ciężkie aktualne) i nie może bez Bożej pomocy rozwinąć harmonijnie swych władz, a tym bardziej przywrócić sobie godności dziecka Bożego, ale z pomocą łaski jest zdolny do pracy nad budową w sobie moralnego człowieczeństwa i może wewnętrznie się przemienić, stając się Synem Bożym, a więc Bogu podobnym, ta zaś *odrodzająca łaska, t. j. dar Boży zbliża się do nas z krzyża na Golgocie poprzez Mszę św. i sakramenty.*

W tak długich dziejach nauki Kościoła nie ma bardziej zwartego i pełnego głębokiej treści orzeczenia o Mszy św. jak ów dogmatyczny dekret Soboru Trydenckiego, na którym opiera się w swej zasadniczej części encyklika *Mediator Dei*. O tym właśnie dekrete następująco mówi Pius XI: „W epokowym orzeczeniu Sob. Tryd., zapisanym ku wiecznej pamięci w przełomowym okresie dziejów, Kościół broni i ogłasza najlepsze i najwyższe wartości Mszy św. dla dobra społeczeństw, wartości, które tworzą nierozzerwalne powiązanie między ich przeszłością a przyszłością i rzucają mocne światło na niepokojące zagadki naszych czasów. Podczas Mszy św. człowiek coraz bardziej zdaje sobie sprawę z grzesznej swej przeszłości, a równocześnie z niezmiernych pożytków Bożych, jakie przynosi pamiątka ofiary na

<sup>1)</sup> Por. Zdzisław Morawski, Roma, Kraków, 1923, str. 123.

Golgotcie, tego największego wydarzenia w dziejach ludzkości. Ludzie otrzymują moc do wydostania się z otchłani nędzy teraźniejszości, nędzy grzechu powszedniego i nawet najbardziej opuszczeni odczuwają tchnienie osobistej miłości naszego miłosiernego Boga i wzrok ich kieruje się w bezpieczną przyszłość ku wypełnieniu wieków<sup>2)</sup>.

Treść powyższych słów wskazuje nam jedną z katolickich metod patrzenia na świat; sam empiryczny kontakt z rzeczywistością lub jej ujmowanie za pomocą rozumowych sądów, wniosków, redukcji, hipotez i teorii naukowych nie są metodą wyłączną, zwłaszcza gdy chodzi o problematykę światopoglądową. Kościół nie negując żadnych metod, co więcej stwierdzając ich nieodzowność na właściwym terenie, ma jeszcze jeden sposób wizji światła i życia, a mianowicie stara się patrzeć na człowieka przez Boga, t. j. i przez naturalne prawo moralne na wiekuistym Bogu óparte i przez tajemnice objawione. Rozum wiarą oświecony wg. orzeczenia Soboru Wat. może poznawać przeróżne związki, jakie zachodzą między tajemniczymi prawdami, może je porównywać z wiedzą naturalną (zdobytą wysiłkami rozumu) i rozpatrywać w ich świetle życiowy cel człowieka, a więc i misterium Mszy świętej potrafi rzucić „mocne światło na niepokojące zagadki naszych czasów<sup>3)</sup>”.

Paradoksalnie ujmie daną rzecz Chesterton, gdy tak napisze: „Cały sekret mistycyzmu jest ten, że człowiek może pojąć wszystko przy pomocy tego, czego nie pojmuje. Chorobliwy racjonalista stara się wszystko zrobić jasnym i w rezultacie wszystko robi tajemniczym. Mystyk pozwala jednej rzeczy być tajemnicą i wszystko inne staje się jasnym...

Jedyna rzecz stworzona, na którą możemy patrzeć, jest tą jedyną rzeczą, w której świetle patrzymy na wszystko. Jak słońce w południe, tak mistycyzm wyjaśnia wszystko inne blaskiem swej zwycięskiej niewidzialności<sup>4)</sup>”.

<sup>2)</sup> Z przemówienia na konsystorzu w lutym 1945 r. — cytow. wg. Głosu Katolickiego, z dn. 12. V. 1946 r.

<sup>3)</sup> Odnośny tekst orzeczenia dosłownie brzmi: „Ratio quidem fide illustrata, cum sedulo, pie et sobrie quaerit, aliquam Deo dante mysteriorum intelligentiam eamque fructuosissimam assequitur tum ex eorum quae naturaliter cognoscit analogia tum ex mysteriorum ipsorum nexu inter se et cum fine hominis ultimo“ Ench. S. DB. 1796.

<sup>4)</sup> Tekst wzięty z obrońcy (The defendant — cytow. z G. K. Chesterton str. 48 — W. Boroy.

W czasie straszliwych zmagañ drugiej wojny światowej, jakby w przeczuciu, że formuje się nowy typ człowieka i jego stosunku do zbiorowości Pius XII wydaje w r. 1943 encyklikę *De mystico Jesu Christi corpore deque nostra cum eo coniunctione*, a w dobie dokonujących się przemian społecznych i politycznych encyklikę *Mediator Dei* w r. 1947. Obie encykliki wydają się bardzo oderwane od codziennej rzeczywistości, a jednak uczą one patrzeć przez Boga na świat człowieka i wskazuje na tajemnicze słońce, w świetle którego można widzieć arcyludzkie sprawy. I w jednej i drugiej encyklice znajdziemy wiele refleksyj na tematy humanistyczne, jeżeli bowiem prawdą jest, że każdy problem ludzki dogłębnie rozważany staje się problemem religijnym, który może być rozwiązany pozytywnie lub negatywnie, albo pseudo-religijnie, to i formy życia i współżycia człowieka zahaczą o zagadnienie zbawienia, a to jest przedmiotem głównym obu wspomnianych encyklik. Poza tym encykliki naświetlą nam wiele zagadnień czysto religijnych, co na pewno przyczyni się do pogłębienia świadomości katolickiej i nauczycy autentycznej pobożności.

Biorąc jako przedmiot rozważań teologicznych encyklikę *Mediator Dei*<sup>5)</sup>, poświęconą liturgii i ruchowi liturgicznemu, musimy od razu dojrzeć centralne zagadnienie religijnego kultu, t. j. Eucharystię jako ofiarę i jako Sakrament<sup>6)</sup>. Jeśli liturgia obejmuje „całkowity publiczny kult Ciała Mistycznego Jezusa Chrystusa”<sup>7)</sup>, to Msza św. zgodnie ze słowami *Med. Dei* „jest najważniejszą sprawą w liturgii świętej, jest jakby szczytem i ośrodkiem religii chrześcijańskiej”<sup>8)</sup>.

Msza św. jest uwieńczeniem wszystkich szlachetnych ofiar i modlitw, jakie ludzkość składała Bogu Najwyższemu i dlatego jest ona bogatym w treść rozdziałem historii życia religijnego, a kanon Mszy św., w którym wspominamy ofiarę Abła i patriarchy Abrahama<sup>9)</sup> jest wyrazem tej właśnie ciągłości istotnych składników kultu religijnego.

Msza św. przez treść swych modlitw i symbolikę czynności jest dla nas najpiękniejszą pamiątką i relikwiarzem życia, męki

<sup>5)</sup> Enc. O liturgii — *Mediator Dei* z dn. 20-go list. 1947 r. cytowany będzie tekst polski w tłum. O. J. Wierusza-Kowalskiego wyd. *Verbum* w Kielcach 1948 r.

<sup>6)</sup> Niektórym teologom nie podoba się takie rozróżnienie, ale to bezpośrednio nie dotyczy omawianego tematu.

<sup>7)</sup> *M. D.* s. 36.

<sup>8)</sup> *M. D.* s. 55.

<sup>9)</sup> W modlitwie: *Supra quae propitio...*

i zmartwychwstania Jezusa Chrystusa, co tak pięknie a krótko jest uwidocznione w tekście: Przetóż pamiętni, Panie, my sładzy Twoi, jako też i lud Twój święty, na tegoż Chrystusa, Syna Twego Pana naszego, tak błogosławioną mękę, jak zmartwychwstanie i chwalebne wniebowstąpienie, ofiarujemy Ci...

Msza św. jest nie tylko pamiątką, jest ona ponadto realnym kontaktem z Chrystusem żywym i całym — mało powiedzieć kontaktem, uważamy ją bowiem zgodnie z wiarą naszą za dalszy ciąg odkupieńczej pracy Chrystusa, gdyż wyzwalanie świata z grzechu i przywracanie do godności dziecka Bożego, dokonuje się przez bliską i ustawiczną pracę Chrystusa i wiernych we Mszy św.

Msza św. tak się łączy z całością kultu liturgicznego, że jest ona właściwie i początkiem (ostatnia wieczerza) i jego celem (ku niej zmierzają bowiem wszystkie sakramenta i modlitwy), dlatego zrozumienie Mszy św. w jej treści i zewnętrznych obrzędach odsłoni nam w ogóle istotę liturgii i kapłaństwa. Istnieje u nas — może niewiele wprawdzie — niebezpieczeństw snobizmu liturgicznego, który np. recytowaną Mszę św. chciałby uważać za najbardziej autentyczne uczestnictwo we Mszy św., uchwycenie zaś sensu ofiary Mszy św. takie niebezpieczeństwo sprowadzi do minimum. Te wszystkie względy przemawiają za tym, abyśmy o Mszy św. często myśleli, bo w ten sposób i teoretycznie i praktycznie pogłębialiśmy naszą religijność.

Z nauki o Mszy św. wybieramy, jak to widzimy w tytule, drobny fragment, a mianowicie społeczny charakter Mszy św., bo ten właśnie punkt był zaniedbany i w podręcznikach teologii używanych w Polsce i w wielu polskich katechizmach, a powtórę zawiera on niezwykle bogate zastosowanie w życiu religijnym. W tytule zawiera się umieszczona świadomie tautologia, bo przecież ofiara Kościoła (społeczności) jest już społeczna, jednak szczególnie podkreślono, że Kościół występuje w czynności Mszy św. jako zbiorowość.

## II.

Msza św. będąc nieustannym odtwarzaniem tajemnicy krzyża, nie może być rozumiana, o ile nie przyjmiemy aktem wiary treści niezwykłego zdarzenia, — że Syn Boży jest ukrzyżowany i umarł w ludzkiej naturze, aby człowiek stawał się coraz pełniejszym człowiekiem, a ponadto miał przywróconą godność dziecka Bożego. Chrystus ukrzyżowany według słów św. Pawła dla jednych stanowi zgorzenie, dla innych głupstwo, ale wszystkim wezwanym jest mocą i mądrością Bożą (I Kor. I, 23—4).

Teologiczne pojęcie odkupienia, które jest wyzwoleniem upadłego rodzaju ludzkiego z grzechu i przywróceniem do godności dzieci Bożych przez mękę i śmierć zadośćczynną Chrystusa jest mchem starości i patyną wieków okryte, w swej jednak głębokiej treści ustawicznie ma swoją aktualność. Znamy dobrze pojęcia wyzwoleń politycznych, społecznych, gospodarczych; stanowią one część ogólnego procesu wchodzącego do pełniejszego rozwoju i niezależności człowieka, lecz z natury rzeczy nie sięgają bezpośrednio do wewnętrznych pokładów ludzkiej duszy, gdzie istnieją siły, z których człowiek własną mocą nie może się wyplątać, skoro przez grzech pierworodny i grzechy ciężkie aktualne poddał się fatalizmowi zła.

Św. Tomasz z Akwinu, mówiąc o grzechu aniołów i grzechu pierwszych ludzi, wskaże nam źródło wewnętrznej niewoli i w ten sposób doprowadzi do zrozumienia chrześcijańskiej nauki o odkupieniu: „*Primus homo peccavit principaliter appetendo similitudinem Dei quantum ad scientiam boni et mali... ut scilicet per virtutem propriae naturae determinaret sibi quid esset bonum et malum ad agendum vel per ipsum praecognosceren, quid sibi boni et mali esset futurum; et secundario peccavit appetendo similitudinem Dei, quantum ad propriam potestatem operandi, ut scilicet virtute propriae naturae operare ad beatitudinem consequendam... Verumtamen quantum ad aliquid uterque Deo, (t. j. człowiek i upadły anioł (aequiparari appetiit in quantum scilicet uterque sibi ipsi inniti voluit contempto divinae regulae ordine<sup>10</sup>)).* W zacytowanych głębokich zdaniach Akwinaty mamy komentarz do słów strasznej, a ciągle aktualnej pokusy: *eritis sicut dii* — nie z pomocą łaski Bożej, lecz w oparciu o własny rozum jako najwyższą noreę dobra i zła i własną wolę jako najwyższy czynnik działania w realizacji swych celów. I w jednym i w drugim wypadku człowiek przez swój egoizm sprowadza na siebie fatum wewnętrznej niewoli, kiedy zło bierze w nim górę: „*Albowskiem co czynię, nie rozumiem, bo nie co dobrego chcę, to czynię, ale zło, którego nienawidzę ono czynię*“ (Rz. VII, 15). „*Nieszczęsny ja człowiek, kto mnie wybawi od ciała tej śmierci*“ (Rz. VII, 24). Pozorne „wyzwolenie“ z jarzma Bożego prawa rozpętuje jakieś złe moce w człowieku i prowadzi go do uznania zgodnego ze słowami Pisma niewoli szatana.

Chrystus Pan w obliczu egoizmów całej ziemi i wszystkich czasów, egoizmów małych i wielkich, indywidualnych i zbiorowych okazał Swoją miłość i Swe podporządkowanie Bożemu prawu. To nie

<sup>10</sup>) S. th. 2a 2ae qu. 163, a. 2.



męka fizyczna tworzyła przeogromne moralne ludzkie dobro, lecz właśnie ta siła ofiarnej miłości, która „życie daje za przyjaciół swoje“. Z miłości Chrystusa każdy człowiek i ludzkość cała mogą czerpać, aby uporządkować swe myśli i dążenia, bo jest ona tak wielka, że równoważy wszystkie zbrodnie egoizmu w świecie — język teologiczny nazwie to zadośćuczynieniem Bogu w imieniu ludzkości; jest owa moc tak wielka, że zaszczerpiona w naszym sercu przenosi nas z *communio malorum* i królestwa szatana do obcowania świętych — to znowu język teologiczny nazwie wyzwoleniem z niewoli grzechu. Miłość Chrystusa jaśniejąca z krzyża może utworzyć w nas nowe życie miłości jednoczącej nas z Bogiem i dającej nam podobieństwo do Stwórcy i to jest najbardziej pozytywny czynnik wyzwolenia naszego przez Zbawcę, który dał moc „aby się stali synami Bożymi“ iluokolwiek ich przyjęło go“ (J. I. 2).

Dlaczego opatrzność Boża wybrała cierpienie na krzyżu w celu okazania Swej miłości i dlaczego właśnie tu jest szczytowy punkt siły odkupieńczej? O ile wolno nam wnikać w głębię zamysłów Bożych, zapewne dlatego, że w cierpieniu dla innych i za innych okazuje się, czy może się okazać najbardziej czysta i bezinteresowna miłość. Niezależnie od opinii większości teologów upatrujących w cierpieniu krzyża istotę odkupienia należy powiedzieć, że całe życie Chrystusa w pewnym znaczeniu jest odkupieńczą mocą i że Jego zmartwychwstanie jest uwieńczeniem i okazaniem siły miłości według słów św. Pawła „świadczącego, że Chrystus jest wydany dla występków naszych, a wstał z martwych dla usprawiedliwienia naszego“ (Rz. IV. 25). — Pojęcie więc odkupienia w sensie katolickim nie podsuwa nam jakiegoś cierpiętnictwa podniesionego do wyżyn ideału, lecz mówi o zniżającej się aż do granic ostatnich możliwości Bożej Caritas, by człowiek mógł z niej korzystać i siebie podnosić do wyżyn Bóstwa. Tak samo idea ofiary, która jest publicznym złożeniem Bogu daru widzialnego, aby przez symboliczną co najmniej przemianę uznać naszą zależność od Stwórcy nie stanowi biernej uległości, lecz jest świadomym uznaniem związku z pełnią Bytu Bożego. Chrystus, który złożył Swoje życie na ofiarę w imieniu ludzkości przywraca ten naturalny porządek stworzenia skierowanego ku Bogu.

Indywidualny wysiłek odkupieńczy Chrystusa miał się rozrastać i uwielokrotniać nie z tego powodu, że odkupienie Chrystusa było niewystarczające, lecz dlatego, aby wolny i świadomy swych zadań człowiek mógł brać udział w mocy Chrystusa i stawiać krzyż w swym sercu, gdyż „krzyż na Golgocie nikogo nie zbawi, jeśli ktoś we własnym

sercu krzyża nie wystawi“ (Mickiewicz). Chrystus odkupił i pragnie w dalszym ciągu nas wyzwalać razem z nami, chce, aby powstawali „nowi odkupiciele“, jacy z nim będą. Królestwo Boże budować i razem z nim zwracać siebie i drugich ku Bogu. „Przeto, aby to odkupienie i zbawienie (było) — mówi Encyklika *Med. D.* — było skuteczne dla wszystkich pokoleń, aż do końca wieków, aby było Bogu miłe, trzeba, aby każdy poszczególny człowiek miał życiową styczność z ofiarą krzyża i przez to mu były udzielone owocujące z niej zasługi“<sup>11)</sup>. Odkupienie ma się rozrastać w przestrzeni i czasie przez Kościół, który jest żywym, nadprzyrodzonym, widzialno-duchowym organizmem, mającym za najwyższego zwierzchnika Chrystusa, a za siłę wewnętrzną Ducha miłości. A widzialny i hierarchicznie urządzony Kościół w walce z fatalizmem ludzkiego egoizmu i budowaniem świętości w człowieku, bierze udział w miłości Chrystusowej przez widzialną ofiarę Mszy św.: jest ona „nie tylko prostym i zwykłym wspomnieniem mąk tej śmierci Jezusa Chrystusa, ale prawdziwym i istotnym ofiarowaniem, w którym Najśw. Kapłan to samo czyni przez niekrwawą ofiarę, co uczynił już na krzyżu, ofiarując siebie samego Ojcu Przedwiecznemu“<sup>12)</sup>. Odkupienie więc Chrystusowe jest przedłużane, odtwarzane i ustawicznie się dzieje we Mszy św., bo *quoties istud sacrificium celebratur opus nostrae redemptionis exercetur*<sup>13)</sup>. Zbawca w szafowaniu skarbem odkupienia dzieli się z Kościołem i właśnie dlatego „najwyższym obowiązkiem i największym zaszczytem jest branie udziału w ofierze eucharystycznej“<sup>14)</sup>. Gdybyśmy chcieli szukać obrazów w celu uzmysłowienia naszej łączności z krzyżem Chrystusa, o z łatwością odkryjemy, że Szymon Cyrenejczyk, pomagający dźwigać krzyż, że starzec Symeon biorący w swe ręce Chrystusa w świątyni Jerozolimskiej, stanowią piękne symbole naszego związku z Odkupicielem. Encyklika *Med. Dei* mówi, że Chrystus założył „oczyszczającą sadzawkę“, a o ile ludzie „nie zanurzą się w jej falach i nie obmyją w niej swoich zmasz grzechowych nie będą mogli dostąpić ani oczyszczenia, ani zbawienia“<sup>15)</sup>. Posługując się porównaniem wziętym z fizyki możemy powiedzieć, że przez Mszę św. włączamy się w krąg magnetycznego pola, gdzie znajduje się olbrzymi magnes niewytkle pociągającej miłości Chrystusowej okazanej najwyraźniej w krzyżu na Golgocie. Rzeczy-

<sup>11)</sup> *M. D.* s. 59.

<sup>12)</sup> *Enc. M. D.* s. 56.

<sup>13)</sup> *Secreta* we Mszy św. — niedz. 9-a po Z. Sw.

<sup>14)</sup> *M. D.* s. 60.

<sup>15)</sup> *M. D.* s. 59.

wiste włączenie się w zasięg działania ofiary krzyża następuje przez związek wszelkiego rodzaju naszego dobra z wielkością dobra Chrystusowego. Wierni przynoszą na Mszę św. swoje zwycięstwa nad egoizmem, przynoszą swe cierpienia i łączą je z cierpieniami Chrystusa, dają na ofiarę każdy objaw dobra, aby je kłaść na ołtarzu z Jezusem-Hostią i w ten sposób je uwieczniać i unieśmiertelniać.

Piękną analogię możemy przeprowadzić między katolicką nauką o stworzeniu i odkupieniu: Bóg stwarza świat nie w tym celu, aby przysporzyć sobie dobra, lecz aby swym dobrem podzielić się ze stworzeniami, które będą uczestniczyć w Jego przymiotach. Szczególnie stworzenia posiadające rozum, władzę i wolną decyzję poznają prawdę, decydują, jak Bóg decyduje, są twórcami na podobieństwo Bożej twórczości i realizują swe zamierzenia, dążąc do coraz pełniejszej mocy nad przyrodą, do coraz głębszego przeżywania rzeczywistości i bogacenia swego Ja. *Bóg przez stworzenie powołuje byty do udziału w Jego mocy, sprawiedliwości, prawdzie, pięknie — Bóg przez Odkupienie wzywa wszystkich do udziału w szczególniejszej Jego miłości.*

W dziele zbawienia człowiek — istota wolna — daje, co ma najcenniejszego i co w pewnym zakresie do niego tylko należy, tj. świadome dobro jako przejaw swej nieprzymusowej decyzji. W ten sposób uzupełniamy Odkupienie Chrystusa, a nie staje się ono większe samo w sobie, lecz może być większe i mniejsze w nas, lub może nawet w naszej duszy wcale nie istnieć; myśl taką wyraził św. Paweł w pięknym zdaniu: „Który się teraz raduję w utrapieniach za was i wypełniam to, czego niedostawa utrapieniom Chrystusowym w ciele moim za ciało jego, które jest Kościół“ (Kol. I, 24).

Wszystkich, co biorą udział w Odkupieniu Chrystusa, współpracując z Nim nad budową mistycznego ciała („za ciało jego, które jest Kościół“), można słusznie nazwać współ-odkupicielami i pomocnikami Bożymi. Matka Najśw. jest w szczególniejszy sposób Współ-odkupicielką jako uprzednio odkupiona i najbardziej z Bogiem złączoną przez łaskę; inni są wyzwoleni z grzechów, w jakich się znaleźli, lecz uzyskawszy wewnętrzne uświęcenie już łącznie z Chrystusem zbawiają siebie i drugih. Nie ubliża to Chrystusowi, ani nie pomniejsza Jego dzieła — raczej w niezwykłym świetle stawia miłość Bożą i szacunek Stwórcy dla wolności stworzenia, które jest powołane do współpracy z Bogiem i nie jest traktowane jak bierne narzędzie.

## III.

## A. CHARAKTER SPOŁECZNY MSZY ŚW.

Złączenie nasze z ofiarą krzyża, spełniane we Mszy św., dokonuje się w Kościele - społeczności i przez Kościół. „Aby więc krew Baranka — mówi enc. Med. Dei — mogła wybielić poszczególnych grzeszników, trzeba wspólnego wysiłku wiernych“<sup>16)</sup>. Przyjście Chrystusa jest do tego stopnia zespołowe, że poza społecznością nie ma zbawienia, tzn. żaden człowiek indywidualnie bez współpracy z całością i bez wpływu innych nie osiągnie wiekuistego dobra.

W procesie przebudowy ludzkiej natury i w podnoszeniu się na płaszczyznę dziecięstwa Bożego zależymy z nakazu pozytywnego Bożego prawa od Chrystusa i całego Kościoła; cały znów Kościół nawet od uśmiechu niewinnego dziecka, od cichej ukrytej modlitwy i drobnej ledwie zauważonej pracy. Civitas Dei pielgrzymuje wspólnie, społecznie się raduje i w zespole cierpi; bierzemy ze społeczeństwa jego radości i smutki; zwycięstwa i klęski, a mamy obowiązek zawsze ze siebie coś dawać na ołtarzu ogólnego dobra. Nie myśmy utworzyli nadprzyrodzoną społeczność, nie myśmy dali jej konstytucje, od nas jednak zależy rozkwit albo całość Kościoła. Ostatecznym źródłem nadprzyrodzonego życia jest pełnia Miłości Bożej, ale sposób naszego zjednoczenia z Bogiem jest społeczny, tzn. że prawda i miłość, jakie nam Bóg daje przez Chrystusa, krążą na podobieństwo krwi lub energii nerwowej po wszystkich komórkach mistycznego organizmu, który rośnie lub słabnie w zależności od stopnia wspólnego wysiłku. Naszą łączność, współzależność, obowiązek pracy i jedność w Chrystusie wyrazi św. Paweł, gdy napisze: „A czyniąc prawdę w Chrystusie miłości, że byśmy rośli w nim we wszystkim, który jest głową Chrystus. Z którego wszystko ciało złożone i spojone będąc, przez wszystkie stawy dodawania według skuteczności podług miary każdego członka, czyni pomnożenie ciała ku zbudowaniu samego siebie w miłości“ (Ef. IV. 15—16).

Jak w przyrodzie całej odbywa się ustawiczne krążenie pierwiastków chemicznych, tak w ciele mistycznym Chrystusa istnieje ustawiczny proces przepływu dobra i prawdy z tą może różnicą, że jeśli w przyrodzie ilość maso-energii uznalibyśmy za stałą, to w świecie ducha następuje wzrost prawdy i dobra — „czynimy bowiem pomnożenie społeczności nadprzyrodzonej i budujemy siebie w miłości“. Źródłem siły powodującej krążenie dobra w Kościele jest sam Duch

<sup>16)</sup> M. D. s. 59.

Święty, który jest duszą mistycznego ciała, motorem zaś i sercem, jakie rozprowadza energię żywotną to Chrystus, który nas odkupił na krzyżu i prowadzi wraz z nami dzieło odkupienia przez Mszę świętą. Kościół nie ma nic cenniejszego ponad Chrystusa, przybliżonego do nas we Mszy św., stanowiącej społeczną i najdoskonalszą czynność mistycznego ciała.

Jakie posiadamy teologiczne argumenty, by wykazać, że Msza święta jest społeczną ofiarą całego Kościoła, tj. Chrystusa, kapłanów drugorzędnych i pośrednio wszystkich wiernych?

Do prawd pierwszoplanowych Kościoła należy przekonanie, że Chrystus jest Najw. Kapłanem, że Jego kapłaństwo trwa na wieki (Żyd. IV. 14), że jest On w pełnym sensie kapłanem jedynym i ciągłym pośrednikiem, jak świadczy tekst listu do Żydów: „Ale ten iż na wieki trwa, wiekuiste ma kapłaństwo. Przetoż i zbawiać na wieki może przystępujących do Niego przez Boga, zawsze żyjąc, aby się wstawiał za nami“ (Żyd. VII, 24, 5). Jeśli Msza św. jest prawdziwą ofiarą ciała i krwi Jezusa Chrystusa, a Chrystus posiada ustawiczne kapłaństwo i pośrednictwo, to jasny wniosek i zresztą dogmatycznie określony przez Sob. Tryd., że Chrystus jest głównym ofiarującym i głównym darem ofiarnym.

Oprócz kapłaństwa pierwszorzędnego ofiarę Mszy św. składają kapłani drugorzędni, jacy według słów św. Jana Chryzostoma cytowanych przez enc. M. D. użyczają Zbawcy swego języka i rąk<sup>17)</sup>. Otrzymują oni do tego uprawnienie przez Sakrament kapłaństwa. Św. Tomasz z Akwinu naucza, że władza nadana przez ów Sakrament „est ad consecrationem ipsius Eucharistiae aut ad aliquod ministerium ordinatum ad hoc sacramentum Eucharistiae“<sup>18)</sup>.

Te krótkie zdania św. Tomasza odkrywają nam istotę kapłaństwa i jego nieodzowność dla liturgii, która w swej całości zmierza do „consecratio Eucharistiae“, czyli Mszy św. Nawet jak z większością teologów charakter sakramentalny będziemy uważali nie za relację (myślną, czy rzeczywistą), lecz za realną jakość i władzę działania, zawsze należy powiedzieć, że kapłaństwo katolickie jest li tylko uczestnictwem w kapłaństwie Chrystusa i o istocie tegoż kapłaństwa decyduje *esse ad Christum*<sup>19)</sup>. Kapłan więc katolicki jest to człowiek wezwany przez

<sup>17)</sup> M. D. s. 56.

<sup>18)</sup> S. th. Suppl. p. 3 ae, qu. 37 a, a. 2 us.

<sup>19)</sup> Piękno kapłaństwa i jego sens to *esse ad Christum*, a tragedia życia kapłańskiego jest moralne oderwanie od Chrystusa (*esse a Christo*) mimo związku z Nim przez charakter kapłański (*esse ad Christum*).

Kościół, aby czynnie pośredniczył między Bogiem, a ludźmi przez ofiarę Mszy św. i swój bytowy związek z Chrystusem, żyjącym w Kościele.

Ponieważ nauka o Mszy św. jako ofierze Chrystusa i kapłanów drugorzędnych jest w centrum katolickiej świadomości, dlatego główny nacisk kładziemy tu na społeczne uczestnictwo wiernych.

#### 1. Sobór Trydencki następująco orzeka o Mszy św.:

„...Bóg i Pan nasz, choć miał raz siebie samego złożyć Bogu Ojcu w ofierze na ołtarzu krzyża umierając, aby na nim sprawić wieczne odkupienie, przecież w czasie ostatniej wieczerzy tej nocy, której był zdradzony, oświadczając, że jest ustanowiony kapłanem na wieki według obrządku Melchizedecha, ciało i krew Swoją pod postaciami chleba i wina ofiarował Bogu Ojcu, aby Kościołowi umiłowanej oblubienicy Swojej, zostawić ofiarę widzialną, jak się tego domaga ludzka natura i żeby jego pamięć trwała aż do końca świata i żeby zbawienne skutki swej ofiary udzielały się na odpuszczenie grzechów, które codziennie popełniamy...“ ) Dalej Sobór mówi o ustanowieniu sakramentu kapłaństwa). Chrystus po ustanowieniu starozakonnej Paschy „ustanowił nową Paschę, czyli samego siebie, żeby Go Kościół przez kapłanów pod znakami widzialnymi składał w ofierze na pamiątkę Jego przejścia z tego świata do Ojca“ (novum instituit Pascha seipsum ab Ecclesia per sacerdotes sub sigris visibilibus immolandum<sup>20</sup>).

Zapamiętajmy dobrze ważkie i dogmatyczne słowa Sob. Tryd., że ofiara, przez którą wchodzimy w żywą i zbawczą łączność z krzyżem Chrystusowym, jest zostawiona całej społeczności kościelnej i nie sam tylko Chrystus będzie głosił życiem i śmiercią zależność człowieka od Boga w aktach uwielbienia, dziękczynienia, prośby i przebłaganie — to cały Kościół ma w ofierze Mszy św. pracować, aby zbawienne skutki krzyża stały się udziałem wszystkich.

Wbrew indywidualizmowi protestanckiemu, jaki wysuwał na pierwszy plan w pracy nad odnowieniem człowieka osobistą indywidualną ufność, Kościół orzeka, że łączność z Chrystusem dokonuje się w społeczności i przez społeczność. Wbrew pesymizmowi Lutera, nauczającego, że człowiek uzyskawszy łaskę odkupienia w dalszym ciągu jest wewnętrznie skażony grzechem, Kościół powie, iż człowiek może się wewnętrznie zmienić i może składać ofiarę Mszy św. wraz z Chrystusem Panem i Kościołem pracując *społecznie* nad swoim zbawieniem i pomagając zbawiać innych.

<sup>20</sup>) D. B. 938; tekst polski w tłumaczeniu X. Korzonkiewicza — w Katechizmie Katolickim — P. Kard. Gasparri s. 395.

Drugi argument na uzasadnienie, że Msza św. jest społeczną ofiarą bierzemy z faktu istnienia Kościoła jako mistycznego ciała zgodnie ze słowami Enc. *Corporis mystici*... „Szafarze sakramentalni zastępują nie tylko Zbawcę, lecz także całe mistyczne ciało oraz poszczególnych wiernych; tu również wierni, zjednoczeni wspólnym duchem ofiary i modlitwy, składają niepokalanego Baranka, który na słowo kapłana staje się obecny na ołtarzu przez ręce tegoż kapłana Ojcu Przedwiecznemu, jako najmilszą ofiarę chwały i prześlągania za potrzeby całego Kościoła, jak tedy Boski Odkupiciel, umierając na krzyżu, Samego siebie Ojcu Przedwiecznemu ofiarował jako Głowa całego rodu ludzkiego, tak „w tej ofierze czystej“ składa nie tylko Samego siebie Ojcu Przedwiecznemu w ofierze, jako Głowa Kościoła, lecz wraz z sobą także mistyczne swoje członki, zamykając je wszystkie, nie wyłączając słabych i chorych z niezrównaną miłością w Swym sercu“<sup>21)</sup>.

Encyklika M. D. powtórzy tę samą myśl: „Że wierni ofiarowują przez ręce kapłana, wynika to jasno z tego, że kapłan przy ołtarzu zastępuje Chrystusa ofiarowującego jako Głowa w imieniu wszystkich członków“.

Przeto słusznie się twierdzi, że *cały Kościół* przez Chrystusa składa ofiarę<sup>22)</sup>. Z łatwością możemy sobie odpowiedzieć, że Msza św. będąc społecznym dziełem Chrystusa, kapłanowi zwykłych wiernych ze względu na swój przedmiot i cel jest najprzedniejszą społeczną czynnością mistycznego ciała.

3. Społeczny udział wiernych w składaniu ofiarnego daru, którym jest sam Chrystus Pana, znajduje swój wyraz w liturgii mszalnej: „Obrzędy ofiary eucharystycznej — i modlitwy — pisze Ojciec św. w encyklice M. D. — niemniej jasno wyrażają i okazują, że ofiara żertwy dokonuje się przez kapłanów wraz z ludem. Nie tylko bowiem po złożeniu daniny chleba i wina kapłan zwracając się do ludu wymawia te słowa znaczące: „Módlcie się bracia, aby moja i wasza ofiara była przyjęta przez Boga Ojca Wszechmogącego“, lecz oprócz tego modły, w których Boską hostię oddaje Bogu, są przeważnie utrzymane w liczbie mnogiej; jest w nich niejedna wzmianka, że także lud uczestniczy w tej wzniosłej ofierze, jako że i on ją ofiarowuje“<sup>23)</sup>.

<sup>21)</sup> Enc. O mistycznym ciele Chrystusa — s. 689 wyd. Głosu Karmelu, Kraków 1944.

<sup>22)</sup> M. D. s. 64.

<sup>23)</sup> M. D. s. 63.

Encyklika Me. Dei wymienia modlitwy z memento: „et omnium circumstandum quorum tibi fides cognita est et nota devotio, pro quibus tibi offerimus vel tibi offerunt hoc sacrificium laudis pro se suisque omnibus <sup>24)</sup>).

Dalej Enc. cytuje następujące modlitwy: Hanc igitur oblationem servitutis nostrae sed et *cunctae familiae tuae* quaesumus Domini, ut placatus accipias <sup>25)</sup>). Według encykliki Me. Dei w modlitwie po konsekracji też wyraża się społeczny charakter Mszy św.: Unde et memores, Domine, nos servitui, sed et plebs tua sancta..... offerimus praeclare majestati tuae de tuis donis ac datis, hostiam puram hostiam sanctam, hostiam immaculatam <sup>26)</sup>....

Charakter społeczny Mszy św. uwidacznia się również w modlitwie: Communicantes et memoriam venerantes... kiedy to mówi o uczestnictwie Matki Najśw., apostołów, męczenników... et omnium sanctorum tuorum, quorum meritis precibusque concedas... modlitwa więc powyższa wyraża nasz społeczny udział w dobrach całego Kościoła.

W wielu też sekretach mszalnych znajdujemy myśl o wspólnej ofierze ludu wraz z kapłanem. Zacytujemy dla przykładu sekretę ze Mszy św. Summi Sacerdotis: „Haec munera, Domine, mediator noster Jesus Christus tibi reddat accepta et nos una secum hostias tibi gratias exhibeat“ <sup>27)</sup>).

Mamy także — dopowie enc. M. D. — „powody bardziej zewnętrzne (udziału we Mszy św.), a mianowicie lud biorąc udział we Mszy św. nie rzadko przeplata swe modlitwy na przemian z modlitwami kapłana, a następnie dlatego, że nieraz przynosi kapłanowi, co dawniej częściej się zdarzało, chleb i wino, aby je przeistoczyć w ciało i krew Chrystusa, a wreszcie dla tej przyczyny, że wierni przez jałmużnę powodują, iż kapłan składa Boską ofiarę w ich intencji“ <sup>28)</sup>).

4. Teolog mistycznego ciała, a zarazem autor natchniony, gdy pisze do chrześcijan w Koryncie, uważa za fakt powszechnie znany

<sup>24)</sup> ...i na wszystkich obecnych, których wiadoma Ci jest wiara i znana pobożność, za których Ci ofiarujemy, albo którzy Ci ofiarują tę ofiarę czci za siebie i wszystkich swoich“.

<sup>25)</sup> „Tę więc ofiarę służby naszej i całej rodziny Twojej prosimy Cię Panie, abys łaskawie przyjął“.

<sup>26)</sup> Dlatego o Panie my służyz Twój i lud twój święty... ofiarujemy wzniosłemu Twemu Majestatowi z hojnych Twych darów hostię czystą, hostię świętą, hostię niepokalaną.

<sup>27)</sup> O Panie niech nasz pośrednik Jezus Chrystus te dary jako przyjęte Ci odda, t z nimi również i nas jako miłe Tobie ofiary.

<sup>28)</sup> M. D. s. 64.



i praktykowany ofiarę „kielicha i chleba“. „Kielich błogosławieństwa, któremu błogosławimy, izali nie jest uczestnictwem krwi Chrystusowej? i chleb, który łamiemy, izali nie jest uczestnictwem ciała Pańskiego? Bo jednym chlebem, jednym ciałem nas wielu jesteście wszyscy, którzy z jednego chleba uczestnikami jesteście“ (I Kor. 10, 16).

Widać jasno w danym tekście, że św. Paweł ma tu na uwadze ofiarę Mszy św. i uznaje ją za istotną praktykę religii chrześcijańskiej, odcinającą się wyraźnie od ofiar pogan i żydów: „Patrzcie na Izraela, według ciała azali którzy pożywają nie są uczestnikami ofiar ołtarza?... Ale co poganie ofiarują, czartom ofiarują, a nie Bogu... Nie możecie być uczestnikami stołu Pańskiego i stołu czartowskiego“. (I Kor. X. 18—21). — Gdy uwzględnimy rozdział jedenasty tegoż listu, w którym św. Paweł opisuje ustanowienie Najśw. Sakramentu, jako pamiątki śmierci Chrystusowej, („ilekroć będziecie ten chleb jedli i kielich pili, śmierć Pańską będziecie odpowiadać aż przyjdzie“), to zobaczymy, że w tych rozdziałach mieści się w załączku cała teologia o Mszy św. „Kielich błogosławieństwa i chleb łamany“ są prawdziwą i w sensie właściwą ofiarą (porównanie z ofiarami Izraela i pogan) i są ofiarą stanowiącą cechę specyficzną nowej religii; ofiara Mszy św. jest następnie uczestnictwem w ciele i krwi Chrystusa i w ten sposób, że przypomina jego mękę i dlatego, że korzystamy przez nią z ofiary krzyża (wchodzimy w związek z Bogiem w przeciwieństwie do ofiar pogan, dających uczestnictwo stołu czartowskiego).

Ofiara Eucharystii jest symbolem jedności wiernych, w czym zawiera się i ta prawda, że wierni, biorąc udział w kielichu i chlebie Eucharystycznym powinni stanowić społeczną jedność, bo *jeden chleb i jedno ciało jesteście*“. Wprawdzie św. Paweł nie powie wyraźnie, że Kościół cały składa Chrystusa na ofiarę, a wraz z nim i siebie, jednak gdy uwzględnimy naturę mistycznego Ciała, to stanie się jasnym fakt składania ofiary przez Kościół.

My wielu „jednym ciałem jesteście w Chrystusie“<sup>29)</sup>, a w „jednym Duchu w jedno ciało jesteście ochrzczeni“<sup>30)</sup>; w Kościele istnieje wspólnota cierpień, działań, wzrostu: „A jeśli co cierpi jeden członek, społem cierpią wszystkie członki, choć bywa uczczony jeden członek, współ się radują wszystkie członki. Lecz wy jesteście ciałem Chrystusowym i członkami z członka“<sup>31)</sup>.

<sup>29)</sup> Rz. XII, 5.

<sup>30)</sup> I Kor. XII, 13.

<sup>31)</sup> I Kor. XII, 23—7

Widać z tekstu, że Chrystus *działa wspólnie z członkami* — z Kościołem, a więc i to uczestnictwo w kielichu i chlebie eucharystycznym jest ofiarą wspólną; jeśli tedy Chrystus składa Siebie na ofiarę, to Kościół bierze w tym aktywny udział czyli „współ cierpi i współ się raduje“.

W świetle nauki św. Pawła o ofierze Mszy św. i o mistycznym ciele nabiorą wyrazistości teksty z I listu św. Piotra o powszechnym, społecznym kapłaństwie: „Do którego przystąpiwszy z kamienia żywego... i wy jako kamienie żywe na nim się budujcie, dom duchowy, kapłaństwo święte, ku ofiarowaniu duchowych ofiar przyjemnych Bogu przez Jezusa Chrystusa“<sup>32)</sup> i w wierszu dziesiątym tegoż rozdziału: „A wy rodzaj wybrany, królewskie kapłaństwo, naród święty, lud nabycia“... — słowa powyższe zwrócone są do wszystkich chrześcijan, którzy składają ofiary przez Jezusa Chrystusa; ze św. Pawła dopytujemy sobie, że nie chodzi tutaj jedynie o „ofiarę modlitwy lub naszego życia“ lecz o tę, która się nazywa ciałem i krwią Jezusa Chrystusa.

5. Tradycja chrześcijańska łączy sprawowanie Eucharystii ze wspólnotą Kościoła i tak już w staro-chrześcijańskim dokumencie (Didache) z pierwszego wieku czytamy: Zbierajcie się w dzień Pański, łamcie chleb i czyńcie dziękę, przedtem jednak wypowiadajcie się z grzechów waszych, aby *ofiara wasza była czysta*<sup>33)</sup>.

Św. Ignacy Antiocheński przeprowadza analogię między jednością Eucharystii i jednością Kościoła: „Starajcie się o to, aby jedną tylko mieć eucharystię. I jeden tylko kielich w jedności krwi, jeden tylko ołtarz, tak jak jeden tylko biskup otoczony starszyzną i diakonami“<sup>34)</sup>.

Św. Justyn (167) podaje dosyć obszerny opis ofiary eucharystycznej, powołując się na pamiętniki apostołów zwane ewangeliami: „W końcu przynoszono przewodniczącemu braciom chleb oraz kielich wody i wina, po czym przewodniczący oddawał w imieniu wszystkich cześć i chwałę Bogu Ojcu przez imię Syna i Ducha Św. oraz za tych, którzy szczerze złożyli ofiary-dary... Skończywszy zaś dziękczynienie po odpowiedzi ludu ci, którzy przez nas są nazywani diakonami rozdzielają każdemu z obecnych... Nie przyjmujemy bowiem tego pokarmu jako zwykłego chleba i pospolitego napoju, lecz zostaliśmy pouczeni,

<sup>32)</sup> I P. I, 4—5.

<sup>33)</sup> Enchir. Patr. 8 (Rouet de Journal).

<sup>34)</sup> Pisma Ojców Ap. — św. Ignacy — list do Filadelfów, s. 233 Wyd. Poznań, 1924.

że jak przez Słowo Boga Wcielił się Jezus Chrystus, Zbawca nasz, i przybrał ciało i krew dla naszego zbawienia, tak też ciało i krew wcielonego Jezusa jest pokarmem, na którym przez ustawiczną jego modlitwę dzięki czyniono i którym krew i ciała nasze posilamy przez przemianę. Apostołowie bowiem w napisanych przez siebie pamiętnikach, które się zowią ewangeliami, przekazali, co im Jezus polecił: Jezus wziąwszy chleb dzięki uczyniwszy powiedział: to czyńcie na moja pamiętkę: to jest ciało moje. I znowu dzięki czyniwszy, rzekł: to jest krew moja<sup>35)</sup>.

Jak łatwo spostrzec, że św. Justyn nie tylko uznaje realną obecność ciała i krwi Jezusa Chrystusa w Eucharystii, ale także udział Kościoła w ofierze Mszy św., gdyż kapłan występuje w imieniu wszystkich i lud wyraża zgodę z jego czynnością ofiarniczą. W rozwoju myśli teologicznej po raz pierwszy mamy w sposób jasny zaznaczoną różnicę między Kapłaństwem Chrystusa, tymi dalej, co sprawują Eucharystię przy ołtarzu, i tymi, co ofiarują pośrednio.

Z okresu wielkich Ojców Kościoła i rozkwitu myśli teologicznej zacytujemy teksty z popularnych katechez św. Cyryla Jerozol., który jest świadkiem powszechnej wiary Kościoła i św. Augustyna, doktora łaski i mistycznego ciała.

W piątej katechezie o wtajemniczeniu (a ostatniej z 23-ch) święty Cyryl tak pisze: „Skorośmy uświęcili się przez te duchowe uwielbienia, prosimy łaskawego Boga, by zesłał Ducha Św. na dary złożone, by chleb przemienił się w ciało Chrystusa, a wino w krew Chrystusową. Cokolwiek bowiem dotknie Duch Św. to jest uświęcone i przemienione.

Po spełnieniu duchowej ofiary bezkrwawego obrzędu nad tą hostią przebłagania prosimy Boga o powszechny pokój Kościoła, o dobry porządek świata za władców, za żołnierzy i współbraci, za chorych, utrapionych i w ogóle za wszystkich, którzy potrzebują pomocy, prosimy wszyscy i składamy tę ofiarę<sup>36)</sup>.

Św. Augustyn, gdy wyjaśnia, że prawdziwa i doskonała ofiara polega na tym, abyśmy całe nasze życie skierowali ku Bogu i zgodnie ze słowami Pawła wydawali ciało nasze (Rz. XII, 3 sq) ofiarę żywą, świętą, przyjemną Bogu, doda od razu: „To samo też uroczyście obchodzi Kościół w tajemnicy ołtarza, znanej wiernym, w której ma wskazane, iżby w tej rzeczy, którą ofiaruje siebie też samego ofiarował<sup>37)</sup>.

<sup>35)</sup> Enchir. P. 128 — por. tekst z Dialogu z żydem Tryfonem E. P. 135.

<sup>36)</sup> Enchir. P. 850—51.

<sup>37)</sup> Państwo Boże, ks. X-a, r. 6-y w tłum. Ks. Wł. Kubickiego, Poznań, 1934.

W ofierze eucharystycznej według św. Augustyna dokonuje się tworzenie nowego chrześcijańskiego człowieka przez „nasze włączenie do mistycznego organizmu, bo „ta jest tedy ofiara chrześcijan:“ „Wszyscy jednym ciałem w Chrystusie“<sup>38)</sup> i to właśnie obchodzi Kościół w tajemnicy ołtarza.

Z okresu średniowiecza niech nam wystarczy kilka tekstów zaczerpniętych z Sumy teol. św. Tomasza z Akwinu<sup>39)</sup>. Sakrament Eucharystii według Doktora Anielskiego „jest sakramentem całej jedności Kościoła i dlatego szczególnie w tym sakramencie bardziej niż w innych powinno się robić wzmianki o wszystkim, co dotyczy zbawienia całego Kościoła“.

Św. Tomasz, gdy wyjaśnia trudny tekst mszalnego kanonu — *iube haec perferri per manus Sancti Angeli tui in sublime altare tuum*“ — zauważa: kapłan prosi to dla ciała mistycznego, które jest tym sakramentem oznaczone, t. j. aby anioł przedstawił Bogu „modlitwy kapłana i ludu“, albo przez Anioła należy rozumieć samego Chrystusa... który mistyczne swe ciało jednoczy z Bogiem Ojcem i z Kościołem triumfującym. Woda, jaką dodajemy do wina przed ofiarowaniem oznacza według Tomasza, że lud jest włączony w mistyczny organizm Chrystusa (*populus Christo incorporatur*)<sup>40)</sup>.

Już niewielka ilość przytoczonych tekstów z Ojców Kościoła i św. Tomasza dowodzi, że świadomość społecznego charakteru Mszy św. była zawsze żywą w Kościele. Sobór Tryd. gdy określał, że nowa wieczerza paschalna polega na ofiarowaniu Chrystusa przez Kościół cały (*novum instituit Pascha seipsum ab Ecclesia per sacerdotes sub signis visibilibus immolandum*) wyraził jedynie to, co było zawarte w źródłach objawienia.

#### B) *Natura społecznego uczestnictwa wiernych we Mszy św.*

W sposób niezwykle prosty i jasny encyklika *Med. Dei* podaje komentarz do słów Sob. Tryd., że Chrystus jest przez Kościół ofiarowany (*ab Ecclesia offerendus*), a jednocześnie wytycza drogi dalszej teologicznej pracy.

<sup>38)</sup> Państwo Boże j. w.

<sup>39)</sup> Wielka ilość tekstów z OO. Kościoła i teologów uzasadniających tezę o społecznym charakterze Mszy św. znajduje się w dziełach: De La Taille — *Mysterium fidel*, t. II p. 183—316 — Parisii, 1924; M. Lepin — *L'idée du sacrifice de la messe* — 3-e éd. — Paris, 1926.

<sup>40)</sup> S. th. p. 3-a qu. 83, a. 4, ad 3-um; j. w. ad 9-um; j. w. a. 8-us ad 2-un.

Spółeczny charakter Mszy św. nie polega na tym, że wierni współkonsekrują<sup>41)</sup> „lub muszą wykonywać widzialny obrzęd liturgiczny, albo że delegują kapłana do sprawowania ofiary. „Lud żadną miarą nie zastępuje osoby Boskiego Zbawiciela, ani też nie jest pośrednikiem między sobą, a Bogiem i w żaden sposób nie może sprawować władzy kapłańskiej“<sup>42)</sup>. Każda Msza św. ma charakter społeczny niezależnie, czy jest odprawiana prywatnie, czy z asystą, z udziałem ludu, lub bez; każda forma zewnętrznego uczestnictwa we Mszy św., a więc odmówienie modlitw z mszali i msza recytowana, śpiewanie dobranych pieśni, lub nawet rozważanie tajemnic z życia Chrystusa nie są sprzeczne z charakterem społecznym ofiary Mszy św. „byleby wierni obecni na Mszy św. łączyli się z duszą Boskiego Zbawiciela, by ich życie ulegało stale dalszemu uświęceniu, a chwała Ojca Niebieskiego ustawicznie się powiększała“<sup>43)</sup>. Nawet przyjęcie Komunii św. przez wiernych chociaż bardzo przez Kościół zalecane nie jest konieczne do tego, aby Msza św. była prawdziwą, społeczną ofiarą Kościoła<sup>44)</sup>, każda bowiem Msza św. jest społeczną ofiarą Kościoła nawet w wypadku, gdy poza kapłanem nikt nie komunikuje, nawet nie ma ministranta, ponieważ Chrystus ofiaruje Siebie w imieniu całego mistycznego organizmu: „Ilekroć bowiem kapłan odmawia to, czego Boski Zbawiciel na Ostatniej Wieczerzy dokonał, rzeczywiście spełnia się ofiara. Ta ofiara zawsze i wszędzie koniecznie z natury swej posiada charakter publiczny i społeczny, ten bowiem, który ją składa, działa w imię Chrystusa i wiernych, których głową jest Boski Zbawiciel i Bogu ją przedkłada za Kościół św. katolicki“<sup>45)</sup>.

2. Zakreśliwszy w ten sposób granice negatywne udziału wiernych we Mszy św., Kościół bardzo mocno podkreślił pozytywny i społeczny ich udział we Mszy św.: „W tej ofierze w zwięzonym tego słowa znaczeniu wierni na swój sposób biorą udział i to w dwojakim sensie: nie tylko ofiarują przez ręce kapłana, ale niejako i sami wraz z nim składają ofiarę, a przez ten udział ofiara ludu zalicza się do samego kultu liturgicznego“<sup>46)</sup>. Zauważmy słowa: „nie tylko ofiarowują przez

<sup>41)</sup> M. D. s. 64.

<sup>42)</sup> M. D. s. 62.

<sup>43)</sup> M. D. s. 71.

<sup>44)</sup> M. D. s. 71—75.

<sup>45)</sup> M. D. s. 66.

<sup>46)</sup> M. D. s. 64 po łacinie: „non tantum per sacerdotias manus, sed etiam una cum ipso quodammodo sacrificium offerunt“.

ręce kapłana“, ale sami niejako wraz z nim składają ofiarę“<sup>47</sup>). Dość jasne i pobudzające do refleksji zdania; świadczą one, że istnieje bezpośredni kontakt wiernych z żertwą ofiarną, a więc teologia mogłaby chyba używać mocniejszego określenia, niż to tradycyjne „pośrednie jedynie kapłaństwo wiernych“, i według M. D. w ogóle nie można zrozumieć liturgii bez udziału wiernych, gdyż „ofiara ludu zalicza się do samego kultu liturgicznego“<sup>48</sup>. Podkreślenie tego faktu, że lud bierze pozytywny i społeczny udział we Mszy św. i że jego ofiara stanowi czynnik nieodzowny w kulcie liturgicznym, wprowadza nas w samo centrum zagadnień służby Bożej i odkrywa nam Bożą wspólnotę mistycznej społeczności Kościoła. Lud co prawda nie ofiaruje widzialnego liturgicznego obrzędu, ale cały zewnętrzny obrządek ofiary z natury swej wyraża to, co jest wewnątrz, „ofiara zaś Nowego Przymierza wyraża właśnie ów najwyższy hołd, który główny ofiarnik Chrystus, a wraz z Nim i przez Niego wszystkie jego członki mistyczne składają ze czcią należną i uwielbieniem Bogu“. Najgłębszym więc uzasadnieniem pozytywnego udziału ludu jest dogmat mistycznego ciała, którego Głową jest Chrystus ściśle złączony z całością organizmu Kościoła: Chrystus i Jego zastępca kapłan zawsze występują w publicznym religijnym kulcie wraz z Kościołem.

3. We Mszy św. wierni nie tylko ofiarują Chrystusa, ale i sami siebie składają w ofierze. „Pełną skuteczność ofiary, którą wierni składają Ojcu Niebieskiemu we Mszy św. — mówi enc. *Med. Dei* — wymaga jeszcze jednego elementu, mianowicie koniecznym jest, by wierni siebie samych składali w ofierze“<sup>49</sup>). To poświęcenie się siebie nie ogranicza się zresztą do samej ofiary liturgicznej. Książę apostołów pragnie, abyśmy przez to samo, że jako kamienie żywe jesteśmy zbudowani na Chrystusie, mogli jako „kapłaństwo święte“ złożyć duchowe ofiary przyjemne Bogu przez Jezusa Chrystusa<sup>51</sup>). A Paweł Apostoł tymi słowy zachęca chrześcijan wszystkich czasów: „Proszę was tedy...

<sup>47</sup>) M. D. „*qua quidem participatione, populi quoque oblatio ad ipsum liturgicum refertur cultum*“. A. Ap. S. 2-ec. 1947, p. 556.

<sup>48</sup>) M. D. s. 65.

<sup>49</sup>) M. D. s. 66.

<sup>50</sup>) Porównajmy to z głębokim zdaniem św. Cypriana: „*Unde apparet sanguinem Christi non offeri si desit vinum calici, nec sacrificium dominicum legitima sanctificatione celebrari nisi oblatio et sacrificium nostrum respondent passioni*“.

<sup>51</sup>) I P. II, 5.

abyście wydawali ciała wasze na ofiarę żyjącą, świętą, przyjemną Bogu na rozumną służbę waszą<sup>52)</sup>.

Ofiara, którą wszyscy wierni mają obowiązek złączyć z żertwą, jaką jest sam Chrystus staje się logiczną konsekwencją tego faktu, że składają oni na ofiarę Chrystusa. Bo jeśli Chrystus siebie samego w naturze Swojej ludzkiej oddaje Bogu, to i wszyscy, co z Nim razem ów dar składają, powinni się z Nim godzić we wszystkim, a więc myśleć podobnie jak On, kochać bliźniego, jak On, pełnić wolę Bożą jak On, czyli siebie samych Bogu oddać.

Złożenie daru ofiarnego i symboliczna jego przemiana wyraża nasze uwielbienie, dziękczynienie, prośbę i przebłaganie w stosunku do Boga. Czcigodne i stare terminy przetłumaczone na potoczny język mówią o najgłębszym sensie ludzkiego życia, które jest skierowane ku Bogu. Ofiara Chrystusa będzie wówczas *dla nas* skuteczna, skoro my z pomocą Bożej łaski, idącej z krzyża poprzez Mszę św. życie swoje ku Bogu zwrócimy jako naszą wolną i świadomą ofiarę. Jesteśmy przy składaniu ofiary Mszy św. u źródła ascezy i mistyki chrześcijańskiej. Nasze wewnętrzne i nadprzyrodzone życie i jego rozwój polega na ciągłym upodobnieniu się do Syna Bożego zgodnie z nauką św. Pawła: „których przejrzał i przeznaczył, aby byli podobni obrazowi Syna jego“<sup>53)</sup> i dlatego ukształtowanie w nas Chrystusa jest naczelnym postulatem wychowawczym i duszpasterskim<sup>54)</sup>. We Mszy św. zbliżamy się do Chrystusa, składającego Swe życie w duchu miłości dla dobra świata, i jeśli chcemy być *zgodni* z Jego ofiarą, to w naszym życiu powinien przyjść do głosu czynnik poświęcenia dla dobra innych, dochodzący aż do ofiary z życia. Kościół ma przekonanie, że Msza św. jest tą ofiarą, w której ma swoje źródło męczeństwo, wyrażając to w jednej z sekret mszalnych: „In tuorum, Domine pretiosa morte iustirum sacrificium illud offerimus de quo martyrium sumpsit omne principium“<sup>55)</sup>.

Msza św. będąc i pamiątką życia, śmierci, zmartwychwstania Chrystusa i ustawicznym działaniem Zbawcy, mówi nam ciągle: Bądź miłosierny, bądź pokorny, trwaj w jedności Kościoła, *bądź we wszystkim Chrystusowy, aby Twój dar nie klócił się z darem Chrystusa.*

<sup>52)</sup> Rz. XII, I.

<sup>53)</sup> Rz. VIII, 20.

<sup>54)</sup> „Dziateki moje, które znowu bolejąc rodzę, aby Chrystus w was był ukształtowany“ Gal. IV, 19.

<sup>55)</sup> f. V-a p. Dom, III in Auadr.

Jak widać, asceza chrześcijańska będzie co prawda umartwieniem i niesieniem krzyża<sup>56)</sup>, bo kto chce za mną iść, „niech zaprze samego siebie, a weźmie krzyż swój“, będzie ukrzyżowaniem ciała z „jego namiętnościami i pożądaniami“<sup>57)</sup>, ale w najgłębszej swej istocie jest dążnością ku zmartwychwstaniu i ku pełni Bożego życia. Mówiąc o coraz głębszym i pełniejszym zjednoczeniu z Bogiem wchodzimy na teren chrześcijańskiej mistyki, która prowadzi do umartwień i przybicia do krzyża egoistycznego naszego „ja“ (z Chrystusem jestem przybity do krzyża“) aż do coraz pełniejszego życia Chrystusa w duszy („żyję już nie ja, ale żyje we mnie Chrystus“ — Gal. V. 19—20). Wszczępienie w śmierć Chrystusa (Rz. VI, 3—4) ma jako logiczną konsekwencję prawdę, że współ też z Chrystusem żyć będziemy, jesteśmy bowiem umarli grzechowi, a żywymi Bogu w Chrystusie Jezusie Panu naszym“ (Rz. VI, II).

W tym życiu, które jest z Boga, coraz bardziej działa Duch Boży, dający świadectwo, że jesteśmy synami Bożymi, że nie mamy już ducha niewolnictwa, że kiedyś będziemy posiadać dziedzictwo najwyższego Dobra (Rz. VIII, 17); św. Paweł określi to działanie w nas Ducha jako „niewymowne wzdychanie za czymś jeszcze pełniejszym, co dopiero ma przyjść“ (Rz. VIII, 23, 26).

Otóż Msza św. wprowadzając nas w tajemnicę cierpień Chrystusa i zobowiązując do współcierpienia i współżycia z Nim wiedzie przez ludzką naturę Zbawcy do jedności z Bogiem, jak mówimy przy mszalnym błogosławieństwie wody: „Boże... spraw przez tajemnicę wody i wina, abyśmy stali się uczestnikami Bóstwa Tego, który został uczestnikiem naszego człowieczeństwa“. Tę samą myśl wyrażają niektóre modlitwy mszału, jak np. „Boże, który sprawiłeś, że przez czcigodny udział w tej ofierze, jesteśmy uczestnikami jednego Najwyższego Bóstwa, spraw prosimy, jak poznajemy Twoją prawdę, tak ją osiągnęli przez godne obyczaje“<sup>58)</sup>.

Nasza jedność z Bogiem przez Mszę św. jest dziełem wprawdzie Chrystusa, lecz jednocześnie z jego Woli jest owocem prac społeczności Kościoła tak, że możemy mówić o społecznej ascezie i mystyce. To apostołowie, męczennicy, wyznawcy i w ogóle wszyscy, co posiadają łaskę uświęcającą, pracują nad tym, aby poszczególne osobowości coraz bogaciej żyły z Boga i w Bogu. Słownictwo katolickie posiada tu piękne

<sup>56)</sup> f. V-a p. Dom. III in Quadr.

<sup>57)</sup> Gal. V, 24.

<sup>58)</sup> Niedz. IV-a po Wiel. — secreta — por. f. 2-a w czasie oktawy wielk. sekr. pierwsza Msza św. w Boże Nar. — secr., Niedz. 18. a po Ziel. św.



wyrażenie *obcowania świętych*. W Chrystusie i przez Chrystusa całą Kościół wzajemnie czerpie duchowe nadprzyrodzone dobra; są one składane przez Chrystusa, Matkę Najśw. i wszystkich, co współpracują w dziele odkupienia, aby kształtować osobowość chrześcijańską we wszystkich przejawach życia. Posługując się językiem Hegla, moglibyśmy tu mówić o duchu obiektywnym, który stanowi wytwór wszystkich działań i prac, a objawia się w nauce, sztuce, filozofii, religii i nawet w kulturze materialnej. Nasza katolicka kultura ma wprawdzie swój obiektywny wyraz w swych urządzeniach, rozwiniętym uniwersalistycznym światopoglądzie, w naukach teologicznych, w swej filozofii, stylach, bogatej obrzędowości, ale jej „obiektywny duch“ to przede wszystkim nadprzyrodzona miłość Boga i bliźniego i działalność na płaszczyźnie niewymiernej. Msza św. przybliżająca nam krzyż i w ogóle Chrystusa będzie tym społecznym sercem - motorem, co rozprowadza dobro nadprzyrodzone i, co więcej, takie dobro tworzy, jest więc źródłem „obiektywnego ducha“, ducha prawdy i miłości.

By lepiej jeszcze zrozumieć społeczny charakter Mszy św. porównajmy ją z naszym udziałem w kulturze narodu; jak przez język ojczysty i zwyczaje narodowe, jak przez naukę i sztukę narodową, jak nawet przez skłonności odziedziczone we krwi bierzemy udział w zwycięstwach i klęskach Ojczyzny, odczuwamy żywiej historię własnego narodu od obcych, tak przez Mszę św. wchodzimy w zasięg powszechnej kultury tworzonej w łączności z Chrystusem przez miliony wyznawców.

3. Podstawą naszego udziału we Mszy św. jest sakrament chrztu świętego, dzięki bowiem temu sakramentowi „wierni z ogólnego tytułu stają się w ciele mistycznym członkami Chrystusa Kapłana, a znamię, które jest niejako wyryte w ich duszach, przeznaczają ich do kultu Bożego, dlatego stosownie do swojego stanu, biorą oni udział w kapłaństwie samego Chrystusa“<sup>59)</sup>). Ponieważ racją społecznego udziału we Mszy św. jest przynależność do mistycznego ciała, dlatego też i wszyscy ci, co mają chrzest pragnienia albo krwi, również mają prawo składać ofiarę Mszy św. Kto zaś nie znajduje się w stanie łaski uświęcającej, a pragnie uzyskać przebaczenie grzechów i modli się podczas Mszy św. o łaskę żalu, bierze udział w ofierze Chrystusowej i z niej korzysta.

Nie posiadamy teologicznych podstaw do twierdzenia, że święci w niebie lub w czyśćcu składają ofiarę Mszy św. łącznie z Chrystusem. Sobór Tryd. określił, że dusze w czyśćcu korzystają ze Mszy św., która jest dla nich ofiarą zadośćuczynną, to jednak nie utożsamia się z aktyw-

<sup>59)</sup> M. D. s. 63.

nym braniem udziału w czynności ofiarnej. Tak samo święci w niebie nie ofiarują Mszy św. wespół z Chrystusem, ponieważ jest ona ofiarą widzialną i jako taka została dana Kościołowi Widzialnemu; poza tym Msza św. wyraża naszą dążność ku Bogu, a święci są już z Bogiem zjednoczeni<sup>60)</sup>. Z tych samych racji nie można utrzymywać, że aniołowie ofiarują Mszę św., tym bardziej, że nie podlegają tak przynajmniej jak ludzie odkupieńczej działalności Chrystusa. Tym nie mniej należy przyznać, że i aniołowie i święci, a nawet dusze w czyśćcu, należąc do obcowania świętych, wpływają na budowanie mistycznej społeczności<sup>61)</sup>, a więc mają pośredni udział w skutkach ofiary Mszy św., która jest czią nieba, pomocą czyśćca i najwspanialszym dziełem Kościoła widzialnego. Rzeczywistym wyrazem wpływu świętych w niebie na ów Kościół, jaki na ziemi składa ofiarę Mszy św., są i modlitwy do świętych z części zmiennych mszału i piękna modlitwa z Kanonu: *Communicantes...* kiedy to czcząc pamięć Najśw. Marii Panny, Bożej Rodzicielki, błogosławionych apostołów i męczenników, prosimy Boga o opiekę przez wzgląd na ich zasługi.

Streszczając rozważania o społecznym charakterze Mszy św., możemy je ułożyć w formie pytań i odpowiedzi.

1) *Kto składa ofiarę Mszy świętej?*

O.: *Cały Kościół, tj. Chrystus* — *głowa mistycznego ciała*, kapłani drugorzędni oznaczeni charakterem kapłaństwa, a przez nich wszyscy, co w sakramencie chrztu otrzymali prawo udziału w życiu Kościoła.

2) *Kogo się ofiaruje we Mszy świętej?*

O.: *Cały Kościół, t. j. Chrystusa w ludzkiej naturze* (obecnie uwielbionej) i wszystkie inne członki mistycznego ciała. „Ciałem i Krwią“ ofiary wiernych będzie każde dobro, t. j. każda prawda i miłość, dokładana do miłości ujawnionej w ofierze krzyża, zbliżonego do nas przez Mszę św.

3) *W jaki sposób składamy ofiarę Mszy św.?*

Po pierwsze w sposób niekrwawy i symboliczny, a drugie w sposób społeczny.

#### IV.

Jak w ogóle dogmat Mszy św. harmonizuje z całością katolickiej nauki o mistycznym cielem, tak samo szczegółowa prawda o społecznym

<sup>60)</sup> De la Taille — *Mysterium fidei* o. c. p. 361.

<sup>61)</sup> Obecnie w Kościele upowszechnia się przekonanie, że i dusze w czyśćcu mogą wstawiać się do Boga za wiernymi na ziemi.

charakterze ofiary mszalnej naświetla sporo zagadnień społeczno-religijnego życia.

1. Wiemy, jak ciągle jest aktualny problem stosunku jednostki do zbiorowości i że skala wartościowań w tym względzie jest przebogata, począwszy od anarchizmu, w którym ginie właściwa społeczność, a skończywszy na totalizmie, gdzie już trudno mówić o odrębnej osobowości. We Mszy św. przychodzi do głosu człowiek, pomocnik Boga i współpracownik Chrystusa. Biorąc udział w ofierze mszalnej, człowiek — proch ziemski — ma świadomość, że od Niego w pewnym stopniu zależy przebudowa świata i zbawienie wszystkich i że on pracuje, aby biskupi, kapłani i w ogóle ludzkość osiągała swój wiekuisty cel. Z drugiej strony i Chrystus i Kościół - społeczność mają za główne zadanie urobić, przekształcić i zbawić konkretną osobowość, bo dla niej Chrystus cierpiał, umarł i żyje, bo dla niej żyje Kościół, bo jej indywidualne ubogacone i uwiecznione życie stanowi główny sens istnienia mistycznego organizmu.

Tak wywyższona ludzka osobowość łatwo zwycięży pokusę anarchizmu i pychy, ponieważ każda Msza św. mówi, że zbawienie idzie przez zbiorowy wysiłek mistycznego ciała, poza którym jednostka nie może ani zdobyć ani rozwijać życia łaski.

2. Pamiętamy, ile to było nieporozumień i dyskusji, czym jest Akcja Katolicka, a często utożsamiano formy organizacyjne Akcji Kat. z natury rzeczy podległe zmianom z najgłębszą jej istotą. Msza św., będąc pracą Kościoła nad odnowieniem i zbawieniem człowieka, jest najpierwszym i najprzedniejszym dziełem Akcji Katolickiej. Kto brał udział we Mszy św., powinien w dalszym ciągu żyć tą ofiarą i starać się, by jego życie było ustawiczną Mszą św., t. j. było skierowane ku Bogu we wszystkich Jego przejawach, w przeciwnym bowiem razie człowiek kłamie swej Mszy św.; w ofierze Mszy św. nie składamy ograniczonej części swego „ja“, lecz całą naszą osobowość kierujemy przez Chrystusa ku Bogu, a daru złożonego nie wolno nam Stwórcy odbierać. Na Mszę św. wierni niosą wszystkie prace i cierpienia i w ogóle najmniejszą kruszynę dobra, by je złączyć ze wspólnym dobrem Chrystusa i Kościoła, a taka właśnie łączność jest zbawieniem mistycznego organizmu, czyli Akcją Katolicką. W świetle dogmatu Mszy św. możemy określić Akcję Katolicką jako współpracę wiernych z hierarchią w celu zbawiania dusz, a dalsze już wnioski łatwo możemy wysnuć co do powszechnego i apolitycznego charakteru Akcji Katolickiej, która będąc działalnością mistycznego ciała ma cel poza-ziemski i idzie doń przez chrystianizację życia ziemskiego.

Historia Kościoła aż nadto dostarczy dowodów, że trucizną, która zjawia się od czasu do czasu w Kościele, jest ze strony wiernych duch bierności i serwilizmu, a ze strony hierarchii duch panowania, a jedno i drugie właściwie niszczy życie społeczne i wysusza żywotne energie tkwiące w ludzkiej osobowości. Msza św. ucząc o wielkości wszystkich współpracowników Chrystusa podsuwa myśl, że każda jednostka w religijnej społeczności służy innym, ale także jej służy Chrystus i Kościół, bo zesłał Bóg Ducha Syna Swego w serca wasze, wołającego: Abba: Ojcze, a tak już nie jest niewolnikiem, ale synem, a jeśli synem, tedy i dziedzicem przez Boga“ (Gal. IV, 7). A w społeczności Kościoła nie jesteśmy gośćmi i przychodniami, aleśmy budownikami Bożymi i według słów św. Pawła: budujemy się na mieszkanie w Duchu (Ef. II, 18—22). Nie możemy więc usuwać wiernych z uczestnictwa w życiu Kościoła, bo naszym ideałem nie są odruchowe mechanizmy, sam bowiem Zbawiciel pragnie pomocy w budowaniu mistycznego ciała.

4. Zrozumienie społecznego charakteru Mszy św. jest nieodzowne w celu pogłębienia ruchu liturgicznego. Jeżeli Msza św. jest szczytem i ośrodkiem całego liturgicznego kultu, to wprowadzenie we właściwe kolejne liturgicznej pobożności będzie rzeczą niemożliwą bez uświadomienia sobie, czym jest udział wiernych we Mszy św. Znajomość tej prawdy, że wierni przynoszą siebie na ofiarę Mszę św. jako hostię żywą i że siebie składają na ofiarę wraz z Chrystusem, jest naprawdę nikłą. Łatwo się o tym przekonać, gdy np. wśród elitarnych katolików ze wszystkich warstw społecznych zrobimy ankietę złożoną z trzech głównych pytań:

- 1) *Kto składa ofiarę Mszy św.?*
- 2) *Kogo się składa na ofiarę we Mszy św.?*
- 3) *Co znaczy uczestniczyć we Mszy św.?*

Odpowiedzi nas przekonają, jak wielkie są braki pod względem zrozumienia tych faktów religijnych, z jakim wierni często się spotykają i jak Msza św. naprawdę jest nieznaną.

## V.

Jeżeli nie chcemy się odrywać od czystych krynicznych źródeł nauki o Mszy św. to trzeba, aby wszyscy katolicy słyszeli na ambonie, czy w szkole często powtarzaną naukę o pięknej prawdzie naszego udziału w odkupieniu Chrystusa, t. j. naszej z Nim współpracy. Już wiele pokoleń kapłanów polskich kształciło się na dwu najbardziej znanych u nas podręcznikach teologii dogmatycznej, mianowicie na

Synopsis theologiae dogmaticae Tanquereya i Zarysie Dogmatyki katolickiej Ks. Sieniatyckiego. Zobaczymy, jakie tu znajdziemy określenia Mszy św.; wprawdzie określenie nie mówi nam jeszcze o całości nauki, w każdym jednak razie wysuwa ono według autora jej najważniejsze punkty. W dogmatyce Tanquery'a<sup>62)</sup> czytamy: *Sacrificium missae definitur ad mentem Tridentini; Sacrificium Novae Legis, in quo Christus offertur et incruente immolatur sub speciebus panis et vini, per hominem ministrum pro Ecclesia ad agnoscendum Dei dominium supremum nobisque applicandum satisfactiones et merita suae passionis*“.

W przytoczonym określeniu nie znajdujemy słów użytych przez Tridentinum przy opisie Mszy św., a mianowicie, że to Kościół składa ofiarę Mszy św. („ab Ecclesia offerendus“).

W dogmatyce Ks. Sieniatyckiego<sup>63)</sup> znajdujemy następujące określenie: „Msza św. jest to bezkrwawa ofiara Nowego Testamentu, w której ofiaruje się Bogu ciało i krew Jezusa Chrystusa pod postaciami chleba i wina“. W powyższej definicji nie wymienia się podmiotu ofiarującego Mszę św., t. j. Kościoła, chociaż na dalszych stronicach „Zarysu dogmatyki“ spotykamy się ze zdaniem, że „ofiarnikiem (we Mszy świętej) jest Kościół Chrystusowy“<sup>64)</sup> i że Msza św. jest zostawiona Kościołowi przez Chrystusa i „kapłan Kościoła składa ją w imieniu Kościoła“<sup>65)</sup>, ale znowu wniosek wyciągnięty z tego faktu jest za ubogi w treść: „dlatego też kapłan z nakazu Kościoła ofiaruje każdą Mszę św. za Kościół, za papieża i za biskupa diecezji“. — Kościół więc jedynie korzysta ze Mszy św. i jest raczej bierny, niż aktywny.

W katechizmie Kard. Piotra Gasparri'ego<sup>66)</sup> na pytanie: czy Msza święta jest prawdziwą i właściwą ofiarą Nowego Testamentu-Zakonu? mamy odpowiedź: „Msza św. jest prawdziwą i właściwą ofiarą Nowego Zakonu, bo Jezus Chrystus zastąpiony przez kapłanów, ofiaruje w niej Bogu Ojcu w sposób bezkrwawy swoje ciało i krew pod postaciami chleba i wina“ — brak tu wyraźny Kościoła jako podmiotu ofiarującego i jako duchowego przedmiotu dawanego na ofiarę.

Trzeba przyznać, że na dalsze pytania katechizmowe (p. 395), jaki jest najlepszy sposób słuchania Mszy św., mamy odpowiedź: „żeby

<sup>62)</sup> Synopsis theologiae dogmaticae — t. III-us p. 522 Parisiis, 1930.

<sup>63)</sup> Zarys dogmatyki katol. t. IV, s. 236 — Kraków, 1931.

<sup>64)</sup> J. w. s. 257.

<sup>65)</sup> j. w. s. 256.

<sup>66)</sup> Kard. P. Gasparri — Katechizm katol. s. 136 tłum. X. J. Korzonkiewicz,

wierni, obecni na Mszy św. łączyli się z kapłanem odprawiającym ją i razem z nim składali Bogu tę ofiarę; żeby rozpamiętywali w sercu ofiarę na krzyżu i łączyli się z Panem Jezusem w sakramentalnej, albo przynajmniej w duchowej Komunii św.“<sup>67)</sup>.

Sporą ilość katechizmów, wydanych w Polsce już po wojnie (lub w czasie jej trwania), nie umieszcza w określeniach Mszy św. Kościoła jako podmiotu ofiarującego, nie jest więc dziwną rzeczą, że i w 36-ciu pytaniach i odpowiedziach katechizmowych „zatwierdzonych w r. 1948 jako wyłącznie obowiązujących przy układaniu i wydawaniu podręczników do nauki religii oraz przy nauczaniu katechizmu w odpowiedzi na p. 26: Co to jest Msza św. czytamy: „Msza św. jest to ofiara Nowego Testamentu, w której P. Jezus *pod postaciami chleba i wina* ofiaruje się za nas swemu Ojcu“ (Kronika Diec. Sand. Nr 3, 1948 r.).

Zapewne przeważały tu względy dydaktyczne, jak np. krótkość określenia, zdaje się jednak, że w danym wypadku dane treściowe powinny wziąć górę.

Może się uda oddać taką definicję Mszy św., że będzie ona prosta i jasna, a jednocześnie włączy Kościół, który według orzeczeń Sob. Tryd.

<sup>67)</sup> j. w. s. 140.

<sup>68)</sup> Ks. A. Przybyła — Katechizm Diec. — Katowice, 1945, „ofiara Mszy św. jest ofiarą nieustającą Now. Zakonu, w której P. Jezus pod postaciami chleba i wina przez kapłana ofiaruje się swemu Ojcu“, s. 93.

Ks. A. Przybyła — Katechizm religii katol. — Kraków, 1945, „Msza św. jest to ofiara Now. Zakonu, w której P. Jezus ofiaruje się pod postaciami chleba i wina swemu Ojcu“, s. 100.

X. J. Młynarczyk — Nauczanie katechizmu — drugi rok Kraków, 1943 r. „Msza św. jest ofiara składana Bogu przez ręce kapłana z ciała i krwi. P. Jezusa pod postaciami chleba i wina“, s. 152.

Ks. W. Kalinowski, Ks. dr J. Rychlicki — Dogmatyka katolicka Kraków, 1947 r. „Msza św. jest nieustającą bezkrwawą ofiarą Now. Zakonu, w której Jezus Chrystus ofiaruje się Ojcu Swemu Niebieskiemu przez ręce kapłana na ołtarzu pod postaciami chleba i wina“, s. 153.

Od powyższych określeń wyróżnia się opis Mszy św. w Katechizmie Ks. Jana Zieji (Katechizm życia chrześcijańskiego — wyd. Pallotinum — r. 1949). „Msza św. jest to Przenajświętsza ofiara Now. Przymierza Bożego z ludźmi, w której Jezus Chrystus raz jeden na wszystkie wieki życie swoje ofiarowałszy niegdyś na krzyżu za zbawienie świata, teraz złączony z całą społecznością Kościoła cudem niepojętym utajon pod postaciami chleba i wina, przez postugę człowieka kapłana ofiarę swoją krzyżową bezboleśnie ponawia i uprzytamnia na uwielbienie Ojca naszego niebieskiego, na podziękowanie Mu za Jego dobrodziejstwa na przebłaganie Go za grzechy nasze i na uproszenie nam łask do zbawienia potrzebnych.

(Katechizm życia chrześcijańskiego, X. J. Zieja, wyd. Pallotinum 1949 r.).

i wyjaśnień encykliki Med. Dei jest podmiotem ofiarującym Mszę św., a dodajmy, że według Med. Dei Kościół i siebie składać musi na ofiarę, aby ona miała pełną skuteczność.

Takie określenia nie są czymś nowym, — w polskim bowiem tłumaczeniu Katechizmu X. Pougeta z r. 1830<sup>69)</sup> czytamy: Co to jest Msza święta? — Jest to ofiara ciała i krwi Jezusa Chrystusa, którą tenże Jezus Chrystus i Kościół Jego ofiaruje Bogu przez postugę kapłanów pod osobami chleba i wina na dalsze jakoby przedłużenie i wyobrażenie ofiary krzyżowej<sup>70)</sup>. Wyjaśniając podane określenie, autor pisze: „W ofierze Mszy św. Kościół ofiaruje Jezusa Chrystusa i oraz sam ofiaruje siebie Bogu Ojcu z Jezusem Chrystusem, w Jezusie Chrystusie i przez Jezusa Chrystusa, a tych obu ofiarowań dopełnia przez postugę kapłanów. A tak Msza św. jest ofiarą Jezusa Chrystusa, ofiarą biskupów i kapłanów, ofiarą nareszcie całego Kościoła i każdego wiernego, który jej jest obecny, albo za którego staraniem sprawuje się<sup>70)</sup>).

Nieznacznie poprawiając określenie Ks. Pouget'a i zgodnie z treścią encykliki Med. Dei, można by podać następującą definicję Mszy św.:

*Msza św. jest niekrwawą ofiarą ciała i krwi Jezusa Chrystusa, który się ofiaruje pod postaciami chleba i wina przez kapłanów w imieniu Kościoła i wraz z Kościołem na przedłużenie i wyobrażenie ofiary krzyżowej.*

W określeniu uwidoczniiony jest pierwszorzędny przedmiot ofiary, t. j. ciało i krew Jezusa Chrystusa i przedmiot drugorzędny, t. j. Kościół; podmiotem ofiarowującym jest także Kościół jako mistyczne ciało, w którym najgłówniejszą funkcję ma Chrystus, będący głową tegoż ciała, a więc ów skrupuł, że w definicji znika Chrystus jako aktywny kapłan nie ma podstaw; poza tym zaznaczano charakter sakramentalny drugorzędnych ofiarników (przez kapłanów) i istotny związek z ofiarą krzyża. Przydługawość określenia kompensuje się jego wartościami funkcyjnymi, t. j. przydatnością do wprowadzania katolików w samo centrum katolickiego kultu. Gdyby powyższe określenie było za długie, można by je skrócić w ten sposób: „Msza św. jest to Chrystus, który

<sup>69)</sup> X. Fr. Pouget — Nauki katolickie w sposób katechizmowy... przeł. z fr. przez X. J. Jakubowskiego — I-e wyd. w r. 1790 — 2-e wyd. 1830 — t. IV-y, s. 170.

<sup>70)</sup> j. w. s. 174.

pod postaciami chleba i wina ofiaruje się Bogu za Kościół i wraz z Kościołem (lub za nas i wraz z nami)<sup>71)</sup>.

Powinno nam bardzo zależeć na tym, aby Msza św. ten wielki dar, jaki Kościół otrzymał, stał się i zrozumiany i oceniony, a przede wszystkim, by skupił obok siebie świadome dary naszego człowieczeństwa i religijności, a to jest niemożliwe bez utrzymywania w centrum świadomości prawdy o społecznym charakterze Mszy św.

Znany filozof Bergson w zakończeniu swej niegdyś rewelacyjnej książki: *Les deux sources de la morale et de la religion*<sup>72)</sup> pisał, że ludzkość ma do wyboru albo żyć tylko lub czynić wysiłki, aby tu już na drobnej naszej planecie została spełniona „istotna funkcja wszechświata, który jest maszyną tworzącą bogów“<sup>73)</sup>. Według nauki katolickiej taką żywą maszyną tworzącą „bogów“ jest Chrystus Pan, współpracujący z nami we Mszy św.; innym słowem jest to cały (Kościół) organizm mistycznego ciała, którego najdoskonalszą czynnością jest Msza św., wspólne dzieło Chrystusa, kapłanów i wiernych<sup>74)</sup>.

Ks. GRANAT.

<sup>71)</sup> Tak np. określał Mszę św. M. Lepin: *En consequence on peut définir le sacrifice de la messe: l'oblation que le Christ fait de lui même et que l'Église fait du Christ sous les signes représentative de son immolation passé*“ M. Lepin, o. c. 755.

<sup>72)</sup> ed. 16-e — Paris, 1934, p. 343.

<sup>73)</sup> *Pourque s'accomplisse.. la fonction essentielle de l'univers, qui est une machine à faire des dieux.*

<sup>74)</sup> W języku polskim istnieje dosyć duża i obszerna literatura o Mszy św. często jednak charakter społeczny Mszy św. nie jest w niej uwzględniany:

1. Ks. Ildelfons Bobicz — *Służba Boża — 15 kazań liturgicznych* Kielce-Karczówka, 1935 r.

2. Ks. de Bouchand S. J. — *O Najśw. ofierze Mszy św. i sposobie jej słuchania* — tłum. Tarnów, 1913.

3. Ks. Kard. Jan Bona — *O Mszy św.* (5-ty t. pism. ascet.) tł. z wł. Tarnów, 1913.

4. Ks. Bisztyga — *Wykład Mszy św.* Wyd. OO. Jezuitów.

5. Ks. Fel. Cozel — *Msza św. jej znaczenie, pożytki, obrzędy i sposoby słuchania*, wyd. 3-e, Wyd. OO. Jezuitów.

6. Ks. J. Andrasz — *Msza św. i tajemnice życia Zbawiciela* — Wyd. OO. Jezuitów.

7. Ks. M. Gihl — *Ofiara Mszy św.* — tłum. z niem. Ks. Kulesza, Wyd. Księg. św. Wojciecha.

8. Ludwika Jeleńska — *Tajemnica Mszy św.* r. 1932, Wyd. Księg. św. Wojciecha.

9. Ks. Ludwik Chiavorino — *Największy skarb czyli codzienna Msza św.* — opowiadania i przykłady — tłum. z wł. Wyd. Tow. św. Pawła ap. Częstochowa.



## O MAGACH ZE WSCHODU

Trzej mędrcy ze Wschodu, którzy przynieśli Boskiemu Dzieciątku złoto, kadzidło i mirrę, nazwani są w greckim tekście Ewangelii magami, *magoi* (Mat. 2, 1). Grecki uczoney *magos* oznacza w zasadzie kapłana religii perskiej i pochodzi ze staroirańskiego *magus*, mającego to samo znaczenie. Ale na gruncie irańskim jego historia jest dosyć skomplikowana i nie we wszystkich szczegółach jasna.

Najstarszym datowanym świadectwem naszego wyrazu jest wielki napis staroperski króla Dariusza Wielkiego, wryty na skale w Behistun, a opisujący historię jego wstąpienia na tron i walki z uzurpatorami. Pierwszym i najgroźniejszym z nich był mag (*maguš*) Gaumata podający się za zamordowanego brata Kambyzesa, Bardiyę, którego Herodot zna pod imieniem Smerdis. Dariusz uzurpatorów dzięki pomocy Ahuramazdy, najwyższego z bogów, pokonał, a Gaumatę i jego zwolenników przykładowo ukarał. Pamiątką tego zdarzenia miało być według Herodota obchodzone odtąd corocznie święto magafonii. Mimo to magowie stopniowo odzyskali na dworze perskim swoje dawne wpływy. Ten sam Herodot na innym miejscu wspomina, że jeśli Persowie chcą składać jakąś ofiarę, wówczas wzywają maga, który śpiewa podczas niej teogonię. A jednak religia magów nie była jeszcze wówczas identyczna z religią perską. Tak na przykład magowie wystawiali swoich zmarłych na pożarcie ptakom, podczas gdy Persowie grzebali

10. Ks. Kłos — Dwie ofiary — sześć kazań pasyjnych — Poznań, 1932.

11. Ks. Robert Mäder — Z powrotem do Mszy św. — tłum. z niem. Wyd. OO. Jezuitów, Kraków, 1938.

12. Ks. Wł. Muchowicz — Przenajświętsza ofiara — 25 kazań O mszy św. Lwów, 1930.

13. Ks. Pius Parsch — Kazania o Mszy św. tł. Ks. Korzonkiewicz, Kraków, 1931.

14. Ks. Pius Parsch — Wtajemniczenie w ofiarę Mszy św. tł. Ks. J. Pachucki, Kraków, 1947.

15. Ks. Pirożyński — Źródło życia — Wrocław, 1946.

16. Ks. Dr Wł. Spikowski — Nasz udział we Mszy św., Poznań, 1936, — 2-e wyd. 1947.

17. Ks. M. Rękas — Msza św. chorych — Lwów.

18. Ks. Sudry — Msza św. życiem naszym.

19. Ks. S. Zukowski — Msza św. jako ośrodek życia religijnego.

20. Każdy dzień Msza św. — Wyd. Sem. Zagr. Poznań

21. Miesięcznik liturgiczny: Msza św. Wyd. Sem. Zagr.

22. Ks. Jan Bocheński — Na ołtarzu — Tarnów, 1948.

ich w ziemi, pokrywszy ich wprzódę warstwą wosku. Z chwilą wstąpienia na tron następcy Dariusza, Kserksesa, wpływy magów na dworze perskim były, o ile możemy sądzić, całkowicie przywrócone i odtąd stanowić oni będą kastę kapłańską państwa perskiego. Byli oni ją już za czasów medyjskich. Według Herodota byli oni wprawdzie jednym ze szczepów medyjskich, ale wzmiankę tę należy oczywiście rozumieć w sensie analogicznym do pokolenia Lewi w Izraelu. Powstanie magów przeciwko Dariuszowi może w takim razie się tłumaczyć oporem Medów przeciwko przewadze Persów, co jednak nie jest całkiem pewne.

W każdym razie z początkiem panowania Kserksesa wpływ magów, zwłaszcza w dziedzinie religijnej, był przemożny. Jednym z jego przejawów jest odnaleziony w roku 1936 przez Herzfelda w ruinach Persepolis napis zakazujący kultu daivów, pewnej klasy bóstw odrzuconej i potępionej przez zoroastryzm, a być może już przez mazdeizm przedzoroastriański, i równocześnie proklamujący wyłączny kult Ahuramazdy. W ten sposób wkraczamy w zaczarowany trójkąt problemów: religii magów — religii Achemenidów — i ich stosunku do zoroastryzmu, należących do najbardziej dyskutowanych problemów historii religijnej Iranu.

Święte księgi zoroastrian, Awesta, zawierają bez wątpienia pierwiastki bardzo stare i jako takie są niewątpliwie o wiele starsze od Achemenidów. Ale nie należy zapominać, że ich ostateczna redakcja, jaka do nas doszła, jest co najmniej późno-sasanidzka, jeżeli nie posasanidzka, że zatem pochodzi najwcześniej z piątego czy szóstego wieku po Narodzeniu Chrystusa. Ponadto to, co dzisiaj nazywamy Awestą, są to właściwie księgi liturgiczne, tak się — z grubsza biorąc — mające do kanonu awestyjskiego, jaki istniał za Sananidów, jak brewiarz i mszał rzymski do kanonu Pisma św. Ta ostatnia okoliczność nie jest tutaj może aż tak niekorzystna, jakby się z powyższego porównania mogło wydawać. Wnioskując bowiem ze streszczenia kanonu awestyjskiego w księdze średnioperskiej Denkart, księgi liturgiczne zawierały na ogół materiał starszy, aniżeli kanon, do którego wcielono według tradycji nawet różne dzieła medyczne i filozoficzne, przetłumaczone z greki i indyjskiego. Na pewno stary materiał zawiera nasza Awesta, jeżeli idzie o stan kapłański, bo jej nomenklatura jest tutaj zupełnie inna aniżeli nomenklatura literatury średnioperskiej, nie mogła zatem powstać pod wpływem tej ostatniej. Zawsze jednak trzeba być przy wyciąganiu ostatecznych wniosków tutaj ostrożnym.

Nazwę stanu kapłańskiego w najstarszych częściach Awesty, tak

zwanych Gatach, stanowiących oryginalne słowa samego Zoroastra, jest według wszelkiego prawdopodobieństwa *airyaman* (Nyberg). Specjalnym rodzajem kapłana jest *zautar*. Kapłani religii przeciwników Zaratusztry nazywają się *karapan* i *usig*. Żadna z tych nazw nie przypomina nazwy magów. W zasadzie podobnie jest w młodszej Aweście. Kapłanem jest *athravan*, którego nazwa przypomina znanych z Indii *athravanów*. Ta zmiana terminologiczna ma swoje uzasadnienie w tak zwanym synkretyzmie zoroastriańskim. Czysta religia Ahury Mazdy, jaką spotykamy w Gatach, już bardzo prędko, według Nyberga już w drugiej połowie działalności samego Zoroastra, zlała się z religiami niektórych innych grup religijnych, zwłaszcza z religią grupy uznającej jako najwyższego boga Mitrę Temu odpowiada przejęcie pierwotnie obcej terminologii religijnej i organizacji społecznej. W ten sposób *athravan*, według Nyberga pierwotnie nazwa kapłana religii Mitry, staje się w młodszej Aweście nazwą kapłana zoroastriańskiego. *Athravan*-owi poświęcony jest 18. fargard (rozdział) awestyjskiej księgi Vendidad, będącej rodzajem kodeksu kapłańskiego. Przeciwwstawiony jest tam prawdziwy kapłan fałszywemu. Obaj noszą ten sam charakterystyczny strój, wykonują te same rodzaje obrzędów, a mimo to ich właściwości religijne są sobie z gruntu przeciwne. Jest to, jak cały Vendidad, świadectwem walki dwu różnych religii, walki przybierającej różne formy i natężenie. Nie wykluczone jest przy tym pozorne przyjęcie religii przeciwnika dla kontynuowania pod jej firmą dawnych praktyk. Bliską analogią jest tutaj znana później z szyickiego islamu zasada *taqiyya*, obowiązek zatajenia swojej prawdziwej religii, gdy jej otwarte wyznawanie mogłoby grozić prześladowaniem.

W okresie, kiedy powstało Vendidad, głównym ośrodkiem zoroastryzmu nie były już wschodnie okręgi Iranu, gdzie według wszelkiego prawdopodobieństwa żył i działał Zaratusztra. Jak wynika z kilku wzmianek w tekstach awestyjskich, a także z późniejszej legendy o Zoroastrze, centrum zoroastryzmu znajdowało się wówczas w mieście Raga w pobliżu dzisiejszego Teheranu, gdzie istniało teokratyczne państwo kapłańskie. Raga leży w Medii, wobec czego powinniśmy się spodziewać jakiejś wzmianki o magach, będących warstwą kapłańską Medów. Rzeczywiście w kilku odosobnionych miejscach młodszej Awesty zjawia się nazwa kapłana *mogu*. Są to jednak niewątpliwie ustępy należące do najmłodszej warstwy tekstów awestyjskich.

Natomiast u Greków, począwszy od Herodota, a także w całej późniejszej literaturze religijnej średnioperskiej *mag* wzgl. *mobed magu-*

*pati* jest nazwą kapłana zoroastriańskiego *par excellence*, wygląda więc, że co najmniej od chwili zetknięcia się z zoroastryzmem w Raga magowie medycyści byli właściwymi nosicielami religii Zoroastra. Nasuwa się pytanie, czy w starszych tekstach nie znajdujemy niczego, do czego by można nawiązać.

Tu mamy do wyboru dwie podniesione w ostatnich czasach teorie, obie wychodzące z zaświadczonego w Gatach wyrazu *maga-*, ale interpretujące go każda po swojemu. Profesor Papiesskiego Instytutu Biblijnego Messina przyjmuje jako znaczenie podstawowe *maga-*, „dar“, a stąd „dar *par excellence*, religia“, oczywiście mazdaistyczna. Urobiony od *maga* — gatycki przymiotnik *maga-van* — oznacza według Messiny „wyznawcę Ahury Mazdy“, i to zarówno przed, jak po reformie Zoroastra. Słowo *magu*, — występujące tylko w młodszych tekstach, byłoby młodszym odpowiednikiem gatyckiego *maga-van-*, będąc jak ono przymiotnikiem urobionym od *maga-*, tylko za pomocą innego sufiksu. W tym wypadku związek magów z mazdeizmem byłby związkiem organicznym a nie tylko rezultatem przypadkowego zetknięcia. Mimo to teoria ta nie potrafi wytłumaczyć, dlaczego młodsza Awesta w zasadzie milczy o magach, i dlatego nie może zadowolić.

Stąd prawdopodobnie jest teoria inna, nawiązująca do ostatnich prac znanego orientalisty szwedzkiego Nyberga i jego uczniów. Na podstawie szczegółowej analizy filologicznej Gat stara się Nyberg określić środowisko religijne, w którym żył i działał Zoroaster. Według niego było to społeczeństwo typowo szamanistyczne, w którym praktyki ekstazyjne odgrywały wielką rolę. Praktykom tym towarzyszył śpiew rytualny — i właśnie on był pierwotnie określanym terminem *maga-*. Z czasem nazwę tę przeniesiono na śpiewających a nawet na wszystkich biorących udział w praktykach ekstazyjnych, a z drugiej strony na teren, na którym się te praktyki odbywały. Z biegiem czasu, gdy w zreformowanym mazdeizmie ekstaza przestała odgrywać większą rolę, terminem *maga-* zaczęto określać miejsce jakiegokolwiek czynności liturgicznej. Tak w Vendid *maga-* nazywa się miejsce oczyszczeń rytualnych, a zwłaszcza trzy na nim wykopane dołki. Tylko to ostatnie znaczenie zachowało się w nowoperskim, gdzie *magak-* oznacza po prostu jaskinię.

Według Nyberga magowie nie mają przed swoim zetknięciem się z zoroastryzmem w Raga z nim nic wspólnego i dlatego nie wypowiada się na temat stosunku *maga-* i *magu-*. Jego uczniowie jednak możliwość takiego związku dopuszczają, *magu-* byłby w takim wypadku przewodniczącym grupy *maga-* albo jej członkiem.

Ten związek obu wyrazów może być dwojakiego rodzaju i sprawę przy dzisiejszym stanie wiedzy trudno rozstrzygnąć. Jeżeli *maga-* było wyrazem wyłącznie gatyckim, t. j. mazdaistyczno-zoroastriańskim, to wówczas *magu-* mogło stać się określeniem magów dopiero po przyjęciu przez nich zoroastrizmu; *magu-* oznaczałoby w takim wypadku „odprawiającego obrzędy *maga-*“, co nam nie mówi nic bliższego o rodzaju funkcji kapłańskiej magów, bo nie wiemy, co było centralnym punktem rytuału zoroastriańskiego w chwili przejścia zoroastrizmu przez magów. W każdym razie nazwa *magu-* dla przedstawicieli stanu kapłańskiego byłaby w takim wypadku bardzo odpowiednia. Przyjęcie tej ewentualności oczywiście implikuje, że mag Gaumata był zoroastrianinem, a jego przeciwnik Dariusz jeszcze nim nie był. Dwa ostatnie twierdzenia pozostałyby natomiast w zawieszeniu w razie przyjęcia ewentualności drugiej, a mianowicie że *maga-* nie była wyrazem wyłącznie zoroastriańskim. Jak wykazał Nyberg, ćwiczenia ekstazy nie były wyłączną cechą religii Ahury Mazdy. Przeciwnicy Zoroastra uprawiali ten sam typ ekstazy, który nie był obcy również religii Medów przed przyjęciem przez nich zoroastrizmu, jak to widać z imion niektórych potępionych przez Vendidad bóstw. W takim razie *maga-* mogło należeć również do terminologii religijnej niezoroastriańskich i wogóle niemazdaistycznych grup religijnych zachodniego Iranu, a *magu-* być członkiem właśnie takiego medyjskiego *maga-*.

W każdym razie w chwili, gdy po śmierci Dariusza magowie odzyskują przemożne wpływy na dworze Kserksesa, są oni już zoroostroanami. Widać to z zakazu kultu daivów i z reformy kalendarza zoroastriańskiego, wprowadzonego zamiast dawnego używanego przez Dariusza staroperskiego około roku 495. Ten ostatni, zrekonstruowany przed paru laty przez Freimana, jest w każdym razie zaświadczony tylko za Dariusza, bo tabliczki elamickie, znalezione w r. 1936 przez Herzfelda w Persepolis, które tę rekonstrukcję dopiero umożliwiły, pochodzą również z czasów Dariusza, a nie, jak pierwotnie chciał Poebel, z czasów Artakserksesa I. Z tym dobrze się zgadza teoria Nyberga o powstaniu zoroastriańskiego kalendarza religijnego właśnie z początkiem panowania Kserksesa.

Obok zoroastrizmu magowie kultywują jako naukę ezoteryczną zerwanizm, religię Czasu Nieorganicznego, stojącego ponad przeciwieństwem Ahury Mazdy i Ahra Manyu. W pewnych okresach czasu zerwanizm zyskuje na znaczeniu i w oczach apologetów chrześcijańskich, ormiańskich i syryjskich epoki Sasanidów uchodzi za ortodoksję mazdeizmu, czym jednak na stałe nie został.

Za Achemenidów religie irańskie szerzą się w okolicznych krajach, a wraz z nimi magowie. Strabon opisuje nam religię magów kapadokijskich. W Babilonii magowie stykają się z miejscowymi tradycjami czar-noksięstwa i magii i odtąd mag staje się na Zachodzie często synonimem czarnoksiężnika. Magowie zachodni, po grecku: *magousaioi* aram. *maguša* z staropers. *maguš* mało już mają wspólnego z religią irańską. Więcej już przypominają kapłanów zoroastryzmu *maga-*, kapłani czczono-go przez Indoscytów boga Mihiry.

Przy tych tak różnych zastosowaniach słowa mag trudno dziś od-powiedzieć, kogo miał właściwie na myśli Ewangelista, pisząc o trzech magach ze Wschodu, którzy się przyszli pokłonić Boskiemu Dzieciątku.

Kraków.

Marian Molé.

## WIADOMOŚCI I UWAGI

### BETLEJEM

W odległości 7 km na południe od Jerozolimy, przy drodze wiodącej do Herbonu, leży miasteczko Betlehem, także przez Arabów zwane podobnie: Beit-lahm. Autobusem mknącym po szerokiej autostradzie — zbudowanej przez Anglików po pierwszej wojnie światowej — dojeżdża się w kilku mi-nutach do grodu Dawidowego, który ma za sobą długie wieki istnienia.

Kraj tu pagórkowaty, ponad 800 metrów wysokie wzgórza ciągną się daleko aż ku Negebowi, południowej części Palestyny, uroczę doliny przerzy-nają krajobraz i dają schronienie licznym stadom owiec. Wiatry chłodne wieją od Morza Śródziemnego i przyczyniają się do obniżenia temperatury, co znów korzystnie wpływa na urodzajność ziemi. Przed wiekami, kiedy jeszcze góry okryte były gęstym lasem i wskutek tego równiny miały więcej wilgoci, cała okolica słynęła z bogactwa plonów i stąd nazwano ją „Efrata“ czyli „uro-dzajna“, a miasto rozłożone na dwóch niewielkich wzgórzach otrzymało na-zwę „Bet-lehem“, która oznacza „dom chleba“, bo mieszkańcom nigdy prze-nicy na chleb nie brakło (por. Chlebów, Chlebowice w naszym języku).

Już w epoce amarneńskiej, tj. 1400 przed Chr., jest Betlejem wzmian-kowane w korespondencji faraona Amenofisa IV, jak o tym świadczą słynne wykopaliska w Tell Amarna, jako miasto należące do obwodu jerozolimskiego<sup>1</sup>). Po zajęciu Palestyny przez wojska Jozuego — około r. 1200 — okolice te przy-dzielono szczepowi najpoważniejszemu ludu izraelskiego, mianowicie potom-kom Judy. Był to ród pasterzy, silnych i odważnych, którzy nieraz w obronie trzód walczyć musieli z dzikimi zwierzętami. Nic dziwnego, że spośród nich wyszli dzielni wodzowie i słynni obrońcy ojczyzny, jakimi byli Dawid i jego hetman Joab. W Betlejem mieszkała także szlachetna Rut, prababka Dawida,

<sup>1</sup>) Tak według opinii Schrödera. Nazwy miasta nie można dokładnie od-czytać. Por. Knudtson 260, 16.

której życie pełne prostoty i poświęcenia opisuje nam księga biblijna jej imię nosząca.

Sąsiadujący z krajem Filistyni, słynni na owe czasy kupcy, zajmujący wąski pas nad Morzem Śródziemnym, szukając ziemi ornej na chleb dla siebie, zajęli chwilowo Betlejem i wcielili je do swego państwa, lecz kiedy Dawid doszedł do władzy, udało mu się wydrzeć miasto z rąk najeźdźców. Przez pewien czas istnieje współzawodnictwo między Jeruzolimą a Betlejem, ale z chwilą założenia około r. 1000 stolicy na wzgórzu syjońskim, gród rodzinny domu królewskiego w cień się usuwa. Za króla Roboama — około r. 900 — kiedy po rozdziale państwa izraelskiego na dwa państewka, północne i południowe, koniecznością było wzmocnienie strategiczne granic zmniejszonych, Betlejem staje się grodem warownym, jest też przez pewien czas miastem powiatowym. Ale po niewoli babilońskiej traci zupełnie wszelkie znaczenie, a odzyskuje je dopiero w r. 514 przed Chrystusem z chwilą narodzenia się tam Pana Jezusa.

To wszechwiekowe znaczenie grodu betlejemskiego przewidział już około r. 700 prorokujący poeta Micheasz, który ogłosił i spisał znaną przepowiednię:

O Betlehem — Efrato,  
Tyś tak małeńkie wśród Judy osiedli,  
lecz z ciebie wyjdzie  
który władcą będzie w Izraelu,  
którego ród pradawnych sięga czasów,  
liczy lata wieczne.

Proroctwo to — zupełnie jasne i pewne — spełniło się za rządów cesarza Augusta, kiedy to w stajence betlejemskiej Maria porodziła Zbawiciela świata, którego „ród odwiecznych sięga czasów“, bo On jest Synem Boga Ojca, zrodzonym przed wszystkimi wiekami. A zaczął swoje panowanie duchowe nad Izraelem, by je później rozszerzyć na cały świat.

Trudno powiedzieć, jaki był stosunek pierwszych chrześcijan do Betlejem, bo raczej czcili miejsca męki i śmierci Pana Jezusa. Lecz z tego faktu, że ewangelści Mateusz i Łukasz tak dokładne nam zostawili opisy scen łączących się z Betlejem, wnioskować możemy, że już w okresie spisania tych ewangelii — tj. w każdym razie przed zburzeniem Jeruzolimy w r. 70 — miasto narodzenia Zbawiciela było stale ze czcią wspominane. Z czasem rosła cześć dla miasta, jak o tym świadczą legendy, które się powoli tworzyły około pobytu Św. Rodziny w Betlejem i które spisane zostały w II wieku w tzw. Protoewangelii Jakuba.

Tradycja bardzo dawna, bo już znana św. Justynowi (około r. 180), podaje wiadomość, że ową gospodą, w której stanęli Józef i Maria, była grotka skalna, co jest rzeczą bardzo prawdopodobną, bo cała okolica Betlejemowi obfituje w grotty i jaskinie, które w terenach górzystych zwykle się tworzą. Tradycja ta utrwaliła się niebawem i w r. 325 św. Helena i cesarz Konstantyn budując nad grotą bazylikę, która się zachowała aż do dnia dzisiejszego.

Przez kilkadziesiąt lat wznosiła się na miejscu grotki świątynia pogańska, zbudowana w r. 135 przez cesarza Hadriana ku czci bożka syryjskiego Adonisa-Tammuza, ulubionego bóstwa pogan palestyńskich. Prawdopodobnie

chciał Hadrian w ten sposób zatrzeć ślady kultu pamiątek chrześcijańskich, ale to mu się nie udało, bo na gruzach pogaństwa miało się i w ziemi palestyńskiej rozwinać bujne życie chrześcijańskie.

Bazylika Narodzenia, o pięciu wielkich nawach, 57 metrów długa i 26 szeroka, z zewnątrz dość brzydka, bo ściśnięta przylegającymi gmachami, wewnątrz posiada dużo ciepła i piękna architektonicznego. Dziwnym zrządzeniem Opatrzności Bożej, pomimo przelicznych wojen, które Palestynę nawiedzały, ocalała w zupełności i w przeciągu wieków nie uległa większym zmianom. Pod głównym ołtarzem znajduje się kaplica-grota, w której srebrna gwiazda, umieszczona w skalnej posadzce, głosi: HIC DE VIRGINE MARIA JESUS CHRISTUS NATUS EST. Kilka kroków dalej, o 3 stopnie niżej jest druga kaplica-nisza, w której kiedyś stał żłóbek, po którym tylko pewne wydrążenie w skale zostało.

W tej oto podziemnej kapliczce ojcowie franciszkanie przez cały rok odprawiają mszę św. według formularza święta Bożego Narodzenia. Codziennie pod wieczór schodzą się w uroczystej procesji, do tejże groty, by imieniem całej ludzkości Bogu dziękować za zesłanie Zbawiciela.

W odległości 2 km od miasta pokazuje się pielgrzymom „pole pasterzy“, czyli miejsce, na którym Anioł oznajmił pasterzom betlejemskim narodzenie Chrystusa; ale nie posiadamy żadnych podstaw realnych do twierdzenia, że pole to jest naprawdę polem wspomnianym przez ewangelistę.

Już od roku 1347 ojcowie franciszkanie sprawują opiekę nad bazyliką, która obecnie jest częściowo w rękach greków-schizmatyków. Przed 2 laty obchodziła Kustodia Ziemi Św. uroczyste jubileusz 600-lecia pracy w Betlejem, a księga pamiątkowa, wydana z tej okazji w r. 1947, zawiera dużo historycznego materiału do oceny działalności franciszkanów w Ziemi św.<sup>2)</sup>

Dzisiejsze Betlejem liczy 7 tysięcy mieszkańców, wśród nich 3 tysiące katolików i 3 tysiące innych chrześcijan. Według uchwały ONZ miasto należy do neutralnej strefy jerozolimskiej, obecnie znajduje się pod okupacją Transjordanii.

**Ks. Aleksy Klawek.**

### **JAKI PRAGNĘ MIEĆ KOŚCIÓŁ?**

Jestem postawiony wobec konieczności budowy nowego kościoła. Upatruję dla niego miejsce i myślę, jaki on powinien być. Myślę o tym dlatego, że chociaż sam nie będę rysował planu swojego kościoła, to jednak chcę architektowi podsunąć moje myśli. Jaki więc pragnę mieć kościół?

Pragnę, aby on nie stał tuż przy ulicy, by był nieco odsunięty i widoczny z pewnej perspektywy.

...by wielkością wyróżniał się spomiędzy otaczających go zabudowań,

...by linie zewnętrzne kościoła kazały przechodniowi myśleć, że jest coś ponadziemskiego, o czym nie wolno zapominać,

...by oko wchodzącego do kościoła nie błądziło po różnych szczegółach i szczegółikach, lecz by linie architektoniczne i cała malatura wnętrza kiero-

<sup>2)</sup> Por. Ruch Biblijny i Lit., rok I, str. 167 nn.



wwały wzrok ku wielkiemu ołtarzowi i ku jego najważniejszej części — tabernaculum, gdzie mieszka nasz Pan, Źródło życia i Dawca łask,

...by w moim kościele było dużo światła.

Wiedziałem gdzieś kościół, w którym zawsze miało się wrażenie, że na zewnątrz świeci słońce. Efekt ten powodowały szyby żółtego koloru w oknach prezbiterium. Bardzo mi się to podobało.

Ze względu na to, że obecnie na Mszy św. winni przez zrozumienie liturgii mszalnej i przez intencję być współskładającymi tę Ofiarę, pragnę, aby wszyscy mogli z każdego miejsca kościoła widzieć kapłana przy ołtarzu. Uważam, że do tego najlepiej nadaje się kościół jednonawowy z dostatecznie szerokim prezbiterium.

Pragnę, aby malatura kościoła uzmystawiała duchy niebieskie współuczestniczące w naszej liturgii razem z zebranymi tu ziemianami i adorujące Tego, który dla nich i dla nas był i jest Prawdą, Drogą i Życiem.

Pragnę mieć w kościele 2 niegłębokie kaplice z szeroko otwartym do nich wejściem (raczej wnek), z kościoła całkowicie widoczne, aby można było w jednej z nich pięknie ustroić Grób Chrystusa, a w drugiej gustowny Żłóbek.

Pragnę, aby w ścianach kościoła były zrobione nisze jako przytulne miejsca dla konfesjonałów, zapraszające do poufnego zwierzenia się w Sakramencie Przebaczenia.

Chciałbym mieć jedną oddzielną kaplicę w czasie zimy ogrzewaną, a w niej: ołtarzyk, chrzcielnicę i konfesjonał;

...a także przy zakrystii pokój, który by służył jako miejsce przyjęć dla interesantów, przyjmowanych zwykle w zakrystii, i równocześnie jako miejsce spowiedzi dla głuchych;

...i jeszcze, aby przejście z zakrystii do wielkiego ołtarza nie prowadziło przez tłum ludzki, lecz wprost do prezbiterium, ale by od niego było odgródzone korytarzykiem. Jest to pożądane, gdyż inaczej odgłosy z zakrystii przedostają się na kościół.

Uważam za konieczne mieć oddzielne miejsce dla schowania katafalku, zapasowych lichtarzy, feretronów, sztandarów, chorągwi i innych na razie niepotrzebnych rzeczy. Mogłaby tam też stać szafa do przechowywania rzadziej używanych szat kościelnych.

A teraz pytanie, czego bym nie chciał widzieć w moim kościele.

Nie chciałbym, aby do kościoła z plebanii trzeba było przechodzić przez ulicę.

...mieć ciasnego, wydłużonego przejścia do nawy kościelnej pod chórem za wielkimi drzwiami, w którym podczas procesji lub gromadnego wychodzenia z kościoła ludzie tłoczą się niemiłosiernie;

...kaplic pod chórem, gdyż miejsca te z powodzeniem mogą być powiększeniem nawy kościelnej, gdy chór oprzemy na filarach,

...następnie zbyt wielkiego chóru a zwłaszcza jakichś na nim zakamarków, gdzie chętnie przebywają młodzi, przychodzący tam nie dla celów religijnych, i są zadowoleni, gdy mogą znajdować się poza oczami starszych.

Nie chciałbym mieć kaplic bocznych (poza jedną) luźno tylko z nawą złączonych, które przebywających tam zmuszają do zapominania o wielkim ołtarzu i o tabernaculum.

Nie chciałbym, aby okna w prezbiterium znajdowały się poza ołtarzem, chyba że miałyby służyć wyłącznie tylko jako ozdoba zamiast nastawy ołtarzowej.

A teraz pragnę omówić te rzeczy, co do których dotąd nie mam całkowicie urobionego zdania.

Pierwsza to sprawa sali pod kościołem. Ma ona wielkie plusy. Może służyć jako kaplica przedpogrzebowa, jako miejsce nauki religii dla dzieci, które przy kościele muszą tę naukę pobierać, jako miejsce mniejszych lub większych zgromadzeń religijnych, obchodów i uroczystości poza kościelnymi... Minusy zaś są następujące: poważne podniesienie ceny budowy i słabe oświetlenie dzienne, gdyż okienka w takiej sali z konieczności muszą być małe w grubych murach.

Drugą sprawą dla mnie nieprzesądzoną jest jakość elektrycznego oświetlenia. Chodzi mianowicie o to, czy żarówki, oświetlające kościół, mają być zakryte czy też widoczne. (Pomijam tutaj oświetlenie samych ołtarzów) Zasadniczo trzeba by być za oświetleniem ukrytym. Jest ono tajemnicze, nie razi wzroku, a światła może dawać dość dużo. Jednak wydaje mi się, że nie wszystkie nasze kościoły nadają się do takiego oświetlenia, Światło odkryte zaś może tym bardziej podkreślić niektóre linie architektoniczne świątyni i może być dla oka bardzo miłe, zwłaszcza gdy się stosuje do tego żarówek o blasku delikatnym i słabym. Zaznaczam, że jestem zdecydowanym przeciwnikiem dość często stosowanego u nas sposobu oświetlania obrazów przez żarówki, umieszczone na ich ramach. Przy takim oświetleniu wzrok patrzącego kieruje się samorzutnie nie na obraz lecz właśnie na te świecące żarówki i efekt jest całkowicie chybiony.

Trzecia tego rodzaju sprawa to wieża kościelna. Ma być czy też ma jej nie być. Mówią, że wieża to przeżytek, że dawne castellum musi już być zapomniane, gdyż kościół ani jako miejsce obronne ani jako punkt obserwacyjny podczas działań wojennych w żadnym wypadku już teraz nie może być brany pod uwagę, że strzelistość kościoła można osiągnąć i bez wieży, że konserwacja jej jest bardzo kosztowna. A jednak na myśl, że mój kościół miałby być bez wieży, coś się we mnie buntuje. Jednak to jest i ozdoba i coś, co z dala widocznie każe myśleć o Bogu, na co ludzie zwykle groszy nie żałują i z czego się ogromnie cieszą.

A może to jest tylko taki mój nawyk? Może żyłem się przez całe życie z widokiem wież kościelnych i dlatego do ciasnego mojego umysłu nie może wejść o tej sprawie pojęcie nowe? Tak sobie czasem mówię. Mimo to jedna'k coś we mnie wtedy protestuje.

Czy boję się nowych linii w budowie kościoła?

Nie. Postawiłbym tylko warunek, aby nowy styl nie był zbyt wielkim odskokiem od dotychczasowych, aby mógł być rozumiany przez mnie i przez przeciętnego mojego parafianina. Uważam, że nowa linia może lepiej oddać ducha i aspiracje naszych pokoleń i czasów niż linie dawne. A nasz duch, duch budujących kościoły i je zapewnających, to duch umiłowania tego, co polskie i boże, duch prostoty i wolności, który w żadnym z ideałów ziemskich nie znalazł zadowolenia i odsuwa je od siebie bez różnicy, od kogokolwiek pochodzą,

a zwraca się do sfer poza ziemskich z wiarą, że je tam znajdzie i z ufnością, że je osiągnie.

Należało by tylko nie zlecać planowania kościołów eklektykom i architektom o miernych zdolnościach. W moim przekonaniu piękny kościół o liniach nowoczesnych, kościół odpowiadający liturgicznym wymogom i oddający ducha naszego czasu może narysować tylko architekt prawdziwie twórczy, religijny, żyjący wśród nas. Przy rysowaniu projektu będzie on czerpał nie z jakichś wzorów dawnych czy nowych, lecz z twórczej myśli, z ducha, przepojonego wiarą i umiłowaniem istotnych wartości narodu.

**Ks. Franciszek Gryglewicz,**  
proboszcz z Częstochowy-Lisińca

### KOŚCIÓŁ W LIŚCIE DO EFEZJAN.

X. Dr A. Pechnik, redaktor „Gazety Kościelnej“ polecał swoim współpracownikom przygodnym, by pisali o sprawach teologii możliwie wyraźnie i zrozumiale by unikali obcych słów. Dlatego zamiast „notatka bibliograficzna“ napisałem „wzmianka o książce“, dlatego będę starał się możliwie zrozumiale podać krótką wiadomość o książce, pisanej po niemiecku w sposób dosyć trudny i z obfitością słów obcych.

W poszukiwaniu za dziełami, które by mi pomogły lepiej wykonać zalecenia encykliki „Mystici Corporis“ i pogłębić zrozumienie spraw w niej poruszonych, spotkałem małą książkę niemiecką, napisaną przez dwóch autorów katolika i protestanta: Die Kirche im Ephesierbrief, Aufsätze von Heinrich Schlier und Wiktor Warnach, Aschendorffsche Buchhandlung, Münster . Westf. 1949, stron 114. (Beiheft zur Catholica Nr. 1. — Beiträge zur Kontroverstheologie). Obie rozprawy były wygłoszone we wrześniu 1946 na wspólnych zebraniach teologów katol. i protestanckich. Już w r. 1928 pewne grupy teologów rozpoczęły wspólne naukowe rozmowy na tematy sporne (teologia kontrowersyjna). Te rozmowy prowadzi się obecnie dalej. Katolickie władze kościelne czyniły pewne trudności, zanim zgodziły się na to, żeby obie rozprawy były wydane razem przez wydawnictwo katolickie. Dodajmy w nawiasie, że myśl o konieczności połączenia się chrześcijan staje się coraz żywsza także u anglikanów, mówi się o tym w radiowych komunikatach i pisze przeżycia rozdarcia świata podczas minionej wojny... Może do zjednoczenia przyczyni się postawa obecnego Ojca świętego i nauka głoszona w encyklice Mystici Corporis.. Ta nauka, jak to wyraźnie zaznacza Ojciec św. we wstępie do encykliki, może skłoni odłączonych „do uczestniczenia w jedności i miłości“ jednego Chrystusowego Kościoła.. Do tego zmierza właśnie wspólna praca Schliera i Warnacha, gdy w sposób głęboko naukowy, teologiczny chcą wnikać nie w zewnętrzną organizację Kościoła, ale w samą istotę Kościoła, tak ściśle związaną z Chrystusem. Kościół to „mysterium Christi“ (Ef. 3, 4). List do Efezjan nazwał ktoś „listem o Kościele“. Napisał go św. Paweł w Rzymie około r. 60, w więzieniu, pod koniec tego okresu, gdy się spodziewał uwolnienia.

V. Warnach w części pierwszej podaje jakby komentarz ciągły, wyjaśnia gruntownie myśli i terminy św. Pawła. Kościół jest ciałem Chrystusa, Chrystus jest głową tego Ciała. Do uczestnictwa w tym Ciele powołani są także poganie. Chrystus, drugi Adam, stworzył nową jedność rodzaju ludzkiego, (nova creatura), ożywioną Duchem. Kościół, wedle św. Pawła, ma znaczenie „kosmiczne“, bo takie znaczenie ma Chrystus. „Jedno ciało, jeden duch,.. jeden Pan, jedna wiara, jeden chrzest, jeden Bóg i Ojciec wszystkich“... (Efez. 4, 4—6).

Warnach i Schlier zajmują się także wyjaśnieniem sprawy, jak Duch Św. ożywia to Ciało mistyczne Chrystusa i mieszka w wiernych. Wyjaśniają także łączność nauki Pawłowej o Małżeństwie z jego nauką o Ciele mistycznym Chrystusa: „Mąż jest głową żony jako Chrystus jest głową Kościoła, ciała swojego, którego jest Zbawicielem... Tajemnica to wielka jest, a ja mówię w Chrystusie i w Kościele“ (Ef. 5, 23—32). Paweł ujmuje stosunek Chrystusa do Kościoła jako głęboką istotną jedność i tę jedność wskazuje małżeństwu jako wzór do wykonania. Jest to jedność życia, jedność ciała, jedność miłości, miłości ofiarnej, wzajemnej. Chrześcijanie myślą mało o swej głębokiej łączności z Chrystusem i Kościołem, pojmują ją dosyć luźnie, nawet gdy uważają Kościół za organizację. Mają także często dosyć blade pojęcia o tajemnicy sakramentalnej małżeństwa katolickiego. Zrozumienie tego tekstu Pawłowego oraz wynikających z niego tak daleko idących wniosków wymagać będzie od teologów i duszpasterzy wielkiej pracy przygotowawczej.

Obaj autorzy mówią także wiele o tym, jak dogmat o Kościele łączy się z innymi dogmatami wiary, mówią o pewnego rodzaju „preegzystencji“ Kościoła w mądrości Boga Stworzyciela, o tym, że Kościół, jako Chrystus cały, jest ogniskiem dogmatów i życia religijnego. Te wywody zbliżają się do tez, które tak mistrzowsko wyklada E. Mersch w dwutomowym dziele „La Théologie du Corps mystique“ (1946). Obaj autorzy podkreślają także to, że Kościół jest ciałem widzialnym, żyjącym na ziemi, ale równocześnie jest ciałem Chrystusa, Boga-Człowieka, ukrywającego się raz pod postacią Hostii, innym razem w ciałach i w życiu chrześcijan. Bożo-ludzka siła Chrystusa działa w świecie, by go uświęcać i zbawić. Wieczność wiąże się z doczesnością, powstaje twórcze napięcie i wynikające stąd życie Kościoła i jego działalność.

W krótkiej wzmiance trudno podawać całą treść dwóch rozpraw, bardzo bogatych w przeróżne egzegetyczne wywody, zbliżenia tekstów, porównania. Zwolennicy tak zwanej naukowej egzegezy będą zapewne zachwyceni tymi pracami, które roją się od cytatów, dopisków, skrótów, cyfr różnych i słów trudno zrozumiałych. Tekst sam wywodów Warnacha obejmuje 41 stron druku, przypisy do tekstu, na szczęście podane osobno, nie pod tekstem, obejmują dwa razy tyle i zawierają często myśli bardzo cenne dla samej sprawy. Schlier podał swoją rozprawę na 22 stronach, a przypisy na 9 stronach gęsto zadrukowanych. Czytanie tekstów opracowanych tą metodą nie należy do przyjemności i nie sądzę, żeby zbyt wielu czytelników zechciało nimi się zająć. Szkoda, że cenną i wartościową treść przedstawiono w taki sposób, który odpowiada kilku może specjalistom, mającym do dyspozycji naukowe zbiory dzieł, z których mogą sobie uzupełnić skróty, sprawdzić cytaty itp. Dla przedstawienia istoty Kościoła w nowym ujęciu dogmatycznym i biblijnym, dla zyskania chrześcijan dla sprawy zjednoczenia trzeba pisać trochę wyraźniej. Mersch we wspomniana-

nym dziele wyjaśnia, na podstawie Konstytucji Soboru Watykańskiego „De fide catholica“, że „rozum ludzki, oświecony wiarą, gdy pilnie, pobożnie i trzeźwo szuka, to przy Bożej pomocy może osiągnąć pewne zrozumienie tajemnic, zrozumienie bardzo owocne“. Zdaje się, że zadaniem rozpraw teologicznych jest właśnie pomóc chrześcijanom w osiągnięciu tego „pewnego zrozumienia tajemnic“. Pius XII w encykli. *Mystici Corporis* nawiązuje do przytoczonych słów Sob. Watykańskiego i poleca naukę o Ciele mistycznych Chrystusa wiernym. „Niektórzy ludzie pod wpływem nieokreślonego bliżej i nieuzasadnionego lęku, uważają ową naukę wyższego rzędu na coś niebezpiecznego i trzymają się od niej z dala, jak gdyby ona była jabłkiem rajskim, pięknym, lecz zakazanym. Nie jest to mądra postawa. Objawione przez Boga tajemnice nie mogą być dla ludzi szkodliwe ani też nie powinny leżeć bezużytecznie, jak gdyby skarby zakopane w ziemi. Przeciwnie, zostały one dane przez Boga w tym celu, aby tym, którzy je w duchu pobożności rozważają, pomagały do postępu duchowego“. Do zdobyczy naukowych zawartych w rozprawach Warnacha i Schliera trzeba z trudem przekopywać się przez całe góry tzw. aparatu naukowo-egzegetycznego, poprzez ciężką terminologię i wpływologię. Zadaniem czytelników, którzy podejmą się tego trudu, będzie wypracować sobie komentarz, wyjaśnienie i podać to wszystko w sposób bardziej zrozumiały na użytek wiernych.

X. M. Rekas.

## NOWE KSIĄŻKI

**W. F. ALBRIGHT, *The Archeology of Palestine*. Str. 272, Harmondsworth-Middlesex 1949.**

Dzięki wykopaliskom, których na terenie Ziemi św. przeprowadzono już wiele, uczeni na światło dzienne wydostali taką ilość najrozmaitszych przedmiotów, że zorientowanie się w nich przedstawia niemałą trudność. Trzeba zaś pamiętać, że wszystko to są dokumenty pochodzące bezpośrednio z pierwszej ręki i świadczące bez żadnego pośrednictwa o życiu, kulturze i historii palestyńskich mieszkańców, tych samych, których dzieje, życie duchowe, a zwłaszcza religijne są przedmiotem Ksiąg świętych. Nic dziwnego, że dokumenty te są wielką pomocą do lepszego zrozumienia Pisma św. i że archeologia stała się podstawowym działem nauk biblijnych. Dokumenty palestyńskiej archeologii, usystematyzowane według chronologicznych danych, zechciał nam przedstawić profesor semickich języków Uniwersytetu w Baltimore, William Foxwell Albright.

Prof. Albright, którego fotografia uśmiecha się do nas z ostatniej karty, ma już za sobą niejedną pracę z dziedziny archeologii Ziemi św. Przede wszystkim zaś dał się on poznać jako członek, a później dyrektor Amerykańskiej Szkoły Badań Orientalnych (*American School of Oriental Research*) w Jerusalemie, kiedy to od 1919 do 1936 r. prowadził osobiście lub kierował wykopaliskami w wielu miejscach Ziemi św. Z tego względu to niewielkie dzieło o palestyńskiej archeologii zasługuje na specjalną uwagę.

We wstępnych rozdziałach w oparciu o swoje doświadczenia autor omawia sposób prowadzenia wykopalisk na palestyńskim terenie (str. 7—22) i następnie podaje historię tych wykopalisk, począwszy od krucjat, a skończywszy na tych wykopaliskach, które były rozpoczęte w 1946 r., a które zostały przerwane wojennymi działaniami (str. 23—48). Na stronach tych specjalnie miło jest spotkać pochwały dla profesorów szkoły biblijnej prowadzonej przez OO. Dominikanów: R. de Vaux i L. H. Vincent. Poza tym w tekście autor podaje fotografie najbardziej zasłużonych archeologów palestyńskich, którymi byli: Edward Robinson, Sir W. M. Flinders-Petrie i James L. Starkey.

Systematyczne opracowanie wykopalisk odnoszących się do Palestyny autor rozłożył na rozdziały o Palestynie prehistorycznej (str. 49—64), a Palestynie z okresu wczesnego (str. 65—79), średniego i późnego brązu (str. 80—109), o Palestynie z okresu żelaza, tj. XII—IV w. przed Chr. P. (str. 110—145) i z okresu grecko-rzymskiego (str. 146—176). Trudno było by tu podawać szczegółowo, co składa się na treść tych rozdziałów. Wydaje się bowiem, że autor nie pominął nic z tego, co znaleziono w ziemi, a co mogło by rzucić światło na życie ówczesnych mieszkańców Palestyny. Uwzględniła dokumenty pisane, ceramikę, ślady architektury, plany, pozostałości rzeźb, rysunków itp., których podaje fotografie. Nawet skorupy, np. ucha od potłuczonego dzbana nie pominął, jeśli tylko miały na sobie jaki znak lub pieczęć, która tyle mówi, ile stara moneta.

Kwestie narodowości, które zamieszkiwały Palestynę, języków, pisma i literatury starożytnej Palestyny autor omawia w osobnym rozdziale (str. 177—203). Zwraca tu specjalnie uwagę na rozwój języków na terenie Palestyny, przy czym podkreśla doniosłe znaczenie studiów nad aramejskim językiem, jako właściwym kierunkowi studiów językowych Nowego Testamentu. Nie zapomina jednak o trudnościach z tym związanych. Ubóstwo aramejskiej literatury, jego zdaniem, pochodzi stąd, że na skutek wielkiego zamięłowania do wszystkiego, co helleńskie, Seleucydzi kazali palić dokumenty literatury aramejskiej.

Trzy szkice zobrazowują codziennie życie mieszkańców Palestyny (str. 204—218). Odnosnie do czasów Jakuba autor zwraca uwagę, że właściwe życie koczownicze mogło się rozpocząć dopiero z chwilą obłaskawienia wielbłąda, co w Palestynie nastąpiło w XI, a najwcześniej w końcu XII w. przed Chr. P., że więc opisy o wcześniejszym używaniu wielbłąda są w metodzie opracowania podobne do malowania dawnych osób w obecnych ubiorach — co nie przeczy zresztą ich historyczności. Czasy Eliasza dla archeologa wyróżniają się wielką liczbą cystern, z czego wniosek o większym zwracaniu uwagi na czystość i stan sanitarny. Czasy Chrystusa Pana to kwestia sposobu budowy domów, kultury rolnej i hodowli ptactwa domowego.

Rozdziały o stosunku Starego i Nowego Testamentu do archeologii (str. 219—237, 238—249) wskazują na kwestie dyskutowane wśród uczonych, co do których archeologia wypowiada swe autorytatywne zdanie. Należą tu, że wspomnę tylko, czas napisania Ewangelii św. litostrotos i w związku z tym położenie zamku Antonia, autentyczność tekstów, i wiele innych. O ostatnio znalezionych tekstach w grocie koło Morza Martwego autor pisze, że mogą one być podstawą do całkiem odmiennych poglądów na żydowską krytykę

tekstów Starego Testamentu i na Żydów jako tło Nowego Testamentu. Uważa on, że teksty te pochodzą z około 100 lat przed zburzeniem Jerozolimy. Wydaje nam się, że umieszczenie tych tekstów w grocie na Pustyni Judejskiej należało by połączyć z wcześniejszym jeszcze prześladowaniem religijnym i paleniem tekstów Ksiąg św. za czasów Antiocha IV Epifanesa, o którym jest wzmianka w pierwszej księdze Machabejskiej.

Rozdział o znaczeniu starożytnej Palestyny w historii świata (str. 250—256) kończy cenną książkę.

**Ks. F. Gryglewicz.**

**FRIEDRICH STUMMER: *Geographie des Buches Judith*, Stuttgart 1947, s. 40.**

Historyczność wielu ksiąg świętych, jak np. Tobiasza, Judyty, Estery, itp., jest przez wielu biblistów podawana w wątpliwość, ze względu na pewne nieścisłości samego opowiadania biblijnego, dotyczące opisanych w danej księdze. Prof. Friedrich Stummer w wyżej cytowanej pracy, przez wnikliwą analizę filologiczną jak również przez topograficzne określenie miejsc i wydarzeń opisanych w księdze Judyty, broni jej historyczności. Nie jest on jednak w całej swej rozciągłości oryginalny. W wielu miejscach idzie za wywodami ostatniego komentatora księgi Judyty, obecnego sekretarza Pap. Komisji Biblijnej, A. Millera, do czego z resztą sam się otwarcie przyznaje. Zaslugą F. Stummera jednak pozostanie rozgraniczenia dwóch zagadnień: historyczności opisanych wypadków od miejsca i terenów, na których się one rozgrywały. Na podstawie pracy F. Stummera można by zupełnie dobrze nakreślić dokładną mapę, ilustrującą wyprawę Holofernesa na Palestynę, zwycięski jego pochód aż do przybycia pod Betulię oraz miejsce jego klęski.

Badania F. Stummera wykazały, że autor księgi Judyty znał doskonale nie tylko położenie Samarii, samej Betulii i jej okolicy, a również orientował się dobrze w terenach położonych nad Eufratem i Tygrysem, znał rzeki i miasta należące do państwa assyryjskiego. Nie można twierdzić, jak chce A. Miller, że opisał je mętnie i niejasno. Przede wszystkim nie możemy domagać się od niego, aby przedstawiał wszystko z całą precyzją i ścisłością profesora-geografa. Autor księgi Judyty nie był ani geografem ani naukowcem. Na jego korzyść można podać jeszcze i to, że nie posiadamy dziś oryginalnego tekstu księgi Judyty, a te odpisy, którymi dysponujemy, każdy na swój sposób, zaleźnie od upodobania przepisywaczy czy tłumacza, nazywa inaczej te same rzeki, miasta i okolice, w których rozgrywa się nasza akcja. Dla ilustracji kilka przykładów: Rzekę Chabaras dopływ Eufratu, Wulgata nazywa Mambre, tekst grecki Abrona, a kodeks Synajski ma Hebron. Nazwa rzeki Euleus według tekstu Styryjskiego w Wulgacie jest Jadason, a w greckim Hydaspe. Sam św. Hieronim przyznaje się, że przy tłumaczeniu tej księgi też wprowadził swoje poprawki. Można zatem wiele nieścisłości geograficznych wytłumaczyć na drodze poprawek i analizy filologicznej niejasnych wyrażeń. Tę też drogę obrał F. Stummer w swej pracy i, trzeba przyznać, osiągnął wynik pozytywny.

Przekonywujące są jego twierdzenia, oparte li tylko na analizie słownej, tłumaczące położenie geograficzne Samarii i Betulii. Np. niezrozumiałym jest tekst księgi 3, 9, 10, mówiący o zjawieniu się Holoferrosa nad granicami Palestyny. „Wtedy przybył on w okolicę Ezdrelon w pobliżu Dotain, które jest naprzeciwko wielkiej piły w Judei“. Zdanie w takim tłumaczeniu nie ma żadnego sensu. Co należy rozumieć przez „piłę“? Stummer twierdzi, że jest tu błąd przepisywacza, który zamiast „prêôn“ = stok górski, zbocze góry, napisał „priôn“ = piła. W jego tłumaczeniu zdanie staje się całkiem zrozumiałym. „Holofernes przybył w okolicę doliny Ezdrelon i stanął naprzeciwko wielkich stoków górskich od strony Judei“.

Praca Prof. F. Stummera jest całkiem wyczerpująca. Zajmuje się nawet pod koniec nazwami geograficznymi, jakie podaje Wulgata, i wyjaśnia je, porównując z tekstem greckich.

**Ks. Stanisław Grzybek.**

Rudolf Ranošek, Mezopotamia i Syria, Warszawa 1949 (Wydawnictwo „Wiedza Powszechna“), str. 34.

Z wydanych dotychczas przez „Czytelnika“ pozycji cyklu: „Wielkie ośrodki najstarszej kultury“ biblistę zaciekawia zeszyt II omawiający kwestie jeżeli nie bezpośrednio związane, to w każdym razie styczne z zakresem starotestamentyki.

Trzeba podkreślić, że kwestie te w szczupłych ramach popularnego ujęcia znalazły rzetelne i treściwe naświetlenie; rozplanowania materiału dokonał autor bez zarzutu. A więc: wprowadzenie geograficzno-historyczne uplastycznione dostatecznie wyrazistą mapką (rażącą jednak jej wadą jest brak zaznaczenia miasta Babilonu), ogólny zarys kultury i wreszcie omówienie kolejnych zagadnień: życie gospodarcze, ustroj państwowy, prawo, społeczeństwo, religia, nauka i nauczanie, piśmiennictwo, sztuka; całości dopełniają przypisy natury dydaktycznej.

Z uwag wprost nawiązujących do Starego Testamentu wymienić należy: o monoteizmie Żydów (str. 7), o biblijnym określeniu handlowego charakteru Babilonii („kraj kramikarzy“) (str. 10), o wpływie prawa babilońskiego na prawo biblijne (str. 14), o zgodności opowiadań biblijnych z treścią mitów babilońskich (str. 19 i 26).

Ciekawym przyczynkiem do historyczno-kulturalnej interpretacji ksiąg St. Testamentu może być passus o kierowniczej roli tzw. „sędziów“ w miastach-państwach Syrii (str. 19), dalej uwagi o wierzeniowym pochodzeniu prawa od bogów (str. 12) i o znaczeniu świątyni (str. 18).

Skoro już mowa o świątyniach, można by autorowi zarzucić, że mówiąc o zikhuratach nie wspomniał o popularnym dziś tłumaczeniu ich kształtów, nie-babilońską — „górką“ ich genealogią. Zarzut to jednak nieistotny wobec, raz jeszcze podkreślam, zadawalającej treściwości i wewnętrznej spójności dziełka, którego przeczytanie gorąco można polecić zwłaszcza studentom teologii.

**Tytus Górski.**