

UNIwersytet Papiński Jana Pawła II
W KRAKOWIE

Wydział Teologiczny

Karolina Rachwał

*Data Ostatniej Wieczerzy i jej wpływ na celebrację Wielkiego
Tygodnia w Kościele do X wieku*

Rozprawa doktorska
na seminarium z teologii dogmatycznej
napisana pod kierunkiem
ks. prof. dr. hab. Szymona Drzyżdżyka

Kraków 2022

Opis bibliograficzny pracy:

Karolina Rachwał, *Data Ostatniej Wieczerzy i jej wpływ na celebrację Wielkiego Tygodnia w Kościele do X wieku*, rozprawa doktorska napisana pod kierunkiem ks. prof. dr. hab. Szymona Drzyżdżyka, Kraków, WT UPJP II, 2022 rok. Zawiera 166 stron i dwie tabele.

Abstrakt

W pracy podjęto zagadnienie daty ostatniej Paschy Jezusa. Podstawowym źródłem wiedzy o wydarzeniach z ostatniego tygodnia Jego życia jest Nowy Testament. Czytając opis Ostatniej Wieczerzy zauważa się rozbieżności pomiędzy przekazem autorów synoptycznych, a *Ewangelią według św. Jana*. Według synoptyków powinna to być wieczerza paschalna, a u św. Jana, w momencie śmierci Jezusa na krzyżu, Żydzi dopiero przygotowywali się do niej. Nie mając jasnego przekazu odnośnie do charakteru wieczerzy, powstało wiele teorii na ten temat, które zostały zaprezentowane i omówione w niniejszej pracy. Wobec braku pewności, co do dnia spożycia Ostatniej Wieczerzy, w tradycji liturgicznej Kościoła obserwuje się ostrożność wspólnot w celebracji tego wydarzenia, co również zostało przebadane w rozprawie. Ustanowienie Eucharystii, które wtedy miało miejsce, związało się z Mszą Świętą i niedzielą, a nie corocznym wspomnieniem. Druga część pracy powiązana jest z kształtowaniem się tradycji liturgicznej Wielkiego Tygodnia w związku z powstałym problemem.

Słowa kluczowe:

1. **imiennie:** Benedykt XVI, Colin Humphreys, Annie Jaubert, Brant Pitre
2. **rzeczowe:** Ostatnia Wieczerza, Pascha, Wielki Tydzień, Wielki Post, Kościół, tradycja, kalendarz

SPIS TREŚCI

Wykaz skrótów	5
Wykaz tabel	5
Wstęp	6
Problem badawczy.....	8
Stan badań.....	9
Źródła pracy.....	11
Terminologia.....	13
Metoda badawcza.....	14
Struktura pracy.....	15
I. Biblijne źródła chronologii wydarzeń paschalnych	18
1. W poszukiwaniu historyczności Ewangelii.....	19
2. Chronologia według autorów synoptycznych.....	30
3. Historyczne i symboliczne znaczenie <i>Ewangelii według św. Jana</i>	39
II. Główne teorie dotyczące daty Ostatniej Wieczerzy	45
1. Judaizmy okresu drugiej Świątyni.....	46
2. Kalendarz lunarny i założenia oparte na analizie semickiego liczenia czasu...51	
3. Koncepcje powiązane ze sposobem świętowania Paschy.....	58
4. Wprowadzenie w tematykę qumrańską.....	72
5. Kalendarz słoneczny qumrańczyków.....	76
6. Teoria Annie Jaubert i jej ocena.....	79
7. Rozwój teorii dwóch kalendarzy.....	88
III. Recepcja wydarzeń paschalnych w tradycji Kościoła katolickiego	101
1. Kształtowanie się tradycji liturgicznej Wielkiego Tygodnia.....	103
2. Post w pierwszych trzech wiekach chrześcijaństwa.....	109
3. Spór o datę Wielkanocy przed Soborem Nicejskim I.....	115
4. Praktyki religijne Wielkiego Tygodnia od Soboru Nicejskiego I do Nicejskiego II.....	123
5. Wspomnienie Ostatniej Wieczerzy w kalendarzu liturgicznym.....	131

IV. Wnioski wynikające z analizy zebranego materiału.....	138
1. Podsumowanie świadectw pierwszych wieków Kościoła.....	138
2. Zestawienie i ocena przedstawionych rozwiązań.....	143
3. Wnioski końcowe.....	150
Zakończenie.....	155
Bibliografia.....	160

Wykaz skrótów

Rękopisy qumrańskie:

- 1Q17 – fragment odpisu z Księgi Jubileuszów
- 1Q18 – fragment odpisu z Księgi Jubileuszów
- 1Q27 – fragment odpisu z Księgi Tajemnic
- 1QH – Zwój Psalmów
- 1QM – Reguła Wojny
- 1QS – Reguła Zrzeszenia
- 1QpHab – Peszer do Księgi Habakuka
- 4Q186, 4A561 – Horoskop (teksty kalendarzowe)
- 4Q317, 4Q318 – Fazy księżyca (teksty kalendarzowe)
- 4Q319 – Znaki (tekst kalendarzowy)
- 4Q320-4Q330 – Miszmarot (teksty kalendarzowe)
- 4334 – Porządek śpiewu (tekst kalendarzowy)
- 4QpIs^c – Peszer do Księgi Izajasza „c”
- 11QtgJb – Targum Księgi Jubileuszy
- CD – Kodeks Damasceński lub Kodeks Kairski

Pozostałe skróty:

- 1 Hen – Pierwsza Księga Henocha
- DJD – „Discoveries in the Judean Desert”
- UV – promieniowanie ultrafioletowe
- VUV – promieniowanie UV o najkrótszej długości fali

Wykaz tabel

Tabela 1, s. 53 – Zestaw starożytnych kalendarzy funkcjonujących w Cesarstwie Rzymskim.

Tabela 2, s. 78 – Kalendarz słoneczny qumrańczyków – Por. A. Jaubert, *La date de la Cène*, Paris 1957, s. 26-27.

Wstęp

Jezus jako człowiek został wychowany w rodzinie żydowskiej i świętował zgodnie ze zwyczajami Narodu Wybranego w I w. n. e. Dzieło zbawienia dokonało się w konkretnych czasach. Odkrywamy to na kartach Ewangelii, ale i dzięki badaniom nad życiem codziennym w Izraelu. Wiele kwestii oczywistych dla apostołów, było obcych mieszkańcom Cesarstwa Rzymskiego lub z czasem przestało być dla nich zrozumiałe. Chrześcijaństwo stanęło przed zadaniem głoszenia Dobrej Nowiny wśród ludzi nieznających dziejów Izraela i jego oczekiwań. Już Ewangeliści piszący dla świata pogańskiego starali się wytłumaczyć odbiorcom część zachowań, jakich byli świadkami. Wraz z kolejnymi wiekami problem ten narastał, a chrześcijanie coraz silniej dystansowali się od judaizmu. Natomiast wspólnoty powracające do Prawa Starego Testamentu były odtrącane i traktowane na równi z heretykami. Napięcie między Żydami a Jezusem i Jego uczniami przeniosło się na wszystkich chrześcijan. Po zmartwychwstaniu Pana wrogość narastała, skutkując całkowitym oderwaniem się Kościoła od Synagogi.

Wśród opisów oczywistych dla Żydów, a obcych światu pogańskiemu, była Pascha. Było i jest to święto upamiętniające i uobecniające Exodus Izraelitów z Egiptu. O ile istnienie tego święta znane było w ówczesnym świecie rzymskim, to jego głęboki wymiar i znaczenie przekazywane było w rodzinach. Każdy Żyd przeżywał rokrocznie święto indywidualnie, ale i we wspólnocie. Każdy identyfikował się z dziełem Boga, dziękując, że został uwolniony, a jednocześnie była to celebracja całego narodu. Mimo wielu przegranych wojen, przez które Izrael stracił swoją niepodległość, to niewola egipska miała największe znaczenie. Będąc pod panowaniem Asyryjczyków, Babilończyków, Persów, Seleucydów czy Rzymian, mieli oni już odczucie odrębności narodowej i pragnienie powrotu do swojej ojczyzny uświęconej wiarą przodków – ziemi obiecanej Abrahamowi. Uzyskali oni tę świadomość właśnie w Egipcie. Znaleźli się tam dobrowolnie jako plemię Jakuba i z czasem doświadczali nasilających się represji. Pozwoliło im to zatęsknić za wolnością i swobodą wyznawania swojej wiary w Boga Abrahama, Izaaka i Jakuba. Wzywając w ucisku swego

prawdziwego Pana, otrzymali odpowiedź: zostali wyprowadzeni poprzez wielkie dzieła i znaki uczynione przez Boga. Pod przywództwem Mojżesza opuścili Egipt jako naród z pierwszym nakazem corocznej celebracji święta Przejścia Pana – Paschy.

Doświadczyli troski Boga, który ich uwolnił, karmił i wprowadził do ziemi im przynależnej od wieków. Bóg spełnił złożone obietnice, ale ciągle pozostawała jednak z nich. Wygnanie ludzi z Edenu poprzedzone było zapowiedzią odkupienia ludzkości poprzez jednego z potomków Niewiasty. Skoro Pan spełnia to, co przyrzeka i wychowuje swój naród, to czekano aż przyśle Mesjasza. Wraz z kolejnymi niewolami, w jakie popadał Izrael poprzez swoją niewierność, doszukiwano się znaków nadejścia wybrańca. Prorocy (nawołując Izraelitów do wierności Jedynemu Bogu) przypominają im regularnie obietnicę, która dopiero miała się wypełnić. Dodają przy tym kolejne znaki, dzięki którym będzie można rozpoznać Mesjasza. W okresie poprzedzającym narodziny Jezusa spodziewano się nowego Dawida i nowego Eliasza. Dwóch Mesjaszy lub jednego łączącego obie funkcje: prorocką i królewską. Czekano również na wybawiciela, który poprowadzi naród ponownie ku wolności, jak dokonało się to przed wiekami w Egipcie. Izraelici zapomnieli jednak, że obietnica zbawienia została złożona, gdy człowiek popadł w niewolę grzechu, a nie utracił polityczną niezależność.

Mimo, że Jezus wypełnia prorocтва mesjańskie nie zostaje przyjęty przez arystokrację i wielu Żydów z klasy średniej. Najliczniej na wezwanie Chrystusa odpowiedziały niższe warstwy społeczne, które z niecierpliwością wyczekiwały czasów chwały Izraela. Prości ludzie doszukiwali się znaków, narażając się przy tym jednocześnie na działanie fałszywych proroków i mesjaszy, których nie brakowało w tym okresie. Jezus łączy w sobie oczekiwania królewskie i kapłańskie, gdyż pochodzi z rodu Dawida i niższego rodu kapłańskiego. Ogłasza wypełnienie obietnicy zbawienia, a w Paschę zasiada do wieczerzy wraz ze swoimi uczniami. Czyni tak przynajmniej trzykrotnie, ale to ostatnią Jego ucztę opisano szczegółowo. Do dziś określa się ją jako Ostatnią Wieczerzę. To niezwykle wydarzenie zrelacjonowali apostołowie i zostało ono utrwalone przez wszystkich Ewangelistów. Łamaniem chleba i rozdaniem kielicha z winem zmienił tradycyjne słowa towarzyszące przy posiłku sederowym, rozpoczynając tym samym ofiarę za grzechy świata i ustanawiając Najświętszy Sakrament. Było

to na tyle charakterystyczne działanie, powtórzone później przez Jezusa po zmartwychwstaniu, że zmienił On w ten sposób charakter wszystkich późniejszych spotkań liturgicznych chrześcijan. Eucharystia stała się sercem liturgii i podtrzymuje życie Kościoła. Bez konsekrowanego chleba i wina nie ma jedności, nie ma komunii chrześcijan.

Problem badawczy

Opisy Ewangelistów są źródłem nauki Kościoła o sakramentach, a przede wszystkim najświętszego z nich – bezkrwawej Ofiary Pańskiej. Podkreśla się jej charakter paschalny, ponieważ ma swój początek podczas ostatniej Paschy Jezusa. Sam Syn Boży dokończył ją składając samego siebie na krzyżu w czasie, gdy Żydzi zabijali baranki paschalne w Świątyni w Jerozolimie. Zdanie to nie budzi u większości chrześcijan wątpliwości, gdyż przyzwyczaili się do niego przez wieki. Teologom i historykom sprawia ono jednak problem, gdy wnikają w znaczenie tych treści. Św. Mateusz, św. Marek i św. Łukasz, określani synoptykami, opisali Ostatnią Wieczerzę jako uroczystą kolację rozpoczynającą święto Paschy. W konsekwencji takiego przedstawienia Jezus ukrzyżowany następnego dnia, według ich chronologii, umiera w samo święto. Inaczej zaprezentował to św. Jan, który wspomina ostatni posiłek Jezusa ze swoimi uczniami, ale podkreśla śmierć Pana w czasie składanych ofiar ze zwierząt, co poprzedzało żydowską wieczerzę paschalną. Wspiera ten przekaz św. Paweł, określając Jezusa Paschą chrześcijan, czyli ich barankiem ofiarnym (1 Kor 5, 7).

Praca ma dwa główne cele. Po pierwsze: zaprezentowanie rozwiązań przedstawionego problemu rozbieżności w opisach wieczerzy, ich usystematyzowanie i ocenę zgodną z dostępną wiedzą. Drugim celem jest przeanalizowanie zależności kształtowania się tradycji paschalnej w Kościele w kontekście braku pewności, co do dnia spożycia wieczerzy przez Jezusa. Dokonana synteza i analiza danych pozwoliła na wyciągnięcie wniosków i przyczyniła się do uwypuklenia spostrzeżeń dotyczących tematu.

Tak przedstawiony cel badawczy kieruje ku pytaniom o charakter Ostatniej Wieczerzy. Czy była ona ucztą paschalną, czy nie? Kolejno te same wątpliwości pojawiają się odnośnie do śmierci krzyżowej Jezusa. Jeżeli przyznamy, że

Nauczyciel z Nazaretu spożył Paschę, to czy Żydzi składali baranki podczas śmierci Pana? Czy w takim razie św. Jan Chrzciciel określił Jezusa Barankiem Bożym tylko symbolicznie, a św. Jan Ewangelista (opisując ukrzyżowanie) chciał ten symbol podkreślić? A może tylko pozornie te dwa opisy sobie przeczą? Może chrześcijanie pochodzenia żydowskiego wiedzieli coś, co późniejszym ich braciom nawróconym z pogaństwa nie zostało przekazane?

Badając historię Kościoła pod kątem chronologii pasyjnej, został przedstawiony rozwój tradycji wobec braku wskazania dnia spożycia Ostatniej Wieczerzy. Najważniejsze są pierwsze cztery wieki chrześcijaństwa, ale w prezentowanym zagadnieniu zdecydowano się rozszerzyć badania dokumentów kościelnych do Soboru w Nicei w 787 roku uznawanego w Kościele rzymskokatolickim za ostatni sobór powszechny. Pod względem rozwoju liturgii włączono w analizę również wybrane teksty późniejsze. Z tego powodu w temacie pracy zaznaczono X wiek, jako granicę poszukiwań.

W IV wieku była licznie prezentowana we wspólnotach tradycja Świętego Triduum rozumianego jako obchody Wielkiego Piątku, wigilii paschalnej i dnia zmartwychwstania. Poprzedzały je już lokalnie celebracje Wielkiego Czwartku, mimo że nie były liczone do Triduum i powiązane były z przyjmowaniem pokutników w ciągu dnia, a wieczorem poświadczone były świadectwa o odprawianiu np. w Rzymie mszy upamiętniającej wieczerzę Pana. Przez kolejne wieki układ ten utrwalił się, a stracił na znaczeniu rozbudowany obrzęd chrztu katechumenów. Najpóźniej ukształtowała się liturgia poświęcenia ognia i paschału. Teodor Wierzbowski tworząc tabele świąt kościelnych początkiem XX wieku, zaznacza, że w Polsce, jeszcze przed przyjęciem chrztu przez Mieszka I, odbyło się Triduum Sacrum, ale bez obchodów wielkoczwartkowych, które obecne już były rok później, w 952 roku (podano rok według tabeli T. Wierzbowskiego).

Stan badań

Bibliści wielokrotnie wskazują, że wiele trudnych do interpretacji fragmentów Nowego Testamentu jest tak odbieranych, ponieważ zostały pozbawione historycznego i kulturowego kontekstu. Odrzucając możliwość

sfalszowania Ewangelii lub błędu jej autorów, badacz staje przed trudnym zadaniem odszukania elementów, które umykają naszej wiedzy. Mało tego: już od III wieku pojawiają się pierwsze teksty ojców Kościoła poświadczające odniesienia do sprzecznej relacji Ewangelistów odnośnie do Ostatniej Wieczerzy. W niniejszej pracy prześlędowano propozycje rozwiązania zaistniałego konfliktu w tekstach natchnionych. Spora część teorii powstała w pierwszych wiekach Kościoła i była wielokrotnie powielana. Inne pojawiły się współcześnie dzięki dokonany odkryciom archeologicznym i postępowi technologicznemu.

Poszczególne propozycje ukazują złożoność powyższego problemu odsłaniając wiele braków w naszym poznaniu judaizmów okresu drugiej Świątyni. Zmiany, jakie się wtedy dokonały (poprzez styk kultury żydowskiej z ościennymi cywilizacjami), zmieniły wiele obszarów życia w Izraelu. Mimo wielowiekowej tradycji i samoświadomości Narodu Wybranego w I w. n. e. judaizm był podzielony jak nigdy wcześniej. Odniesienie do pluralizmu społecznego jest niezbędne, jeśli się chce lepiej zrozumieć wypowiedzi i działania Jezusa. Spotyka się On z różnymi frakcjami piętnując wielokrotnie źle postawione wartości. W okresie mieszania się kultur w obrębie Cesarstwa Rzymskiego nastąpiły również zmiany w organizacji życia dzięki opracowaniu nowego sposobu odmierzenia czasu w obrębie roku. Wprowadzono kalendarz juliański, który nie przyjął się wśród Żydów, ale z pewnością był używany wśród chrześcijan. Ewangelie powstały w czasie prześladowań w środowisku Kościoła świadomego swojej odrębności od judaizmu.

Trudności we wskazaniu dokładnej daty Ostatniej Wieczerzy i śmierci Jezusa bezpośrednio wiążą się z innym postrzeganiem czasu w starożytności, jak i odmiennymi sposobami jego odmierzenia w zależności od regionu. Przywołując temat chronologii paschalnej w prezentowanej rozprawie próbuje się uaktualnić wiedzę w tym obszarze oraz zbliżyć do rozwiązania owej zagadki. Obserwuje się jak różnie kształtuje się tradycja Kościoła w zależności od podejścia do tekstu biblijnego. Zwycięza postawa przyjmująca całe Pismo za bezbłędne, przez co sformułowanie o paschalnym charakterze zarówno wieczerzy jak i ofiary Pana, wyklucza się na poziomie analizy tekstu Ewangelii, ale staje się żywe w tradycji i pamięci Kościoła. Sprzeczność, która może być tylko pozorna, utrwaliła się w liturgii. Fascynujące jest pytanie: jak doszło do tego, że to zmysł wspólnoty

znalazł rozwiązanie, tam gdzie bibliści nie odnajdują zgodnej interpretacji? Obecnie nadal nie ma w pełni satysfakcjonującego wyjaśnienia. Podawane są różne teorie. Spośród nich część jest poparta badaniami naukowymi, co uwiarygodnia podawaną argumentację pozwalającą oprzeć się na faktach. Znana jest powszechnie wypowiedź papieża Benedykta XVI, który przedstawił przekonujące go (jako teologa) rozwiązanie problemu. Nie zobowiązuje on jednak do wprowadzenia go w nauczanie Kościoła i pozostawia przestrzeń do dalszej dyskusji.

Źródła pracy

W pracy wykorzystano teksty ojców Kościoła dostępne w języku polskim, prezentowane w różnych seriach patrystycznych. Do zbadania dokumentów synodalnych z pierwszych wieków chrześcijaństwa posłużono się głównie serią *Synody i kolekcje praw* pod redakcją ks. prof. Arkadiusza Barona i ks. prof. Henryka Pietrasa. Opracowując teorie tłumaczące rozbieżność relacji ewangelicznej przy opisie Ostatniej Wieczerzy zwrócono szczególnie uwagę na teorię dwóch kalendarzy w pierw zaproponowaną przez Annie Jaubert w pracy *La date de la Cène* w 1957 r., a zmodyfikowaną początkiem XXI wieku przez prof. Colinsa Humphreysa w książce *The mystery of the Last Supper* w 2011 r. Z tej publikacji dodatkowo wykorzystano informacje o starożytnych kalendarzach egipskich i powygnaniowym kalendarzu żydowskim opartym na cyklach księżycy.

Tych dwoje naukowców wraz z prof. Brantem Pitre w książce *Jezus i żydowskie korzenie Eucharystii* w 2011 r. (w Polsce pierwsze tłumaczenie pojawiło się w 2018 r.) omówili szczegółowo zagadnienie Ostatniej Wieczerzy. Inne przedstawione propozycje są zaledwie zarysowaniem problemu. Ks. prof. Jan Łach zestawiał i pogrupował dla polskiego środowiska w 1958 r. powstałe teorie dotyczące daty Paschy Pana w artykule *Data Ostatniej Wieczerzy w świetle dokumentów znad Morza Martwego*. W 2020 r. jego pracę poszerzył i uzupełnił o nowe propozycje ks. prof. Mariusz Rosik prezentując artykuł *The Dispute over the Date of the Last Supper. Its Chronology Revisited*. Obie pozycje były pomocne przy podsumowaniu aktualnego stanu badań.

Analizując badania prowadzone nad relikwiami związanymi z męką Jezusa posłużono się głównie zbiorem referatów zamieszczonych na stronie internetowej po konferencji: *Proceedings of the International Workshop on the Scientific approach to the Acheiropoietos Images* z 2010 r. Sympozjum poświęcone było niezwykłym artefaktom takim jak Całun Turyński, Sudarion z Oviedo, Tunika z Argenteuil itp. Pamiętając, że pisma Nowego Testamentu nie są zapiskiem ściśle historycznym, chce się jednocześnie wykazać ich rzetelność w wielu opisach. Odkrycia archeologiczne i badania nad w/w artefaktami wykazują kompatybilność z materialnymi świadkami omawianych wydarzeń.

Opracowując judaizmy okresu drugiej Świątyni posłużono się monografiami ks. dr. hab. Sylwestra Jędrzejewskiego *U korzeni zła* z 1997 r. i *Biblia i judaizm* z 2007 r. oraz ogólnymi wprowadzeniami. Najważniejsze z nich to: *Wprowadzenie do literatury i egzegezy żydowskiej okresu biblijnego i rabinicznego* autorstwa Icchaka Rapoporta i ks. prof. Mariusza Rosika z 2009 r., praca prof. Jamesa VanderKama *Wprowadzenie do wczesnego judaizmu* z 2000 r. (w Polsce w 2006 r.) oraz *Instytucje społeczne i religijne Starożytnego Izraela* Romana Krawczuka z 2009 r. Cytując lub powołując się na treść zwojów qumrańskich, odnalezionych w grotach na zachodnim brzegu Morza Martwego, posłużono się polskim tłumaczeniem tekstów niebiblijnych prof. Piotra Muchowskiego. Innymi pomocnymi publikacjami z tego zakresu tematycznego były: monografia *Dziesięć lat odkryć na Pustyni Judzkiej* z 1999 r. polskiego biblisty i archeologa ks. Józefa Milika, zbiorowa praca pod redakcją ks. prof. Henryka Drawnela i ks. dr. hab. Andrzeja Piwowara *Qumran. Pomiędzy Starym a Nowym Testamentem* z 2009 r. oraz książka Hershela Shanksa *Tajemnica i znaczenie zwojów znad Morza Martwego* z 1998 r. (w Polsce w 2002 r.).

Omawiając praktyki postne w pierwszych wiekach oparto się przede wszystkim na materiale źródłowym, ale przy podsumowaniu tematu wsparło się pozycją monograficzną *Kochać post* o. prof. Adalberta de Vogüe z 1993 r. (w Polsce w 2010 r.) oraz *Dziejami Triduum Paschalnego* o. prof. Kazimierza Lijki z 2012 r. Odnosząc się do sporu z III wieku dotyczącego dnia świętowania Wielkanocy prace rozpoczęto od opisu dokonanego przez Euzebiusza z Cezarei w *Historii Kościelnej*. Kończąc prace nad paragrafem, wsparło się artykułem ks. prof. Józefa Naumowicza *Trzy spory o datę Wielkanocy* z 2006 r., który również był

pomocny przy omówieniu tworzenia się chrześcijańskich kalendarzy liturgicznych.

Terminologia

Stosowany w niniejszej pracy termin „Świątynia” został zapisany wielką literą, gdyż jest uznany za człon nazwy własnej konkretnego sakralnego budynku, jakim była Świątynia jerozolimska. Dodatkowo, powszechnie wiadomo, że dla Żydów Świątynia była tylko jedna. W związku z tym w pracy każdorazowo odnosząc się do „Świątyni” (zapisanej wielką literą), ma się na myśli Dom Jahwe. Analogiczną decyzję podjęto w przypadku używania określenia „okres drugiej Świątyni” odnoszącego się do czasu, gdy po powrocie z niewoli babilońskiej odbudowano w Jerozolimie Dom Pana. Świątynia została zniszczona przez Rzymian w 70 r. n. e., co kończy tym samym etap w historii Izraela związany z jej funkcjonowaniem. Ze względu na tematykę pracy oraz wyjątkowości i niepowtarzalność wydarzenia nazwę „Ostatnia Wieczerza” również każdorazowo zapisano z wielkich liter.

Zwoje określane jako qumrańskie zostały odnalezione po 1947 r. w jaskiniach na zachodnim brzegu Morza Martwego w okolicach ruin *Chirbet Qumran*. Pojawiają się dwa odniesienia do geograficznego położenia znalezisk. Można spotkać stwierdzenie, że są to „zwoje znad Morza Martwego”, co zazwyczaj odnosi się do rękopisów powiązanych z qumrańczykami. Tak jak widoczne jest to na początku akapitu. Inną formą będą „rękopisy odnalezione na Pustyni Judzkiej” i w tym wypadku zazwyczaj jest to szersze odniesienie do tekstów znalezionych na całym tym obszarze i niekoniecznie powiązanych z Qumran. W odniesieniu do nich w pracy zamiennie używa się określenia: zwoje, rękopisy i manuskrypty. Stosuje się również różne formy zapisu nazwy osiedla. W rozprawie przyjęto anglojęzyczną transkrypcję: *Chirbet Qumran*.

Ze względu na nieuregulowany status państwa Izrael, które oficjalnie powstało dopiero w 1948 r., przynależność rękopisów była równie skomplikowana. Wraz z różnymi etapami ówczesnego konfliktu na Bliskim Wschodzie, Izrael (aby wejść w posiadanie manuskryptów) musiał je najpierw wykupić. Ostatecznie większość z nich znalazła się w rękach naukowców z

międzynarodowego zespołu badawczego. Otrzymały one wtedy system oznaczeń, gdzie pierwsza cyfra odnosi się do numeru grotty, w kolejności jej odnalezienia. Kolejno zapisuje się wielką literę „Q”, od nazwy osiedla Qumran, z którym powiązano twórców zwojów. Na końcu podaje się numer rękopisu lub wtórnie nadaną nazwę po przetłumaczeniu tekstu np. *Wojna synów światłości z synami ciemności*, czy *Reguła Zrzeszenia*. Uzyskały one wówczas skróty literowe, które w pracy pojawiają się wraz siglami i referencjami biblijnymi np. 1QM, czy 1QS. Część zwojów jest kopiami lub trudno zidentyfikować dany dokument, w związku z czym posługuje się wtedy tylko zapisem cyfrowym.

Metoda badawcza

Chcąc opracować temat rozbieżności opisów Ewangelii, w pierw skupiono się na wyselekcjonowaniu odpowiednich teorii, które reprezentują kierunki prowadzonej argumentacji. Poszukując pierwotnych koncepcji, jakie powstały w pierwszych wiekach chrześcijaństwa, skupiono się na przeanalizowaniu tekstów źródłowych i zestawiono je w celu dostrzeżenia podobieństw tworzących się zwyczajów oraz prześledzenia ich rozwoju. Całość starano się przedstawić chronologicznie, skupiając na datacji dzieła. Przy trudnościach w przedstawieniu daty powstania tekstu kierowano się okresem działalności jego autora. Porównaniu poddano również wymieniane w pracy teorie. Pozwoliło to odnaleźć łączące je elementy. Poszczególne koncepcje opatrzone komentarzem, starając się ocenić słuszność zarzutów lub podawaną argumentację w oparciu o dostępną wiedzę i badania. Największe zainteresowanie zwrócono na teorię dwóch kalendarzy, ze względu na dobre opracowanie jej założeń i poparcie ich badaniami. A. Jaubert, prezentując swoją teorię, odniosła się również do źródeł patrystycznych poddając je analizie, co poszerzono w rozdziale III niniejszej pracy. Postanowiono zmierzyć się z ważniejszymi kontrargumentami teorii dwóch kalendarzy, widząc możliwość jej uaktualnienia. Przeanalizowano w tym celu podobieństwa terminologiczne między tekstami qumrańskimi, a księgami Nowego Testamentu. Na tej podstawie zmodyfikowano jej założenia. Wnikliwe potraktowanie prezentowanego w niej podejścia pozwoliło ukazać własne modyfikacje w jej założeniach. Współcześnie oparł się na niej również C.

Humphreys, któremu poświęcono mniej miejsca, aby nie powielać treści.

Zwrócono uwagę na błędne używanie u różnych badaczy współczesnych nazw dni tygodnia, podczas porównań kalendarzy stosowanych w starożytności. Gdy oprzemy się na opisie męki Pańskiej w Ewangeliach, punktem odniesienia jest szabat ogłaszany w Świątyni. Poprawnym byłoby więc wskazywanie liczby dni przed (lub po) szabacie ogłoszonym przez arcykapłanów.

Prezentując pozycje bibliograficzne w przypisach podawano za każdym razem wszystkie informacje ze względu na indeks Hirscha.

Struktura pracy

Prezentowana rozprawa obejmuje cztery rozdziały, z czego trzy stanowią opracowanie tematu i analizę źródeł. Rozdziały pierwszy i trzeci powstały w oparciu o Pismo Święte, dokumenty kościelne i teksty ojców Kościoła. W świetle badań nad Biblią wielokrotnie podważano jej rzetelność historyczną. Mając świadomość specyfiki tekstów Nowego Testamentu, na wstępie postanowiono przedstawić archeologiczne dowody potwierdzające wiele jego perykop. W pracy nad tekstem uznanym przez chrześcijan za natchniony, odniesienie do wydarzeń historycznych jest kwestią drugorzędą. Sam tekst ulegał późniejszym redakcjom, co jednocześnie nie wyklucza traktowania go jako źródła wiedzy o świecie starożytnym. Dla zachowania integralności tematu dokonano następnie analizy relacji Ewangelistów o ostatnim pobycie Jezusa w Jerozolimie.

Zwyczajowo, odnosząc się do męki Pana, skupiano się na opisach rozpoczynających się od Ostatniej Wieczerzy i kończących na zmartwychwstaniu. Chronologia pasyjna została rozszerzona o cały pobyt Syna Bożego w Jerozolimie od momentu przybycia do Betanii i uroczystego wjazdu do świętego miasta na osiołku. Rudolf Bultman, niemiecki biblista poszukujący historycznych faktów i słów Jezusa uważał, że męka Pana rozpoczynająca się od sceny namaszczenia stanowi integralną całość, którą redaktor tekstu kanonicznego złączył w jedną księgę biblijną. Rozpoczęcie analizy od sceny z Betanii pozwala również zaobserwować, jak zaprezentowana jest chronologia w poszczególnych opisach. Osobno opracowano Ewangelie synoptyczne, mając na uwadze ich zgodność, oraz *Ewangelię według św. Jana*, która wykazuje pewną odmienność treści zarówno

pod względem teologicznym, jak i historycznym.

Tekst biblijny jest podstawą przy omawianiu wydarzeń paschalnych i dlatego zaprezentowany został w pierwszej kolejności. Natomiast analiza dokumentów powstałych w pierwszych wiekach chrześcijaństwa i wypowiedzi ojców Kościoła zamykają pracę. Uwypukla to drugą część tematu pracy, a mianowicie wpływ spornej daty Ostatniej Wieczerzy na proces kształtowania się tradycji Kościoła. Szczególnie zwraca uwagę przede wszystkim brak wspomnienia liturgicznego w Wielkim Tygodniu do III wieku. Wyszczególniono przy opracowaniu tego materiału praktyki postne w pierwszych trzech wiekach, doszukując się powodów podejmowania ascezy we wszystkie środy, piątki i w okresie poprzedzającym Niedzielę Zmartwychwstania. Początkowo post i chrzest mocno powiązane były teologicznie z męką Pana, co pozwala wyciągnąć pewne wnioski przy omawianiu wydarzeń poprzedzających ukrzyżowanie. Osobno omówiono również spór toczący się wokół charakteru Wielkiego Piątku oraz daty świętowania Wielkanocy. Pozostałe paragrafy omawiają proces kształtowania się Triduum Paschalnego z głównymi tradycjami utrwalonymi przez kolejne wieki w Kościele powszechnym. Dokonano tego poprzez prześledzenie dostępnych dokumentów i wypowiedzi ojców Kościoła.

Rozdział drugi to prezentacja różnych propozycji tłumaczących rozdzwięk między opisami Ostatniej Wieczerzy w Ewangeliach. Poprzedzono je paragrafem o kalendarzu księżycowym, stosowanym w judaizmie po niewoli babilońskiej. Właściwie była to kombinacja obliczeń opartych na obserwacji Słońca i Księżyca. Na podstawie różnych metod liczenia czasu w obrębie doby powstała pewna grupa teorii, którą omówiono osobno względem teorii dwóch kalendarzy i propozycji skupiających się na różnym rozumieniu Paschy. Na tej podstawie niektórzy negowali lub utwierdzali paschalny charakter Ostatniej Wieczerzy.

Najwięcej miejsca poświęcono teorii dwóch kalendarzy. Zdecydowano się na to ze względu na jej rozbudowaną argumentację. Dodatkowo poparta jest źródłami patrystycznymi, z którymi można się skonfrontować. Zazwyczaj słysząc o niej ma się na myśli oryginalną jej formę zaprezentowaną przez Annie Jaubert. Została ona poddana silnej krytyce, z którą postanowiono się zmierzyć podważając najpoważniejsze z argumentów. Najnowsze jej modyfikacje zostały dołączone do siódmego paragrafu rozdziału II prezentowanej pracy. Bazują one na

tym samym założeniu, przez co postanowiono nazwę „teoria dwóch kalendarzy” rozszerzyć i potraktować jako określenie całego zbioru koncepcji. Podobnie uczynili to ks. prof. Jan Łach i ks. prof. Mariusz Rosik grupując inne teorie i zamykając w pewne ramy koncepcyjne. Pod koniec rozdziału drugiego zamieszczono autorskie propozycje omawianej teorii. Powoduje to zmianę pierwotnych założeń teorii kalendarzowej i tłumaczy rozbieżność opisów ewangelicznych, nie podejmując przy tym problemu rzeczywistej chronologii wydarzeń pasyjnych.

Ostatni rozdział podsumowuje zebrane i przeanalizowane informacje z uwzględnieniem szerszego komentarza. Ze względu na potrzebę usystematyzowania zaprezentowanych teorii, ich podsumowanie zostało przedstawione osobno względem źródeł patrystycznych. Podobnie, chcąc podsumować wyniki przeprowadzonych badań nad dokumentami Kościoła i tekstami ojców Kościoła, postanowiono zebrać je w osobnym paragrafie. Całość zwieńczona jest wnioskami końcowymi sformułowaniami na podstawie zebranego materiału oraz zakończeniu wskazując efekty pracy, które jednocześnie wyznaczają kierunek dalszym możliwym badaniom. Analizując drugą część podejmowanego tematu, a więc kształtowanie się tradycji paschalnej, uwypuklono mocny akcent padający na Wielki Piątek i Niedzielę Zmartwychwstania w pierwszych wiekach chrześcijaństwa, co Mszę Wieczerzy Pańskiej odprawianą w Wielki Czwartek od początku stawia niejako „w cieniu” tych dwóch tradycji liturgicznych.

I. Biblijne źródła chronologii wydarzeń paschalnych

Poszukując biblijnych źródeł opisujących mękę Pana rozpocząć należy od jej zapowiedzi w Starym Testamencie. Już protoewangelia wskazuje na cierpienie jakiego doświadczy potomstwo Niewiasty (Rdz 3, 15). W konsekwencji wejścia zła w świat, poprzez doświadczenie go przez pierwszych ludzi, szatan uzyskał pewną władzę nad stworzeniem. Załamała się pierwotnie dobra i czysta natura istot żyjących. Pojawiły się brutalność, rywalizacja, chciwość i wiele innych skłonności, które sprawiły, że szatan domaga się dusz ludzkich. Bóg od razu zapewnił pierwszych rodziców, że nadejdzie zbawienie, które będzie ich udziałem. Konieczna jednak będzie ofiara. Poznanie zła poprzez doświadczenie (heb. *jāda* ') zaskutkowało śmiercią¹. Element bólu i męki był wielokrotnie zapowiadany przez proroków opisujących nadejście oczekiwanego Zbawiciela (np. Iz 50, 4-7; 52, 13-53, 12; Am 8, 9-10; Za 11, 13; 12, 7-9; Dn 9, 25-26). Cierpienie i śmierć stały się konsekwencją kontaktu ze złem, nawet jeśli dany człowiek nie przyczynił się do niego własnym postępowaniem. Charakterystyczny Psalm 22, określany mianem mesjańskiego, niemal podsumowuje i streszcza to, czego doświadczyć miał Mesjasz i doświadczył Jezus. Wszystkie proroctwa wypełniają się w Nim, a zwłaszcza te dotyczące Jego męki i śmierci krzyżowej.

W Starym Testamencie pojawiają się zapowiedzi i proroctwa, ale podstawą do odtworzenia ostatniego tygodnia ziemskiego życia Jezusa są oczywiście Ewangelie. Podejmowano się już zadania zestawienia zapisanych tam wydarzeń paschalnych. Dokonywano tego w różnych celach. Poddawano krytyce, aby wskazać znaczenie symboliczne danych obrazów i oddzielić je od historycznych zapisów. Próbowano odtworzyć najbardziej prawdopodobną wersję wydarzeń życia Jezusa, a więc i ostatnich Jego dni, czy starano się wyodrębnić opisy sprzeczne. Biorąc pod uwagę tytuł niniejszej rozprawy zostanie to uczynione ponownie w celach kompilacyjnych oraz aby zachować integralność tematu. Dotychczas podejmując dyskusję o dacie Ostatniej Wieczerzy analizowano głównie wydarzenia trzech dni poprzedzających śmierć Jezusa. W dalszej części pracy rozszerzone zostanie to o cały pobyt Pana w Jerozolimie przed świętem

¹ D. Dziadosz, *Drzewo poznania dobra i zła a koncepcja Stwórcy w Rdz 2,4b-3,24*, „Biblica et Patristica Thoruniensia”, t. 7/2 (2014), s. 95-98.

Paschy. Pozwoli to szerzej spojrzeć na precyzyjność poszczególnych opisów. Autorzy nadali specyficzne cechy swoim dziełom, co sprawia, że skupili swoją uwagę na konkretnych elementach, a inne potraktowali ogólnikowo.

1. W poszukiwaniu historyczności Ewangelii

Biblia wielokrotnie poddawana była krytyce. Niektóre wnioski pozwalają lepiej ją zrozumieć, inne są zwykłym przejawem sceptycyzmu. Wśród osób mających spory wkład w rozwój nauk biblijnych z pewnością należy wymienić Rudolfa Bultmanna. Poszukiwał on historycznych słów i faktów z życia Jezusa (*ipsissima verba et facta Jesu*). Zapoczątkował, wraz z Martinem Dibeliusem, nurt biblistyki zwany krytyką form², który wpłynął znacząco na sposób postrzegania i badania Nowego Testamentu. Nauczanie wspólnot zmieniło swój charakter próbując ukazać Jezusa historycznego. Oczywiście nie brakuje zarzutów odnośnie do metod krytycznych zastosowanych przez R. Bultmanna i M. Dibeliusa, niemniej ich wkład w analizę tekstów nowotestamentalnych jest odczuwalny do dziś. Uznając, że Ewangeliści byli jedynie redaktorami zbierającymi w całość przekazywane ustnie opowieści, umniejsza się ich rolę. Ich wkład staje się zanieczyszczeniem, którego należy się pozbyć lub widzi się ich pracę jak spójniki w zdaniach. Chcąc oczyścić oryginalne treści z dodatków redakcyjnych krytycy rozczłonkowali tekst natchniony uważając, że docierają do prawdziwego przekazu. Te poszukiwania i próby oddzielania faktów od znaczenia teologicznego są obecnie powszechnie znane i praktykowane. Chcąc ustalić datę Ostatniej Wieczerzy również stara się wyodrębnić przede wszystkim szczegóły historyczne. W niniejszej pracy zostanie na to zwrócona uwaga, ale i ukazane zostanie jak kształtowała się tradycja, czyli jak wydarzenie historyczne, którym

2 Krytyka form – dziedzina biblistyki powstała końcem XIX wieku w Niemczech. Polega na analizie tekstu biblijnego w celu oddzielenia pierwotnych fragmentów od pracy redaktorów, czyli autorów ksiąg. Twórcy krytyki form założyli, że początkowo spisano pojedyncze historie na potrzeby poszczególnych gmin chrześcijańskich. Część z nich miała mieć cechy opowiadań o czynach Jezusa, opisów cudów oraz mów. W związku z tym, według zwolenników tego nurtu, wiele wydarzeń opisanych przez Ewangelistów mogło nigdy się nie wydarzyć. Badacze oprócz wyodrębnienia pierwotnych fragmentów określają również ich formę oceniając do jakiego gatunku literackiego można je zaliczyć. Wzorują się na tekstach starożytnych przetrwałych do naszych czasów. – R. Bultmann, *The new Approach to the Synoptic Problem*, [w:] *Existence and Faith. Shorter Writings of Rudolf Bultmann*, ed. S. Ogden, Cleveland – New York 1973, s. 40-41.

była Ostatnia Wieczerza Jezusa, wpłynęło na życie późniejszych gmin chrześcijańskich. Uwypukli się to co było dla nich najważniejsze i jak odnosili się do tego. Ustalenie właściwej chronologii jest jednym z celów, gdyż również ciekawym jest podejście wspólnot i rozwój tradycji Kościoła.

O ile krytyka form skupiła się na wewnętrznej strukturze tekstu, badając wyrażenia i formy literackie stosowane na różnych obszarach, tak współcześnie chcąc zweryfikować historyczność Ewangelii coraz chętniej korzysta się z badań archeologicznych. Wystarczy podać kilka przykładów, które znakomicie ukazują jak znaleziska utwierdzają przekaz Nowego Testamentu. Przez wieki nie można było zidentyfikować dziedzińca, gdzie Jezus był sądzony przez Poncjusza Piłata. Nazwa *Gabbata*, określone przez św. Jana jako „miejsce wyłożone kamieniami” (J 19, 13) nie pasowało do żadnego znanego stanowiska archeologicznego. Dopiero w XX wieku odkopano dziedziniec twierdzy Antonina będący siedzibą garnizonu rzymskiego i odnosi się go do wspomnianego fragmentu Janowego³. Podobnie było z Sadowką Betesda, którą wymienia jedynie św. Jan. Wiele opisów z jego Ewangelii uznaje się za symboliczne lub zmienione dla uwydatnienia przekazu teologicznego. Nie mogąc odnaleźć wymienionej sadowki zaczęto podejrzewać, że nigdy nie istniała. Zmieniło się to w 1888 roku, gdy natrafiono na nią badając teren w okolicy kościoła św. Anny. Zgadza się zarówno jej wygląd, jak i usytuowanie w północno-zachodniej części Jerozolimy (aktualnie jest to dzielnica muzułmańska, w starej części miasta)⁴.

Przede wszystkim za historyczne traktuje się zapiski św. Łukasza z *Dziejów Apostolskich*. Szczegółowe opisy miejsc, nazw geograficznych, jak i tytuły urzędników są zaskakująco precyzyjne. Niektóre doceniono dopiero w XX wieku, po odnalezieniu wielu artefaktów. Ostatecznie przyznaje się rację w kwestii panowania władców. Podważany spis ludności, o którym wspomina na początku Ewangelii, miał miejsce. Udowodniono, że w Cesarstwie regularnie je przeprowadzano. Dodatkowo papirus znaleziony w Egipcie wyraźnie zaznacza, że ludzie mieli udać się wtedy do miejsca swojego pochodzenia. Natomiast problematyczna pozycja Kwiryniusza, jako wielkorządcy Syrii, została rozwiązana. Wnioskuje się aktualnie, że piastował on ów urząd dwukrotnie, a

³ W. Albright, *The Archaeology of Palestine*, Baltimore 1960, s. 141.

⁴ F. Bruce, *Archaeological Confirmation of the New Testament*, [w:] *Revelation and the Bible. Contemporary Evangelical Thought*, red. C. Henry, Grand Rapids 1969, s. 329.

więc i wtedy, gdy narodził się Jezus. Wynika to z inskrypcji znalezionej w Antiochii⁵.

Podobnie okazało się z położeniem miasta Ikonium. Pisarze rzymscy, a wśród nich Cycero, umiejscawiali je w Likaonii, natomiast św. Łukasz nie. Rację przyznawano Cycero aż do 1910 roku, gdy znaleziono monument z zapiskiem określającym Ikonium jako miasto frygijskie⁶. Inna inskrypcja utwierdza przekaz o zgromadzeniu (ἐκκλησία) w teatrze w Efezie, podczas którego doszło do zamieszek. Okazało się, że w tym mieście rzeczywiście zbierano się właśnie w teatrze, a nie w prywatnych domach⁷. Kolejne przykłady dotyczą tytułów osób wymienianych w Ewangeliach lub *Dziejach Apostolskich*, które zostały potwierdzone dzięki zapiskom na murach odnajdywanych przez archeologów. Św. Łukasz określa Galliona prokonsulem (Dz 18, 12) i tak też pojawia się na inskrypcji z Delf. W innym miejscu pada sformułowanie „przedniejszy onej wyspy” (Dz 28, 7) w odniesieniu do niejakiego Publiusza z Malty. Identyczne określenie odnaleziono na wyspie. Ostatnim przykładem, dotyczącym św. Łukasza, niech będą politarchowie Tesaloniki (Dz 17, 6). W znanej literaturze klasycznej nie pojawia się taki tytuł przez co uznano, że to błąd w księdze Nowego Testamentu. Tak by prawdopodobnie pozostało, gdyby nie odkryto kilkunastu inskrypcji z tym słowem, z czego pięć z nich odnosiło się do władz miasta Tesaloniki⁸.

W kwestii Ostatniej Wieczerzy archeologia niewiele może pomóc. Nie da się dokładnie ustalić miejsca, gdzie zebrał się Jezus z apostołami. Podaje się region południowo-wschodni w dzielnicy obecnie określanej jako esseńska. Twierdzi się tak ze względu na umiejscowienie bramy esseńskiej w tej części murów okalających starożytną Jerozolimę. Tradycja wskazuje „salę na górze” (Mk 14, 15), obecnie utożsamianą z pomieszczeniem w stylu gotyckim z muzułmańskimi elementami. Opiekują się nią Żydzi i wpuszczają turystów nie pobierając opłat. Jest jednak pustą komnatą pozbawioną czci. Franciszkanie postawili kaplicę przylegającą do ściany tego budynku. Nie ma jednak pewności,

5 J. Elder, *Prophets, Idols, and Doggers*, New York 1965, s. 159-160.

6 J. Free, *Archaeology and Bible History*, Wheaton 1969, s. 317.

7 F. Bruce, *Archaeological Confirmation of the New Testament*, [w:] *Revelation and the Bible. Contemporary Evangelical Thought*, red. C. Henry, Grand Rapids 1969, s. 326.

8 F. Bruce, *Archaeological Confirmation of the New Testament*, [w:] *Revelation and the Bible. Contemporary Evangelical Thought*, red. C. Henry, Grand Rapids 1969, s. 325.

aby było to to miejsce zwłaszcza, że są inne pomieszczenia pretendujące do miana „sali na górze”. O ile badania archeologiczne dotychczas nie ustaliły miejsca wieczerzy, tak w kwestii dnia jej spożycia przyczyniły się do powstania teorii dwóch kalendarzy po odkryciu tzw. zwojów qumrańskich. Poświęcone są jej paragrafy 6 i 7 w rozdziale II niniejszej pracy.

Archeologia pomogła również rozwiać część wątpliwości, co do wydarzeń pasyjnych. W Cezarei Nadmorskiej odkopano napis poświadczający tytuł i imię Poncjusza Piłata. Wcześniej podważano jego istnienie i zajmowaną pozycję uznając relację Józefa Flawiusza za niewystarczającą⁹. Skazał on Jezusa na śmierć krzyżową, czego domagał się tłum. Spierano się jak dokładnie przebiegały te egzekucje i czy w ogóle były stosowane na Żydach. Okazuje się, że w zwojach qumrańskich pada określenie „powiesić na drzewie” i mowa jest o przybijaniu kończyn skazańców. Trwały dyskusje, czy było to wieszanie zwłok, jako hańbiącej kary za bluźnierstwo, czy też krzyżowanie tak jak stosowali to Rzymianie. Ostatecznie ustalono, że chodziło o żywego człowieka, gdyż nielogicznym byłoby przybijanie kończyny u martwego skazańca. Żydzi stosowali tę karę w okresie hasmonejskim. *Komentarz do Nahuma* wspomina o ukrzyżowaniu grupy faryzeuszy, a *Zwój Świątyni* wyraźnie zaznacza, że mają to być żywi przybijani do drzewa¹⁰. Sam proces został dokładnie opisany przez Ewangelistów, ale brakowało pozachrześcijańskiego źródła mogącego potwierdzić wszystkie elementy.

W 1968 roku w Jerozolimie natrafiono na masowy grób z 35 szkieletami z I w. n. e. Najprawdopodobniej byli to powstańcy z 70 roku. Szczególnie interesujące są szczątki człowieka zidentyfikowanego jako Johanana ben Ha'galgol. Był to ukrzyżowany dwudziestokilkuletni mężczyzna. Jego stopy wygięto na zewnątrz, a pojedynczy czworoboczny gwóźdź przebił piętę uszkadzając ścięgno Achillesa. Kości piszczelowe i strzałkowe złamano poprzez silne uderzenie. Wzmianka o tym zwyczaju pojawia się w Biblii (Wj 12, 46; Ps 34, 21; Za 12, 10; J 19, 36)¹¹.

9 D. Dockery, M. Kenneth, R. Sloan, *Foundations for Biblical Interpretation. A Complete Library of Tools and Resources*, Nashville 1994, s. 361.

10 E. Puech, *Manuskrypty znad Morza Martwego a Nowy Testament. Nowy Mojżesz, czyli o kilku praktykach prawa*, [w:] *Qumran. Pomiędzy Starym a Nowym Testamentem*, red. H. Drawnel, A. Piwowar, Lublin 2009, s. 218-225.

11 N. Geisler, *Baker Encyclopedia of Christian Apologetics*, Grand Rapids 1998, s. 48.

Obecnie Kościół katolicki jest w posiadaniu niezwykłych przedmiotów takich jak wspomniany Całun Turyński, Sudarion z Oviedo, Chusta z Manopello, Tunika z Argenteuil, obraz Najświętszej Maryi Panny z Guadelupe i wiele innych. Każdy z nich został przebadany, a rezultaty wprawiają w zdumienie. Nauka nie jest w stanie potwierdzić ich autentyczności, gdyż wymykają się znanym technikom utrwalania obrazów. Każdy z tych przedmiotów cechuje się nietypowym pochodzeniem, którego zwyczajnie nie da się wytłumaczyć na podstawie obecnie posiadanej wiedzy, a tym bardziej na poziomie wiedzy z czasu ich powstania.

Najbardziej rozpoznawalny jest Całun Turyński. Żydowski materiał pogrzebowy stosowany do owinięcia ciała zmarłego podczas pierwszych czynności żałobnych tuż po oczyszczeniu i namaszczeniu wonnościami. W przypadku Jezusa od razu zawinięto Jego ciało w całun ze względu na rozpoczynający się szabat. W niedzielę o poranku kobiety spieszyły się (Mt 28, 1; Mk 16, 2; Łk 24, 1; J 20, 1), aby zdążyć zanim minie trzeci dzień od złożenia do grobu. Rozpoczął się wtedy proces gnilny i byłoby już za późno na balsamowanie. Układ materiałów podczas zmartwychwstania nie uległ przemieszczeniu zgodnie z opisem ewangelicznym. Było to zaskakujące, gdyż wszelka próba wydostania ciała musiała wiązać się z naruszeniem układu całunu. Tradycja utrzymuje, że ów materiał został zabrany przez uczniów i przechowany do dnia dzisiejszego.

Co może na jego temat powiedzieć nam nauka? Próbowano ustalić kiedy powstał materiał oraz w jaki sposób utrwalił się wizerunek. Przeanalizowano układ ciała pod kątem medycznym oraz przebadano próbki krwi. Zbadano zarówno rodzaje włókien, ich występowanie jak i użyto datacji radiowęglowej. Całun analizowali chemicy, botanicy, medycy i wielu innych specjalistów. Odnaleziono na nim przede wszystkim wizerunek mężczyzny, ślady krwi, pyłki kwiatowe i inne pyły, które osiadły między włóknami. Podsumowując całokształt dokonanych badań ustalono, że wizerunek mężczyzny w niezrozumiały dla nauki sposób został utrwalony na materiale. Wiadomo, że samo zabarwienie powstało w wyniku przedwczesnego starzenia się zewnętrznych tkanek lnu w wyniku naświetlenia i wytworzenia ciepła o bardzo specyficznym natężeniu i długości trwania. Analizy laboratoryjne ukazują, że zabarwienie włókien powstało w

złożonym procesie fotochemicznym trwającym zaledwie nanosekundy. Nie jest to malowidło i wyklucza się możliwość naniesienia barwników na materiał przez człowieka. Obecnie podobny efekt zmiany barwy materiału można odtworzyć przy użyciu wiązek laserowych o specjalistycznym układzie, ale tylko na małym obszarze. Wykonanie wizerunku wielkości ciała człowieka mogłoby być możliwe tylko przy użyciu kilku specjalistycznych laserów z promieniowaniem UV i VUV, czyli jest właściwie niewykonalne w obecnym czasie. Tym bardziej nie było to możliwe w wiekach wcześniejszych¹². Niezależne badania przeprowadzono na cieniu ciała ludzkiego. Takie zjawiska powstały na murach i chodnikach po wybuchu bomb atomowych w Hiroszynie i Nagasaki. Ogromna ilość energii atomowej przeszła przez różne elementy materii i spowodowała ich całkowity rozpad. Przedmioty i ludzie osłonili jednocześnie przestrzeń za sobą absorbując światło i ciepło. Jedynym śladem tych procesów pozostały cienie na murach, które w rzeczywistości zachowały swój odcień sprzed wybuchu, a pozostała przestrzeń została rozjaśniona. W tych dwóch miastach zaszedł odwrotny proces niż na Całunie, gdzie zabarwienia powstały od naświetleń¹³. Badania te nakierowują nas na zrozumienie procesu zmartwychwstania. Ciało Jezusa wygenerowało tak specyficzne promieniowanie zarówno pod względem natężenia jak i czasu trwania, że spowodowało przedwczesne starzenie się włókien lnu, ale nie ich degradację, jak w przypadku wybuchów nuklearnych.

Plamy krwi z Całunu odpowiadają zmianom anatomicznym ciała, które należało do martwego człowieka poddanego torturom tuż przed owinięciem go w całun. Cierpienia jakich doznał są na tyle specyficzne, że mogły powstać w wyniku ukrzyżowania. Grupa krwi zmarłego to AB charakterystyczna dla mieszkańców Środkowego Wschodu. Rany mu zadane odpowiadają opisom ewangelicznym. Sam materiał po badaniu metodą radiowęglową wskazał wieki średnie, ale najprawdopodobniej doszło do zanieczyszczenia próbek, przez co wynik jest niewiarygodny, a pozostałe informacje wskazują na I wiek naszej ery.

12 G. Baldacchini, P. Di Lazzaro, D. Murra, A. Santoni, *Sub-micrometer coloration depth of linens by vacuum ultraviolet radiation* [w:] <http://www.acheiropietos.info/proceedings/DiLazzaroWeb.pdf>, (20.08.2021).

13 S. Kish, *Why did the atomic bomb dropped on Hiroshima leave shadows of people etched on sidewalks?*, [w:] <https://www.livescience.com/nuclear-bomb-wwii-shadows.html>, (20.08.2021).

Nawet pyłki kwiatowe pochodzą z roślin kwitnących wiosną na terenie Palestyny¹⁴.

Sporo nowości odkryto podczas serii prac archeologicznych na Pustyni Judzkiej. Same manuskrypty znalezione na zachodnim brzegu Morza Martwego dotyczą głównie Starego Testamentu. Natomiast przy badaniach nad Ewangelią pomocne jest głównie poszerzone tło historyczne okresu powstawania tych ksiąg i naświetlenia form literackich stosowanych w tym czasie. Jako konsekwencja odkryć w okolicach Qumran będą poszukiwania w dalszych obszarach Pustyni Judzkiej. Jednym z nich są badania prowadzone wśród starożytnych cmentarzy z I wieku. Część uczonych podważała autentyczność Całunu Turyńskiego ze względu na jego duże rozmiary. Ich wątpliwości potwierdzały znalezione groby z czego wynikało, że tak dużych całunów używano dopiero w Średniowieczu. W 2000 roku wśród wykopalisk prowadzonych w Akeldama odkryto ciała owinięte w jednolitą tkaninę taką jak Całun Turyński potwierdzając jednocześnie, że tego typu całuny były stosowane nawet sześć tysięcy lat temu, a więc tym bardziej było to możliwe w przypadku Jezusa¹⁵. Rzadkość danego zwyczaju nie oznacza całkowity jego brak.

Sudarion z Oviedo, przechowywany w Hiszpanii, jest chustą przedpogrzebową nakładaną na twarz zanim całe ciało zostanie owinięte całunem i zabezpieczone specjalnymi opaskami. Panowało przekonanie, że wszystkie elementy mające styczność z krwią denata powinny być złożone w grobie razem z nim. Nakładano więc sudarion ponownie na głowę zmarłego już owiniętego w całun. Jezusowi również nałożono taką chustę. Nie widać na niej śladów zmartwychwstania, ale ślady powstałe od krwi i potu są zgodne z pozostałymi relikwiami oraz opisami męki z Nowego Testamentu¹⁶.

Historia Chusty z Manopello jest inna. Tradycja przekazuje, że powstała tuż przed ukrzyżowaniem. Św. Weronika miała podejść do Jezusa i otrzeć mu twarz z potu, krwi i brudu, gdy ten niósł belkę krzyża. W zamian za ten gest na

14 G. Lucotte, A. Marion, *Tunika z Argenteuil i Całun Turyński. Podsumowanie badań*, Kraków 2008, s. 102 i 246.

15 D. Fulbright, *Akeldama repudiation of Turin Shroud omits evidence from the Judean Desert*, [w:] <http://www.acheiropoietos.info/proceedings/FulbrightAkeldamaWeb.pdf>, (16.08.2020).

16 J. Fernández Sánchez, *The Sudarium of Oviedo and the Shroud of Turin. A question of authenticity*, [w:] <http://www.acheiropoietos.info/proceedings/FernandezWeb.pdf>, (16.08.2020).

materiale utrwalił się Jego wizerunek. Przechowywany jest on w Manoppello, również we Włoszech. Zgodnie z procesami rozkładu tak cienki materiał jak ten, powinien już dawno ulec degradacji. Nie został on przygotowany na nałożenie farby, przez co powinien wejść w reakcję z barwnikami i rozpaść się. Same farby również są zagadkowe, gdyż nie można wskazać minerałów z jakich je wykonano. Właściwie nie ma po nich śladu, a bisior, czyli materiał, na którym utrwalił się obraz, nie przyjmuje farby. Jedyne ślady mogłyby być pomiędzy nitkami, lecz takich tam nie ma. Zbliżony efekt uzyskuje się robiąc zdjęcie. Ogólnie rysy twarzy z Chusty pokrywają się z wizerunkiem z całunu Turyńskiego¹⁷.

Inny materiał jaki związany jest z męką Chrystusa to Tunika z Argenteuil. Jest to szata, w którą Jezus był ubrany tuż przed egzekucją. To o nią rzucali losy rzymscy żołnierze (J 19, 24). Przechowywana jest we Francji. Poddana badaniom wskazuje, że rany oraz postura jej właściciela pokrywa się z tymi pozostałymi na innych *acheiropoietos*¹⁸. We wniosku końcowym zawarto stwierdzenie, że osoba nosząca szatę i poddana torturom jest najprawdopodobniej tą samą, która została owinięta w Całun Turyński. Zbieżności są zbyt duże, aby można mówić o fałszerstwie lub przypadkowym podobieństwie. Również krew na obu relikwiach przynależy do grupy AB. Zgodnie z obliczeniami prawdopodobieństwa osobą noszącą całun i tunikę jest Jezus Chrystus, a na pewno potwierdzić można, że był to Żyd pochodzący ze Środkowego Wschodu¹⁹.

Obraz NMP z Guadelupe nie jest powiązany z wydarzeniami pasyjnymi, ale również należy do grona *acheiropoietos*. Powstał w XVI wieku na tradycyjnym indiańskim płaszczu. Zaskakuje na równi z powyższymi relikwiami. Pod względem barwników powstaje podobny problem jak przy Chuście z Manoppello, a sam materiał już dawno powinien ulec degradacji, gdyż nie jest spreparowany na potrzeby malarskie. Samo przedstawienie jest pełne symboliki ważnej dla Azteków. Poprzez układ rąk, zastosowane kolory i ornamentykę. Ciekawym jest układ gwiazd zaprezentowany na płaszczu. Odpowiada on układowi na niebie z dnia objawienia, ale z perspektywy nie ziemi, lecz słońca.

17 A. Resch, *The Face on the Shroud of Turin and on the Veil of Manoppello*, [w:] <http://www.acheiropoietos.info/proceedings/ReschWeb.pdf>, (15.08.2021).

18 Jest to greckie określenie oznaczające obrazy nie ludzką ręką malowane.

19 G. Lucotte, A. Marion, *Tunika z Argenteuil i Całun Turyński. Podsumowanie badań*, Kraków 2008, s. 246.

Na tym nie kończą się niezwykle zjawiska związane z wizerunkiem Matki Bożej z Guadalupe. Według konserwatorów płótno nie przyciąga kurzu, który licznie gromadzi się na ramach, ale nie na samym materiale. Innym razem podczas jednej z prac renowacyjnych przypadkowo wylał się na obraz żrący kwas, ale nie uszkodził go, czego nie da się racjonalnie wytłumaczyć²⁰.

Badania nie podważają prawd przekazanych przez Ewangelie, a zdecydowanie częściej pozwalają wyjaśnić nieścisłości lub utwierdzają nas w ich rzetelności. Nauka cuda nazywa zjawiskami niemożliwymi do wytłumaczenia, a przekazy ewangeliczne dla wielu badaczy są niehistoryczne, ponieważ opisują wydarzenia, które nie sposób sprawdzić współczesnymi metodami. Żadne inne dzieło starożytne nie jest tak poddawane krytyce. Wielu oczekuje, że nauka zdemaskuje „chrześcijański mit”, ale zamiast tego potwierdza wiele przekazów, jak w przypadkach wymienionych powyżej. Ewangelie posiadają wartościowy materiał historyczny i nie można ignorować tego faktu. Przy badaniach należy zachować ostrożność, aby nie przyjmować każdego fragmentu dosłownie. Jest to przede wszystkim księga mająca doprowadzić człowieka do zbawienia, a w dalszej kolejności opis historycznych zdarzeń.

Współcześnie wypracowano metody badające warianty tekstu natchnionego. Krytyka tekstualna Biblii, bo o tej dziedzinie nauki mowa, próbuje ustalić oryginalne brzmienie ksiąg. W tym wypadku nie bada się historyczności samych słów Jezusa, co autentyczność zapisu, który przetrwał do naszych czasów. Kopiści popełniali błędy, które namnożyły się przez wieki. Wynikały z podobnego brzmienia lub wyglądu wyrazów, a nawet całych zdań. Niektórzy przepisując błędnie rozwijali skróty, czy opuszczali jakieś fragmenty nieświadomie. Pojawiają się jednak i świadome zniekształcenia w celu harmonizacji paralelnych miejsc lub włączano glosy²¹ do tekstu natchnionego. W wiekach wcześniejszych próbowano już oczyszczać rękopisy ze zmian i błędów. Robiono to jednak bez znajomości metod jakimi naukowcy dysponują dzisiaj, co często prowadziło do powstawania kolejnych skażeń²².

20 J. Espriella, *The Tilma of Guadalupe*, [w:] <http://www.acheiropoietos.info/proceedings/EspriellaWeb.pdf>, (15.08.2021).

21 Glosa, czyli dopisek znajdujący się obok właściwego tekstu zawierający wyjaśnienia, uwagi i komentarze czytelnika lub kopisty.

22 *Wstęp ogólny do Pisma Świętego*, red. J. Szlaga, Poznań – Warszawa 1986, s. 172-175.

Krytycy biblijni opracowali szereg reguł i metod, którymi obecnie się posługują. Mając dwie wersje tego samego fragmentu wybierają tę krótszą i trudniejszą w rozumieniu. Jest bardziej prawdopodobne, że kopista chciał wyjaśnić daną lekcję niż uczynić ją bardziej skomplikowaną. Dokonując wyboru należy jednak zastanowić się jak powstała zmiana. Są to wewnętrzne kryteria opierające się na lekturze Pisma. Można jednak używać również kryteriów zewnętrznych, czyli w oparciu o datę powstania rękopisu, liczbę zachowanych kopii z daną wersją tekstu czy zwracając uwagę na jakość materiału oraz wykonania kopii²³. Korzystamy z tych osiągnięć na co dzień nie zastanawiając się nad tym.

W przypadku wydarzeń pasyjnych świat ziemski styka się z wszechmocą i miłosierdziem Boga. To, co materialnie możliwe jest do analizy metodami nauk przyrodniczych. Zwłaszcza fizyczni świadkowie zmartwychwstania dostarczają nam wielu informacji. Błędym jednak będzie założenie, że wszystkie tajemnice związane ze zmartwychwstaniem będziemy w końcu mogli poznać badając materię. Próba sprowadzenia Bożego działania do ludzkiego sposobu pojmowania świata musi zakończyć się niepowodzeniem. Podstawową nauką zajmującą się Pasją Jezusa pozostaje teologia, która ma wskazać głębsze rozumienie tych wydarzeń i ich znaczenie dla ludzi.

Symboliką biblijną zajmowało się wielu teologów od początków istnienia Kościoła. Powstały liczne komentarze zarówno do pojedynczych opisów jak i całego zbioru Ewangelii. Ostatecznie słowa Jezusa i nauka apostołów ma na celu doprowadzenie człowieka do zbawienia. Jest to podstawowy cel całego kerygmatu, a spisane relacje Ewangelistów, listy do Kościołów i *Apokalipsa* są utrwaloną działalnością mającą pomóc utrzymać nauczanie w niezmienniej formie przez wieki. Wystarczy wymieniać choćby ojców Kościoła, którzy nauczając odnoszą się do fragmentów Biblii, aby uwiarygodnić swoje słowa. Nie nauczają tego, co sami uważają, ale zgłębiają Objawienie Boże. Duchowy przekaz biblijny jest nadrzędny w stosunku do historycznego, co też widać w ich tekstach.

Wśród dzieł starających się zrekonstruować ziemskie życie Jezusa na podstawie Ewangelii z pewnością wymienić należy drugi tom *Jezusa z Nazaretu*

23 *Wstęp ogólny do Pisma Świętego*, red. J. Szlaga, Poznań – Warszawa 1986, s. 176-177.

Benedykta XVI. Wspomnieć warto również książkę popularnonaukową Petera Seewalda *Jeżus Chrystus, biografia*. Papież w swoim dziele ukazuje dorosłe życie Jezusa łącząc wiele źródeł w jedno opracowanie. Przedstawia również własną koncepcję ostatniego tygodnia Pana i dlatego zostanie ona szerzej omówiona w rozdziale II *Główne teorie dotyczące daty Ostatniej Wieczery*. Natomiast publikacja Petera Seewalda zostaje tutaj przywołana ze względu na jej rzetelność, mimo że nie jest pozycją typowo naukową oraz przychylny komentarz ze strony urzędującego wówczas papieża Benedykta XVI. P. Seewald w swojej książce powołuje się na wiele interesujących teorii oraz odkryć naukowych. Rekonstruując ostatni tydzień Jezusa opiera się na teorii dwóch kalendarzy i na jej podstawie uznaje, że Ostatnia Wieczera odbyła się we wtorkowy wieczór, w który również został On schwytany. Zgodnie z teorią jest to Pascha, ale według kalendarza słonecznego używanego przez esseńczyków. Środa i czwartek byłyby to dni prowadzenia przesłuchań. Wyrok zapadłby w piątek i w ten dzień również nastąpiłaby egzekucja²⁴.

Niezależnie od celu podjętych wysiłków uznaje się obecnie Ewangelie za tekstualnych świadków życia Jezusa. Wszelkie różnice wiążą się z innymi umiejętnościami autorów, okresem oraz kolejnością ich powstania. Wpływ miał dobór odbiorców powstającego tekstu. Św. Mateusz pisze dla Żydów, lub jak powszechnie się określa, dla judeochrześcijan żyjących w diasporze. Św. Marek kieruje swoją Ewangelię do pogan mieszkających w Rzymie, a na pewno do osób nie znających topografii Palestyny. Możliwe, że sami chrześcijanie z Rzymu poprosili św. Marka o spisanie relacji św. Piotra o Jezusie. Św. Łukasz pisze dla osób ogólnie określanych jako nawróconych z religii pogańskich, prawdopodobnie Greków. Natomiast św. Jan również kieruje tekst do nawróconych pogan, ale najprawdopodobniej zamieszkujących Małą Azję.

Samo określenie „świadek” oznacza subiektywny opis zawierający indywidualne doświadczenie autora słów. Każdy człowiek odbiera przeżywane wydarzenia w inny sposób i ma odmienną wrażliwość. Nie są to zapiski suchych faktów, ale wspomnienia pełne emocji i wiary osób mających bezpośredni kontakt z Jezusem podczas Jego życia ziemskiego, czy (jak w przypadku św. Pawła) tylko z Jezusem zmartwychwstałym.

24 P. Seewald, *Jeżus Chrystus. Biografia*, Kraków 2011.

2. Chronologia według autorów synoptycznych

Wielokrotnie zaznacza się, że św. Mateusz, św. Marek i św. Łukasz ukazują w większości spójny przekaz i dlatego przyzwyczajaliśmy się zestawiać ich ze sobą. Wzajemnie się uzupełniają, zwłaszcza, że św. Mateusz i św. Łukasz korzystają przy spisywaniu własnych relacji z istniejącej już wtedy *Ewangelii św. Marka* oraz wspólnego tekstu, którego nie znamy, nazywanego niekiedy źródłem „Q”, *Mowami Jezusa*, czy *Logiami*. Między innymi z tych powodów nazywa się ich autorami synoptycznymi. Pojawia się też pogląd, że *Ewangelia wg św. Marka* jest wcześniejsza niż wspomniane wyżej źródło „Q”, przez co św. Mateusz i św. Łukasz czerpiąc z niej jednocześnie zachowali zgodną wersję wydarzeń ze św. Markiem²⁵. Słowo „synoptyczny” oznacza opis dający wgląd we wszystkie części jakiegoś obszaru. Używa się go odnośnie do tych trzech Ewangelii ze względu na podobny układ i zgodność. Jest jedna Ewangelia, jedna Dobra Nowina, a autorzy synoptyczni w większości jednomyślnie ją przekazują.

Wszyscy trzej podejmują temat męki i śmierci Jezusa w kontekście jej zbawiennych skutków dla ludzi, ofiarnego charakteru męki krzyżowej i zwycięstwa nad śmiercią. Cały okres nauczania będzie naznaczony przygotowaniem do ofiary krzyżowej i zmartwychwstania. Ostatnia podróż do Jerozolimy na święto Paschy jest wyszczególniona i wypełniona znakami.

Same wydarzenia paschalne rozpoczynają się od przybycia do Betanii, która znajduje się do dziś po wschodniej stronie Jerozolimy (Mt 21, 1; Mk 11, 1; Łk 19, 29). Zgodnie z prorocstwem Zachariasza, od strony Góry Oliwnej, znajdującej się po wschodniej stronie miasta, ma przybyć do Jerozolimy Zbawiciel jadąc pokornie na osiołku i głosząc pokój wszystkim narodom (Za 9, 9; 14, 4). Każdy opis działania Jezusa od tego momentu będzie miał określone znaczenie i cel skierowany na ofiarę krzyżową. Po uroczystym wjeździe do miasta i dotarciu do Świątyni pierwsze, co czyni następnego dnia, to przeklina symbolicznie figowiec, a następnie oczyszcza Dom Ojca (Mk 11, 12-17; 11, 20-22; Łk 19, 45). Na noc Chrystus wraca na Górę Oliwną. Kolejne dni związane będą z przybywaniem do miasta, a dokładnie do Świątyni, gdzie od rana nauczał

25 R. Bultmann, *The new Approach to the Synoptic Problem*, [w:] *Existence and Faith. Shorter Writings of Rudolf Bultmann*, ed. S. Ogden, Cleveland – New York 1973, s. 38.

tłumy ludzi, powrotami na Górę i noclegiem w Betanii (Mt 21, 17-18; Mk 11, 19; 11, 27; Łk 19, 47; 21, 37-38).

Nie wiemy ile dni przed Paschą Jezus przybył do Betanii. Był to jednak czas dłuższy niż trzy dni. Pojawiają się sformułowania o kolejnym dniu pobytu. U św. Mateusza mamy wrażenie jakby większość nauk została wygłoszona jednego dnia. Przy spotkaniu z saduceuszami pada jednak określenie „owego dnia” (Mt 22, 23), co sugerować może nową dobę. Niejako, że ten dzień wyróżniał się od pozostałych, a więc było ich więcej niż jeden. Następnie czytamy fragment wskazujący na kilka dni nauk: „Nikt też od owego dnia nie odważył się więcej Go pytać” (Mt 22, 46). Dopiero dwa dni przed Paschą w Świątyni zostaje podjęta decyzja o zabiciu Jezusa i następuje opis namaszczenia oraz zdrada Judasza (Mt 26, 1-16).

Św. Marek jest bardziej precyzyjny i wyznacza przynajmniej trzy dni przed przygotowaniem Ostatniej Wieczerzy. Wyraźnie oddzielony jest dzień wjazdu na osiołku (Mk 11, 1-11) od dnia, w którym Jezus przeklina figowiec i wypędza kupców (Mk 11, 12-19). W osobnym dniu przedstawione są również konfrontacje z przeciwnikami. Czytając mowy o zburzeniu Jerozolimy nie mamy jednak pewności, czy dzieje się to tego samego dnia czy następnego (Mk 11, 20-13, 37). Kolejno znów otrzymujemy informację o dwóch dniach dzielących namaszczenie w Betanii od Paschy i Święta Przaśników (Mk 14, 1-11).

Od św. Łukasza dowiadujemy się, że pobyt w Jerozolimie z noclegami w Betanii trwał kilka dni. Mowy, które u Mateusza i Marka zdają się mieć miejsce jednej doby, u św. Łukasza są luźno rozmieszczone bez dbałości o podanie kolejności dni. Pada tylko krótka informacja, że Jezus po wjeździe na osiołku przez kolejne dni „nauczał codziennie w świątyni” (Łk 19, 47) i możemy przeczytać, że coś miało miejsce „pewnego dnia” (Łk 20, 1) lub że „w ciągu dni nauczał” (Łk 21, 37).

W Ewangeliach synoptycznych również nie mamy pewności, kiedy dokładnie Judasz odbył rozmowę z arcykapłanami. Św. Mateusz podaje, że dwa dni przed Paschą Jezus ostatni raz zapowiada swoją śmierć, a arcykapłani i Wysoka Rada w tym samym czasie postanawiają schwytąć i zabić Go, ale nie w święto (Mt 26, 2-4). Następuje dalej wspomniany opis z Betanii o kobiecie namaszczającej głowę Jezusa drogocennym olejkiem w domu Szymona

Trędowatego i stwierdzenie, że wtedy jeden z dwunastu, imieniem Judasz Iskariota, udał się do arcykapłanów (Mt 26, 14). Nie wiemy jednak, czy pobyt w Betanii u Szymona ma miejsce tego samego dnia, co zapowiedź męki. Tekst sprawia wrażenie, jakby nastąpił przeskok czasowy, ale nie podaje żadnej pomocnej informacji, aby móc określić ile czasu upłynęło między tymi wydarzeniami. Dopiero przy opisie przygotowywania Paschy dowiadujemy się, że jest pierwszy dzień Przaśników (Mt 26, 17).

Podobne informacje uzyskujemy analizując tekst *Ewangelii wg św. Marka*. Dwa dni przed świętem Paschy i pierwszym dniem Przaśników arcykapłani postanawiają schwytać i zabić Jezusa zaznaczając, że nie powinno odbyć to się w czasie świąt (Mk 14, 1-2). Otrzymujemy tu jednak lepsze doprecyzowanie. Pascha i pierwszy dzień Przaśników to ten sam dzień. U św. Mateusza wniosek ten nie jest tak oczywisty. Następnie ponownie czytamy o kobiecie namaszczej Jezusowi głowę w domu Szymona Trędowatego w Betanii i rozmowie Judasza z arcykapłanami w ten sam dzień (Mk 16, 3-11). W dalszej części spotykamy inne szczegóły. Uczniowie idą przygotować ucztę w pierwszy dzień Przaśników, kiedy ofiarowywano Paschę²⁶, ale też ma to być dzień przygotowywania wieczerzy paschalnej (Mk 16, 12), a nie samo święto. Wieczerza przygotowana po zachodzie słońca rozpoczynała święto, które trwało cały następny dzień.

Święty Łukasz, mimo, że nazywany jest niekiedy historykiem, nie precyzuje interesujących nas szczegółów. Wręcz przeciwnie. Ogólnie stwierdza, że zbliża się „uroczystość Przaśników, tak zwana Pascha” (Łk 22, 1). Dalej czytamy o zamiarach arcykapłanów i decyzji Judasza, który spotyka się z nimi w bliżej nieokreślonym czasie. Ciekawym jest, że św. Łukasz opuszcza opis namaszczenia głowy Jezusa. U niego to wydarzenie ma miejsce wcześniej w domu faryzeusza Szymona, a kobietą namaszczej stopy Pana nie jest Maria z Betanii, a kobieta o podejrzanym przeszłości (Łk 7, 36-50). Dopiero dzień przygotowania wieczerzy relacjonuje ze szczegółami podobnie jak św. Marek.

26 Słowo Pascha (heb. *ha paesach* [od *psh*]; aram. *pascha* – skakać, przeskakiwać, przechodzić) początkowo wiązało się z rytuałem sakralnym znanym przed Exodusem. Po opuszczeniu Egiptu miało szersze znaczenie. Mogło określać zarówno baranka paschalnego, wieczerzę paschalną jak i święto Paschy następujące po wieczerzy. W tym wypadku ofiarowywanie Paschy wskazuje na składanie ofiary z baranka. – E. Sienkiewicz, *Od wspólnoty do wspólnoty i od Paschy do Paschy*, Szczecin 2014, s. 119; B. Nadolski, *Liturgika*, t. II, Poznań 1991, s. 54.

Ponownie dowiadujemy się, że nadszedł pierwszy dzień Przaśników i że należało ofiarować Paschę oraz spożyć wieczerzę, a święto następowało w kolejnym dniu (Łk 22, 7-13).

Podsumowując, sama wieczerza paschalna, popularnie nazywana Ostatnią Wieczerzą Jezusa, według opisu św. Mateusza miała miejsce „w pierwszy dzień Przaśników” (Mt 26, 17), a według opisu św. Marka „w pierwszy dzień Przaśników, kiedy przygotowywano Paschę” (Mk 14, 12). Św. Łukasz używa podobnego określenia, ale stwierdza, że w ten dzień należało „ofiarować Paschę” (Łk 22, 7). Powstaje pytanie, czy uczniowie poszli do Świątyni złożyć ofiarę z baranka? Jezus nie daje im takiego nakazu. Niektórzy wysuwają wniosek, że była to tak oczywista czynność, że Ewangeliści postanowili jej nie odnotowywać. Jednak w każdym wstępie do Ewangelii, co zostało również wspomniane w niniejszej pracy, dowiadujemy się, że św. Marek i św. Łukasz pisali dla pogan nawróconych na chrześcijaństwo. W wielu momentach tłumaczą czynności oczywiste dla Żydów, ale obce poganom. Czy nie powinni uczynić tak również w kwestii ofiary z baranka, jeśli zostałyby taka złożona przez apostołów, a tym bardziej samego Jezusa? Eucharystia zostanie przez Kościół określona ofiarą bezkrwawą, a śmierć krzyżowa ofiarą krwawą. Ukrzyżowanie stało się dopełnieniem czynności ofiarnych z Ostatniej Wieczerzy. Jaki sens miałyby składanie w pierw baranka w Świątyni? Czy nie byłoby to zaprzeczeniem późniejszej ofiary? Sam tekst Ewangelii synoptycznych nie wskazuje, aby apostołowie otrzymali polecenie zakupienia baranka, czy złożenia z niego ofiary. Mają spotkać człowieka, mężczyznę niosącego dzban wody i urządzić samą wieczerzę w sali już wcześniej przygotowanej (Mt 26, 18-19; Mk 14, 13-16; Łk 22, 10-13). Tym bardziej nie mamy żadnych przesłanek, aby stwierdzić, że mięso z baranka było przygotowywane lub spożyte podczas uczty.

Po zakończonej wieczerzy Jezus z apostołami wraca kolejny raz na Górę Oliwną, ale nie udaje się na nocleg. Trwa na modlitwie w oddaleniu od swoich uczniów. Judasz wybiera ten moment na ostateczny akt zdrady i przyprowadza żołnierzy, aby schwytali Go. W każdym opisie jest ciągłość wydarzeń i nie mamy wątpliwości, że jest to ten sam wieczór po wieczerzy. Kolejne fragmenty nie są już takie oczywiste. U św. Mateusza kolejny raz mamy wrażenie, że następne wydarzenia mają miejsce podczas jednego dnia i kończą się śmiercią Pana w

piątek o godz. 15.00 współczesnej rachuby czasu. Czy możemy jednak ufać tej chronologii? Św. Mateusz kilka dni pobytu w Betanii również przedstawił jak jeden dzień. Od porannego przesłuchania przez Sanhedryn opis konsekwentnie prezentuje ciąg zdarzeń następujących po sobie. Nie podaje pobytu u Heroda i wszystko zostaje zaprezentowane jak jedna rozmowa, po której następuje ubiczowanie, a w końcu wyrok i bezpośrednie wykonanie go. Jezus umiera tego samego dnia, w którym rozpoczęło się przesłuchanie.

Relacja św. Marka pokrywa się chronologicznie z opisem św. Mateusza. Wszystko zaprezentowane jest w obrębie jednej doby, łącznie ze złożeniem do grobu ze względu na nadchodzący szabat.

Św. Łukasz w pierwszym odczuciu również przedstawia swoją relację od momentu schwytania Jezusa do Jego śmierci jakby był to jeden dzień. Interesującym jest jednak opis powtórnego przesłuchania przed Piłatem. Wiemy, że nad ranem zebrała się starszyzna ludu. Arcykapłani i uczeni w Piśmie chcieli przesłuchać Go przed Sanhedrynem. Kolejno ta sama grupa prowadzi Go do Piłata po raz pierwszy i po raz kolejny są z Nim u Heroda. Dlaczego więc Piłat po drugim przesłuchaniu Jezusa każe zwołać arcykapłanów, członków Sanhedrynu oraz lud (Łk 23, 13)? Nie było to potrzebne, gdy Jezus został zaprowadzony do Heroda. Musiał minąć dłuższy czas, skoro ta grupa rozproszyła się.

Również przy wspomnieniu zwyczaju uwalniania więźnia, tu Barabasza, jest wzmianka o stałej tego typu praktyce na święta, a nie święto. Zwraca się uwagę na liczbę mnogą, a nie pojedynczą (jak u św. Mateusza – Łk 23, 17). Mógł więc uczynić to w trakcie trwania świątecznego tygodnia. Chronologia kolejny raz jest niepewna, gdy chcemy dowiedzieć się czy Jezusa ostatecznie ubiczowano. Św. Łukasz na ten temat milczy, a wręcz czytelnik ma wrażenie, że ze względu na decyzję tłumu Piłat zrezygnował z dodatkowej kary, gdyż od razu po uwolnieniu Barabasza, wyprowadzono Jezusa w stronę miejsca Czaszki. Nie mamy dalej wątpliwości, że niesienie krzyża, ukrzyżowanie, śmierć i złożenie do grobu miały miejsce w piątek po południu tuż przed szabatem.

Przekazy św. Mateusza i św. Marka pokrywają się i trudno doszukać się różnic czasowych, które pozwoliłyby wskazać, że możemy mieć do czynienia z wydarzeniami z kilku dni. Natomiast św. Łukasz, podobnie jak w przypadku pobytu w Betanii, jest mniej konsekwentny w utrzymywaniu chronologii jednego

dnia, ale przedstawia zdecydowanie bardziej rozbudowany proces Jezusa. Sam św. Łukasz powiązany był z św. Pawłem, który z kolei w tym czasie był uczniem Gamaliela. Czy możliwym jest, że gdy apostołowie uciekli z Ogrodu Oliwnego, a św. Piotr wycofał się po przesłuchaniu u arcykapłana, to św. Łukasz otrzymał do spisania relację od jednego z faryzeuszów, który był naocznym świadkiem procesu u Piłata? Jest to pytanie czysto hipotetyczne i nie będzie wpływało na argumentację w dalszej części pracy. Przyjęło się jednak spotkanie z Herodem uznawać za fakt historyczny mimo, że dowiadujemy się o tym tylko od św. Łukasza.

W szabat, w sobotę, ciało Jezusa jest złożone w grobie. Synoptycy w tym opisie są zgodni. Był to dzień odpoczynku i oczekiwania. Zmartwychwstanie ma miejsce w nocy z soboty na niedzielę. Św. Mateusz relacjonuje jak kobiety udały się do grobu „po upływie szabatu, o świcie pierwszego dnia tygodnia” (Mt 28, 1) i stały się świadkami otwarcia grobu. Św. Marek potwierdza zakończenie szabatu i wizytę kobiet w grobie pierwszego dnia tygodnia z naciskiem, że słońce już wzeszło, ale z pominięciem opisu odsunięcia kamienia (Mk 16, 1). Św. Łukasz odnotowuje również pierwszy dzień tygodnia i tę samą porę (Łk 24, 1).

Podsumowując, Jezus zmartwychwstaje już w niedzielę, ale prawdopodobnie jest jeszcze ciemno, ponieważ słońce dopiero ukazuje się na horyzoncie. Jeżeli autorom synoptycznym zależy na przedstawieniu konkretnych pór lub dni to są dokładni i zgodni w swoich przekazach. W przypadku, gdy są nieprecyzyjni ważna jest nauka Jezusa, a nie chronologia następujących po sobie opisów. W odniesieniu do Ostatniej Wieczerzy wydaje się być istotne, czy była ona wieczerzą paschalną, czy nie. A może jest to źle zadane pytanie? W końcu synoptycy wyraźnie mówią o dniu przygotowania wieczerzy i ofiarach z baranka w Świątyni. Padają konkretne odniesienia do świętowania Dnia Przejścia. Może należy zapytać jaką Paschę spożył Jezus? Według jakiego zwyczaju lub zgodnie z czyją rachubą czasu?

Bibliści badając ostatnie dni Jezusa na podstawie Ewangelii synoptycznych wskazują różne problemy. W pierwszych trzech wiekach nie analizowano chronologii pasyjnej. Skupiano się na symbolice śmierci i zmartwychwstania Jezusa w ogóle nie poddając w wątpliwość wydarzeń

przekazanych przez apostołów. Jest to czas świadectw męczeńskich i tworzenia się tradycji. Nie ma potrzeby badać kolejności wydarzeń. Dopiero przy możliwości swobodnego wyznawania wiary ojcowie Kościoła zaczynają metodycznie badać kanon pism tworzącego się Nowego Testamentu. IV wiek staje się pod wieloma względami momentem przełomowym dla teologii i historii Kościoła, co też będzie uwypuklone w czwartym rozdziale niniejszej pracy.

Św. Hieronim, który przetłumaczył Biblię na łacinę i uznawany jest za biegłego jej znawcę, komentując *Ewangelię według św. Mateusza* precyzyjnie określa, że uczniowie przygotowali wieczerzę paschalną w pierwszy dzień Przaśników, czyli czternasty dzień pierwszego miesiąca. Składany był wtedy na ofiarę baranek, księżyc był w pełni i usuwało się kwas. Trudno o bardziej precyzyjne tłumaczenie²⁷. Jest to istotne świadectwo właśnie ze względu na znajomości Greki, Hebrajskiego i zwyczajów żydowskich. W jednym z listów tłumaczy, że nie wszystkie elementy Prawa Jezus wypełnił podczas ostatniej swojej Paschy. Uczynił tak, gdyż wskazał, które z nich mają być nadal przestrzegane, a które nie. Tym razem autor listu wskazuje, że piętnastego dnia pierwszego miesiąca Jezus złożył siebie w ofierze, ale wieczerzę i pojmanie przypisuje jedenastemu dniu miesiąca Nisan. Dodatkowo uważa, że podczas posiłku był zjedzony baranek, a dopiero później Jezus ustanawia nowość Eucharystii. Św. Hieronim zaznacza, że wynikało to najprawdopodobniej z kolejności logicznej. Najpierw powinna być figura, prawzór świętego obrzędu, a następnie sama prawda o nowej uczcie. Skąd jednak rozbieżność w tekstach, co do dnia pojmania?²⁸.

Na przełomie III i IV wieku w omawianej kwestii wypowiada się również Afraat, który kontynuuje naukę o wypełnieniu przez Jezusa Paschy. W tym czasie powiązanie to jest ciągle bardzo mocne i stanowi podstawę do nauczania o Wielkanocy. Wydarzenia z Egiptu ukazuje jako zapowiedzi wydarzeń z Wieczernika. Wyraźnie również wskazuje, że uznaje Ostatnią Wieczerzę jako wieczerzę paschalną, co jeszcze nie wskazuje, że dzień śmierci był przez niego rozumiany jako 15 Nissan: „Spożywał więc Zbawiciel nasz z uczniami swymi

27 Św. Hieronim ze Strydonu, *Komentarz do Ewangelii według św. Mateusza*, opr. J. Korczak, Kraków 2008, s. 188.

28 Św. Hieronim ze Strydonu, *List CXLIX*, [w:] św. Hieronim, *Listy*, t. III, opr. J. Czuj, Warszawa 1954, s. 472-173.

Paschę w ową noc dnia czternastego i wraz z uczniami swoimi napelnił prawdą figurę paschalną. (...) Wtedy [podczas błogosławieństwa nad kielichem – KR] Pan jeszcze nie był pojmany. Gdy to powiedział powstał z miejsca, gdzie sprawował Paschę i gdzie ciało swoje dał jako pokarm a krew jako napój, i wyszedł ze swoimi uczniami do miejsca, gdzie został pojmany. (...) Ujęto go w noc dnia czternastego, aż do godziny szóstej był sądzony, a o godzinie szóstej skazano Go i podniesiono na krzyż”²⁹.

Swoje zdanie do toczącej się dyskusji dołożył św. Augustyn z Hippony. Nie można odmówić autorytetu temu afrykańskiemu biskupowi, który opracował zestaw pozornych niezgodności występujących w Ewangeliach³⁰. Pozornych, gdyż każdorazowo Święty zaznacza, że to, co wygląda na sprzeczność w rzeczywistości jest wytłumaczalne i tylko zaćmiony przez nienawiść umysł³¹ może na podstawie tych fragmentów dowodzić, że Ewangelie zawierają błędy. Za pierwszą św. Augustyn uznał *Ewangelię według św. Mateusza* i do niej porównuje pozostałe trzy wskazując fragmenty rozbieżne³². Jeżeli jeden z Ewangelistów opuszcza jakiś opis, postać lub jest mniej dokładny zostanie on uzupełniony przez innego Ewangelistę. Wskazuje to na uzupełnianie się relacji, gdyż jest tylko jedna Ewangelia, bo jest jeden Jezus. Naturalnym jest, że ta sama historia wybrzmiewa inaczej opowiadana przez różne osoby. Jest to obecnie dobrze znana argumentacja. Dla św. Augustyna problemu nie stanowią momenty, gdzie zaburzona jest kolejność wydarzeń. Buduje on koncepcję rekapitulacji, czyli wtrąceń, dygresji. Uważa, że tam, gdzie jakiś opis pojawia się wcześniej lub później niż u pozostałych, to są to niejako retrospekcje, czyli wtrącenia wydarzeń w miejscu, w którym zgodnie z chronologią być nie powinny³³. Pod kątem

29 Afraat, *Jezus prawdą napelnił figurę Paschy, Ojcowie Żywi*, t. VII, opr. M. Starowieyski, Kraków 1987, s. 129.

30 Św. Augustyn, *O zgodności Ewangelistów, Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy*, t. L, opr. E. Stanuła, Warszawa 1989.

31 Św. Augustyn, *O zgodności Ewangelistów*, III, 2,7, *Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy*, t. L, opr. E. Stanuła, Warszawa 198, s. 166.

32 Św. Augustyn, *O zgodności Ewangelistów*, I, 2,3, *Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy*, t. L, opr. E. Stanuła, Warszawa 1989, s. 18.

33 Wielokrotnie pada ta argumentacja w omawianym tutaj dziele św. Augustyna. Dla przykładu o uzupełnianiu się Ewangelistów przeczytamy w Księdze drugiej (II, 79,155), gdzie analizowany jest fragment namaszczenia w Betanii. O koncepcji rekapitulacji przeczytamy np. w Księdze trzeciej (III, 6,21), gdzie analizowany jest przebieg zaparcia się św. Piotra. – Św. Augustyn, *O zgodności Ewangelistów, Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy*, t. L, opr. E. Stanuła, Warszawa 1989, s. 158 i 175.

badanego tematu w niniejszej pracy ważny jest wniosek, że Św. Augustyn właściwy bieg wydarzeń opiera na relacji synoptycznej, a szczególnie na opisie św. Mateusza.

Stopniowo wśród ojców Kościoła obserwuje się utrwalenie tradycji synoptycznej, zgodnie z którą Ostatnia Wieczerza odbyła się w dzień przed świętem Paschy (15 Nissan), czyli w czwartek (14 Nisan) i przekazują, że była to wieczerza paschalna. Wśród teologów równoległe do św. Augustyna pisze św. Jan Chryzostom w Konstantynopolu. Wyraźnie opowiada się on za traktowaniem Ostatniej Wieczerzy jako Paschy. W homilii komentującej ustanowienie Eucharystii zastanawia się dlaczego Jezus dokonał tego akurat w Paschę. Przy czym z samej homilii nie jest oczywiste, czy rozumie przez to samo święto, czy wieczerzę ją poprzedzającą. Jasność zyskuje się konfrontując ten fragment z kazaniem wygłoszonym przez niego podczas Wielkanocy. Wskazuje tam, że Jezus nie wstydził się świętować z ludźmi, tak jak nie wstydził się spożywać Paschy, która święto poprzedzała³⁴. W kolejnych wiekach podejście do Ostatniej Wieczerzy jako paschalnej wieczerzy sederowej prezentują np. Beda Wielebny (Czcigodny)³⁵ czy św. Jan Damasceński³⁶.

Rudolf Bultman rozważając „problem synoptyczny” zwraca uwagę na kolejność powstawania Ewangelii oraz ich źródła. Uznaje, że wraz z *Ewangelią wg św. Marka* funkcjonował dokument zwany *Logiami* lub *Mowami Jezusa*. Oba teksty zostały wykorzystane przez św. Mateusza i św. Łukasza do spisania własnych relacji. Wyróżnia trzy rodzaje mów: opisy cudów, apologie i dyskusje z oponentami oraz zapowiedzi prorockie i mowy apokaliptyczne. Są one wzorowane na starożytnych rodzajach literackich. R. Bultmann określa również trzy wzorce Jezusa jako nauczyciela mądrości, prawodawcy i proroka, co pokrywa się częściowo ze zbiorem mów. Osobno funkcjonować miał w pierwotnym Kościele opis męki³⁷.

34 Św. Jan Chryzostom, *Homilia na temat Ewangelii św. Mateusza 26, 26-33, Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy*, t. VIII, opr. J. Salij, S. Bojarski, Warszawa 1971, s. 53; św. Jan Chryzostom, *Kazanie na Wielkanoc, Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy*, t. VIII, opr. J. Salij, S. Bojarski, Warszawa 1971, s. 106.

35 Św. Beda Wielebny, *Biada temu, który przystępuje do stoły Pańskiego ze złością, Ojcowie Żywi*, t. VII, Kraków 1987, s. 185.

36 Św. Jan Damasceński, *Święte i nieskalane misteria Pana, Ojcowie Żywi*, t. VII, Kraków 1987, s. 101-102.

37 R. Bultmann, *The new Approach to the Synoptic Problem*, [w:] *Existence and Faith. Shorter Writings of Rudolf Bultmann*, ed. S. Ogden, Cleveland – New York 1973.

Martin Dibelius podejmując się analizy Ewangelii zgodnie z założeniami krytyki form częściowo zgadza się z R. Bultmannem. Doszukując się pierwotnych historii przekazywanych w Kościołach zauważa, że historia męki jest jedną z nich. Wszyscy Ewangeliści, nawet św. Jan, wzorują się na niej. Zachowują główny schemat wraz z chronologią i wzbogacają o własne dodatki (np. trzykrotna modlitwa w Ogrodzie Oliwnym). Namaszczenie stóp Jezusa w Betanii określa jako kazanie wprowadzające w Jego mękę. Pewnego rodzaju wstęp. Natomiast opis wydarzeń pasyjnych od wieczerzy do przedstawienia sceny z pustym grobem traktuje jako autentyczny przekaz tradycji wczesnego Kościoła. Ostrzega jednocześnie, że fragment ten nie jest typowo historycznym, ale przedstawia jak w prawdziwych wydarzeniach spełniła się wola Ojca. Będą w związku z tym zauważalne wstawki redaktorskie mające na celu podkreślenie spełniania się proroctw Starego Testamentu. M. Dibelius uważa, że ukazanie Ostatniej Wieczerzy jako wieczerzy paschalnej jest celową zmianą św. Marka, aby ukazać ciągłość tradycji żydowskiej w chrześcijaństwie. Natomiast św. Jan miałby przekazać właściwą chronologię uznając wieczerzę za świąteczną, ale spożytą wcześniej niż nakazywał zwyczaj³⁸.

3. Historyczne i symboliczne znaczenie *Ewangelii według św. Jana*

Kościół pierwszych wieków w większości przyjął chronologię synoptyczną uznając, że Ostatnia Wieczerza była wieczerzą paschalną. Przyjęło się również nazywać Jezusa Barankiem Bożym, co oparte jest na świadectwie Jana Chrzciciela z Ewangelii Janowej. Określenie to nawiązuje do dnia przygotowania Paschy, gdy składano baranki w ofierze. Św. Jan Ewangelista odwołuje się do obrazu rytualnej rzezi w Świątyni podczas śmierci Jezusa nadając tym kierunek opozycyjnej chronologii wydarzeń paschalnych (J 1,29.35; 19,14). Mimo, że to autorom synoptycznym zazwyczaj nadaje się miano historycznych, a szczególnie tak określa się dzieło św. Łukasza, to opisy z *Ewangelii wg św. Jana* zdecydowanie nie są pozbawione odniesień do rzeczywistych wydarzeń. Pamiętać należy, że nie jest to najważniejsza cecha dzieła św. Jana. Szczególnie ceniona jest u niego teologia. Z drugiej strony żadna księga Pisma nie skupia się w pierwszej

³⁸ M. Dibelius, *From Tradition to Gospel*, New York 1935, s. 178-217.

kolejności na opisie szczegółów historycznych. Pierwszeństwo ma sens duchowy.

Zdecydowanie najwięcej precyzyjnych informacji pada w tej Ewangelii. Decyzja o zabiciu Jezusa została podjęta zaraz po wskrzeszeniu Łazarza (J 13, 53). Kolejno okazuje się, że przybycie do Betanii następuje sześć dni przed Paschą. Nie odwiedza jednak Szymona Trędowatego, lecz mieszka u Łazarza, a cała scena z namaszczeniem stóp Jezusa ma miejsce w jego domu (w przypadku relacji św. Jana)³⁹. Następuje ponownie scena wzburzenia, ze względu na zmarnotrawienie drogiego olejku, lecz oburza się już konkretnie Judasz. U św. Mateusza pada ogólne stwierdzenie, że bulwersują się uczniowie, u św. Marka ludzie obecni przy tym zdarzeniu, a u św. Łukasza faryzeusz Szymon. Św. Jan wyraźnie pogrąża Judasza. Wskazuje, że nie zrozumiał on nauk Jezusa i poddaje się szatanowi. Strata finansowa staje się ostatecznym powodem do zdrady (J 12, 1-11). Nie odnajdziemy jednak u św. Jana spotkania Judasza z arcykapłanami, do którego zapewne musiało dojść. Tekst sugeruje, że dopiero po Ostatniej Wieczerzy (J 13, 30) kontaktuje się on z przedstawicielami Świątyni, gdyż w Ogrodzie Oliwnym pojawia się z kohortą rzymską i strażą (J 18, 3). Musiał już wcześniej z nimi rozmawiać, choć św. Jan ogranicza się do wewnętrznego postanowienia Judasza, który dał się namówić diabłu (J 13, 2).

Kolejno po scenie z Betanii okazuje się, że dopiero następnego dnia ma miejsce uroczysty wjazd do Jerozolimy oraz stosunkowo krótkie nauki. Nie jesteśmy w tym wypadku pewni kiedy dokładnie zostały one wygłoszone. Zaraz po nich pojawia się opis Ostatniej Wieczerzy i wskazanie, że miało to odbyć się w przeddzień święta. Podczas samej wieczerzy Jezus dokonuje obmycia nóg apostołom oraz następuje kolejna seria nauk. Po nich, jeszcze tej samej nocy, Jezus wyrusza do Ogrodu Oliwnego za potok Cedron. Tam prowadzi Judasz żołnierzy, gdzie następuje pojmanie i przesłuchanie w mieście wpierw przed Annaszem, a następnie przed Kajfaszem. W tym czasie Piotr trzykrotnie wypiera się znajomości z Jezusem, po czym kogut pieje zwiastując świt. Nie ma wątpliwości, że oba przesłuchania mają miejsce według Jana tej samej nocy, co wieczerza i pojmanie.

Rudolf Bultman analizując rozdział 13 z opisem Ostatniej Wieczerzy

³⁹ Pojawiają się stopy podobnie jak u św. Łukasza, ale wydarzenie ma miejsce w Betanii u Szymona Trędowatego, a nie u faryzeusza Szymona.

traktuje większość obrazów symbolicznie. Wątpi, aby Jezus rzeczywiście obmywał nogi uczniom. Jeśli nawet miało to miejsce, to sama historia zapisana przez św. Jana, według R. Bultmana, jest przede wszystkim nauką o niezrozumieniu czynów Jezusa przez apostołów⁴⁰. Ciekawym jest, że słowa odnoszące się do chronologii określa jako zapis oryginalny. Zarówno we fragmencie „na sześć dni przed Paschą” (J 12, 1), „Było to przed Świętem Paschy” (J 13, 1), jak i „był to dzień przygotowania Paschy” (J 19, 14). Według niego są to bezpośrednio nawiązania do źródeł, z których czerpał św. Jan przy redagowaniu swojego tekstu⁴¹. Zaznacza przy tym, że padające nawiązanie do zbliżającego się święta nie oznacza, że Ostatnia Wieczerza była wieczerzą paschalną. Padające słowa *χαί δείπνου γινομένου* wskazują, że był to główny posiłek dnia, który miał miejsce 13 Nissan, ale nie był posiłkiem świątecznym. Żydzi w *Ewangelii wg św. Jana* mają dopiero złożyć baranka w ofierze, gdy Jezus umiera na krzyżu, czyli 14 Nissan, a święto odbędzie się zgodnie ze zwyczajem 15 Nissan. Jednocześnie zazębi się z szabatem. Cały zabieg miałby być zamierzony, aby uwypuklić ofiarną rolę Jezusa na krzyżu⁴².

Wracając do narracji Janowej dowiadujemy się, że wczesnym rankiem udają się do pretorium i tu pojawia się sformułowanie nasuwające wątpliwości. Żydzi nie wchodzić razem z Jezusem, ze względu na możliwość zaciągnięcia nieczystości rytualnej, a zamierzali spożyć Paschę (J 18, 28). Jeżeli miała to być wieczorna wieczerza przed świętem, to dlaczego swoją ucztę Jezus spożył dzień wcześniej? Pytanie to można odwrócić. Jeśli Jezus spożył swoją Paschę zgodnie ze zwyczajem, to o jakiej wieczerzy mowa jest w tym fragmencie? Bibliści nie są zgodni jak to rozumieć. Św. Jan rozwiewa jednak wątpliwości i wyraźnie wskazuje, że wyrok zapada w przeddzień Paschy (J 19, 14). Jediną wątpliwością jaka się pojawia, to czy na pewno cały pobyt w pretorium ograniczył się do kilku godzin od świtu do godziny szóstej czasu słonecznego? Miałyby wtedy miejsce dwie rozmowy Piłata z Jezusem i cztery Piłata z Żydami, uwolnienie Barabasa, biczowanie, sam wyrok, a jeszcze św. Jan zaznacza, że Piłat po ostatniej rozmowie stara się uwolnić Jezusa, choć nie podaje w jaki dokładnie sposób.

40 R. Bultman, *The Gospel of John. A Commentary*, Filadelfia 1976, s. 462.

41 R. Bultman, *The Gospel of John. A Commentary*, Filadelfia 1976, s. 461 i 476.

42 R. Bultman, *The Gospel of John. A Commentary*, Filadelfia 1976, s. 465.

Św. Augustyn wydarzenia z przesłuchania opisane przez św. Jana tłumaczy częściowo symbolicznie. Nie odmawia Ostatniej Wieczerzy paschalnego charakteru, a wtrącenie „był to dzień przygotowania Paschy, około godziny szóstej” (J 19, 14) podczas wydania wyroku odnosi do Paschy chrześcijańskiej, a nie żydowskiej. Szósta godzina natomiast określa ile czasu trwa proces do momentu wydania wyroku przez zebranych Żydów u arcykapłana Kajfasza: „Winien jest śmierci!” (Mt 26, 66). Jest to więc szósta godzina przygotowań do zabicia Jezusa, Jego Przejścia z tego świata do Ojca. Jak już zostało to wskazane wcześniej dla św. Augustyna Ewangelie stanowią uzupełniającą się całość, dlatego nie stanowi dla niego problemu odwoływanie się do fragmentu, który znajduje się u św. Mateusza⁴³.

Śmierć na krzyżu następuje bardzo szybko, a zbliżający się szabat powoduje ściągnięcie ciał skazańców z krzyży. Przebity bok wskazuje, że nie trzeba Jezusa dobijać, jak pozostałych dwóch zbrodniarzy. Św. Jan dodaje, że „ów szabat był wielkim świętem” (J 19, 31). Prawdopodobnie chodzi o nałożenie się święta Paschy z dniem odpoczynku. Dalsza część pokrywa się z przekazem synoptyków. W piątek Jezus umiera i zostaje złożony w grobie, gdzie pozostaje przez całą sobotę, a wczesnym rankiem, kiedy jeszcze było ciemno, pierwszego dnia po szabacie Maria Magdalena zastaje odsunięty kamień i puste miejsce pochówku. Przedstawiona jest jednak sama w przeciwieństwie do opisów synoptycznych, które mówią o niewiastach.

Orygenes stwierdza, że Pascha Pana to nie to samo, co Pascha żydowska. Uważa, że św. Jan celowo zastosował takie wyrażenie. Pascha Pana odbyła się zgodnie z Prawem Boga, tak jak w *Księdze Wyjścia* (Wj 12, 11; 12, 26-27). Natomiast określenie żydowska wskazuje na wieczerzę ludzi bezbożnych i dostosowujących Prawo do własnych potrzeb. To Pascha ludzi, którzy sami ustalają swoje zasady (Iz 1, 13-14; Am 5, 21). W tym wypadku oznacza, że Żydzi świętować mieliby niezgodnie z Prawem (może stosując niewłaściwy kalendarz lub przesuwać dzień świąteczny na późniejszy czas?). Sam Orygenes wskazuje, że tamta Pascha nie należała do Pana, bo postanowili w ten dzień zabić Syna Bożego⁴⁴.

43 Św. Augustyn, *O zgodności Ewangelistów*, III, 13,50, *Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy*, t. L, opr. E. Stanuła, Warszawa 1989, s. 193-199.

44 Orygenes, *Komentarz do Ewangelii według św. Jana*, XXX, 224-232, *Źródła Myśli*

Św. Jan używa pojęcia „Żydzi” (gr. *Ioudaioi*) aż 72 razy w całej swojej Ewangelii, dla porównania synoptycy wspólnie raptem 16 razy (św. Mateusz i św. Łukasz po 5 razy, a św. Marek 6 razy). Etymologia wskazuje na hebrajski rdzeń *hdy*, czyli „chwalić, wysławiać”. Według niektórych badaczy nawiązuje ono do samego imienia Boga JHWH. Przede wszystkim jednak związane jest z Judą, czwartym synem Jakuba i Lei, który daje początek pokoleniu osiadłym w centralnej części Ziemi Obiecanej, a później tworzy osobne królestwo przy podziale ziemi. W Starym Testamencie pojęcie to jest pozytywne i wskazuje, że naród żydowski, to Naród Wybrany przez Pana, aby oddawał mu cześć⁴⁵.

W tekstach qumrańskich, o których więcej będzie w II rozdziale, powoli się to zmienia i może oznaczać zarówno samą wspólnotę pozostałą wierną Jahwe, ale i „złoczyńców z Judy” (CD 20, 25-27). Wskazuje na dokonany rozłam wewnątrz Narodu Wybranego. W *Ewangelii według św. Jana* oprócz określenia geograficznego i etnicznego nabiera ono specyficznego pejoratywnego wydźwięku. Dzieje się tak w 37 przypadkach ze wspomnianych 72. Pojawia się wtedy liczba mnoga na określenie tych, którzy reprezentują władze przy Świątyni. Nie jest to już naród wychwalający Boga, ale dążący do własnych interesów, które nie pokrywają się z pierwotnym powołaniem. Dokonało się to przede wszystkim wśród przywódców i arystokracji, która uznała, że są w stanie lepiej zadbać o interesy kraju niż sam Bóg⁴⁶.

Warto również pamiętać o kontekście powstania czwartej Ewangelii. Chrześcijanie końcem I wieku byli odtrącani przez ówczesnych Żydów i coraz mocniej sami dystansowali się od Synagogi. Św. Jan spisując swoją relację ma już inny stosunek do wyznawców Prawa Mojżeszowego niż pozostali apostołowie, którzy większość swego życia uważali się za Żydów w pełnym tego słowa znaczeniu. Wracając do komentarza Orygenesza do fragmentu *Ewangelii wg św. Jana* o przygotowywaniu Paschy przez Żydów, widać jak rysuje się to w innej perspektywie. Skoro w większości przypadków św. Jan odnosi się polemicznie do Synagogi i przywódców religijnych, to przygotowywaną przez nich wieczerzę

Teologicznej, red. A. Bandura, A. Baron, T. Górski, H. Pietras, E. Stańska, Kraków 2003, s. 500.

45 M. Wróbel, *Historia i teologia czwartej Ewangelii w świetle „Żydów” Janowych*, „Colloquia Theologica Ottoniana”, 1 (2018), s. 107-109.

46 M. Wróbel, *Historia i teologia czwartej Ewangelii w świetle „Żydów” Janowych*, „Colloquia Theologica Ottoniana”, 1 (2018), s. 117-120.

odczytać można jako odbytą w niewłaściwym czasie lub w niewłaściwy sposób. Jeśli dodać do tego kontekst odtrącenia chrześcijan końcem I wieku to Pascha przygotowywana przez Żydów, była nieuzasadniona skoro Mesjasz już przyszedł i zmienił zwyczaje.

Jan nie wyraża wątpliwości, że Ostatnia Wieczerza Jezusa była wieczerzą paschalną, ale przede wszystkim zwraca uwagę, że była czymś więcej i nie została zakończona wraz z wyjściem do Ogrodu Oliwnego. Skupia się na śmierci krzyżowej jako momencie kulminacyjnym. Jezus sam staje się ofiarą. Z jednej strony w pełni przyzwala na poniżenie i podąża ku temu, a z drugiej strony to Żydzi są tymi, którzy ostatecznie do tego doprowadzają. Kilka dni przed Paschą należało wybrać zwierzę na ofiarę i arcykapłani również podejmują decyzję kilka dni przed świętem. W dzień Przygotowania osądzają Jezusa i przygotowują do śmierci. Zabity zostaje w godzinie przypisanej na rytualny ubój baranków w Świątyni. Św. Jan nie zaprzecza paschalnemu charakterowi wieczerzy, lecz przenosi akcent w inną stronę, niejako ignorując kwestię ortodoksyjności posiłku. Żydzi odstąpili od Prawa o wiele wcześniej i nie spożyli Paschy Pana, ale swoją własną. Jak zwykle przekaz Ewangelii jest skierowany na znaczenie teologiczne, na którym Kościół powinien skupić swoje nauczanie.

II. Główne teorie dotyczące daty Ostatniej Wieczerzy

Analizując rozwiązania tłumaczące różnice w przekazie biblijnym odnośnie do dnia odbycia się Ostatniej Wieczerzy, można je podzielić na trzy grupy. Pierwsza związana jest ze sposobem postrzegania i liczenia upływu czasu w obrębie doby. Druga grupa odnosi się do odmiennych systemów kalendarzowych stosowanych w tym obszarze kulturowym. Trzecia grupa nawiązuje do różnie postrzeganego święta Paschy. Współczesny problem z poprawnym odczytywaniem pór dnia i dni w ciągu roku jest konsekwencją rozrostu chrześcijaństwa i przyjmowaniu pogan, dla których wiele kwestii było niezrozumiałych. Kolejno przyczyniły się do tego reformy kalendarzy. To, co oczywiste było dla Żydów tamtej epoki, nie jest takie obecnie. Mimo wielu badań ciągle ujawniane są nowe odkrycia. Ewangelie skierowane były do mieszkańców Cesarstwa Rzymskiego, ale tych poza samą Judeą. Nawet *Ewangelia według św. Mateusza* mimo, że skierowana do judeochrześcijan, oryginalnie miała powstać w języku aramejskim. Nie była więc skierowana do grup ortodoksyjnych Żydów, dla których język ten kojarzył się z życiem codziennym niższych warstw społecznych. Cel św. Mateusza był oczywisty. Ewangelia miała dotrzeć do wszystkich, a nie tylko do arystokracji kapłańskiej. W I w. n. e. nikt powszechnie nie używał już języka hebrajskiego. Stosowano go tylko w Świątyni i do kopiowania świętych ksiąg.

Chcąc obecnie zgłębić problem rachuby dni w środowisku żydowskim w czasie śmierci Jezusa należy zwrócić uwagę na stosowane wtedy kalendarze i sposoby postrzegania czasu. Znane są trzy systemy obliczeniowe: lunarny (księżycowy), solarny (słoneczny) i lunisolarny (mieszany). W Cesarstwie stosowano kalendarz słoneczny, czyli oparty na obserwacji słońca. Konkretnie był to obecnie dobrze znany kalendarz juliański, wówczas stosowany od kilkudziesięciu lat. Natomiast w judaizmie przez wieki używano kalendarza księżycowego, zwłaszcza do obliczania świąt i wyznaczania szabatów. Było to niezwykle ważne ze względu na ustalenie początku Paschy. Tylko obserwacja księżycy mogła zapewnić precyzyjny moment rozpoczęcia święta. Zanim w III w. n. e. zaczęto dokonywać obliczeń pozwalających wskazać święto z

wyprzedzeniem, opierano się na obserwowanych zmianach tego naturalnego satelity. Ze stosowania kalendarza księżycowego wziął się również zwyczaj rozpoczynania nowego dnia od zachodu słońca, który był dość powszechny w Imperium Babilońskim i państwach powstałych po jego upadku. W rzeczywistości jednak to, co uznajemy za kalendarz księżycowy w judaizmie, było systemem mieszanym. O ile podział roku oparto na kalendarzu księżycowym, tak kalkulacja lat i wyznaczanie nowego roku dokonywana była w oparciu o obserwację słońca, dzięki któremu mówimy o roku zwrotnikowym, czyli właściwym upływie czasu jaki następuje po pełnym cyklu obrotu naszej planety względem słońca.

Wpierw zostanie zaprezentowany pluralizm społeczno-religijny Izraela z okresu drugiej Świątyni, a następnie różnorodność stosowanych kalendarzy, z którymi Żydzi mogli mieć styczność w ciągu swojej historii. Pomoże to lepiej omówić ważniejsze teorie dotyczące daty Ostatniej Wieczery.

1. Judaizmy okresu drugiej Świątyni

Król Dawid stworzył plany Przybytku Pana, ale ze względu na pożądanie żony Uriasza Hetity i przyczynienie się do jego śmierci, Bóg odmówił mu prawa do budowania Świątyni. Uczynił to jego syn Salomon. Dom Pana wybudowany przez niego miał olśniewać przepychem i wielkością. Żydzi już zawsze będą go wspominać jako ideał zburzony przez Babilończyków w 586 r. p. n. e. Po powrocie z babilońskiej deportacji wzniesiono nowy budynek na miejscu Świątyni Salomona ok. 515 r. p. n. e. Czas funkcjonowania Świątyni powygnaniowej, przebudowanej przez Heroda Wielkiego w 20 r. p. n. e., określa się jako okres judaizmu drugiej Świątyni i taki zakres będzie uznawany w niniejszej pracy. Czasami przebudowę Heroda Wielkiego określa się jako trzecią Świątynię ze względu na zakres prac, który właściwie oznaczał rozebranie budynku i postawienie nowego kompleksu. Z powodu krótkiego jej funkcjonowania raczej unika się pojęcia trzecia Świątynia. Chcąc zawęzić przedział czasu mówi się o okresie między-testamentalnym lub odnosi się do konkretnego wieku.

Samo pojęcie judaizmów z okresu drugiej Świątyni pojawiało się wielokrotnie na wykładach ks. dr. hab. Sylwestra Jędrzejewskiego w latach 2015-

2017⁴⁷. Odnosiło się do pluralizmu społeczno-religijnego tego czasu, które sprawiała do dziś trudność w mówieniu o judaizmie w liczbie pojedynczej. Zazwyczaj używa się tego pojęcia dla uproszczenia problemu chcąc mówić o narodzie spajanym przez wiarę w jednego Boga.

Przed rokiem 70 n. e. nie ma jeszcze judaizmu normatywnego i nie istnieje spisana Tradycja Ustna⁴⁸. Kanon Biblii Hebrajskiej kształtuje się ostatecznie w konfrontacji z chrześcijaństwem. Przed tym symbolicznym rokiem możemy jedynie uznawać podstawy wiary w Boga Abrahama, Izaaka i Jakuba. Wierzących spajała Świątynia i Prawo zawarte w Torze, choć różnie interpretowane. Do tego dochodziła praktyka przeciętnego Żyda. Objawiała się ona poprzez ofiary, obrzezanie chłopców, przestrzeganie szabatów i świąt. Tym wszystkim kierowali kapłani dokonując obliczeń.

W judaizmach okresu drugiej Świątyni w kwestii kalendarza również panował rozdzwiek. Część Żydów dostosowywała się do zwyczajów greckich, a później rzymskich, ale spora grupa oportunistów dystansowała się od wszelkich zmian wymuszanych przez życie w Imperium. Obejmowało to również problem stosowania kalendarza, zwłaszcza w obrębie zwyczajów religijnych i świętowania. Główny podział na ugrupowania religijne okresu drugiej Świątyni nastąpił za panowania Seleucydów w wyniku nacisków Antiocha IV Epifenesa⁴⁹ na Izraelitów. Pierwsze jego działania objęły ingerencję w obsadzeniu urzędu arcykapłana w Świątyni jerozolimskiej. Poprzez obietnicę poddaństwa, w miejsce

47 Ks. dr hab. Sylwester Jędrzejewski – salezjanin, biblista i znawca literatury okresu drugiej Świątyni. Wykładowca w Wyższym Seminarium Duchownym Towarzystwa Salezjańskiego w Krakowie od 1992 roku i na Uniwersytecie Papieskim Jana Pawła II w Krakowie od 2002 roku. Zaangażowany w liczne działania naukowe: współredaktor *Hermeneutica et Judaica*, członek zespołu redakcyjnego *Seminare*, członek zarządu Towarzystwa Naukowego Franciszka Salezego, redaktor tematyczny w czasopiśmie „Ruch Biblijny i Liturgiczny”. Jest autorem dwóch monografii (*U korzeni zła*, *Biblia i judaizm*) oraz licznych artykułów naukowych.

48 Początkowo tradycja ta przekazywana była ustnie, skąd pochodzi jej nazwa. Po 70 r. n. e., czyli po zburzeniu Świątyni jerozolimskiej, powstał tzw. judaizm rabiniczny i postanowiono spisać Tradycję Ustną. Powstała również potrzeba zinterpretowania Tory w kontekście braku możliwości kontynuowania kultu w dawnej formie. Dziś znamy ją jako Talmud, który składa się z dwóch części: Miszny i Gemary.

49 Po podziale Imperium Aleksandra Wielkiego Judea podlegała wpierrw egipskiej dynastii Ptolemeuszy (inaczej zwanych Lagidami), a od przegranej w 197 r. p. n. e. syryjskiemu rodowi Seleucydów. Sam Antioch IV rozpoczął rządy w burzliwym okresie, a jego zmienny charakter pogłębił tylko bunt w społeczeństwie. Chcąc zjednoczyć podległe narody narzucał grecki styl życia zakazując jednocześnie kultywowania tradycji. Przydomek Epifenes pochodzi od gr. *theos epiphanes*, objawiony bóg. Nie był jednak za takiego uważany, mimo prób wpojenia poddanym, że jest ucieleśnieniem władzy Zeusa.

nieprzychylnego Oniasza III, mianowany został jego brat Jazon. Nie pełnił tej funkcji jednak długo, gdyż został oskarżony o spisek przeciwko dynastii Seleucydów⁵⁰. Chcąc usunąć kolejnego arcykapłana przeprowadzono atak na Jerozolimę pod pozorem stłumienia rozruchów. Był to tylko przystanek podczas powrotu z kampanii wojennej przeciwko Egipcjowi. Złupiono skarby świątynne i rozszerzono represje. Próba wymuszenia składania ofiar Zeusowi spotkała się ze sprzeciwem powodując niezadowolenie i bunt w społeczeństwie żydowskim. Momentem zwrotnym okazał się opór rodu Machabeuszy, zwanych również Hasmoneuszami⁵¹. Początkowo uznawani byli za bohaterów i z łatwością wynegocjowali serię swobód, gdy Lycyniusz nieudolnie próbował stłumić zapoczątkowane przez nich powstanie. Matatiasz Hasmoneusz po zabiciu wysłannika króla schronił się w okolicy gór Gofna. Teren sprzyjał rebeliantom, co doskonale pokazał atak na wojsko Lycyniusza. Pierwsza wyprawa dowodzona była przez Nikanora, a w wyniku jego porażki, kolejną poprowadził sam Lycyniusz również ponosząc klęskę⁵².

Powrót Machabeuszy do stolicy wiązał się z wielkimi nadziejami wśród Izraelitów. Zmieniło się to, gdy Jonatan Hasmoneusz mając już władzę polityczną sięgnął również po urząd arcykapłana, który wówczas był nieobsadzony. Część historyków twierdzi, że niemożliwym jest, aby przez siedem lat nie było w Świątyni arcykapłana. Hartmut Stegemann uważa, że został on usunięty z pamięci społecznej, a wszelkie ślady po nim zostały zniszczone. Taka praktyka była stosowana już wśród Żydów. Jednocześnie H. Stegemann identyfikuje usuniętego z kart historii arcykapłana z Nauczycielem Sprawiedliwości⁵³.

50 M. Grant, *Dzieje dawnego Izraela*, Warszawa 1991, s. 239.

51 Przydomek nawiązujący do rodzinnej miejscowości Hasmon. Sam bunt zapoczątkował Matatiasz Machabeusz, a władzę etnarchów w oswobodzonym państwie sprawowali kolejno jego synowie: Jonatan Hasmoneusz, następnie Szymon Hasmoneusz. Po Szymonie Hasmoneuszu władzę objął jego syn Jan Hirkan I i kolejni potomkowie aż do 37 r. p. n. e. Byli lennikami Syrii, a później Rzymu. – J. Amusin, *Rękopisy nad Morza Martwego*, Warszawa 1963, s. 15-16.

52 *Archeologia Palestyny*, red. L. Stefaniak, Poznań 1973, s. 356-358.

53 H. Stegemann, *Esseńczycy z Qumran, Jan Chrzciciel i Jezus*, Kraków 2002, s. 173.

Nauczyciel Sprawiedliwości – postać pojawiająca się jako przywódca esseńczyków, jednego z ugrupowań religijnych okresu drugiej Świątyni. Wspólnota zamieszkująca osiedle Qumran początkowo nie stanowiła zorganizowanej grupy. Dopiero Nauczyciel Sprawiedliwości pokierował nimi tworząc nowe ugrupowanie religijne. Pojawiały się różne teorie, co do jego znaczenia. Dotychczas nie ustalono, czy była to funkcja przywódcy wspólnoty, czy związane to było z pojawieniem się w osiedlu konkretnego człowieka, który uzyskał tak wysoką pozycję. Większa część naukowców popiera to drugie stanowisko. W pierwszych etapach badań nad zwojami qumrańskimi łączono go z Jezusem. Teoria ta nie wytrzymała jednak siły

Burzliwy okres sprzyjał nowym podziałom i pogłębił już istniejące. Spora grupa zwolenników Machabeuszy, która dołączyła do nich w górach Gofne została określona jako *chasideim*, pobożni. Część z nich pozostała na pustyni i rozrastała się podczas kryzysu związanego z połączeniem urzędów przez Jonatana Hasmoneusza. Bez względu na słuszność tezy H. Stegemanna faktem pozostaje w tym czasie rozkwit wspólnoty w Qumran, osady esseńskiej znajdującej się na zachodnim brzegu Morza Martwego.

W Jerozolimie część rodów kapłańskich pozostała przy Świątyni i kojarzeni będą z saduceuszami⁵⁴. Jednocześnie wśród niższych warstw społecznych kształtuje się grupa społeczników, dziś określanych jako faryzeusze⁵⁵. Stają wobec siebie w opozycji i charakteryzują się odmienną interpretacją Tory. Kolejna grupa to zeloci⁵⁶ będący odpowiedzialni za wiele ataków partyzanckich przeciwko Rzymowi i kolaborantom żydowskim. Czwarte

kontrargumentacji. W zwojach Nauczyciel Sprawiedliwości wymieniany jest przede wszystkim w *Regule Zrzeszenia* (1QS) i *Liście Nauczyciela Sprawiedliwości do Niegodziwego kapłana* (4QMMT).

- 54 Saduceusze – wpływowa grupa Żydów pochodząca z bogatych rodów kapłańskich. Nazwa wywodzi się od heb. *saddiq*, sprawiedliwy. Ich początki mogą sięgać kapłana Sadoka wymienianego jako wzór Sługi Bożego w Świątyni wraz z Melchizedekiem. Nie pozostawili po sobie świadków tekstualnych, a ich doktryna rekonstruowana jest głównie w oparciu o Ewangelię i teksty Józefa Flawiusza. Nie przyjmowali nauki o wolnej woli, nieśmiertelności duszy i zmartwychwstaniu ciał. W związku z tym odrzucali również oczekiwania mesjańskie. Świętymi tekstami były dla nich tylko księgi Tory, a więc nie uznawali Tradycji Ustnej. – R. Krawczyk, *Instytucje społeczne i religijne Starożytnego Izraela*, Siedlce 2009, s. 24-27.
- 55 Faryzeusze – ich nazwa pochodzi od gr. *farisaioi*, z aram. *peruszajja*, a to z kolei z heb. *peruszim*, odłączeni. Nie jest wytłumaczone dokładnie od kogo lub czego się odłączyli. Wiemy natomiast, że nie kontaktowali się z Rzymem. Byli również w opozycji do innych ugrupowań religijnych tamtego czasu. Sami faryzeusze zwracali się do siebie *heberim*, towarzysze. Pochodzili z niższych klas społecznych, co nie ograniczało ich do nauczania elit. Wręcz przeciwnie, bo chętnie przekazywali Tradycję Ustną tworząc tzw. szkoły faryzejskie, które różniły się interpretacją Tory. Do tych najbardziej znanych zalicza się szkoła Szammaja i Hillela. Byli postępowi, wierzyli w nieśmiertelność duszy, Sąd Ostateczny, zmartwychwstanie wybranych (tzw. reszty Izraela), anioły i demony. Wiązało się to z wolną wolą. Człowiek sam miał wpływ na swoje losy. – W. Rakocy, *Faryzeusze, historia – Ewangelie*, Lublin 2002, s. 41-45; R. Krawczyk, *Instytucje społeczne i religijne Starożytnego Izraela*, Siedlce 2009, s. 20-22.
- 56 Zeloci – ugrupowanie społeczno-polityczne. Wywodzili się nurtu faryzejskiego o skrajnym podejściu do wolności, a oczekiwania mesjańskie sprowadzili do wyzwolenia narodowego. Rekrutowali się z biedniejszych warstw społeczeństwa. Ich nazwa jest tłumaczeniem heb. *qanaim*, czyli żarliwi lub od krótkiego, zakrzywionego noża (*sicario*). Używali go podczas ataków na Rzymian i kolaborantów żydowskich. Według A. Amusina sykaryjczycy byli grupą radykalnych zelotów o cechach militarnych. Nie byli na tyle zorganizowani, aby otwarcie wypowiedzieć wojnę Cesarstwu, ale prowadzili ataki partyzanckie. Wyszukiwali i naznaczali Żydów współpracujących z Rzymem. Traktowali ich jako zdrajców. Przede wszystkim czekali na moment wyzwolenia Izraela, co stanowiło główny trzon ich działalności. – J. Amusin, *Rękopisy znad Morza Martwego*, Warszawa 1963, s. 22-23.

ugrupowanie to esseńczycy⁵⁷, obecnie identyfikowani z osadą zlokalizowaną na wzgórzu Chirbet⁵⁸ Qumran, wspomnianą powyżej. Starożytny historyk Józef Flawiusz wymienia przede wszystkim powyższe cztery grupy⁵⁹. Wiemy jednak, że końcem I wieku p. n. e. nasiliły się oczekiwania mesjańskie. Zaowocowało to pojawieniem się licznych ruchów apokaliptycznych. Jednym z reprezentantów był Jan Chrzciciel. Dobrze znany z kart Nowego Testamentu. Mimo, że łączono go z esseńczykami, to w momencie, gdy rozpoczyna swoją działalność nad rzeką Jordan, wykracza poza doktrynę znaną nam obecnie z pism znalezionych nad Morzem Martwym. Jedną z teorii wskazuje, że Jan mógł swoją młodość spędzić w osiedlu Qumran⁶⁰. Nad Jordanem głosił jednak zdecydowanie więcej niż esseńczycy.

Saduceusze i faryzeusze posługiwali się kalendarzem księżycowym i obliczali święta zgodnie z nim. System ten przejęli najprawdopodobniej podczas niewoli babilońskiej. Właściwie był to system mieszany, ale większość elementów związana była z obserwacją księżyca. Szerzej o tym będzie w kolejnym paragrafie. Esseńczycy natomiast, przyjmując tezę o identyfikacji ich z autorami tekstów qumrańskich, używali kalendarza słonecznego, ale nie ze względu na reformy cesarskie. Kontynuowali tradycję wywodzącą się jeszcze z czasów niewoli egipskiej⁶¹. Zeloci nie wnikali w zawile obliczenia. Skupiali się przede wszystkim na wyzwoleniu Narodu Wybranego. Trudno jest również wskazać jak do kalendarza podchodziły ruchy apokaliptyczne. Biorąc pod uwagę, jak silne były u nich oczekiwania mesjańskie, to najprawdopodobniej sprawy wyznaczania okresów świątecznych odsunęli na dalszy plan. Bliskie nadejście Mesjasza oznaczało wypełnienie się proroctw, a kwestie kultu musiałyby wówczas ulec zmianie.

57 O tym ugrupowaniu więcej będzie w rozdziale II niniejszej pracy.

58 Rozróżnia się pojęcie *chirbet* (khirbet) i *tell*. Chirbet to naturalnie powstałe wzniesienie poprzez upływ czasu na rumowisku. Tell jest sztucznym wzgórzem powstałym poprzez zasypanie danego kompleksu przez człowieka.

59 Józef Flawiusz, *Wojna Żydowska*, II, 8, 2-13, opr. J. Radożycki, Poznań 1980, s. 161-166.

60 Podstawowymi argumentami za dorastaniem Jana Chrzciciela wśród wspólnoty z Qumran jest stwierdzenie, że przebywał na pustkowiu (pustyni?) przed rozpoczęciem publicznej działalności (Łk 1, 80). Sam chrzest miałby mieć swoje początki w obmyciach rytualnych qumrańczyków. Kolejnym argumentem byłaby dieta z miodu i szarańczy znana z tekstów qumrańskich (Mt 3, 4; Mk 1, 8; CD 12, 14-15).

61 Początkowo Egipcjanie używali kalendarza księżycowego. Około 3000 roku zreformowali go wprowadzając kalendarz słoneczny do zarządzania gospodarką. Powstał wtedy kalendarz mieszany, dodatkowo oparty o systematyczne wylewy Nilu.

Nie oznaczało to jednak, że jakiegokolwiek ugrupowanie negowało składanie ofiar, czy kapłaństwo. Polaryzacja społeczeństwa pogłębiała się i tylko Świątynia spajała wszystkich członków narodu. Nawet eseneicy trwali w przekonaniu, że powróci prawowierny kult, mimo że zaniechali składania krwawych ofiar. Podważali sposób ich sprawowania przez ówczesnych kapłanów, ale jednocześnie czekali na moment przywrócenia ofiar miłych Bogu (1QS 1, 18-2, 18; 5, 2. 9; 6, 3-9; 8, 1-9; 1QM 2, 1-6; 7, 9-9, 8; 15, 4-19, 12).

Oczekiwania mesjańskie były ogromne. Ludność wyczekiwała zapowiedzianych znaków i wielokrotnie dawała się zwieść fałszywym prorokom. Przykładem są wymieniani przez Józefa Flawiusza dwaj samozwańczy cudotwórcy. Jeden z nich ogłaszał się nowym Mojżeszem, który rozstąpi wody Jordanu, a drugi nieznany z imienia Egipcjanin uważał, że zburzy mury Jerozolimy jak Jozue mury Jerycha. Obaj nie dokonali zapowiadanych znaków, ale ich popularność wskazuje jak społeczeństwo spragnione było spełnienia prorocत्व⁶². Na święto Paschy ludność napływała do Jerozolimy z kilkudniowym wyprzedzeniem wprowadzając atmosferę oczekiwania. Gdy Jezus wjeżdża na osiołku witają go rozentuzjasmowane tłumy. Ten sam tłum w swoich „kapryśach” pragnie Jego śmierci, gdy mury Świątyni nadal stoją (J 2, 18-22), a On podlega sądowi rzymskiemu. Jezus nie zapowiada znaków jak samozwańczy prorocy, ale je czyni. Zwraca też na to uwagę Janowi i jego uczniom, gdy zostaje przez nich zapytany, czy jest Mesjaszem (Mt 11, 4-5; Łk 4, 18-19). Mimo tych znaków Jezus nie spełnia ostatecznego oczekiwania tłumów.

Pojawiają się głosy wśród badaczy, że ilość składanych ofiar w Świątyni przed świętem Paschy wymuszała rozciągnięcie rytuału na cały dzień, a może nawet rozpoczynano zabijanie baranków jeszcze dnia wcześniejszego.

2. Kalendarz lunarny i założenia oparte na analizie semickiego liczenia czasu

Przedstawiając różne teorie, tłumaczące rozbieżności Ewangelii odnośnie do wydarzeń paschalnych, kolejno należy odnieść się do starożytnych sposobów liczenia upływu czasu, zarówno w obrębie doby, jak i całego roku. Współcześnie

62 Józef Flawiusz, *Dawne Dzieje Izraela*, XX 5, 1 i XX 8, 6, opr. Z. Kubiak, J. Radożycki, Warszawa 1993, s. 866 i 873.

przyzwyczajeni jesteśmy, że noc rozdziela poszczególne dni. Tak trwa to od wieków. Problematyczny jest sam moment rozpoczynający nową dobę. W zależności od kultury mógł to być poranek, wieczór lub środek nocy. Badanie systemów będących w użytku w I w. n. e. na terenie Cesarstwa Rzymskiego związane jest ze sporym wyzwaniem. W trzech jego regionach stosowano różne metody rachuby czasu.

Zmiany agrarne są podstawą wszelkich obliczeń kalendarzowych. Zmiany pór roku były i są punktem odniesienia do korygowania przyjętych systemów. Wpierw oparte to było na obserwacji, a z czasem dokonano stałych kalkulacji pozwalających z wyprzedzeniem ustalić układ dni w ciągu roku, a przede wszystkim okresy świąteczne. W czasach Jezusa w Izraelu odpowiedzialni za to byli kapłani w Świątyni. Nadzorowali oni cały proces ogłaszając szabaty i święta poprzez dźwięki trąb oraz zapalane ogniska, na co wyczekiwali ludzie w innych miejscowościach. Nie jest więc całkowicie możliwe, aby ustalić, co zaobserwowali starożytni. Mogły wystąpić ograniczenia w widoczności spowodowane złą pogodą lub innymi nieoczywistymi problemami. Do tego dołączyć należy tempo spowalniania obrotu ziemi. Zjawisko to polega na wydłużaniu czasu jaki upływa przy pełnym obrocie kuli ziemskiej. Przez ostatnie 2700 lat proces ten trwa o 0,05 sekundy dłużej. Wydawałoby się, że nie powinno wpłynąć to na rachubę czasu, ale efekt ten łączy się, co daje na przestrzeni tysięcy lat różnicę kilku godzin względem współczesnych obliczeń. Przykładowo obserwacje roczne za czasów Mojżesza były inne, ze względu na krótszy rok o kilka godzin względem aktualnych badań⁶³. Szczególnie to będzie istotne przy zastosowaniu współczesnych metod komputerowych do kalkulacji zjawisk astronomicznych takich jak nowie i pełnie księżyca mające miejsce w starożytności.

Kolejno analizując dokumenty źródłowe wziąć należy pod uwagę błędy kopistów utrudniające zsynchronizowanie aktualnej rachuby czasu z antyczną chronologią wydarzeń. Najlepiej znanym przykładem jest błędna kalkulacja mnicha Dionizego Mniejszego. Ustalając początek ery chrześcijańskiej w roku narodzenia Jezusa Chrystusa źle umiejscowił to wydarzenie według lat ery

63 J. Kreiner, *Konferencja międzynarodowa „Historia kalendarzy na świecie i ich powstawanie” (Korea Południowa, 29 XI-2 XII 2016)*, „Studia Historiae Scientiarum”, t. 16 (2017), s. 460.

warrońskiej⁶⁴, czyli na 753 rok zgodnie z tą rachubą. System ten wprowadzony w pierw w 525 roku w Rzymie został rozpowszechniony przez Bedę Czcigodnego i stał się ostatecznie powszechny w całym chrześcijaństwie. Liczenie lat od narodzenia Chrystusa aktualnie dokonuje się z kilkuletnim przesunięciem.

Za pomocą tabelki przedstawione zostaną podstawowe różnice w kalendarzach z jakimi można mieć styczność omawiając judaizmy okresu drugiej Świątyni. Przedstawiony zostanie kalendarz egipski, babiloński, juliański, żydowski, qumrański.

Kalendarz	System kalendarzowy	Ilość dni w ciągu roku	Ilość miesięcy w roku	Interkalacja
egipski (z czasu niewoli)	solarny	365	12 (miesiąc ma 30 dni)	5 dni dodatkowych, co roku.
babiloński/asyryjski (z czasu niewoli)	lunisolarny	354	12 (miesiąc ma 29 lub 30 dni)	1 miesiąc, co trzy lata.
rzymski (juliański)	solarny	365	12 (miesiąc ma 28, 30 lub 31 dni)	1 dzień co cztery lata.
żydowski (świątynny)	lunisolarny	353/354 lub 355 dni	12 (miesiąc ma 29 lub 30 dni)	1 miesiąc, co trzy lata.
żydowski (qumrański)	solarny	364	12 (miesiąc ma 30 lub 31 dni)	Brak danych.

Tab. 1. Zestaw starożytnych kalendarzy funkcjonujących w Cesarstwie Rzymskim.

Kalendarz księżycowy oparty jest o obserwację zmian tego naturalnego satelity ziemi. Było to łatwiejsze niż mierzenie zmian pozycji słońca na widnokręgu w ciągu całego roku, choć mniej dokładne. Wiązało się przede wszystkim z wyznaczeniem najważniejszego święta dla Żydów, a mianowicie Paschy będącej pamiątką Exodusu. Sam system lunarny na obszarze Azji

64 Starożytni pisarze rzymscy stosowali system liczenia lat od założenia miasta Rzym (łac. *ab urbe condita*). Chronologia ta określana jest warrońską od Warrona z Reate, czyli rzymskiego uczonego Marka Terencjusza Warro żyjącego w latach 116-27 p. n. e. Dał on również początek podziałowi szkolnictwa składającego się z siedmiu sztuk wyzwolonych na dwa etapy: *trivium* (dialektyka, gramatyka, retoryka) i *quadrivium* (geometria, arytmetyka, astronomia, muzyka) – J. Jasiński, *Marek Terencjusz Warron*, [w:] <https://imperiumromanum.pl/biografie/marek-terencjusz-warron/>, (8.05.2022).

Mniejszej i wśród sąsiednich terenów pojawił się bardzo wcześnie i sięga czasów przeddynastycznych w Starożytnym Egipcie. Najstarsze jego ślady upatruje się w Afryce Południowej. Znalaziono tam kości z nacięciami wskazującymi na pierwsze ślady świadomości matematycznej u ludzi. Podział nacięć nie jest przypadkowy. Według niektórych naukowców może być najstarszym kalendarzem księżycowym. Mowa jest o Kości z Lebombo sprzed 35 000 lat p. n. e. oraz o Kości z Ishango sprzed 25 000 lat p. n. e.⁶⁵.

Około 3 tysiące lat p. n. e.⁶⁶ w Egipcie faraonowie wprowadzili kalendarz słoneczny, który zdominował życie świeckie. Rozmijał się on jednak z rokiem zwrotnikowym, więc przesuвано systematycznie święto Nilu zamiast skorygować obliczenia. Dopiero w III wieku przeprowadzono reformę synchronizującą. Z tego powodu utarło się, że był jedynym kalendarzem stosowanym przez wieki w tym państwie. Do regulowania kultu pozostawiono jednak kalendarz księżycowy. Oba stosowano w różnych obszarach społecznych. Po Exodusie Izraelici przejęli jeden z kalendarzy, ale bardzo mało o nim wiemy. Trudno jest nawet określić, który kalendarz, słoneczny czy księżycowy, był stosowany przez Izraelitów w Egipcie w obrębie własnego kultu i jak manifestowali oni swoją religijność. W życiu codziennym z pewnością polegali na powszechnym kalendarzu słonecznym. Jest możliwe, że zatrzymali go podczas wędrówki przez pustynię i po osiedleniu się w Kanaanie. Jest to czas niezwykle trudny do opracowania z powodu braku źródeł. Jednym z niewielu śladów w Biblii jest fragment, w którym Bóg wyznacza Izraelowi pierwszy miesiąc roku (Wj 12, 2) wiążąc go z Exodusem i Paschą. Nie ma tam jednak wskazania do obliczeń i obserwacji, które z pewnością były praktykowane.

Jakie cechy charakterystyczne posiadał egipski kalendarz księżycowy? Przede wszystkim istotne jest od jakiego momentu rozpoczynano miesiąc.

65 R. Kostecki, *Krótką historia matematyki*, [w:] <https://www.fuw.edu.pl/~kostecki/histmat.pdf>, (2.05.2022).

66 Naukowcy nie są zgodni w jakim czasie Egipcjanie zdali sobie sprawę, że rok jest dłuższy o 6 godzin względem ich obliczeń. Podawana datacja ma duże rozbieżności. Wskazywany jest rok 4241, 2781 i 1321 p. n. e. Przy czym najczęściej podaje się, że wprowadzono kalendarz słoneczny ok. 3 000 r. p. n. e. W przypadku wyjścia Izraelitów z Egiptu również nie ma zgodności przy datacji tego wydarzenia. Wskazywane są różne panowania faraonów. Niektóre hipotezy podają XV/XVI w. p. n. e. Przy czym aktualnie bardziej prawdopodobna jest późniejsza datacja wskazująca XIV/XIII w. p. n. e. Porównując te przedziały czasowe widać, że Izraelici najprawdopodobniej mieli już styczność z kalendarzem słonecznym w Egipcie, ale nie można twierdzić tego z całą pewnością.

Analizując hieroglify opisujące całą metodę obliczeniową ustalono, że pierwszym dniem miesiąca był czas nowiu, nazywany prawdziwym pierwszym dniem nowego księżyca. Księżyc może mieć cykl 29 lub 30 dniowy, więc podstawą było kontrolowanie jego zmian. Trudno było go obserwować, gdy był w czasie nowiu, czyli podczas jego koniunkcji z ziemią i słońcem powodującej pozorne jego zanikanie z pozycji ziemskiego obserwatora. Przy ostatniej widoczności zanikającego blasku półksiężyca, wyznaczano nowy miesiąc. Starożytni astronomowie zauważyli, że od momentu zaniku do momentu pierwszego pojawiającego się nowego półksiężyca mija dwa dni w związku z czym następny dzień po zaniku księżyca, był dniem „narodzin” nowego widzialnego jego blasku⁶⁷.

Co ciekawe na tej podstawie można określić, że Egipcjanie najprawdopodobniej liczyli nowy dzień od wschodu słońca. Otóż chcąc zaobserwować zanikający blask księżyca należy wypatrywać go tuż przed wschodem słońca. Później niknie on w blasku dnia i nie jest widzialny gołym okiem. Podczas niewoli babilońskiej Izraelici zreformowali stosowany kalendarz. Był to system lunarny z podziałem na dwanaście miesięcy w roku, ale chcąc ogłosić nowy miesiąc czekali aż pojawi się pierwszy widzialny półksiężyc. Obserwowany był wieczorem przez około 15 minut po zachodzie słońca. Stąd w starożytnych krajach Małej Azji liczono początek dnia od zachodu słońca. Różnica między kalkulacjami egipskimi i babilońskimi dotyczyła od jednego do dwóch dni w kwestii rozpoczynania nowego miesiąca, a więc i nowego roku. Będzie miało to spore konsekwencje w odniesieniu do święta Paschy na czym oprze swoją koncepcję Colin Humphreys⁶⁸.

System lunarny, z podziałem na dwanaście okresów liczących po 6 miesięcy 29 dniowych i sześć miesięcy 30 dniowych, posiada brakujące $11 \frac{1}{4}$ dni względem roku słonecznego. Wymusiło to stworzenie interkalacji i dodawano jeden miesiąc, co trzy lata. W czasach Jezusa z tego kalendarza korzystali przywódcy świątynni.

Izraelici początkowo zapożyczyli kalendarz od Egipcjan, a dopiero podczas niewoli babilońskiej ukształtował się znany z Biblii system lunarny z

67 C. Humphreys, *The mystery of the Last Supper*, Cambridge 2011, s. 115-119.

68 C. Humphreys, *The mystery of the Last Supper*, Cambridge 2011, s. 40-45.

charakterystycznymi elementami. Przede wszystkim nazwy miesięcy wyraźnie nawiązywały do nazw babilońskich: Nisan – *nissanu*, Ijar – *ajaru*, Siwan – *simānu*, Tamuz – *du'ūzu*, Aw – *abu*, Elul – *elulu*, Tiszri – *tašrītu*, Cheszwan – *arāhsamna*, Kislew – *kislīmu*, Tewet – *tebētu*, Szwat – *šabaṭu*, Adar – *addaru*. Kolejno charakterystyczne było rozpoczynanie dnia od zachodu słońca i skupienie się na wyznaczeniu Paschy w odniesieniu do równonocy wiosennej i następującej pierwszej pełni księżyca. Tym sposobem wieczór był już zaliczany do kolejnego dnia. Tak rozpoczyna się szabat i okresy świąteczne, aż do dnia dzisiejszego. Stwarza to pewne możliwości dla biblistów.

Klasycznie wskazuje się, że synoptycy stosują żydowski sposób rozpoczynania doby, a św. Jan użył systemu słonecznego, gdzie doba liczona była od północy. Daje to efekt, w którym dla synoptyków przeddzień Paschy już się rozpoczął w środę wieczorem. Między rzymskim sposobem liczenia dni od północy, a żydowskim od zachodu słońca powstaje różnica około 6 godzin, ale nie całych dni. Nie rozwiązuje to więc problemu samego święta i spożywanej wieczerzy. Dla synoptyków nawet przy tym tłumaczeniu wieczerza paschalna już się odbyła, a dla św. Jana odbędzie się ona wśród Żydów dopiero po śmierci Jezusa. Faktem pozostaje, że wieczerza sederowa powinna odbyć się w wieczór poprzedzający święto Paschy. Różnica w sposobie odmierzania doby wskazuje jedynie, że Żydzi poprzez rozpoczęcie posiłku rozpoczynają już święto przypadające na 15 Nisan, a w systemie słonecznym będzie to wieczór 14 Nisan tuż przed rozpoczęciem święta. Obecnie używamy na to określenia wigilia święta Paschy.

Inna teoria skupiająca się na sposobie odliczania czasu została zaproponowana przez Herolda Hoehnera. Stwierdza on, że Żydzi w I w. n. e. byli podzieleni również pod względem rozpoczynania dnia. Północna część Izraela łącznie z Galileą oraz faryzeusze mieliby liczyć dzień od wschodu do wschodu słońca, a środkowa część kraju, czyli głównie Judea i saduceusze od zachodu do zachodu słońca. Synoptycy opierać mieliby się na systemie galilejskim, a św. Jan na judejskim. Brak danych potwierdzający takie praktyki nakazuje zastosować tryb przypuszczający, jako wskazanie pewnego wariantu tłumaczenia, ale bez możliwości weryfikacji⁶⁹.

69 H. Hoehner, *The Chronology of Jesus*, [w:] *The Handbook for the study of the Historical*

Św. Tomasz z Akwinu w zagadnieniu 46 *Męka Chrystusa Pana* podchodzi do tej kwestii trochę inaczej. Zadaje pytanie „Czy męka Chrystusa dokonała się we właściwym czasie”⁷⁰? Zgodnie ze swoim schematem początkowo temu zaprzecza i przytacza w tym celu cztery argumenty tylko po to, aby wykazać błąd w rozumowaniu i wymienia kolejno kontrargumenty.

Pierwszym zarzutem jest, że Jezus powinien umrzeć w przeddzień Paschy, a wiemy, że przygotowywał się wtedy do wieczerzy. Po drugie powinien umrzeć w czasie, gdy słońce jest najwyżej na niebie, a tak według św. Marka się nie stało. Po trzecie pora roku również temu przeczy, gdyż lepszym byłby dzień przesilenia letniego, gdy słońce jest najwyżej na nieboskłonie, a to wszystko za stwierdzeniem „Ja jestem światłością świata” (J 8, 12b) oraz prorocstwem, gdzie nazwany został *Słońcem sprawiedliwości*. Ostatni zarzut jaki stawia wskazuje, że najkorzystniejszym dla ludzkości byłoby, aby Chrystus został z ludźmi jak najdłużej.

W kontekście tej pracy najbardziej interesującym jest tłumaczenie rozumienia święta Paschy, czy dnia Przaśników. Tym sposobem św. Tomasz wykląda kilka hipotez tłumaczących różnice w określeniu dnia Ostatniej Wieczerzy oraz męki. Niemniej ciągle oscyluje wokół twierdzenia, że wieczerza miała miejsce w wieczór poprzedzający mękę. Rozważa bardziej odniesienie do samego święta i próbuje ustalić konkretną datę.

Pierwsza hipoteza zakłada, że Jezus świadomie spożywa wieczerzę dzień wcześniej, aby umrzeć w czasie, gdy zabijane są baranki paschalne przed tradycyjnym posiłkiem paschalnym. Kolejne tłumaczenie sugeruje, że zgodnie z kalendarzem Jezus spożył wieczerzę paschalną, ale Żydzi przenieśli świętowanie w związku z planem wydania go na śmierć. Św. Tomasz odrzuca jednak takie możliwości, gdyż sprzeczne byłoby to z relacją synoptyczną, a na to nie może się zgodzić. Popiera więc twierdzenie, że ofiara rozpoczyna się na wieczerzy w sposób bezkrwawy, a wypełnia na krzyżu już w czasie świętowania. Tym sposobem św. Mateusz używa stwierdzenia „pierwszy dzień przaśników” (Mt 26, 17), gdyż wieczerzę spożywano wieczorem i zalicza to już do kolejnego dnia. Jan natomiast stosuje określenie „przed dniem Święta Paschy” (J 13, 1) jako, że samo

Jesus, Brill 2011, s. 2348-2349.

70 Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. XXVI, III, q. 46, opr. S. Piotrowicz, London 1968, s. 108-143.

święto zgodnie z naturalną rachubą czasu miało miejsce dnia następnego. Kończąc podsumowuje, że u św. Jana Żydzi nie weszli do pretorium, ponieważ zamierzali udać się na posiłek praśnych chlebów, a nie wieczerzę z barankiem paschalnym. Dodaje przy tym za św. Chryzostomem, że świętowanie Paschy odbywało się przez siedem dni, ale o tym szerzej będzie w kolejnym podrozdziale⁷¹.

Św. Tomasz zakłada, że Jezus spożył wieczerzę wcześniej niż większość Żydów, ale zgodnie z przepisami, ponieważ była to wigilia Paschy, czyli dzień poprzedzający święto. Broni tym sposobem ortodoksji Jezusa, ale opiera chronologię męki na relacji św. Jana.

3. Koncepcje powiązane ze sposobem świętowania Paschy

Kolejne pytanie jakie należy zadać dotyczy charakteru Ostatniej Wieczerzy. Czym właściwie była w początkowym założeniu? Jak odebrana była przez apostołów, a jakie było jej znaczenie dla Kościoła? Czy była zwykłym wieczornym posiłkiem, podczas którego Jezus wypowiedział znamienne słowa nad chlebem i winem? A może jednak była świąteczną ucztą na pamiątkę Exodusu w pełnym tego słowa rozumieniu? A może była z takim zamiarem przygotowywana, ale Jezus zmieniając tradycyjne słowa wprowadza apostołów w tajemnicę wydarzeń zbawczych, mimo że oni jeszcze tego nie rozumieją? Uczniowie obserwują, ale nie dostrzegają czego właściwie są świadkami. Dopiero pod natchnieniem Ducha Świętego na nowo odkrywają znaczenie tych wydarzeń. Nikt nie podważa bliskości święta Paschy i powiązania wydarzeń z wieczerniką ze zbliżającymi się obchodami. Spory dotyczą szczegółów w chronologii i ustalenia daty dziennej.

Od początków Pascha była świętem związanym z ofiarą krwawą, ale wśród plemion wędrujących. Dla nich było to rozpoczęcie nowego roku. Gdy wszystko budziło się do życia należało złożyć ofiarę z baranka jednorocznego bez skaz, aby zapewnić sobie i stadu ochronę przed rozpoczynającym się sezonem. Pojawiał się znany schemat stroju, gdzie uczestnicy mieli być ubrani tak, jakby za

⁷¹ Tomasz z Akwinu, *Suma Teologiczna*, t. XXVI, III, q. 46, opr. S. Piotrowicz, London 1968, s. 108-143.

chwile mieli wyruszyć w drogę. Przepasani w biodrach, z sandałami na nogach i laską w ręku. Zjadali mięso ofiarne, gorzkie zioła i placki chleba niekwaszonego (Wj 12, 11). Z krwi zwierzęcia robiono ochronne okręgi wokół namiotów mające odstraszyć duchy przynoszące śmierć i zniszczenie. Oznaczenia te czyniono regularnie przy zmianie noclegu, a nie tylko na święto rozpoczęcia nowego roku. Wszystkie te elementy pojawiają się przy Exodusie⁷².

Izraelici trafili do Egiptu podczas głodu w ich własnej krainie. Osiedlili się tam i pozwolili sobie pozostać zbyt długo. Zanim sytuacja zmieniła się dla nich na niekorzystną wielokrotnie mogli wrócić do ziemi ojców. Nie zrobili jednak tego, a dopiero gdy kolejny faraon zaczął traktować ich jak niewolników zaczęli pragnąć powrotu. Konieczna do tego była interwencja Boga, sami nie byli w stanie sprzeciwić się Egipcjanom. Przybyli jako plemię, a wyszli jako naród prowadzony przez Boga Abrahama, Izaaka i Jakuba. Pamiątka nocy, gdy anioł śmierci przeszedł przez Egipt zabijając wszystko, co pierworodne i nie oznaczone przez ludzi wiernych Jahwe, ma swoje korzenie we wcześniejszych zwyczajach. Święto ewoluje. Od tego momentu będzie to noc wyzwolenia przez ofiarę zwierząt (Wj 12, 29-31). Wolność okupiona była krwią. Na święto Paschy odtwarzano warunki jakie panowały podczas ostatniego posiłku przed ucieczką ku wolności. Pascha to nie tylko Exodus, to również podróż przez pustynię, na której Bóg nie opuszcza swego ludu. Karmi go i chroni oraz zawiera Przymierze dając Dekalog. Na pustyni w zamian za wolność lud odwdzięcza się brakiem zaufania i szemraniem przeciwko Panu (Wj 14, 12; 15, 24; 16, 2; 17, 2).

W Egipcie każdy ojciec rodziny pełnił funkcję kapłańską. Składał ofiarę Bogu z baranka, bez pośredników. Miał wybrać jagnię, przygotować je, zabić zgodnie z rytuałem zbierając krew do naczynia, którą skropi odrzwia, upiec mięso i spożyć je wraz z rodziną. Każdy najstarszy członek rodu ma taką możliwość i był za to odpowiedzialny. Pierwszą modyfikacją późniejszego wspomnienia jest brak oznaczania krwią odrzwi i namiotów na pustyni. Kolejna zmiana w obrębie zwyczajów paschalnych miała miejsce, gdy Naród Wybrany czekając pod Górą Synaj zdradza Boga budując złotego cielca. Po powrocie Mojżesza nawróciło się tylko pokolenie Lewiego. Podczas tego wydarzenia pozostałym pokoleniom odebrana została funkcja ofiarnicza, a związana została ona z lewitami (Wj 32,

⁷² E. Sienkiewicz, *Od wspólnoty do wspólnoty i od Paschy do Paschy*, Szczecin 2014, s. 118.

26). Po wybudowaniu Przybytku Pana, a później Świątyni w Jerozolimie, ofiara całopalna i paschalna na trwałe została złączona ze Wzgórzem Moria⁷³. Powiązanie to jest do dziś tak trwałe, że Żydzi po utraceniu miejsca kultu nie składają ofiar krwawych⁷⁴.

Po niewoli babilońskiej Pascha została złączona z świętem Przaśnych chlebów (heb. *Hag ha Mazzot*), zwanych Przaśnikami, które wywodziło się od pierwszych zbiorów jęczmienia, z których wypiekano ofiarny chleb. Było i jest ono przeciwieństwem dla ofiar krwawych, gdyż związane jest z osiadłym, rolniczym trybem życia. Nowy chleb wypiekany bez dodatku starego kwasu oznaczał nowy początek. Jednocześnie znaczenie ofiary płodów rolnych miało charakter ofiarny tak jak u Kaina. Przaśniki nawiązują obecnie przede wszystkim do niekwaszonego chleba jaki jedli Izraelici w Egipcie, „chleba upokorzenia” (Pwt 16, 3). Gdy król Jozjasz dokonał scentralizowania kultu w Jerozolimie zaprosił ludy z północy, aby świętowały Paschę i Przaśniki razem z ludami południa. Przy czym nie jest to połączenie w jeden dzień świąteczny. Wpierw 14 Nissan celebrowana była Pascha Pana, a od kolejnego dnia, 15 Nissan, przez tydzień obchodzono Mazzot. Taką tradycję utrzymywali Żydzi do czasów Jezusa. Kształtowały się zwyczaje domowe, które złączyły się ze Świątynią, gdzie należało złożyć ofiarę z baranka, jak już zostało wyżej wspomniane (Pwt 16, 1-8). Samo święto nabrało silnego odniesienia wspólnotowego. Paschy nie wolno było spożywać samemu. Powinno się zebrać przynajmniej 10 członków, aby całe mięso ofiarnego baranka było zjedzone⁷⁵.

W czasach dynastii Machabejskiej włączono Paschę do obchodów święta Przaśnych chlebów licząc ją jako pierwszy dzień Przaśników ze względu na pozbywanie się starych zapasów kwasu w domach żydowskich. Palono zarówno zadatki na zakwas jak i pozostałe pieczywo upieczone na zakwasie⁷⁶. Teza ta znajduje potwierdzenie u Józefa Flawiusza, który zamiennie określa święto Przaśników jako ośmiodniowe lub siedmiodniowe⁷⁷.

73 Wzgórze Moria (zgodnie z przekazem biblijnym na nim Abraham został poddany próbie), jest tym samym, na którym wzniesiono Świątynię.

74 B. Pitre, *Jezus i żydowskie korzenie Eucharystii*, Kraków 2018, s. 65-76.

75 E. Sienkiewicz, *Od wspólnoty do wspólnoty i od Paschy do Paschy*, Szczecin 2014, s. 120-121.

76 J. Bilczewski, *Eucharystia w świetle najdawniejszych pomników piśmiennych, ikonograficznych, epigraficznych*, Lwów – Kraków 2004, s. 13.

77 Józef Flawiusz, *Dawne Dzieje Izraela*, t. II, XX, 2, 15.1 i 3, 10.5, opr. J. Radożycki,

W I w. n. e. dochodzi do silnych oczekiwań mesjańskich w sporej części społeczeństwa i przekonania, że Zbawiciel będzie nowym Mojżeszem, a jego przyjście dokona się w noc paschalną. Święto przestało być tylko uobecnieniem wydarzeń z Egiptu. Stało się zetknięciem przeszłości, teraźniejszości i przyszłości. Ślady tego przeświadczenia odnajdujemy w midraszach⁷⁸ do *Księgi Wyjścia* jak i u św. Hieronima w *Komentarzu do Ewangelii wg św. Mateusza*⁷⁹. Interesującym jest również jak przebiegał proces ofiarowania baranka w czasach Jezusa. Między 15.00 a 17.00 naszego czasu, kapłani zabijali baranki, aby Izraelici, którzy je przynieśli, mogli zabrać mięso do domu na wieczorną wieczerzę. Wpierw podcinano zwierzęciu gardło pozbawiając je krwi. W celu oprawienia zwierzęcia (pozbawienia skóry i wnętrzności) wbijano pręt pomiędzy łopatki, aby móc powiesić je i ułatwić proces. Następnie rozpinano ciało na rożnie z drewna granatu od gardła do odbytu, aby upiec baranka. Przypomina to proces krzyżowania, mimo że nie jest ono tak nazwane przez ówczesnych Żydów. Natomiast porównanie to odnajdujemy u św. Justyna oraz w starożytnych midraszach rabinicznych⁸⁰.

Po przyniesieniu „ukrzyżowanego” baranka należało go upiec, a następnie spożyć w gronie minimum 10 dorosłych mężczyzn. Co ciekawe liczba ta nawiązywała do symboliki żydowskiej i w czasach Jezusa była już nakazana tradycją, ale nie wynikała z Prawa Mojżeszowego. W *Księdze Wyjścia* Bóg wymaga, „aby była odpowiednia liczba osób” (Wj 12, 4) do zjedzenia całego mięsa i jeśli rodzina była za mała, to należało wtedy połączyć się z sąsiadami. Po upieczeniu mięsa i pozbyciu się całego kwasu z domu, można z nastaniem wieczoru było zasiąść do wieczerzy. Pascha w I w. n. e. rozpoczynała się od kilkugodzinnego postu. Przy czym trudno jest ustalić dokładnie, od której godziny powinno się zaniechać jedzenia, ale powiązane było to ze złożeniem ofiary. Gdy już nastał wieczór ojciec rodziny lub ten, który będzie przewodniczył posiłkowi, zbierał wszystkich jej uczestników, aby zajęli swoje miejsca. Najprawdopodobniej

Warszawa 1993, s. 165.

78 Midrasz jest formą opowiadania komentującego działanie Boga. Ma cechy przede wszystkim dydaktyczne i rzadko odnosi się do historycznych postaci, czy wydarzeń. Traktować należy go jako opowiadanie moralizatorskie.

79 Św. Hieronim ze Strydonu, *Komentarzu do Ewangelii wg św. Mateusza*, kom. 4 do wersetu 25, 6, *Źródła Myśli Teologicznej*, opr. A. Bandura, A. Baron, T. Górski, H. Pietras, E. Stańska, Kraków 2003, s. 179.

80 B. Pitre, *Jezus i żydowskie korzenie Eucharystii*, Kraków 2018, s. 77-79.

całość odbywała się w postawie pólężącej. Na początek mieszano wino z wodą w pierwszym z czterech kielichów i odmawiano nad nim błogosławieństwo. Błogosławione było wino i święto, które się rozpoczynało. Był to kielich *kidusz*, czyli kielich uświęcenia. Następnie wnoszono potrawy i stawiano przed przewodniczącym posiłku (placki niekwaszonego chleba, miska z gorzkimi ziołami, miska z sosem *haroset* i pieczeń z baranka ofiarnego). Przewodniczący mieszał gorzkie zioła i sos, które jadł, a za nim pozostali uczestnicy wieczerzy. Ponownie mieszano wodę z winem, co określano jako kielich proklamacji, czyli *haggada*. Nie był on jednak od razu wypity. Wpierw należało wysłuchać historii o wyzwoleniu Izraelitów z Egiptu, gdzie najmłodszy uczestnik zadawał pytania prowokując opowieść. Jako podsumowanie usłyszanych słów każdy odmawiał dziękczynienie za dokonane cuda i śpiewano psalmy chwały, tzw. psalmy *Hallelu*. Przechodzono w ten sposób do drugiego kielicha, który wprowadzał we właściwą część uczy, a konkretnie spożywanie baranka z niekwaszonym chlebem. Przed zjedzeniem mięsa odprawiano dziękczynienie nad chlebem, który dzielono i podawano obecnym. Zamaczany był w sosie, a następnie zjadano mięso. Końcem posiłku przewodniczący uczy błogosławił trzeci kielich, dlatego nazywa się go kielichem błogosławieństwa. Na koniec śpiewano dalsze psalmy *Hallelu* (Ps 115-118). Po zakończeniu ostatniego psalmu nazywanego psalmem Wielkiego *Hallelu* należało wypić czwarty kielich wina, który był zakończeniem wieczerzy⁸¹.

Wiele elementów z Ostatniej Wieczerzy pasuje do zaprezentowanego opisu, co dla wielu jest dowodem na to, że była to uczta paschalna. Są jednak i różnice. Podstawowym jest brak wspomnienia o mięsie baranka i wypiciu czwartego kielicha, co dla niektórych jest wskazaniem, że mógł być to zwyczajny posiłek. Jezus nauczając spotykał się ze sprzeciwem i oporem wśród Żydów, tak jak Jahwe podczas wędrówki przez pustynię. Ci bardziej otwarci na wypełnienie się proroctw stali się Jego uczniami, a Ci ufający w siłę polityki i kompromisów, spotykając Go, spotkali własną hipokryzję. Wiadome jest, że kolejna podróż do Jerozolimy stanowiła niebezpieczeństwo dla Niego. Uczniowie próbowali Go powstrzymać przed pielgrzymką na święto parząc po ludzku na zagrożenie (Mt 16, 23; Mk 3, 21; 8, 31-33). Jezus realizując Nowe Przymierze podąża wpierw na śmierć by uwolnić z grzechu tych, którzy w Niego uwierzą. Pascha Pana to święto

81 B. Pitre, *Jezus i żydowskie korzenie Eucharystii*, Kraków 2018, s. 170-177.

wolności, zaufania i zawarcia Przymierza. Przybycie do miasta z kilkudniowym wyprzedzeniem pozwala Jezusowi przygotować uczniów i nauczać otwarcie w Świątyni, co przypomni oskarżycielom podczas procesu (Mt 26, 55; Mk 14, 49). Spełnia proroctwa i świadomie ostrzega apostołów przed nadchodzącymi wydarzeniami. Nawet zdrada Judasza dzieje się bez Jego sprzeciwu. Ostatnia Wieczerza była wieczerzą paschalną, a nie losowo odbytą ucztą wieczorną. Posądzanie Jezusa o przypadkowość w tej sprawie jest ignorowaniem pozostałych Jego wyborów i czynów.

Mimo to pojawiają się teorie mówiące, że Jezus spożywał z uczniami posiłek, który nią nie był. Mógł być co najwyżej wieczerzą świąteczną z okazji zbliżających się obchodów. Podstawowymi argumentami przedstawianym na poparcie tej tezy są niezgodność opisów Ewangelistów, co do czasowego umiejscowienia wieczerzy oraz brak baranka paschalnego. Zdecydowanie więcej jest kontrargumentów, które są wręcz przytłaczające. Po pierwsze kwestia wspomnianej celowości działania Jezusa i wybierania symbolicznych dla Żydów momentów. Symbolika Paschy w historii Narodu Wybranego i zawarcia Przymierza idealnie uzupełniona zostaje przez działanie Jezusa, Jego ofiarę na krzyżu i tym sposobem zawarcie Nowego Przymierza z Ojcem w imieniu ludzkości. Sama bliskość święta narzuca myślenie o wieczerzy paschalnej. Jezus wędrowałby do Jerozolimy na śmierć w czasie, gdy ofiarowywano baranki w Świątyni, ale nie spożyłby wieczerzy rozpoczynającej świętowanie? Następnie w czytując się w opisy Ewangelistów czytamy o przygotowaniu wszystkich elementów wieczerzy zgodnie z tradycją. Zbierają się w gronie 13 osób i nawet po opuszczeniu wieczernika przez Judasza ich liczba spełnia wskazania Prawa (Wj 12, 4). Później czytamy o gorzkich ziołach i chlebie (Wj 12, 8; Pwt 16, 3; Mt 26, 23; Mk 14, 20; J 13, 26) oraz dziękczynieniu kielicha z winem (Mt 26, 27; Mk 14, 23; Łk 22, 17).

Inne założenie zakłada, że Jezus spożył wieczerzę paschalną, ale wcześniej niż saduceusze i większość Żydów zaliczanych do tzw. oficjalnego judaizmu, choć jak już wcześniej było wspomniane, trudno mówić o jednorodnym, oficjalnym judaizmie w tym okresie. Ten argument pojawił się już u św. Tomasza

z Akwinu. Podążając jednak tym torem myślenia była to wieczerza paschalna, ale spożyta niezgodnie z kalendarzem świątynnym. Niemniej opisy Ewangelii mają się uzupełniać. Zarówno synoptycy jak i św. Jan odnoszą się do wieczerzy jako wieczerzy paschalnej, ale to św. Jan miałby podawać właściwą chronologię wydarzeń umiejscawiając je dzień przed świętem rozpoczynającym się w Świątyni.

W 1953 roku Hans Lessing prezentuje własną wersję założenia, że chronologia Janowa jest tą właściwą⁸². Uważa on podobnie jak R. Bultmann, że opis męki funkcjonował początkowo samodzielnie. Stwierdza jednak, że był to tekst rozpoczynający się od aresztowania w Ogrodzie Oliwnym. Natomiast same wzmianki o Passze u św. Marka (Mk 14, 1a; 14, 12-16) są późniejszym dodatkiem, za którym podąża zarówno św. Mateusz jak i św. Łukasz⁸³. Natomiast uwaga św. Łukasza o pragnieniu Jezusa (Łk 22, 15) miałaby wykazać, że Jezus ma na myśli już swoją nową Paschę, a nie tradycyjny posiłek żydowski spożywany na pamiątkę Exodusu. John Meier zrewidował założenia H. Lessinga w 1991 roku⁸⁴. Całe opracowanie jakie poświęcił historyczności Jezusa jest imponujące, ale w omawianym tutaj zakresie nie jest nowatorskie. W większości powołuje się na te same argumenty, co jego poprzednik. Faktem jednak jest, że to J. Meier spopularyzował powyższe twierdzenia i to na niego powołał się papież Benedykt XVI. Cała nowość polegać miała na złączeniu ofiary krzyżowej z wydarzeniami z Wieczernika. Dla Benedykta XVI Ostatnia Wieczerza historycznie spożyta została przed czasem wyznaczonym w Świątyni, ale była wieczerzą paschalną Jezusa i Jego uczniów. Była zapowiedzią Jego przejścia do Ojca i ofiary krzyżowej, gdzie została wypełniona⁸⁵. Można więc uznać, że papież w drugim tomie *Jezusa z Nazaretu* popiera teorię „Nowej Paschy”.

Jedna rzecz jest w tym myśleniu niepewna. Sam papież i J. Meier nie są do końca przekonani co do rozwiązania kwestii wzmianek synoptycznych. Otóż jeśli uczniowie wiedzą, że Święto oficjalnie zacznie się dnia następnego, a wyraźnie

82 H. Lessing, *Die Abendmahlsprobleme im Lichte der neutestamentlichen Forschung seit 1900*, t. I, Bonn 1953.

83 J. Łach, *Data Ostatniej Wieczerzy w świetle dokumentów znad Morza Martwego*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny”, 11/5 (1958), s. 407-408.

84 J. Meier, *A Marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus: The Roots of the Problem and the Person*, t. I, Doubleday, New York 1991.

85 J. Ratzinger, *Jezus z Nazaretu*, t. II, Kielce 2011, s. 124-127.

Ewangelisci zaznaczają, że na tym etapie apostołowie nie dopuszczali do świadomości bliskiej śmierci Jezusa, to dlaczego sami pytają Go o miejsce na przygotowanie Paschy, gdy On każe im jej organizację? O ile autorzy Ewangelii spisują je pod wpływem refleksji Kościoła i daru Ducha Św., to przedstawiając scenę z pytaniem o przygotowanie wieczerzy nie rozpoznaje interpretacji Kościoła, a opis wydarzeń. Nie ma symboliki w pytaniu o przygotowane miejsce, a konkretne dane. „Tak nadszedł dzień Przaśników, gdy należało ofiarować Paschę” (Łk 22, 7) lub jak czytamy u św. Marka „kiedy ofiarowywano Paschę” (Mk 14, 12). Czy rzeczywiście należy uznać te fragmenty jako późniejsze dodatki redakcyjne?

Do podobnej konkluzji doszli Colin Humphreys i W. Waddington, a mianowicie, że Jezus spożył wieczerzę paschalną, ale na nowy, swój własny sposób. Zaproponowali rozstrzygnięcie kwestii daty śmierci Jezusa na podstawie wyliczeń astronomicznych nowiu księżyca, a następnie swoje rozważania rozciągnęli na datę Ostatniej Wieczerzy. Zgodnie z ich ustaleniami Jezus umiera w piątek 14 Nissan 33 roku, zgodnie z kalendarzem juliańskim (w przeliczeniu na aktualną rachubę czasu byłby to 1 kwietnia 33 r. n. e.). W historii Kościoła padały różne daty, które analizowano i odrzucano metodą eliminacji. Wybierano tę najbardziej prawdopodobną i łączącą opisy w logiczny ciąg. Wraz z rozwojem astronomii i poprzez pisanie algorytmów obliczających cykliczne zjawiska przyrodnicze, pojawiły się nowe możliwości badawcze. Samo wykorzystanie obliczeń astronomicznych podejmowano już wcześniej, ale wyniki były rozbieżne, gdyż nie wprowadzono wszystkich zmiennych danych jak np. zła pogoda. Wystarczy wspomnieć, że sam Isaac Newton podjął się obliczeń tego typu wskazując, że Jezus umarł na krzyżu 23 kwietnia 34 roku⁸⁶.

Obaj Panowie, C. Humphreys i W. Waddington, podjęli się korekty już podejmowanych tego typu prób z wykorzystaniem nowszych technologii. W pierwszej kolejności ustalili trzy podstawowe dane do zawężenia badań. Po pierwsze ukrzyżowanie miało miejsce podczas pełnienia urzędu przez Poncjusza Piłata (Mt 27, 2; Mk 15, 1-5; Łk 3, 1; 13, 1; 23, 1-6; J 18, 29-19; Dz 3, 13; 4, 27; 13, 28), a obecnie wskazuje się z dużą pewnością, że panował w Judei w latach

86 C. Humphreys, W. Waddington, *The Date of the Crucifixion*, [w:] <https://www.asa3.org/ASA/PSCF/1985/JASA3-85Humphreys.html>, (27.12.2021).

26-36 n. e.⁸⁷, kolejną kluczową informacją jest zbliżający się szabat, przez co ciała skazańców miały zostać szybciej ściągnięte z krzyży niż odbyłoby się to w innym czasie (Mk 15, 42; Łk 23, 54; J 19, 31). Ostatnim elementem jest wielokrotnie wspomniana w niniejszej pracy bliskość święta Paschy. W przekazie Ewangelii jest różnica, co do dokładnego dnia, ale nie odnoście do samej bliskości święta. Mając te trzy początkowe założenia C. Humphreys i W. Waddington obliczyli zaćmienia i pełnie księżyca w latach 26-36 zwracając uwagę na wypadające szabaty w pobliżu święta Paschy⁸⁸.

Po uwzględnieniu tych danych pozostały dwa lata, w które 14 lub 15 Nisan wypadał w piątek, czyli tuż przed szabatem. Wynika to z założenia, że oba dni należy w pierwszych fazach badań wziąć pod uwagę, skoro nie jest rozstrzygnięte, która chronologia (synoptyków czy św. Jana) jest tą właściwą. Po zastosowaniu metody eliminacji w kolejnej fazie prac badawczych pozostał autorom artykułu rok 30 i 33 n. e. Dokonując tego zawężenia zakładali, że miesiąc Nissan nie był miesiącem opóźnionym przez dodatkowy miesiąc przestępny związany z korektą kalendarza księżycowego względem realnego upływu czasu. W I w. n. e. Żydzi byli w stanie dokonać własnych obliczeń z wyprzedzeniem, choć nie można aktualnie wskazać jak tego dokonywali. Autorzy artykułu wykonują jednak dodatkowe kalkulacje na wypadek wypadnięcia miesiąca przestępnego w jednym z opracowywanych lat (26-36 r. n. e.). Z tych dodatkowych badań wynika, że 14 Nissan w takim układzie nie przypadałby w piątek ani razu, a 15 Nissan przypadłby na piątek tylko w roku 34 n. e.⁸⁹.

Analizując źródła, a zwłaszcza teksty Pawłowe i jego nawrócenie, które datowane jest właśnie na 34 r. n. e., C. Humphreys i W. Waddington odrzucają ten rok. Chcąc rozstrzygnąć między rokiem 30 i 33 n.e. powołano się na dwa argumenty. Po pierwsze św. Jan opisuje trzy Paschy Jezusa, przy czym trzecia to ta w momencie ukrzyżowania, co daje trzy lata działalności i eliminuje rok 30, a dodatkowo podczas pierwszego roku publicznej działalności Jezus udaje się na

87 Zgodnie z relacją Józefa Flawiusza Poncjusz Piłat rządził w Judei dziesięć lat od 26 r. n. e. do 36 r. n. e. – Józef Flawiusz, *Dawne Dzieje Izraela*, XVIII, 2, 2, opr. Z. Kubiak, J. Radożycki, Warszawa 1993, s. 783; Publiusz Tacyt, *Roczniki*, XV, 44, opr. W. Okęcki, Warszawa 1930, s. 315.

88 C. Humphreys, W. Waddington, *The Date of the Crucifixion*, [w:] <https://www.asa3.org/ASA/PSCF/1985/JASA3-85Humphreys.html>, (27.12.2021).

89 C. Humphreys, W. Waddington, *The Date of the Crucifixion*, [w:] <https://www.asa3.org/ASA/PSCF/1985/JASA3-85Humphreys.html>, (27.12.2021).

Paschę do Jerozolimy, gdzie wypowiada słynną zapowiedź zburzenia jej. Zbulwersowani Żydzi wówczas zwracają uwagę na 46 lat jej budowania (Łk 2, 13-20). Przy czym nie może tu być mowy o całym kompleksie świątynnym, gdyż prace nad nim rozpoczęły się w 20 r. p. n. e. Może więc chodzić o wewnętrzną jej część, czyli właściwą Świątynię⁹⁰. Odnosząc się do danych na ten temat uzyskali rok 30 lub 31, do którego należy dodać niecałe trzy lata działalności, co znów wskazało na 33 rok, jako rok ukrzyżowania⁹¹.

Kolejnym etapem badań, niezależnym od wcześniejszych, było zaćmienie księżycy. W *Dziejach Apostolskich* (Dz 2, 14-21) i apokryfie *Raportie Pilata*⁹² pada informacja o krwawym księżycu. Autorzy analizując starożytne teksty ustalają, że określenie to stosowane było najprawdopodobniej do zjawiska zaćmienia księżycy, który wtedy przyjmuje ciemnoczerwoną barwę. Kolejno dokonując obliczeń zaćmień satelity ziemi w latach 26-36 n. e. okazuje się, że w tym samym czasie, co Pascha było jedno takie zjawisko widoczne zaraz po wschodzie księżycy właśnie 3 kwietnia w 33 r., co potwierdziło wcześniejsze kalkulacje. Nie było to pełne zaćmienie, ale widoczne z Jerozolimy z ok. 20% ubytkiem. Dać to mogło wystarczający efekt, skoro większość Żydów w tym czasie obserwowała niebo, aby rozpocząć wieczerzę paschalną. Dodać należy, że kilka godzin wcześniej miało miejsce przyćmienie słońca przez wzniesioną burzę pyłową⁹³, jak interpretowana aktualnie jest ciemność jaka nastąpiła podczas ukrzyżowania (Mt 27, 51; Łk 23, 45). Owa burza również mogła wpłynąć na dodatkowe zaciemnienie barwy księżycy⁹⁴.

Mimo wielu ciekawych i wartościowych danych uzyskanych po dokonaniu

90 W 20 r. p. n. e. Herod Wielki rozpoczął rozbudowę istniejącego wówczas budynku Świątyni, co zakładało rozburzenie już istniejącego. Przebudowa była ogromna, a efekty wspomniane są jako imponujące jak na tamte czasy. Została zniszczona w 70 r. n. e. podczas ataku wojsk rzymskich. Zakończenie prac budowlanych datuje się na 10/9 r. p. n. e.

91 C. Humphreys, W. Waddington, *The Date of the Crucifixion*, [w:]

<https://www.asa3.org/ASA/PSCF/1985/JASA3-85Humphreys.html>, (27.12.2021).

92 Jest to apokryf Nowego Testamentu. Jego wartość historyczna jest niewielka i została przytoczona przez autorów tylko jako wsparcie pozostałych świadectw tekstualnych o krwawym księżycu.

93 Zazwyczaj tego typu zjawiska identyfikuje się z zaćmieniami słońca, ale są one kilkuminutowe, a nie kilkogodzinne. Dodatkowo dokonując obliczeń nie natrafiono na takie zjawisko w omawianym czasie. Przyjmując tezę o zaćmieniu księżycy, to jest to wykluczające, aby w tym samym czasie miało miejsce zaćmienie słońca. Burza pyłowa dałaby podobny efekt, zasłaniając słońce na kilka godzin i wzmacniając efekt „krwawego księżycy” kilka godzin później.

94 C. Humphreys, W. Waddington, *The Date of the Crucifixion*, [w:]

<https://www.asa3.org/ASA/PSCF/1985/JASA3-85Humphreys.html>, (27.12.2021).

obliczeń zjawisk astronomicznych, to teza ta ciągle nie daje pewności, co do wniosków i nie brakuje krytycznych uwag pod jej adresem. Zaznaczyć należy, że w powyższym artykule nie pojawia się odniesienie do Ostatniej Wieczerzy bezpośrednio. Jednak jeśli przyjąć zaprezentowane obliczenia oraz to, że Jezus zmarł 14 Nissan w piątek po południu, czyli w momencie, gdy zabijano w Świątyni baranki paschalne, to wieczerza Jezusa odbyłaby się co najmniej o dzień wcześniej niż nakazywało to Prawo.

Kazimierz Hoła zapoznając się z zaprezentowanymi badaniami C. Humphreysa i W. Waddingtona widzi pewne niedopowiedzenia, które każą mu odrzucić przynajmniej część z ich wniosków. Zadaje słuszne pytanie, co należy rozumieć poprzez podważanie paschalnego charakteru Ostatniej Wieczerzy. Tekst K. Hoły właśnie ze względu na postawione pytania jest przede wszystkim w niniejszej pracy przywołany. Prowadząc dyskusję, wymieniając argumenty i kontrargumenty często brakuje dopowiedzenia, co właściwie rozumie się poprzez zanegowanie paschalnego charakteru Ostatniej Wieczerzy? Czy chce się odrzucić zewnętrzny wymiar obrzędu uznając, że nie został on dopełniony? Czy chodzi o wewnętrzną treść uczy, jej znaczenie symboliczne i duchowe dla Izraelitów? W dalszej prezentacji K. Hoła powołuje się na znane stwierdzenia, że Ewangelisci nie przedstawiają dokładnego przebiegu wszystkich zdarzeń, ale ograniczają się do nowości wprowadzonych przez Jezusa, ponieważ odbiorcom Dobrej Nowiny schemat ten był doskonale znany. Przy czym autor artykułu jest przekonany, że posiłek był przygotowany ze wszystkimi charakterystycznymi cechami uczy sederowej zarówno pod względem dań jak i kolejności ich jedzenia, czy modlitw. Odpowiadając sobie na postawione wyżej pytania w kwestii zewnętrznego wymiaru stwierdza, że była to Pascha starotestamentalna, a pod względem wewnętrznym raczej należałoby ją nazwać nową Paschą Jezusa, co znane jest już z wcześniej przywołanych teorii⁹⁵.

K. Hoła odwołuje się wreszcie do stwierdzenia, że o charakterze Paschy nie decydował dzień. Zauważa, że Jezus mógł spożyć ją wcześniej zachowując pełen wymiar celebracji. Nie stoi to w opozycji do obliczeń C. Humphreysa i W. Waddingtona, którzy wskazali jedynie, że nie mogła ona się odbyć 14 Nissan,

95 K. Hoła, *Paschalny charakter Ostatniej Wieczerzy, a data śmierci Jezusa*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny”, t. 38/1 (1985), s. 42-44.

gdyż w tym dniu Jezus został ukrzyżowany. K. Hoła zaporzycza tę myśl od Giuseppe Ricciottiego, który traktuje Ewangelie kompleksowo, jako jedną, wzajemnie uzupełniającą się relację z wydarzeń. Całość dopełnia interesującymi szczegółami historycznymi. Zwłaszcza odnośnie do liczenia „godzin” w Palestynie zwraca uwagę, że nie można było zaobserwować dokładnego upływu czasu wskazując konkretne godziny. Stosowano więc podział dnia na cztery okresy, niejako „godziny”. Dwie przed południem i dwie po południu. Stąd rozbieżność między 6 godziną przy wydaniu wyroku u św. Jana może być mierzona dokładniej, a trzecia godzina u św. Marka jako czas ukrzyżowania, może wskazywać na trzecią porę dnia – popołudnie. W omawianym temacie G. Ricciotti utrzymuje paschalny wymiar Ostatniej Wieczerzy zwracając uwagę, że św. Jan bardziej uzupełnia relację synoptyczną, niż jej przeczy. Żydzi mieliby spożywać Paschę w dniu śmierci Jezusa, ale przesuważąc świętowanie o jeden dzień⁹⁶.

Wydawałoby się, że postawione wnioski są przeciwne do tych postawionych przez Benedykta XVI. Jednak papież zaznacza, że pod względem chronologii czasowej opowiada się za św. Janem. Nie neguje zewnętrznej celebracji w charakterze Paschy, ale ze względu na spożycie jej wcześniej nie można jej interpretować jako Paschy w ścisłym rozumieniu. To z kolei nie przeszkadza wielu innym badaczom, włącznie z K. Hołą, twierdzić, że Paschy nie determinuje dzień przypisany do kalendarza świątynnego. Stwierdzają, że znane są przypadki przesunięć Paschy tak jak obecnie w Kościele często uroczystości są przenoszone na inny dzień np. odpusty. Przykładowym powodem takiego postępowania jest stwierdzenie, że ze względu na szabat przesunięto oficjalne świętowanie o jeden dzień. Mieliby tak zrobić, aby nie świętować dwóch dni z rzędu. W związku z tym synoptycy opisują, że Jezus spożywa wieczerzę zgodnie z kalendarzem, natomiast św. Jan odnotowuje, że Żydzi w Świątyni rozpoczęli obchody dzień później. Najsłabszym elementem tej teorii jest brak źródeł potwierdzających, aby kiedykolwiek taka praktyka miała miejsce. Owszem logicznie prezentują się wtedy opisy Ewangelistów. Potwierdzeniem jest jedynie zezwolenie w Prawie znajdujące się w *Księdze Wjścia* do przeniesienia Paschy na kolejny miesiąc, gdyby okoliczności zaciągnięcia nieczystości lub pobyt w

96 G. Ricciotti, *Życie Jezusa Chrystusa*, Warszawa 1954, s. 587-657.

podróży do tego zmuszały (Lb 9, 6-12; 2 Krl 30, 1-23). Jest to możliwość dla poszczególnych członków Izraela, ale nie znamy opisów, aby cały naród świętował z jednodniowym lub kilkudniowym opóźnieniem mimo poprawnych obserwacji księżyca.

Zwolennikiem takiego rozwiązania jest przykładowo św. Józef Bilczewski. Przy czym oprócz popierania rozwiązania z przesunięciem święta na dzień Szabatu, to dodaje tłumaczenie oparte o różnice w liczeniu dób w świecie semickim i w kulturze grecko-rzymskiej. Zauważa, że św. Jan najprawdopodobniej pisząc do chrześcijan z Azji posługuje się sposobem semickim i dla niego czwartkowy wieczór należał już do dnia następnego, a synoptycy piszący dla pogan zaliczają wieczór jeszcze do czwartku⁹⁷.

Kolejnym z autorów pracującym nad ustaleniem daty Ostatniej Wieczerzy jest J. Moloney. W swoim artykule krytykuje inne rozwiązania wskazując ich słabe strony oraz proponuje własne. Wychodzi z założenia, że w judaizmie I w. n. e. mniej rygorystycznie podchodziło się do pojęcia Paschy jako, że sama nazwa odnosi się do całokształtu świętowania. W efekcie Pascha nie ogranicza się tylko do wieczerzy poprzedzającej święto czy samego święta, ale określa zarówno przygotowania, wieczerzę, obrzędy w Świątyni jak i tradycje domowe całego tygodnia. Powołuje się przy tym na fragment z *Księgi Wjścia* (Wj 12, 14). Jezus podczas wieczerzy nie nakazuje przygotowania baranka, a podczas jej trwania wiemy, że pojawia się chleb i wino oraz gorzkie zioła. W każdy dzień Tygodnia Przaśników jadano w ciągu dnia takie posiłki, natomiast wieczerzę paschalną spożywano po zachodzie słońca. Dodatkowo dowiadujemy się, że kapłani nie weszli do pretorium, aby móc spożyć posiłek (J 18, 28). Gdyby chodziło o posiłek paschalny to mogliby wejść wiedząc, że po zachodzie słońca zostaną oczyszczeni. Według autora była to więc ofiara składana w dniu uroczystego dnia święta Paschy, pierwszego dnia Tygodnia Paschalnego i spożywana w ciągu dnia tzw. *hagigah*. Najbardziej interesującą rzeczą w eseju J. Moloney jest zwrócenie uwagi na grecką nazwę „Przygotowanie”. Zwyczajowo w kontekście męki Jezusa interpretuje się to jako dzień przygotowania na święto Paschy. W grece jednak *parasceve* ma być charakterystycznym zwrotem na przygotowanie do szabatu.

97 J. Bilczewski, *Eucharystia w świetle najdawniejszych pomników piśmiennych, ikonograficznych, epigraficznych*, Lwów – Kraków 2004, s. 12-14.

Należałoby więc stwierdzenie to pojawiające się u św. Jana, ale nie u synoptyków, odnieść do piątku podczas Tygodnia Przaśników⁹⁸.

Jego podejście zaliczane jest do tzw. teorii filologicznych lub lingwistycznych. Podstawą jest twierdzenie, że słowo Pascha ma wiele znaczeń. Wszystkie oczywiście powiązane są z Exodusem, ale odnosić się mogą do różnych elementów celebracji: baranka składanego w ofierze 14 Nisan, uczyt wieczornej z upieczonym wcześniej barankiem 15 Nisan (wieczór jest granicą dnia), samego głównego święta obchodzonego 15 Nisan, darów ofiarnych składanych w ciągu całego tygodnia od 15 do 21 Nisan, aż wreszcie całego Tygodnia Przaśników od 15 do 21 Nisan. Zwolennicy tej teorii wskazują w jakim znaczeniu w poszczególnych fragmentach Ewangelii należy rozumieć użycie słowa „Pascha”. U synoptyków ma oznaczać zawsze ucztę wieczorną 15 Nisan, co też odnosi się u nich do Ostatniej Wieczerzy (Mk 14, 21; Łk 22, 7) . Inaczej jest u św. Jana, gdzie pojawia się trzykrotnie. Po raz pierwszy przy odniesieniu przygotowania wieczerzy „było to przed świętem Paschy” (J 13, 1), gdzie oznaczać miałyby samą wieczerzę świąteczną z barankiem tak jak u synoptyków. Ponownie, gdy Żydzi prowadzą Jezusa do Piłata, gdy „nie weszli do pretorium, aby się nie skalać i móc spożyć Paschę” (J 18, 28). Tutaj odnosić miałyby się to do zwyczajowego posiłku spożywanego w każdy dzień tygodnia świątecznego. Ostatni raz w kontekście wydanego wyroku św. Jan wskazuje, że „był to dzień przygotowania Paschy” (J 19, 14), czym odnosić się miałyby do samego szabatu, który był wyjątkowy ze względu na tydzień paschalny. Podsumowując, według teorii lingwistycznej Jezus spożył wieczerzę paschalną, w znaczeniu wieczornej uczyt z barankiem, a następnego dnia w święto został ukrzyżowany⁹⁹.

Większość z powyższych teorii wskazuje, że Jezus spożył wieczerzę paschalną dzień wcześniej i podają różne argumenty na poparcie tej tezy. Działanie Jezusa popierają wymuszoną sytuacją związaną z bliską śmiercią, która dokonać miała się w momencie zabijania baranków w Świątyni. W założeniu była to Pascha Jezusa, którą zmienia i nadaje jej nowe znaczenie. Wśród argumentacji pojawiają się również wzmianki o rozluźnieniu w sposobie świętowania i

98 J. Malone, *The dating of the Last Supper and the alternate calendar proposal analysed*, s. 7-9 [w:] https://www.academia.edu/9718255/The_date_of_the_Last_Supper, (31.07.2020).

99 M. Rosik, *The Dispute over the Date of the Last Supper. Its Chronology Revisited*, „*Verbum Vitae*”, 38/1 (2020), s. 191-193.

rozciągnięciu Tygodnia Przaśników, ze względu na różnorodność ugrupowań religijnych tamtych czasów. W większości zgadza się z tym i Brant Pitre. Dodaje jednak, że spożycie Paschy wcześniej nie było wymuszone okolicznościami, ale było wręcz konieczne ze względu na oczekiwania mesjańskie wśród Żydów.

Jezus spełnia proroctwa, a Ewangeliści skrupulatnie to uwydatniają, zwłaszcza św. Mateusz. Cuda i znaki zdziałane publicznie nie są przypadkowe, ale odnoszą się do zapowiedzi mesjańskich. Mesjasz miał być nowym Mojżeszem, a zbawienie które nadejście miało być nowym Wyjściem. Wielokrotnie odnajdujemy powiązanie czynów Jezusa z Mojżeszem i Exodusem. Już na samym początku udaje się na pustynię, gdzie spędza czterdzieści dni i nocy, tak jak Mojżesz na Górze Synaj. Kolejno wymienić można przemianę wody w wino w Kanie Galilejskiej, a w Egipcie woda stała się krwią. Tak i Pascha musiała poprzedzić przejście Pana, ale tu przejściem stała się śmierć na krzyżu, a nie śmierć pierworodnych. Za tą analogią B. Pitre stwierdza, że Jezus musiał ofiarę krzyża poprzedzić wieczerzą, ale nie tą na pamiątkę wyjścia z Egiptu, ale nową. Nie tylko nową w sensie wydarzenia, ale o nowym znaczeniu. Była to Pascha Mesjasza, a więc nie należy jej na siłę wiązać z żydowskim sposobem świętowania¹⁰⁰.

4. Wprowadzenie w tematykę qumrańską

Coraz częściej pojawiają się odniesienia do odkryć qumrańskich określanymi również odkryciami na Pustyni Judzkiej lub odkryciami znad Morza Martwego. Wszystkie powyższe określenia odnoszą się do geograficznego położenia stanowisk archeologicznych, gdzie odnaleziono starożytne manuskrypty hebrajskie o tematyce religijnej. Spora część zwojów okazała się tekstami starotestamentalnymi. Spośród tekstów niebiblijnych najcenniejsze okazały się tzw. dokumenty sekciarskie odnoszące się do odosobnionej grupy, obecnie utożsamianej z esseńczykami. W węższym rozumieniu określa się ich qumrańczykami, czyli mieszkańcami Qumran lub osobami ściśle powiązanymi ze znajdującym się tam osiedlem.

100 B. Pitre, *Jezus i żydowskie korzenie Eucharystii*, Kraków 2018, s. 58-61.

Znalezienie tak starych rękopisów Starego Testamentu wniosło nowe spojrzenie na proces powstawania tych ksiąg i ich analizę językową. Przykładowo badacze uważają, że wśród dokumentów z Qumran znaleziono pierwotny tekst *Księgi Estery*, choć w obecnie znanej nam wersji tej księgi tam nie odkryto. Podobnie sytuacja wygląda z *Księgą Nehemiasza*, *Tobiasza*, *Judyty* oraz *Księgą Mądrości*¹⁰¹. Nie jest to jednak zaskakujące. Same odkrycia dotyczą zwojów powstałych między II w. p. n. e., a I w. n. e. Obecnie przyjmuje się, że jest to przedział czasu, w którym w/w księgi dopiero powstawały. Stąd tak interesującym znaleziskiem jest zwój *Proto Estery*, którego czas powstania datowany jest na II-I w. p. n. e. Pokazuje to jak tekst biblijny zanim został uznany za natchniony, podlegał redakcji, czasami kilkukrotnej. Dopiero od momentu włączenia go do kanonu zakazane było zmienianie treści, a kolejne kopie starannie przepisywano. Wszelkie zmiany oznaczały utratę pozycji świętości i zaliczenie dokumentu do peszerów lub apokryfów.

Peszery były komentarzami do ksiąg biblijnych. Wymienia się peszery *thematicus*¹⁰² oraz peszery *continuus*¹⁰³. Pismo Święte jest podstawą, Słowem Boga, które autor peszeru uaktualnia ukazując ciągle żywe przesłanie lub spełnienie zapowiedzi. Tutaj chce się jedynie wspomnieć, że stanowią one przykład funkcjonowania tekstu biblijnego w konkretnej wspólnocie i jego żywy charakter. Jednocześnie oddzielone są księgi święte od komentarzy. Autorzy peszerów nadają wysoką pozycję swoim dziełom, ale nie pretendują do miana Słów Bożych. Pozostają na pozycji interpretatorów. Cechami charakterystycznymi są wtrącenia i analizy aktualnej sytuacji, w jakiej znalazła się wspólnota. Wykładnia poparta jest znanym autorytetem, aby nadać dziełu wysoką rangę. Wśród tekstów Nowego Testamentu dopatruje się cech peszeru w fragmentach: Mk 12, 1; 12, 35-37; Mt 22, 23-33; Łk 4, 16-22; Rz 16, 25; Kol 1, 26; Ef 3, 1-11¹⁰⁴.

101 J. VanderKam, *Wprowadzenie do wczesnego judaizmu*, Warszawa 2006, s. 139.

102 Peszer tematyczny – autor peszeru zestawia ze sobą różne fragmenty ksiąg biblijnych (wzajemnie się uzupełniające) w obrębie jednego tematu, dodatkowo dodając komentarz oparty na znanym autorytecie. – S. Jędrzejewski, *Biblia i judaizm*, Kraków 2007, s. 55-56.

103 Peszer ciągły – autor peszeru komentuje wybrany fragment biblijny wtrącając do tekstu odniesienia do aktualnej sytuacji społecznej. – S. Jędrzejewski, *Biblia i judaizm*, Kraków 2007, s. 55-56.

104 S. Jędrzejewski, *Biblia i judaizm*, Kraków 2007, s. 67-70; M. Rosik, I. Rapoport, *Wprowadzenie do literatury i egzegezy żydowskiej okresu biblijnego i rabinicznego*, Wrocław 2009, s. 284.

Nieocenionym znaleziskiem są oczywiście kompletne zwoje *Księgi Izajasza* oraz *Psalmów*¹⁰⁵. Wyróżniono liczne odpisy Pięcioksięgu: *Księga Rodzaju* (15 kopii), *Księga Wjścia* (17), *Księga Kapłańska* (13) i *Księga Powtórzonego Prawa* (aż 29 kopii)¹⁰⁶. Poza zwojami biblijnymi odnaleziono wiele dokumentów zwanych sekciarskimi. Są to dzieła, o których przez wieki zapomniano, a uzupełniają wiedzę o życiu religijnym w Izraelu w okresie drugiej Świątyni. Zostały one podzielone zgodnie z kategoriami: dokumenty prawne, egzegetyczne, liturgiczne i kultowe, dydaktyczne, parabiblijne, apokryficzne, astronomiczne (kalendarzowe) i dokumentarne¹⁰⁷.

W świecie naukowym początkowo zbagatelizowano odkrycia qumrańskie uważając, że dzban z grotu pierwszej prezentuje rzadkie, ale pojedyncze znalezisko. Szybko okazało się jak bardzo pomyłono się w tej kwestii. Beduini rozpoczęli regularne poszukiwania i sprzedawali znalezione fragmenty antykwariuszom. Większość dokumentów znad zachodniego brzegu Morza Martwego ostatecznie znalazła się w rękach instytucji państwowych. Pierwsze wzmianki o starożytnych tekstach ukrytych w glinianych dzbanach pochodzą z 329 roku od Epifaniusza z Salaminy¹⁰⁸. Korzystać ze znalezionych wtedy zwojów z tekstami psalmów miał Orygenes przy tworzeniu *Heksapli*¹⁰⁹. Następną wzmianka pochodzi z ok. 800 roku. Tymoteusz I, nestoriański Patriarcha Seleucji w liście do Sergiusza, metropolity Elamu, informuje o znalezisku w pobliżu Jerycha. Starożytne zwoje hebrajskie mieli wówczas zabrać lokalni Żydzi. Prawdopodobnie za ich sprawą *Kodeks Damasceński*¹¹⁰ znalazł się w genizie kairskiej odkrytej w 1889 r. przez znawcę Talmudu Jakuba Saphira z Litwy¹¹¹.

105 Wnioskując po ilości kopii (znaleziono ich aż 36) psalmy odgrywały we wspólnocie ważną rolę. Szczególnie ciekawym jest, że oprócz znanych nam psalmów kanonicznych w Qumran funkcjonowało jeszcze siedem dodatkowych tekstów, z czego dwa z nich wydano już w 1887 roku. – S. Mędała, *Aktualny stan badań i problematyki qumrańskiej*, [w:] *Rękopisy z Qumran nad Morzem Martwym*, W. Tyloch, Warszawa 2001, s. 19.

106 J. VanderKam, *Wprowadzenie do wczesnego judaizmu*, Warszawa 2006, s. 139.

107 Przedstawiony podział podany jest za P. Muchowski, *Rękopisy znad Morza Martwego*, Poznań 2000.

108 H. Stegeman, *Esseńczycy z Qumran, Jan Chrzciciel i Jezus*, Kraków 2002, s. 92.

109 Euzebiusz z Cezarei, *Historia Kościoła*, VI, 16, *Pisma Ojców Kościoła*, opr. A. Lisiecki, Poznań 1924, s. 270.

110 *Kodeks Damasceński* – nazywany również *Dokumentem Kairskim* lub *Dokumentem Damasceńskim*. Tekst ten odkryto po raz pierwszy we wspomianej genizie w Kairze. Został wytworzony przez esseńczyków i zaliczany jest do tekstów sekciarskich. Został najprawdopodobniej ukryty w grocie 3Q w pobliżu osiedla qumrańskiego podczas najazdu Rzymian.

111 S. Mędała, *Aktualny stan badań problematyki qumrańskiej*, [w:] W Tyloch, *Rękopisy z*

Najlepiej znana jest historia siedmiu zwojów odkrytych w 1947 roku¹¹². Zapoczątkowała ona serię poszukiwań, które odsłoniły jedenaście jaskiń skrywających manuskrypty oraz przedmioty codziennego użytku. Właściwą wartość tekstów rozpoznał prof. Eleazar Sukiennik, gdy skontaktował się z nim antykwariusz Feidi Salahi¹¹³ pokazując zwój zawierający *Księgę Izajasza* (określany jako zwój „b”), *Psalterz* i *Zwój Wojny*. Cztery pozostałe manuskrypty, zawierające *Księgę Izajasza* (określany jako zwój „a”), *Regulę Zrzeszenia*, *Peszer do Księgi Habakuka* oraz *Peszer do Księgi Rodzaju* trafiły do innego antykwariusza Chalila Iskandera, nazywanego Kando¹¹⁴. Poinformował on o nich przełożonego syryjsko-jakobickiego monofizyckiego klasztoru św. Marka¹¹⁵ w starej części Jerozolimy¹¹⁶.

W 1955 roku siedem manuskryptów znalazło się w rękach państwa Izrael po przeprowadzeniu tajnej operacji przez Yigaela Yadina¹¹⁷. Mar Atanazy Samuel z klasztoru św. Marka chcąc zyskać dodatkowe fundusze postanowił w Stanach Zjednoczonych sprzedać posiadane manuskrypty. Ze względu na sytuację

Qumran nad Morzem Martwym, Warszawa 1994, s. 9; H. Stegeman, *Esseńczycy z Qumran, Jan Chrzciciel i Jezus*, Kraków 2002, s. 92.

Geniza – to pomieszczenie znajdujące się przy synagodze. Składa się w nim zniszczone zwoje Tory przeznaczone do rytualnego spalania. W Kairze odkryto taką salę z ok. X w. n. e., która z niewiadomego powodu została zamurowana wraz ze zwojami.

112 Niektórzy uważają, że właściwą datą odkryć jest rok 1948, gdyż Beduini nie od razu pokazali zwoje antykwariuszom. Datę znaleziska mieliby przesunąć o rok, aby umiejscowić je przed powstaniem państwa Izrael w 1948 r.

113 Handlarz z Betlejem, z którym skontaktował się wuj Beduina Muhammada ad-Diba po nieudanym spotkaniu z Marem Samuelem. Handlarz chcąc sprawdzić autentyczność zwojów pokazał je profesorowi Eleazarowi Sukenikowi z Uniwersytetu Hebrajskiego. Spotkali się na granicy jordańsko-żydowskiej w Jerozolimie. E. Sukenik otrzymał zwoje pomiędzy drutem kolczastym w nocy i mógł przez trzy dni przeanalizować ich zawartość. On jako pierwszy rozpoznał pismo hebrajskie.

114 Pierwszy handlarz, do którego zgłosili się Beduini odmówił zakupu zwojów. Dopiero Kando wykazał zainteresowanie ich znaleziskiem. Był członkiem syryjsko-chrześcijańskiej gminy jakobitów i dlatego chcąc sprzedać zwoje zwrócił się wpierw do monasteru. Posiadał na własność mały zakład szewski w Betlejem, a dodatkowo handlował starożytnościami.

115 Odłam chrześcijaństwa powstały w V w. uznający tylko boską naturę Jezusa Chrystusa. Większość wspólnot monofizyckich została wymordowana przez muzułmanów. Do dziś przetrwały Kościoły, które w liturgii używają języka syryjskiego i określa się ich często mianem jakobitów, od św. Jakuba Apostoła. Wspólnoty monofizyckie spotkać można głównie w Egipcie i Syrii. Pojedyncze Kościoły występują jednak na całym Bliskim Wschodzie. Wspomniany klasztor według legendy powstał na terenie, gdzie miał mieszkać św. Marek Ewangelista, który użyczył swojego domu Jezusowi i apostołom do spożycia Ostatniej Wieczerzy.

116 H. Shanks, *Tajemnica i znaczenie zwojów znad Morza Martwego*, Warszawa 2002, s. 24-30.

117 Syn E. Sukenika zajmujący się archeologią, wojskowością i polityką. Dowodził akcją Dalet i Gemel podczas wojny sześciodniowej w 1967 roku, która wywiązała się po zaatakowaniu wojsk Koalicji Arabskiej na Izrael.

polityczną i stanowisko Jordanii względem powstania państwa Izrael nie znaleziono początkowo kupca. Dopiero wspomniany wyżej Y. Yadin pod fałszywym nazwiskiem zakupił dla Izraela zwoje za 250 000 \$¹¹⁸.

Historia ta w pewien sposób ukazuje, jak w przeciągu kilku lat wzrasta znaczenie zwojów. Ich właściwa wartość jest nie do oszacowania. To przede wszystkim dostęp do wiedzy o enigmatycznej grupie społeczno-religijnej, jaką byli esseńczycy zwani również qurmańczykami. Wiele obszarów nauki skorzystało na dostępie do oryginalnych tekstów z okresu drugiej Świątyni. Opracowania dokumentów znad Morza Martwego ukazywały się z różną częstotliwością od 1955 roku. Już w 1957 roku Annie Jaubert przedstawiła swoją teorię, nazwaną teorią dwóch kalendarzy, na podstawie tekstów astronomicznych z Qumran. Odtwarzając kalendarz, stosowany przez wspólnotę twórców zwojów, autorka zaprezentowała nowe rozwiązanie problemu daty Ostatniej Wieczery. Zmieniła utrwaloną w tradycji chrześcijańskiej chronologię wydarzeń ostatnich dni Jezusa, rozciągając znane wydarzenia w czasie. Argumenty i źródła jakie podała w swojej publikacji okazały się niewystarczające, aby zostały powszechnie uznane. Teorię poddano krytyce, ale i doceniono nowe rozwiązanie problemu sprzeczności między opisem Ostatniej Wieczery u synoptyków, a przekazem św. Jana. Koncepcja doczekała się rewizji argumentów i nowych rozwiązań, które zostaną opisane w dalszej części pracy.

5. Kalendarz słoneczny qumrańczyków

Po odkryciu *Księgi Jubileuszy* i *Księgi Henocha* w grotach w pobliżu Qumran zapoznano się z kolejną wersją kalendarza słonecznego. Mając na uwadze historię Narodu Wybranego pochodził on najprawdopodobniej z Egiptu, choć można tylko spekulować, w którym okresie historycznym został on zapożyczony. We wspomnianej wielokrotnie *Księdze Wjścia* nie ma wskazówek jak należy rozpoznawać początek roku. Prawdopodobnie dla Mojżesza było to oczywiste, że ma to nastąpić po przesileniu wiosennym w oparciu o obserwację księżyca. Ale czy na pewno księżyc? Czy nie będzie to późniejszy dodatek powstały po niewoli babilońskiej, gdy zredagowano Pięcioksiąg? Colin

118 H. Shanks, *Tajemnica i znaczenie zwojów znad Morza Martwego*, Warszawa 2002, s. 32.

Humphreys jest przekonany, że należy na to pytanie odpowiedzieć twierdząco. Uważa, że Mojżesz obeznany z kulturą egipską wiedział o kalendarzu księżycowym stosowanym w obrzędach religijnych i przeniósł go do sprawowania kultu wśród Izraelitów. Mieliby oni stosować ten kalendarz do czasów niewoli babilońskiej, gdzie dokonała się jego reforma¹¹⁹.

Jeżeli miałyby rację, to skąd kalendarz słoneczny u ortodoksyjnych qumrańczyków? Istnieje inna możliwość. Próbując rozwiązać zagadkę tożsamości Nauczyciela Sprawiedliwości, który stał się przywódcą Zgromadzenia¹²⁰, zwrócono uwagę na urząd arcykapłański w okresie III-II w. p. n. e. Nastąpił wtedy kryzys w obsadzaniu tego stanowiska spowodowany intrygami kandydatów do urzędu z władcami seleuckimi. W efekcie legalnie obsadzony arcykapłan Oniasz III osiadł w okolicy Antiochii, gdzie ostatecznie został zamordowany, a jego syn Oniasz IV pozostał z liczną diasporą żydowską w kraju faraonów. Bardzo możliwe, że część Żydów nigdy nie opuściła Egiptu lub ponownie wyemigrowała podczas najazdu Asyryjczyków, a później Babilończyków.

Kompleks w Leontopolis w Egipcie miał funkcję militarną, ale znajdowała się tam również świątynia żydowska rozbudowana przez Oniasza IV w latach 167-140 r. Trudno wyznaczyć dokładną datę jej powstania, ale wiadomo, że funkcjonowała do 73 r. n. e. Miała być odwzorowaniem Świątyni jerozolimskiej. Faraon Ptolemeusz miał zgodzić się na budowę świątyni i składanie w niej ofiar, w zamian za obietnicę wsparcia militarnego od Żydów przeciwko Antiochowi IV. Zgodnie z powiedzeniem „wrogowie moich wrogów są moimi przyjaciółmi”. Wzmianki o tej świątyni znaleźć można u Józefa Flawiusza i w pismach rabinicznych. Interesującym jest, że Oniasz IV prosząc Ptolemeusza o zgodę powołuje się na prorocstwo Izajasza (Iz 19, 19), co też usprawiedliwia jego działania. Mimo wszystko konkurencyjny kult powoduje konflikty, na co wskazuje *II Księga Machabejska* (2 Mch 1, 1- 2, 18)¹²¹.

119 C. Humphreys, *The mystery of the Last Supper*, Cambridge 2011, s. 121-134.

120 Z tekstów qumrańskich dowiadujemy się, że wspólnota, która się nimi posługiwała, określała się jako Zgromadzenie – 'edah (1Q28a 1, 1) lub Zrzeszenie Boga – jahad (1QS 1, 1). Jedna z teorii wskazuje, że mogły być dwa rodzaje przynależności do wspólnoty. Szersza grupa rozdzielona po miastach i ta znajdująca się w Qumran. Nadal są jej zwolennicy wśród naukowców, choć wspominana jest coraz rzadziej.

121 M. Zawadzki, *Oniaszowa świątynia w Leontopolis jako znak hellenizacji diaspor żydowskiej w Egipcie w czasach hellenistycznych*, „Studia Gdańskie”, t. XLIII (2018), s. 79-84.

W Izraelu, w Świątyni pozostali nielegalni arcykapłani, a przez siedem lat od 159 do 152 r. p. n. e. urząd był nieobsadzony. Ponowne poszukiwania schronienia w Egipcie przez prześladowanego pretendenta do urzędu arcykapłana Oniasza IV, wiąże się z rozrostem wspólnoty w Qumran. Powiązanie Nauczyciela Sprawiedliwości z usuniętym arcykapłanem pozwala na zastanowienie się nad relacjami tych dwóch wspólnot opozycyjnych względem rządów helleńskich. Niestety brak w tej kwestii źródeł, a teksty qumrańskie bardziej skupiają się na negatywnym wizerunku *kittim*¹²² niż opisie ewentualnych sojuszników, którzy mogliby być przyczyną powstania ich kalendarza słonecznego. Jest to spekulacja mająca jedynie kilka przesłanek, niemniej wartych zastanowienia. W obu przypadkach (w teorii C. Humphreysa i tej wysuniętej w niniejszym rozdziale) przypuszcza się, że qumrańczycy metodę liczenia dni i lat zawdzięczają kulturze egipskiej.

Analizując budowę kalendarza qumrańskiego dowiadujemy się, że obejmował 365 dni z dwunastoma miesiącami podzielonymi na cykle kwartalne. Sekwencja obejmowała dwa miesiące po 30 dni i jeden 31 dniowy, później znów dwa po 30 i jeden z 31 dniami. Tym sposobem cztery miesiące w roku posiadały 31 dni (III, VI, IX i XII miesiąc¹²³), a pozostałe 8 miesięcy liczyło 30 dni.

układ tygodnia	Miesiące			Święta przypisane do dni tygodnia
	I, IV, VII, X	II, V, VIII, XI	III, VI, IX, XII	
IV dzień po szabacie (środa)	1 8 15 22 29	6 13 20 27	4 11 18 25	1 I – Nowy Rok 15 I – Pascha i początek Święta Namiotów
V (czwartek)	2 9 16 23 30	7 14 21 28	5 12 19 26	
VI (piątek)	3 10 17 24	1 8 15 22 29	6 13 20 27	10 VII – Dzień

122 *Kittim* – w tekstach qumrańskich określani tak byli najeźdźcy macedońscy utożsamiani z czasem z Seleucydami, a ostatecznie Rzymianami z racji, że utworzyli swoje Imperium w dużej mierze poprzez podboje obszarów z dawnego Imperium Macedońskiego. *Kittim* byli wrogami Narodu Wybranego, a szczególnie Synów Światłości. Utożsamiani byli również z Synami Ciemności, z którymi Reszta Izraela podejmie walkę i wygra ją w dniach ostatecznych dzięki obecności Boga między nimi (4Q169, frag. 3-4, II 3.8-9; *Zwój Wojny* np. 1QM 1, 2; 1, 4; 1, 6) – K. Atkinson, *Judah Aristobulus and Alexander Jannaeus in the Dead Sea Scrolls*, „Qumran Chronicle”, 22/1-4 (2014), s. 11.

123 Nie znamy nazw miesięcy w kalendarzu qumrańskim w związku z czym podaje się je cyframi rzymskimi. Możliwe, że takich nazw w ogóle nie było.

				Przebłagania
szabat (sobota)	4 11 18 25	2 9 16 23 30	7 14 21 28	
I (niedziela)	5 12 19 26	3 10 17 24	1 8 15 22 29	15 III - Pięćdziesiątnica
II (poniedziałek)	6 13 20 27	4 11 18 25	2 9 16 23 30	
III (wtorek)	7 14 21 28	5 12 19 26	3 10 17 24 31	14 I – wieczerza Paschalna

Tab. 2. Kalendarz słoneczny qumrańczyków – Por. A. Jaubert, *La date de la Cène*, Paris 1957, s. 26-27.

Cechą najbardziej charakterystyczną było przypasowanie świąt do dni tygodnia i stały ich układ w ciągu miesięcy niezależnie od roku, co jest niespotykane w żadnej innej społeczności. Przypisane do konkretnych dni tygodnia były również wydarzenia biblijne. Cały cykl tygodnia odwzorowywał etapy stwarzania świata. W czwarty dzień po szabacie (środa) powstało słońce i księżyc, w związku z czym ten dzień powiązano z początkiem roku i świętem Paschy. Kalendarz miał być darem od Boga, więc nakaz świętowania w poszczególne dni był bardzo surowy¹²⁴. Kalendarz ten nie mógł być jednak przez dłuższy czas używany bez widocznego opóźnienia względem roku zwrotnikowego. Problem ten mógłby rozwiązać jedynie system lat przestępnych. Opis kalendarza odwzorowany jest głównie na podstawie *Księgi Jubileuszy*, która wielokrotnie wskazuje różne rocznice, skąd też pochodzi jej nazwa. Jeżeli więc qumrańczycy mieliby zastosować jakiś system nadaliby mu wymiar symboliczny. Najczęściej pojawiającym się jubileuszem jest 7, który wskazuje na przykład na rok szabatowy. Pozostawałaby kwestia ilości dni, które należałoby dodać. Nie ma źródła, które wskazałoby którąś z praktyk, więc każde tego typu kalkulecje będą tylko zgadywaniem.

6. Teoria Annie Jaubert i jej ocena

Gdy Annie Jaubert zaprezentowała swoją teorię, badania nad tekstami qumrańskimi dopiero się rozpoczynały. Józef Milik zdążył przetłumaczyć i

¹²⁴ A. Jaubert, *La date de la Cène*, Paris 1957, s. 26-27.

zamieścić tekst o *Księdze Jubileuszy* w DJD¹²⁵. Jednak większość manuskryptów, a zwłaszcza fragmentaryczne dokumenty z groty czwartej, czekały na opracowanie. Popularność zyskiwała teoria o esseńskim pochodzeniu zwojów odkrytych w jaskiniach w okolicy ruin osiedla qumrańskiego nad Morzem Martwym. Po ich treści wiele się oczekiwało, a naukowcy zadawali więcej pytań niż dawali odpowiedzi. Sama niepewność w datacji manuskryptów nasuwała wiele trudności. Dlatego tak ważne jest, aby oryginalną wersję teorii dwóch kalendarzy, jak później zaczęto ją nazywać, zobaczyć w kontekście historycznym.

Prekursorem teorii dwóch kalendarzy był francuski biblista, prof. Ferdinand Prat. Prezentując różne rozwiązania założył trzy możliwości. Pierwsza zakładała, że Jezus spożył Paschę wraz ze wszystkimi Żydami. Kolejna, że spożył ją w innym czasie. Trzecia możliwość uwzględniała wyjątkową sytuację jaką było nałożenie się święta z szabatem. Podejście różnych ugrupowań religijnych do tej sytuacji mogło spowodować, że święto obchodzone było przez różne grupy żydowskie w różne dni. Zakładał on, że faryzeusze i saduceusze ogłosili początek miesiąca z jednodniową różnicą. Kapłani świątynni chcąc opóźnić świętowanie rozpoczęliby miesiąc dzień po ustaleniach faryzejskich, którzy chcieliby ściśle trzymać się Prawa Mojżeszowego wyznaczającego 14 Nisan. Zwrócił on uwagę, że niezgodności między Ewangeliami mogą wynikać z różnych kalkulacji kalendarzowych, choć jeszcze nie odnosi się to do użytkowania osobnych kalendarzy¹²⁶. Po odkryciach w okolicach Qumran, A. Jaubert wykorzystała tę myśl rozbudowując ją do znanej obecnie wersji.

Patrząc na daty, dostrzec można jak szybko A. Jaubert zaprezentowała rezultaty swoich badań. W 1965 roku ukazało się angielskie tłumaczenie jej książki o tym samym tytule *The date of the Last Supper*. Dzięki temu jej teoria została zaprezentowana szerszemu gronu naukowców. Zainteresowanie nią widać u papieża Benedykta XVI¹²⁷ czy Piotra Muchowskiego¹²⁸, który przetłumaczył i opracował dla polskiego środowiska pozabiblijne rękopisy z Qumran. Przed

125 „Discoveries in the Judean Desert” – czasopismo powstałe w celu publikacji bieżących tłumaczeń i opracowań tekstów znad Morza Martwego.

126 F. Prat, *Jesus Christ. His life, his teaching, and his work*, Milwaukee 1963, s. 495-497.

127 J. Ratzinger, *Jezus z Nazaretu*, t. II, Kielce 2011, s. 121; Benedykt XVI, *Mass of the Lord's Supper*, Homilia w Wielki Czwartek 5. 04. 2007 r., [w:] https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/homilies/2007/documents/hf_ben-xvi_hom_20070405_coena-domini.html, (27.04.2022).

128 P. Muchowski, *Komentarze do rękopisów znad Morza Martwego*, Kraków 2000, s. 53.

wszystkim brak możliwości analizy wielu rozwiązań zaproponowanych przez A. Jaubert, stawia je w niekorzystnym świetle. Trudno jest odnieść się do czegoś, czego nie można potwierdzić. Jest to podstawowy powód, dla którego wspomina się tę teorię, ale i jednocześnie odrzuca. Jest obiecująca, ale nie spełnia oczekiwań i nie daje satysfakcjonującego rozwiązania w toczącej się dyskusji.

A. Jaubert odpowiada na pytanie kiedy odbyła się Ostatnia Wieczerza i tłumaczy skąd wziąć się mogły różnice w opisach Ewangelii. Podstawą dla niej jest twierdzenie, że synoptycy i św. Jan opisują to samo wydarzenie używając różnych kalendarzy. Z tego powodu powstaje wrażenie rozbieżności w tekstach. Ostatnia Wieczerza miałyby odbyć się we wtorkowy wieczór i być ucztą paschalną zgodnie z kalendarzem słonecznym stosowanym przez esseńczyków. W nocy z wtorku na środę Jezus zostałby schwytany i przesłuchiwany przez arcykapłana Annasza, a następnie Kajfasza. Noc spędziłby w więzieniu u Kajfasza, a Piotr zaparłby się Go trzykrotnie. W środę Jezus stanąłby przed Sanhedrynem, gdzie zorganizowanoby posiedzenie sądu z przesłuchaniem świadków. W czwartek rano ogłoszonoby werdykt Najwyższej Rady i skierowano Jezusa po raz pierwszy do Poncjusza Piłata, domagając się Jego śmierci. Odesłanie do Heroda również odbyłoby się w czwartek, ale na noc wróciłby do rzymskiego więzienia. W piątek rano Piłat ponownie przesłuchiwałby Jezusa. Kolejno miałyby mieć miejsce wypuszczenie Barabasa, biczowanie oraz ostateczne wydanie wyroku. W tej chronologii wydarzeń śmierć następuje niezmiennie po południu w przeddzień szabat, a jednocześnie w czasie oficjalnego rozpoczynania świętowania Paschy w Świątyni zgodnie z kalendarzem księżycowym¹²⁹.

Porównując dotychczas zaprezentowane teorie, omówione we wcześniejszym rozdziale, należy przyznać, że A. Jaubert bardzo dobrze opracowała swoje założenie. Porównywalnie lub nawet lepiej przygotowaną argumentację, pod względem odniesienia do źródeł i szczegółowego omówienia, przedstawia wspólnie B. Pitre i C. Humphreys. Inne rozwiązania są raczej pobieżnym potraktowaniem tematu i pewnym pomysłem na rozwiązanie problemu. Są przedstawiane jako rozdziały w monografiach lub artykuły naukowe. Inaczej należy potraktować rozwiązania ojców Kościoła, które ukazują

129 A. Jaubert, *La date de la Cène*, Paris 1957, s. 117-133.

genialną intuicję i biblijną wiedzę, choć nie dysponowali oni współczesnymi metodami badawczymi. Globalny zasięg informacyjny i techniczne ułatwienia skracają lata pracy nad zagadnieniami i ograniczają błąd ludzki przy obliczeniach. Dobrze widać to na podstawie wyników pracy C. Humphreysa i W. Waddingtona, podczas ustalania daty śmierci Jezusa.

Przechodząc do argumentacji powyższej teorii i opisu źródeł podanych przez autorkę, wpieryw pokrótce przedstawiony zostanie zarys samej budowy książki z zaprezentowaną tezą. Czytelnik otrzymuje dwuczęściową pracę, gdzie pierwsza to właściwa rozprawa z trzema rozdziałami oraz druga zwana dodatkami. Pierwszy rozdział dotyczy starożytnego kalendarza żydowskiego, a dokładniej chodzi o kalendarz słoneczny oparty na obserwacjach zmian astronomicznych i położenia słońca względem ziemi. Autorka skupia się na analizie owego kalendarza, a następnie przechodzi do jego pochodzenia. Na zakończenie rozdziału przytoczony zostaje pierwotny kalendarz liturgii chrześcijańskiej. Ze względu na omówienie go w III rozdziale tutaj zostanie to pominięte.

Drugi rozdział prezentuje źródła patrystyczne i teksty z pierwszych czterech wieków chrześcijaństwa. Jest to nowość przy opracowywanym temacie daty Ostatniej Wieczerzy. Wcześniej nie podejmowano się przeanalizowania tekstów ojców Kościoła w poszukiwaniu źródeł aktualnej tradycji poza Ewangelią. Autorka udowadnia, że ważne teksty i postacie dla historii chrześcijaństwa podają wtorek jako dzień, w którym Jezus spożył ze swoimi uczniami wieczerzę paschalną. Wskazuje na *Didaskalia Apostolskie*, *Didache* i *św. Justyna*. Ukazuje również, że ta tradycja była wcześniejsza w stosunku do obecnego zwyczaju świętowania Triduum Paschalnego. Wskazują na to powyższe źródła, ale to *Didaskalia* są podstawą w budowanej argumentacji. Oddają one szczegółowo w rozdziale XXI przebieg wydarzeń zgodny z jej koncepcją. W przypadku *Didache* tezę wspiera nakaz postu w środę jako wspomnienie zdrady Judasza. Przy czym A. Jaubert przyjmuje, że chodzi o zdradę w Ogrodzie Oliwnym, co miałyby wskazywać, że wieczerza w tej tradycji postnej, kojarzona była z wtorkowym wieczorem. Ignoruje z drugiej strony powiązanie postu środowego z decyzją arcykapłanów o zabiciu Jezusa jakie wskazał *św. Piotr Aleksandryjski*. Przywołuje co prawda jego słowa, ale interpretuje je

podporządkowując własnym potrzebom. Uważa, że równie dobrze biskup mógł stwierdzić, że podjęcie decyzji przez przywódców żydowskich nastąpiło w momencie wzięcia pieniędzy przez Judasza. Na korzyść prezentowanej tezy przywołuje słowa św. Justyna, który w *Dialogu z Żydem Tryfonem* wskazuje, że Jezus został aresztowany w Paschę i ukrzyżowany w Paschę. Dla autorki podwójne przywołanie święta możliwe byłoby tylko przy założeniu, że chodzi o dwie Paschy obchodzone zgodnie z różnymi kalendarzami¹³⁰.

Część wskazanych w książce źródeł milczy na temat powiązania wieczerzy z czwartkiem. Dla francuskiej badaczki brak informacji jest już informacją. Przytacza więc, *Tradycję Apostolską, Pamiętniki Egerii, Testament Pana naszego Jezusa Chrystusa* i *Konstytucje Apostolskie*, które odwołują się do męki Jezusa, ale zaznaczają tylko Jego dobrowolną ofiarę. Kolejna przywoływana grupa tekstów wskazuje na pewne wątpliwości w opowiedzeniu się za uznaniem wieczerzy za paschalną, a powiązaniem Jezusa z ofiarowanymi barankami w Świątyni, gdyż zostaje w tym samym czasie ukrzyżowany. Jedni ojcowie zwracają się do 14 Nisan, jako dnia ukrzyżowania, a inni wskazują na 15 Nisan. Sam św. Apolinary wskazuje, że dał się wciągnąć w dyskusję, a przecież obie prawdy w Kościele były przyjęte. Wieczerza była posiłkiem sederowym, a baranki zabito na dziedzińcu podczas krzyżowania Pana. W związku z problemem przeprowadzenia egzegezy biblijnej, na podstawie której wysunąć można by jednoznaczny wniosek, sugeruje, aby oprzeć się raczej na zasadach dedukcji niż analizowaniu tradycji¹³¹.

Rozdział trzeci odnosi się do relacji ewangelicznych. Według autorki przedstawia ona rozwiązanie konfliktu relacji św. Jana i synoptyków oraz odtwarza wydarzenia paschalne zgodnie ze swoją teorią od wtorku do piątku, które przedstawione zostały powyżej. Przede wszystkim na podstawie samych Ewangelii badaczka wyłapuje kilka problemów, które wspierają jej teorię. Wpierw dobrze znany natłok wydarzeń, które miałyby mieć miejsce w krótkim czasie. Dodatkowo szczegółowy opis św. Marka od Niedzieli Palmowej do wtorku, a następnie wczytujemy się już w wydarzenia paschalne. Jeżeli uznać, że wieczerza miała miejsce we wtorek, wówczas relacja św. Marka otrzymuje naturalną

130 A. Jaubert, *La date de la Cène*, Paris 1957, s. 79-87 i 99.

131 A. Jaubert, *La date de la Cène*, Paris 1957, s. 94-99.

kontynuację. Jeżeli jednak przyjmuje się utrwaloną chronologię z ucztą w czwartek, wtedy należy się zastanowić, co działo się od wtorku do czwartku. Dlaczego Ewangelista milczy o tych dniach? Podstawowym argumentem przy założeniu A. Jaubert jest utrzymanie paschalnego charakteru wieczerzy.

Teoria dwóch kalendarzy ukazuje problem daty Ostatniej Wieczerzy z innego punktu widzenia niż rozwiązania ówczesnie funkcjonujące. W klarowny sposób rozstrzyga pozorny konflikt ewangeliczny. Jezus spożył wieczerzę paschalną, ale stosując inny kalendarz niż arcykapłani w Świątyni, w związku z czym informacja św. Jana o przygotowywaniu wieczerzy sederowej przez Żydów i opis zabijania baranków, jest równie prawdziwy jak synoptyczna relacja o wieczerzy paschalnej. W tej chronologii rozwiązuje się też problem namnożenia dużej ilości zdarzeń w krótkim czasie. Od momentu wieczerzy do wydania wyroku przez Piłata dzieje się niezwykle dużo. Trudno sobie wyobrazić, aby było to możliwe w ciągu niepełnej doby. Przy rozdzieleniu wszystkiego na trzy dni problem ten przestaje być aktualny.

Już na samym początku oprócz zalet dostrzegano również braki w teorii A. Jaubert. Jan Łach, polski biblista zauważa, że synoptycy nie mogli posługiwać się kalendarzem słonecznym, gdyż w innych fragmentach Ewangelii są wzmianki odnoszące się do kalendarza świątynnego. Św. Marek odnotowując bliskość Paschy odnosi się do przygotowań kapłańskich i obawy przed zbierającym się ludem na obchody w stolicy (Mk 14, 1-2). Inna kwestia, którą porusza dotyczy składania ofiar w Świątyni. Trudno jest przyjąć, aby kapłani zgodzili się na przyjmowanie ofiar paschalnych dwa razy w tygodniu ze względu na stosowanie innego kalendarza przez część społeczeństwa żydowskiego¹³². Z tym argumentem łatwo jest polemizować. Qumrańczycy odsunęli się od kultu świątynnego. W okresie panowania Heroda Wielkiego mieli cieszyć się sympatią tego władcy i powrócić do stolicy, ale nie do praktykowania zbezczeszczonego kultu. Upadek kapłaństwa i służby Panu odbywał się nadal według zmodyfikowanego kalendarza księżycowego, a urząd Najwyższego Kapłana nie powrócił w prawowite ręce. W związku z tym, ich wieczerza paschalna najprawdopodobniej odbywała się bez

132 J. Łach, *Data Ostatniej Wieczerzy w świetle dokumentów znad Morza Martwego*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny”, 11/5 (1958), s. 415-416.

baranka.

Sporym krytycyzmem wykazał się Józef Milik, który jako jeden z pierwszych rozpoczął prace nad zwojami qumrańskimi oraz jest autorem teorii o esseńskim pochodzeniu rękopisów. Zauważa on, że A. Jaubert wychodzi z założenia, że Pascha w obu kalendarzach miała miejsce w tym samym tygodniu. Po dokonaniu obliczeń stwierdził, że taka sytuacja mogła mieć miejsce co 30 lat. Sam J. Milik wskazuje na małe prawdopodobieństwo, aby akurat wtedy zachodziła owa zbieżność¹³³. Małe prawdopodobieństwo nie oznacza jednak, że było to niemożliwe. Wielokrotnie w historii okazywało się, że mało prawdopodobne wydarzenia miały miejsce. Nie jest to więc wystarczający argument na podważenie samej teorii.

Piotr Muchowski, polski tłumacz niebiblijnych rękopisów qumrańskich, wykazał zainteresowanie zaprezentowanym rozwiązaniem. Jest świadom wielu niewiadomych, jak i braku konkretnych danych mogących potwierdzić zaprezentowaną przez A. Jaubert rekonstrukcję wydarzeń. Ogranicza się do przywołania pokrótce założeń teorii oraz przytacza jej krytykę. Podaje za innymi badaczami, że teoria nie uwzględnia specyfiki Ewangelii oraz faktu, że we wszystkich innych relacjach Jezus obchodzi święta zgodnie z oficjalnym kalendarzem księżycowym. Dodatkowo inne fragmenty Ewangelii są zsynchronizowane w swoich relacjach¹³⁴. To akurat nie jest w pełni prawdą. Większość perykop jest rzeczywiście zbieżna, ale pojawiają się i sprzeczności. Wystarczy powołać się na opis namaszczenia w Betanii przywołany w I rozdziale. Dyskutować można również na ile Jezus dostosowuje się do obchodów wyznaczanych przez kapłanów. Owszem uczestniczy w świętach żydowskich (Łk 2, 41-50; J 2, 13; 5, 1; 7, 10), ale też konfrontuje się z faryzeuszami i saduceuszami przy stosowaniu spoczynku szabatowego (np. Mt 12, 1-8; 15, 1-6; Mk 2, 23-28; 3, 1-6; Łk 4, 31-39; 6, 1-11; 13, 10-17), czy zachowywania postu (Mt 9, 14-15; Mk 2, 18-20).

W podobnym czasie co P. Muchowski, do teorii dwóch kalendarzy odnosi się Benedykt XVI w drugim tomie *Jezusa z Nazaretu* oraz podczas homilii w Wielki Czwartek w 2007 roku. Ostatecznie papież wspiera chronologię

133 J. Milik, *Dziesięć lat odkryć na Pustyni Judzkiej*, Kraków 1999, s. 118-119.

134 P. Muchowski, *Komentarze do rękopisów znad Morza Martwego*, Kraków 2000, s. 53.

odtworzoną przez J. Meiera, ale wypowiada się równie obszernie o teorii A. Jaubert. Jego podstawowe wątpliwości dotyczyły małej ilości źródeł patrystycznych mogących poprzeć wieczerzę odbytą we wtorek wieczorem. Zadaje na koniec wielokrotnie powielane pytanie: dlaczego Jezus miałby posługiwać się kalendarzem qumrańskim?¹³⁵

Pierwszy zarzut podczas pracy przy niniejszej rozprawie stał się inspiracją do poszukiwań wypowiedzi ojców Kościoła odnośnie do daty Ostatniej Wieczerzy, co zostało zaprezentowane w rozdziale III. W homilii na Wielki Czwartek papież Benedykt XVI zaprezentował inne zdanie niż w książce wydanej w tym samym roku. Powrócił ponownie do teorii dwóch kalendarzy przyznając, że Jezus najprawdopodobniej spożył posiłek paschalny wcześniej niż ogłosili to kapłani w Świątyni ze względu na stosowanie qumrańskiego kalendarza. Mogłoby to być z jednodniowym, może dwudniowym wyprzedzeniem. Tłumaczyć by to mogło brak baranka na uczcie, który nie zdziwił apostołów. Ostatecznie Jezus sam zajmuje jego miejsce¹³⁶. To z kolei skłoniło Colina Humphreysa do rozszerzenia swoich badań.

Po ustaleniu daty śmierci Jezusa zaproponował własne rozwiązanie problemu, ale pierwotne założenie oparł również na teorii dwóch kalendarzy. Wpierw musiał się więc odnieść do pracy A. Jaubert wykazując dlaczego należy odrzucić tę teorię w oryginalnej formie. Wskazał dwa podstawowe problemy. Po pierwsze stwierdza, że trzy dni na opisany ciąg zdarzeń paschalnych, to zbyt długi okres. Po drugie nie wiadomo, czy w tamtym czasie Pascha qumrańska wypadła w tym samym tygodniu, co Pascha wynikająca z obliczeń przy Świątyni żydowskiej. Właściwie powielił wątpliwości J. Milika, ale uznał, że jest w stanie odpowiedzieć na to pytanie. Wykorzystał program komputerowy do obliczenia pełni księżyca, a to z kolei pomogło mu ustalić prawdopodobieństwo wypadnięcia dwóch Pasch w jednym tygodniu i prześledzenia tego. Zakres lat ograniczył do analizowanych dat przy ustalaniu roku ukrzyżowania. Wpierw postanowił przeliczyć lata zakładając, że użytkownicy kalendarza nie stosowali interkalacji. Rozważył trzy warianty. W pierwszym wypadku jako datę początkową wybrał

¹³⁵ J. Ratzinger, *Jezus z Nazaretu*, t. II, Kielce 2011, s. 121-124.

¹³⁶ Benedykt XVI, *Mass of the Lord's Supper*, Homilia w Wielki Czwartek 5. 04. 2007 r., [w:] https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/homilies/2007/documents/hf_ben-xvi_hom_20070405_coena-domini.html, (27.04.2022).

100 r. p. n. e., którą wskazuje się jako czas rozrostu wspólnoty podczas drugiego osiedlenia się członków ugrupowania w Qumran po krótkiej przerwie związanej z trzęsieniem ziemi. W drugim wariantcie obliczenia rozpoczął od 4 r. n. e. Był to rok ponownej izolacji, po latach panowania Heroda Wielkiego, który miał być im przychylny. W trzecim wariantcie rozpoczął obliczenia od 260 r. p. n. e., czyli od momentu pierwszej fazy zasiedlenia osiedla. Wszystkie obliczenia wykazały, że w roku 33 n. e. Pascha zgodnie z kalendarzem qumrańskim znacznie rozminęłaby się z Paschą ogłaszana przez kapłanów. Nawet biorąc pod uwagę przesunięcia w podanych zakresach lat, to przy opóźnieniu kalendarza qumrańskiego względem roku zwrotnikowego o $1 \frac{1}{4}$ dnia każdego roku, różnica między świętami byłaby zbyt duża. Jediną możliwością zejścia się ich w jednym tygodniu byłaby zastosowana interkalacja, ale nie ma źródeł, które wskazywałyby taką praktykę¹³⁷.

Stéphane Saulnier rok później zaprezentował niezależnie własne badania omawiając teorię kalendarzową. Podobnie jak C. Humphreys skupił się na problemie lat przestępnych. Stanowią one klucz do możliwości wprowadzenia takiego kalendarza w życie wspólnoty. Niestety nie rozwiązał problemu dni ani lat przestępnych. Przeanalizował dostępne źródła z okresu drugiej Świątyni opisujące żydowskie święta i okresy świąteczne, co nie dało mu jednak satysfakcjonujących wyników. Szczególnie skupia się na *1 Księdze Henocha*, gdzie w rozdziale 73 i 74 dopatruje się podpowiedzi do opracowania kalendarza księżycowego i słonecznego. Wyprowadza z tego wniosek, dość oczywisty, że systemy kalendarzowe uzależnione były od pór roku i rolnictwa, w związku z czym musiały być dostosowywane do obserwacji otoczenia. Właściwie w badaniach S. Saulniera interesujący jest sam kierunek badań i skierowanie uwagi na dostępne żydowskie manuskrypty zawierające opisy świąt żydowskich¹³⁸.

Podstawowym zarzutem wobec omawianej teorii jest wątpliwość, co do stosowania przez samego Jezusa kalendarza odtworzonego na podstawie rękopisów. W pierwszych kilkudziesięciu latach od dokonania odkryć qumrańskich, wielu autorów książek opierając się na odkryciach nad Morzem Martwym prezentowało Jezusa jako esseńczyka. Na podstawie zwojów próbowano dowieść, że wychowywał się on wraz z Janem Chrzcicielem w osiedlu

137 C. Humphreys, *The mystery of the Last Supper*, Cambridge 2011, s. 100-109.

138 S. Saulnier, *Caledrical Variations in Second Temple Judaism*, Leiden 2012, s. 14.

Qumran. Im jednak więcej manuskryptów było dostępnych, tym teza o esseńskim pochodzeniu Jezusa była mniej prawdopodobna. Ostatecznie odrzucono nawet możliwość Jego przebywania w osiedlu. Oszacowano, że Nauczyciel Sprawiedliwości, z którym początkowo Go identyfikowano, żył w II wieku p. n. e. lub była to funkcja we wspólnocie obejmowana przez różne osoby. Dodatkowo większość rękopisów pochodzi z I w. p. n. e., gdy osiedle przeżywało największy rozkwit. Esseńskie wychowanie Jana Chrzciciela nie jest już tak łatwe do podważenia. Okres jego publicznej działalności i głoszone nauki nie pokrywają się z doktryną znaną z tekstów qumrańskich. Nie można jednak wykluczyć jego kontaktów z nimi. Wśród zarzutów wobec teorii A. Jaubert najważniejszym więc jest pytanie: Dlaczego Jezus miałby spożyć wieczerzę ze swoimi uczniami zgodnie z kalendarzem qumrańskim, skoro odrzucono Jego powiązania z tą wspólnotą? W 1956 roku, gdy francuska badaczka zaprezentowała swoją teorię nie było to takie oczywiste, ale wraz z postępem badań pytanie to podważyło zasadność całego założenia.

7. Rozwój teorii dwóch kalendarzy

Koncepcja A. Jaubert była na tyle obiecująca, że postanowiono ją zaktualizować i wzbogacić o nowe rozwiązania. Znana powszechnie jest pod nazwą teorii dwóch kalendarzy. Wcześniej teorie o odmiennym obliczaniu czasu ograniczały się do różnorodnych modeli rozpoczynania doby w zależności od kultury. Mając na uwadze zarzuty o nieuwzględnienie specyfiki Ewangelii Jean Delmore zwraca uwagę, że początkowo opis wieczerzy i męki Jezusa funkcjonował w formie krótkich katechez. W związku z tym jeden z ich autorów mógł opierać się na kalendarzu słonecznym, a inni na księżycowym. Kompilator tekstu natchnionego połączyłby je w jedną księgę. Była to jedna z pierwszych modyfikacji teorii dwóch kalendarzy. Ten kierunek myślowy nie doczekał się późniejszej kontynuacji¹³⁹.

Najnowszym rozwiązaniem jest teoria Colinsa Humphreysa z 2011 roku będąca kontynuacją jego badań z W. Waddingtonem z 1989 roku. Została ona

139 J. Łach, *Data Ostatniej Wieczerzy w świetle dokumentów znad Morza Martwego*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny”, 11/5 (1958), s. 415-416.

zaliczona w tej pracy jako kolejna wersja teorii dwóch kalendarzy, gdyż w rzeczywistości opiera się na tym samym założeniu, czyli użyciu przez Jezusa innego kalendarza niż był powszechnie stosowany w Izraelu w I w. n. e. Nie odnosi się jednak do kalendarza słonecznego. Sam autor raczej uważa, że przebadał temat w sposób, w jaki nikt jeszcze tego nie zrobił. Jeśli chodzi o rozwiązanie impasu w kwestii ustalenia daty Ostatniej Wieczerzy, to rzeczywiście jego propozycja wprowadza wiele nowości, ale nie jest nowatorska w założeniu.

Poddając krytyce teorię A. Jaubert, C. Humphreys zaznaczył jej słabe strony uznając, że to podważa postawioną tezę badawczą. Pozwoliło mu to jednak zgłębić problem stosowania różnych kalendarzy w starożytności i za pomocą obliczeń astronomicznych ustalić z dużym prawdopodobieństwem datę ukrzyżowania Jezusa. Większość założeń i opis metody zawarł w artykule omawianym we wcześniejszym rozdziale. W książce więcej miejsca poświęcił na opis badań i proces stawiania poszczególnych wniosków. Odniósł się również do zarzutów jakie wysunięto po opublikowaniu artykułu pozostając przy tych samych wnioskach, a mianowicie, że Jezus umarł na krzyżu, zgodnie z kalendarzem juliańskim i współczesną rachubą upływu czasu w obrębie doby, o godz. 15.00 w piątek 3 kwietnia 33 r. n. e.¹⁴⁰.

Przy rozpoczęciu badań założenie miał takie samo jak A. Jaubert, a mianowicie uważał, że opisy Ewangelistów tylko pozornie są sprzeczne, gdyż w rzeczywistości ich autorzy stosują różne kalendarze. Św. Jan spisując swoją relację odnosić by się miał do oficjalnych obchodów i kalkulacji czasu stosowanych przez kapłanów w Świątyni jerozolimskiej. Synoptycy natomiast odnotowaliby wydarzenia tak, jak je odbierał Jezus. Na tym podobieństwa się kończą, gdyż kalendarz qumrański został odrzucony przez C. Humphreysa. Zastanawiając się nad innymi możliwościami zdał sobie sprawę, że Izraelici w Egipcie używali innego kalendarza, niż Żydzi w okresie drugiej Świątyni. Badając zmiany i zależności jakim poddany był Naród Wybrany ustalił, że podczas Exodusu najprawdopodobniej używali tych samych kalendarzy, co Egipcjanie (słoneczny do spraw cywilnych i księżycowy do spraw religijnych), aż do czasu niewoli babilońskiej. Podczas przesiedlenia Żydzi z Judei przyjęli kalendarz

140 J. Meier zauważył, że podczas dokonywanych badań nie wzięto pod uwagę wszystkich zmiennych, jak np. zła pogoda uniemożliwiająca obserwację księżyca. – C. Humphreys, *The Mystery of The Last Supper*, Cambridge 2011, s. 53-57.

księżycowy od Babilończyków. Po powrocie zastosowaliby go przy organizowaniu kultu w Świątyni. Mieszkańcy Galilei i Samarii, którzy nie zostali przesiedleni, mogliby pozostać przy starym kalendarzu i stosować go jeszcze w I w. n. e. C. Humphreys określił go jako kalendarz przedwygnaniowy, a nowy, przyjęty podczas przesiedlenia, jako powygnaniowy¹⁴¹.

Dokonując tych założeń zaczął poszukiwać śladów lub pozostałości świadczących o istnieniu takiego kalendarza. O ile badania nad dniem śmierci Jezusa były dość dobrze poparte różnymi danymi i obliczeniami, tak podczas prezentowania teorii o kalendarzu przedwygnaniowym, rzekomo stosowanym przez Jezusa, jest więcej spekulacji autora, niż informacji wspierających jego przesłanki, czego on sam nie ukrywa. Niemniej pod względem logicznym zaprezentowana teza dobrze spaja poszczególne niewiadome. Z punktu teologicznego również jest spójna, a co więcej uwypukla antytyp Jezusa jako nowego Mojżesza, a wydarzenia paschalne jako nowe Wyjście.

Jak zostało to nadmienione przy omawianiu starożytnych kalendarzy w Egipcie, funkcjonowały tam oba sposoby kalkulacji dni w roku. Musiały być kompatybilne i na bieżąco korygowane poprzez obserwacje. Izraelici prawdopodobnie o wiele lepiej znali kalendarz słoneczny w związku z nieuczestniczeniem w kulcie egipskim, co nie znaczy, że sam Mojżesz wychowując się na dworze faraona nie był z nim zapoznany. Egipski kalendarz słoneczny jest też lepiej znany dzięki licznym hieroglifom. W przypadku księżycowego kalendarza kultycznego ciężiej jest porównać wiadomości na jego temat, gdyż odnaleziono zaledwie kilka jego przykładów: we wnętrzu świątyni Amon-Re w Medina Habu w Tebach (1194-1116 r. p. n. e.), świątyni grobowej Ramzesa II (1290-1224 r. p. n. e.) i inskrypcji odkrytej w 1864 roku przez Heinricha Brugscha. Są one na tyle dobrze zachowane, że wystarczają do odtworzenia zasad obserwacji. Cechą charakterystyczną było rozpoczynanie nowego miesiąca od nowiu, czyli nocy prawdziwego nowego księżyca, ale jeszcze nie widocznego na niebie. Wyznaczano w związku z tym ten dzień w oparciu o obserwację zanikającego blasku księżyca tuż przed nowiem, czyli inaczej niż w Babilonii¹⁴².

141 C. Humphreys, *The Mystery of The Last Supper*, Cambridge 2011, s. 135-150.

142 C. Humphreys, *The Mystery of The Last Supper*, Cambridge 2011, s. 115-119.

Pociąga to za sobą pewną konsekwencję w przypadku prezentowanej tezy. Żydowski kalendarz powygnaniowy zakładał początek miesiąca w dniu, gdy księżyc był widziany po raz pierwszy na niebie, a nie w czasie nowiu. W związku z tym między jedną rachubą czasu, a drugą zachodzi różnica około 30 godzin. Jeżeli Jezus spożyłby Ostatnią Wieczerzę jako wieczerzę paschalną zgodnie z kalendarzem przedwygnaniowym, to odbyłaby się ona przynajmniej dzień wcześniej względem Paschy wyznaczonej przez kapłanów w Świątyni. C. Humphreys użył tego samego programu, dzięki któremu obliczył z W. Waddingtonem dzień śmierci Jezusa, do dokładnego wyliczenia Paschy według starszego kalendarza. Przy zmienionych danych ustalił środę 1 kwietnia 33 r. n. e.¹⁴³.

Jakie argumenty prócz obliczeń potwierdzają tę tezę? Ukrzyżowanie jest punktem wyjścia, a to zostało dobrze opracowane i poparte badaniami z kilku perspektyw. Dzięki temu dalsze etapy poszukiwań zakładały głównie rok 33 i 30, który również był prawdopodobny na poziomie obliczeń astronomicznych. Wśród Samarytan do dziś stosuje się kalendarz księżycowy do obliczania Paschy i zakłada on początek miesiąca od nowiu, a nie od dnia pierwszego widzialnego księżyca. Trudno jest wskazać jak to wyglądało w I w. n. e., ale sami Samarytanie są przekonani, że przechowują niezmiennione Prawo Mojżeszowe. Kolejną grupą mogliby być zeloci. Józef Flawiusz zdradza, że obliczali Paschę podobnie jak Samarytanie. Problem z tą grupą polega na trudności wykazania kiedy się ukształtowała. Istnieje hipoteza, że powstała dopiero po śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa. Do tego dochodzą cztery manuskrypty qumrańskie zawierające kalendarz księżycowy, a nie słoneczny¹⁴⁴.

Wynikałoby z tego, że całkiem spora część Izraelitów I w. n. e. stosowałaby kalendarz przedwygnaniowy. O ile powyższe przesłanki wspólnie tworzą całkiem interesujący obraz, tak powstaje pytanie dlaczego nie mamy więcej śladów używania tego sposobu liczenia czasu? Z drugiej strony Samarytanie byli wręcz wyklęci przez pozostałych Żydów, a zeloci byli grupą partyzancką i nie pozostawili po sobie świadków tekstualnych. Znani są głównie dzięki pisarzom antycznym. Przez wieki powątpiewano również w istnienie

143 C. Humphreys, *The Mystery of The Last Supper*, Cambridge 2011, s. 162-168.

144 C. Humphreys, *The Mystery of The Last Supper*, Cambridge 2011, s. 134-150.

esseńczyków, gdyż wzmiankowani byli tylko u Józefa Flawiusza, Pliniusza Starszego i Filona Aleksandryjskiego¹⁴⁵, a okazało się, że pozostawili po sobie ogromną spuściznę ukrytą na Pustyni Judzkiej. W przypadku tekstów z Qumran autor powołuje się konkretnie na fragmenty z groty 4. Były one najgorzej zachowane i przetrwały w szczątkowej postaci. Stało się tak ze względu na pośpieszne ich ukrycie w jaskini znajdującej się zaraz obok osiedla. Położono je na ziemi bez zabezpieczenia sądząc prawdopodobnie, że będzie okazja do ich zabrania lub lepszego ukrycia. Naukowcy uważają, że świadczy to o małym znaczeniu tych rękopisów i stosowaniu ich w codziennym życiu wspólnoty. Czy więc kalendarz zawierający obliczenia świętych dni Zgromadzenia nie miałby lepiej zachowanych kopii? Zwłaszcza, że obliczenia oparte o kalendarz słoneczny są dobrze zachowane w *Księdze Jubileuszy* (1Q17; 1Q18), która najprawdopodobniej traktowana była pod względem świętości na równi z tekstem proroka Izajasza. Z drugiej strony większość tekstów kalendarzowych, jakie zostały znalezione, pochodzi właśnie z groty czwartej (4Q186; 4Q317-4Q330; 4Q334; 4Q561).

Posiłkując się komentarzem i tłumaczeniem profesora Piotra Muchowskiego w przypadku manuskryptu 4Q321, na który powołuje się C. Humphreys przywołane zostanie kilka informacji o tym dokumencie. Jest to kalendarz synchroniczny, czyli przedstawia relację kalendarza lunarne i solarne, wraz z wyznaczonymi wartami w Świątyni. Bardziej wskazuje to na zestawienie obliczeń qumrańskich z tymi dokonywanymi w Świątyni jerozolimskiej. Patrząc szerzej na rękopisy zawierające zestawy dyżurów kapłańskich, widać tylko wybiórcze rody. 4Q219 wygląda na prywatny zwoj dwóch rodów: Gamula i Szekanasza. W 4Q320 znajduje się wykaz świąt z przypisanymi do nich osobami rozpoczynając od rodu Gamula, a następnie wymienione są już kolejne rody. W 4Q321 dodatkowo z wartami wykazanymi w 4Q320, zsynchronizowane są podstawowe fazy księżyca¹⁴⁶. Wysuwanie wniosku, że w Qumran stosowany był kalendarz lunarne na podstawie tego zwoju jest

145 Józef Flawiusz, *Wojna Żydowska*, II, 8, 2-13; *Dawne Dzieje Izraela*, XVIII 1, 2-6; Pliniusz Starszy, *Historia Naturalna*, 5, 17; Filon Aleksandryjski, *O wolności człowieka cnotliwego*, 75-91.

146 P. Muchowski, *Rękopisy znad Morza Martwego*, Kraków 2000, s. 259-268; P. Muchowski, *Komentarz do Rękopisów znad Morza Martwego*, Kraków 2000, s. 259-261.

daleko posuniętą spekulacją.

Zapoznając się z różnymi teoriami dotyczącymi daty Ostatniej Wieczerzy najczęściej miejsca poświęcono założeniu A. Jaubert. Zdecydowano się na to, ze względu na obszerne jej opracowanie przez autorkę, co już w porównaniu z innymi koncepcjami sprawia, że się ona wyróżnia. Dodatkowo jej teoria oparta jest ona na źródłach, które postanowiono skonfrontować z innymi tekstami patrystycznymi, aby uzyskać szerszy obraz tradycji Kościoła w tym obszarze. Analizując teorię dwóch kalendarzy w oryginalnej wersji, a następnie jej nowszą wersją przedstawioną przez C. Humphreysa, dostrzeżono jej słabe strony. Jednocześnie zauważono, że jedna kwestia odpowiada na główny zarzut podważający całą koncepcję. Poniżej zaprezentowane fakty pozwalają wykazać, że teoria dwóch kalendarzy może być nadal aktualna, ale z zastrzeżeniem, że odpowiada na pytanie o rozbieżności w opisach Ostatniej Wieczerzy u Ewangelistów, a nie wskazuje odpowiedzi na pytanie o dzień, w którym spożył ją Jezus ze swoimi uczniami.

Próbując ustalić datę Ostatniej Wieczerzy naukowcy starają się dotrzeć do właściwych wydarzeń jakie miały miejsce z udziałem Jezusa i apostołów. Już Rudolf Bultmann wskazywał, że historyczny Jezus, Jego słowa i czyny, mogą być dla naukowców niedostępne na podstawie samych Ewangelii. Mimo licznych odkryć archeologicznych w postaci inskrypcji, zwojów i innych obiektów, nasza wiedza ciągle głównie oparta jest o Nowy Testament. Rzetelność tych opisów jest zdecydowanie większa niż zakładali krytycy form, lecz ciągle pozostaje wiele wątpliwości. To, co można przebadać to przede wszystkim świadkowie tamtych wydarzeń i ich relacje. Tym właśnie są Ewangelie – relacjami świadków i zapisem tego, o czym byli przekonani. Przedstawiając teorię dwóch kalendarzy staje się przed tym samym problemem. Nie możemy, z historyczną pewnością, dowieść kiedy Jezus spożył wieczerzę, został schwytyany i osądzony na podstawie aktualnych źródeł. Zamiast tego powinno skupić się na analizie tekstu i wyciągać wnioski odnośnie do zawartych w nim relacji. Zadać pytanie nie o to, czy Jezus spożył żydowską Paschę lub czy spożył ją w tym samym czasie, co większość Żydów, ale zwrócić uwagę jakimi kalendarzami posługiwali się pisarze i jakie na tej podstawie można wysunąć wnioski. Ewangelisci są już częścią pierwotnego

Kościół i piszą dla konkretnych wspólnot. Spodziewamy się, że teksty podlegały redakcji, a więc badacz ma do czynienia z późniejszymi kopiami posiadającym warstwę i niełatwymi do analizy. Krytycy Biblii starają się dotrzeć do oryginalnej wersji redakcyjnej, a pozostaje jeszcze tekst źródłowy.

Większość chrześcijan z pierwszej połowy I w. n. e. to judeochrześcijanie, ale już druga połowa I wieku ukazuje Kościół składający się zarówno z chrześcijan pochodzenia żydowskiego jak i nawróconych pogan. Najlepiej świadczy o tym „sobór” jerozolimski (Dz 15, 1-6). Natomiast w II w. Kościół jest już zdominowany przez chrześcijan pochodzących z całego Cesarstwa. Jeżeli sam judaizm I w. n. e. był tak bardzo podzielony, to jak można twierdzić, że judeochrześcijanie tworzyli jednorodną grupę? Byli wśród nich faryzeusze jak np. Nikodem (J 3, 1), św. Paweł, członkowie Wysokiej Rady jak Józef z Arymatei (Mt 27, 57), możliwe również, że zeloci¹⁴⁷. Uczniem Jezusa stał się celnik Mateusz (Mt 9, 9), Zacheusz zwierzchnik celników (Łk 19, 2), setnik Korneliusz (Dz 10, 1), dworzanin etiopski (Dz 8, 27) i Żydzi związani z ruchami apokaliptycznymi np. uczniowie Jana Chrzciciela, którzy dołączyli do Chrystusa (J 1, 35-37). Najtrudniej jest przyjąć, że saduceusze również w końcu uznali Jezusa jako Syna Bożego. Ostatecznie jednak nikt nie może tego odrzucić. Chrześcijan połączyła wiara w Zbawiciela przekraczającego dzielące ich poglądy. Nie stracili jednak swoich temperamentów. Wnieśli do nowo-tworzącego się Kościoła swoje umiejętności i wady. Doskonale pokazują to listy św. Pawła napominające i wzywające do właściwego zachowania (np. 1 Kor 3, 3; 5, 1; 11, 20; Ga 2, 11; Ef 5, 18; Kol 2, 16; 2 Tes 3, 11).

Byli w końcu i esseńczycy, osobliwa grupa ascetów o wysokim wykształceniu posiadająca w swych szeregach „zbuntowanych” kapłanów. Są

¹⁴⁷ Judasz Iskariota z miasta Keriot lub sykaryjczyk. Obecnie częściej podawana jest druga interpretacja: nosić miał ten przydomek ponieważ miał przynależeć do nożowników – sykaryjczyków. Pojawiają się również teorie, że synowie Gromu również mogli przynależeć do zelotów, jako że przydomek ten wskazywał na ich gwałtowną, buntowniczą naturę. Również Szymon Gorliwy, jeden z dwunastu apostołów mógł być zelotą. Po grecku słowo to brzmi *Ζηλωτής*. Podobnie miałyby być z Szymonem z Cyreny, który właściwie określony powinien być jako Szymon Sykaryjczyk. Barabasza jest kolejną postacią zidentyfikowaną z zelotami, gdyż skazany został za przynależność do buntowników i zabójstwo (Mt 15, 6). Przy całej różnorodności społeczeństwa żydowskiego prawdopodobieństwo przyłączenia się zelotów do Jezusa lub przynajmniej pojawienie się ich wśród ludzi otaczających Go jest znacznie większe niż twierdzenie, że nie mieli oni w ogóle styczności z Nauczycielem z Nazaretu. Wskazane przykłady są jednak bardziej spekulacją niż przedstawionym dowodem. – M. Baigent, R. Leigh, H. Lincoln, *Testament Mesjasza*, Warszawa 1997, s. 51-55.

fragmenty *Dziejów Apostolskich*, gdzie wspomniani są „pobożni Żydzi ze wszystkich narodów pod słońcem” (Dz 2, 5) oraz opis jak „bardzo wielu kapłanów przyjmowało wiarę” (Dz 6, 7). Doszukuje się w tych fragmentach nawrócenia sporej grupy esseńczyków, którzy sami siebie nazywali gorliwymi lub pobożnymi, a wiemy, że przebywali wśród nich kapłani¹⁴⁸. Byłoby to oczywiście możliwe z założeniem, że esseńczycy, zgodnie z opisem Józefa Flawiusza, zamieszkiwali liczne miasta i wioski, a nie tylko osiedle w Qumran.

Spora liczba esseńczyków była wykształcona. Należeli do rodów kapłańskich, a część członków Zrzeszenia zajmowała się kopiowaniem zwojów, które odnalezione zostały w 1947 roku. Osiedle z rozbudowanym systemem irygacyjnym również świadczy o ich poziomie wiedzy. Wytworzyli specyficzne cechy ortografii języka hebrajskiego. Niektóre sformułowania i zawarta w zwojach terminologia wskazują na podobieństwo z tekstami Nowego Testamentu. Szczególnie naukowcy zwracają uwagę na teksty Janowe i Pawłowe. Zbieżności te wskazują na podobne środowisko hermeneutyczne, które bez wątpienia obejmuje judaizm. Posiadamy do porównania teksty Starego Testamentu i zwoje z Qumran. Przy czym ostatnie księgi ST powstały na przełomie I i II w. p. n. e., natomiast większość zwojów pochodzi z I w. p. n. e. i z przełomu er, co lokuje je bliżej powstania ksiąg Nowego Testamentu. Nie ma innych świadków tekstualnych z czasów poprzedzających działalność Jezusa. Zwraca się na to uwagę, gdyż wskazując podobieństwa terminologiczne między zwojami i pismami NT, może się okazać przy ewentualnym odnalezieniu pism faryzejskich, czy saducejskich, że są to zwroty charakterystyczne dla wszystkich ugrupowań społeczno-religijnych judaizmów z tego okresu. Chodzi o pewną ostrożność w wyciąganiu wniosków. Na podstawie posiadanych materiałów podobieństwa są widoczne, zwłaszcza w tak zwanych tekstach sekciarskich. Broni to dokonywanych porównań, które zostaną przedstawione z założeniem, że są to zwroty charakterystyczne zarówno dla redaktorów pism NT, a niekoniecznie ich autorów, jak i dla twórców tekstów qumrańskich.

W dużej mierze przywołano tutaj listy św. Pawła. Nie są one powiązane bezpośrednio z Ewangeliami, poza jedną wzmianką z *1 Listu do Koryntian*.

148 O. Betz, R. Riesner, *Jezus, Qumran i Watykan*, Warszawa 1994, s. 151; S. Jędrzejewski, *U korzeni zła*, Lublin 1997, s. 81.

Chodzi o fragment: „Wyrzućcie więc stary kwas, abyście się stali nowym ciastem, jako że przaśni jesteście. Chrystus bowiem został złożony w ofierze jako nasza Pascha. Tak przeto odprawiamy święto nasze, nie przy użyciu starego kwasu, kwasu złości i przewrotności, lecz – przaśnego chleba czystości i prawdy” (1 Kor 5, 7-8). Jest on o tyle istotny, że wraz z przekazem Janowym wersety te są podstawą dla Kościoła do budowania przekazu o paschalnym wymiarze śmierci Jezusa na krzyżu. Jest też najstarszą interpretacją omawianego tematu. Wprowadzenie teorii nowej Paschy – Paschy Jezusa, nie jest w założeniu nowatorskie, ale wręcz przeciwnie, ma najstarszą poświadczoną historię. Zazwyczaj zwraca się uwagę na fragment „jako nasza Pascha”, który wspiera przekaz św. Jana o zabijaniu baranków w Świątyni podczas śmierci krzyżowej Jezusa. W całości perykopy mowa jest jednak o człowieku, który jawnie cudzołoży, a zamiast zostać odsunięty od wspólnoty, uzyskał akceptację wśród członków gminy. Św. Paweł nakazuje im ekskomunikę tego człowieka. Cudzołożnik ma mieć zakaz uczestniczenia w spotkaniach eucharystycznych i w zbliżającym się święcie¹⁴⁹. Dalsza część listu nawiązuje do przaśnych chlebów związanych z przygotowaniem na Paschę i jedzonych podczas wieczerzy sederowej. Św. Paweł w tym fragmencie łączy ofiarę krzyża i wieczerzę. Całość odnosi do ofiary paschalnej, która w Chrystusie jest już nową Paschą. Św. Paweł nie wiąże tego jeszcze z dyskusją o samej wieczerzy, ale wyraźnie daje do zrozumienia, że tego, co się wydarzyło w święta paschalne nie można traktować w kategoriach realizacji prawa Starego Testamentu.

Ksiądz Ryszard Kempniak uważa św. Pawła za najbardziej esseńskiego spośród wszystkich autorów Nowego Testamentu. Choć trzeba znów zaznaczyć, że nie tyle św. Pawła, co przypisywane mu teksty. Listy mogły być dyktowane przez św. Pawła z różnym stopniem swobody w redakcji, zwłaszcza w przypadku *Listu do Efezjan*. R. Kempniak wskazuje, że w listach i zwojach pojawiają się charakterystyczne zwroty takie jak: *sprawiedliwość Boża, dzieci światłości* (1QS 1, 9; 3, 3; 3, 13-26;) *ciało* lub *człowiek grzechu, skarb w glinianych naczyniach*, powiązanie usprawiedliwienia z oczyszczeniem, idea nowego stworzenia (2 Kor 5,17; Ga 6,15), *dziedzictwo świętych, znajomość tajemnicy, anioł Szatana* oraz

149 Wskazuje się, że może być to najstarsza poświadczona wzmianka o świętowaniu Wielkanocy.

przeciwstawienie światłości i ciemności. Dochodzi do tego pojęcie prawdy, która według *Reguły Zrzeszenia* (1QS) stanowiła główną cnotę dla członków Zgromadzenia. W listach Pawłowych główne idee prawdy pojawiają się pewnymi blokami myślowymi, co prowokuje R. Kempiake do zadania pytania o wpływy esseńskie na jakie mógł być poddany redaktor lub autor tekstów¹⁵⁰.

Na tym nie kończą się podobieństwa terminologiczne w listach Pawłowych i innych tekstach NT. Kolejno wymienić można: *uczynki Prawa* (Rz 3, 20-27; Jk 2, 10-25; 1QS 1, 7; 5, 21), *wierne jest słowo* (1 Tm 1, 15; 4, 9; 2 Tm 2, 11; 1 Kor 1, 9; 2 Tes 3, 3; Ap 22, 6; 1Q27, 1), *z wiary żyć będzie* (Ha 2, 4; Ga 3,11; Rz 1, 7; 1QpHab 8), *bo tak jest napisane* (Mt 2, 5; 1 Kor 15, 45 – gr. *houtos gar gegraptai* dosłownie przetłumaczone z heb. *ki'ken katub* – 1QS 5, 15; CD 11, 18; 2Q2 1, 3), *tak, jak to powiedziano* lub *tak, jak On powiedział* (Hbr 4, 3; 3, 7; CD 7, 8. 14. 16), *jak napisano w księdze proroków* (Dz 7, 42; 4Q174 3, 1-3; 4QpIs^c 1, 4) czy określenie *wielu*. W tekstach qumrańskich na określenie pełnej przynależności do wspólnoty pojawia się hebrajskie pojęcie *ha-rabbim*, tłumaczone jako *większość*. Całej wspólnotie przewodniczy *ha-mewaqqer*, który pojawia się w greckich rękopisach Nowego Testamentu jako *episkopos*. Tylko w jednym fragmencie *II Listu do Koryntian* (2 Kor 2, 14-17) pojawiają się aż trzy charakterystyczne wyrażenia: separacja sprawiedliwych i bezbożnych (1QS 3, 13-26), ponownie opozycja światłości i ciemności, imię Beliala (2 Kor 6,14-16, 1QS 1, 24; 2, 5;) i troska o utrzymanie nieskazitelności (cała *Reguła Zrzeszenia* to wskazania ku czystości i do przestrzegania Prawa Bożego)¹⁵¹.

Ksiądz Henryk Muszyński podjął się studium zwrotu kamienia węgielnego pojawiającego się wpierw u proroka Izajasza, które Jezus odnosi do siebie, podobnie jak wspólnota z Qumran (Iz 28, 16-17; Łk 6, 48; Rz 15, 20; 1 Kor 3, 10-15; 1QS 8, 7-8; 1QH 6, 26-27; 1QH 7,9). Najistotniejszy jest wniosek jaki można postawić z dokonanej przez niego analizy. Proroctwa Izajasza stanowiły rdzeń oczekiwań mesjańskich. Widać to u qumrańczyków, którzy posiadali w swej bibliotece kilka kopii tej książki, a podczas ukrywania rękopisów zadbali, aby były

150 R. Kempiak, *Paweł i esenizm qumrański*, [w:] *Qumran. Pomiędzy Starym a Nowym Testamentem*, red. H. Drawnel, A. Piwowar, Lublin 2009, s. 281-283.

151 M. Rosik, I. Rapoport, *Wprowadzenie do literatury i egzegezy żydowskiej okresu biblijnego i rabinicznego*, Wrocław 2009, s. 279; J. Fitzmyer, *101 pytań o Qumran*, Kraków 1997, s.119-120.

dobrze zabezpieczone. W Ewangeliach natomiast jest najczęściej wspominanym prorocstwem, które wypełniło się w Jezusie. Zarówno Chrystus jak i wspólnota z Qumran widzieli siebie jako fundament przyszłości odrzucony przez przywódców i arcykapłanów w Świątyni, co musiało w konsekwencji doprowadzić do upadku judaizmu. W związku z tym uważali się za resztę Izraela (So 3, 13), która ocaleje w chwili próby. Obie wspólnoty widziały siebie jako „budowle” powstałe na odrzuconym kamieniu węgielnym, którym był ich założyciel, ale budowniczym był sam Bóg¹⁵².

„Budowla” ta wznoszona powinna być na skale, czyli na trwałej podstawie, która nie ulegnie zniszczeniu i nie podda się przeciwnościom. Porównanie to jest powszechnie znane z przypowieści o budowaniu na skale będącej alegorią ludzkiego życia (Mt 7, 24-27). Najczęściej rozpatrywana jest ona indywidualnie, ale może również odnosić się do całej wspólnoty. W przypadku chrześcijan ten sam motyw pojawia się podczas wyznania Szymona pod Cezareą Filipową, gdzie Jezus jako budowniczy wzniesie Kościół na podstawie świadectwa św. Piotra (J 1, 42). Skała, na której powstanie budowla, ma być nie tylko solidna, ale i miejsce na niej wybrane tak, aby drapieżniki nie mogły się do niej dostać. Ma być bezpieczna jak gniazdo orła usytuowane na zboczach (11QtgJb 39, 28) i jak urwiska, gdzie dostęp mają tylko zwinne koziorożce (11QtgJb 39, 1). Ten sam rdzeń heb. *sl'* odpowiadający gr. *kp'* (*kefas* – Piotr) odnajdujemy w *Księdze Henocha*. Symbolicznie przedstawiony Mojżesz pod postacią baranka wspina się na górę Nebo, gdzie umrze patrząc na Ziemię Obiecaną (1 Hen 89, 29-32)¹⁵³.

Do powyższych podobieństw terminologicznych dodać należy zastosowanie pokrewnych rodzajów literackich jakimi są błogosławieństwa i omówione już peszery. Okazuje się, że osiem błogosławieństw wygłoszone przez Jezusa w okolicach Jeziora Galilejskiego zapisane zostało przez św. Mateusza w stałym układzie zastosowanym również przez autora jednego ze zwojów qumrańskich (Mt 5, 3-12; 4Q525). Wspólna jest ilość błogosławieństw z jednym

152 H. Muszyński, *Chrystus – fundament i kamień węgielny Kościoła w świetle tekstów qumrańskich*, Warszawa 1982.

153 E. Puech, *Manuskrypty nad Morza Martwego a Nowy Testament. Mistrzowie i nadzieje*, [w:] *Qumran. Pomiędzy Starym a Nowym Testamentem*, red. H. Drawnel, A. Piwowar, Lublin 2009, s. 195.

w dłuższej formie oraz z 4 i 9 strofą o tej samej liczbie wierszy. Sama forma błogosławieństw i przekleństw jest znana w całej Biblii, jak i w kulturach ościennych Izraela, ale tutaj pojawił się charakterystyczny układ nie spotykany w innych tekstach. Św. Łukasz również odnotował błogosławieństwa, ale pozbawione są one owego specyficznego schematu¹⁵⁴.

Wspomniany dualizm światłości i ciemności w listach św. Pawła odnajdujemy również w *Liście do Hebrajczyków* oraz u św. Jana Ewangelisty, a rzadko jest spotykany w Ewangeliach synoptycznych. Tylko w Ewangelii Janowej słowo „światłość” użyte jest 25 razy, a „ciemność” 10 razy. W Qumran szczególnie *Reguła Wojny* (1QM), datowana na połowę I w. n. e., przekazuje walkę tych dwóch skrajności: *synów światłości*, reszty Izraela, reprezentowanych przez członków Zgromadzenia i *synów ciemności* identyfikowanych z *kittim*. Tam ta opozycja jest szczególnie często przedstawiana, ale i w *Regule Zrzeszenia* również się pojawia (1QS 1, 9; 3, 3; 3, 13-26)¹⁵⁵.

Na poziomie terminologii widać, że najwięcej podobieństw z tekstami qumrańskimi występuje między listami Pawłowymi, a kolejno pod względem egzegetycznym z *Ewangelią według św. Jana*. Podobieństwa te mogą oznaczać, że autorzy tych tekstów mieli styczność ze środowiskiem esseńskim bądź ich redaktorzy. Mogli to być również esseńczycy, którzy dołączyli do apostołów, co najprawdopodobniej nastąpiło. Jeżeli do Jezusa dołączali Żydzi z różnych środowisk i stronnictw, to esseńczycy również do nich należeli. Trudno jest odpowiedzieć na pytanie jak daleko sięgał ich wpływ w powstającym Kościele, ale ich wykształcenie i umiejętności mogły zostać wykorzystywane w spisywaniu relacji apostołów, co potwierdzać mogą powyższe przykłady podobieństw na poziomie językowym. Zarówno św. Paweł jak i św. Jan wskazują Jezusa jako nową Paschę, jako ofiarę, ale i w szerszym rozumieniu jako wydarzenia paschalne – dzieło zbawienia.

Podstawowym pytaniem podważającym teorię dwóch kalendarzy jest: dlaczego Jezus miałby stosować kalendarz qumrański, skoro neguje się jego

154 E. Puech, *Manuskrypty znad Morza Martwego a Nowy Testament: Nowy Mojżesz, czyli o kilku praktykach Prawa*, [w:] *Qumran. Pomiędzy Starym a Nowym Testamentem*, red. H. Drawnel, A. Piwowar, Lublin 2009, s. 206.

155 E. Dąbrowski, *Odkrycia w Qumran nad Morzem Martwym a Nowy Testament*, Poznań 1960, s. 108; M. Rosik, I. Rapoport, *Wprowadzenie do literatury i egzegezy żydowskiej okresu biblijnego i rabinicznego*, Wrocław 2009, s. 281.

przynależność do Zrzeszenia? Jest to słuszna uwaga, ale jeśli uzna się, że to nie Chrystus spożył Paschę zgodnie z obliczeniami esseńskimi, ale że autorzy lub autor opisu męki Pana, a może redaktorzy Ewangelii synoptycznych, zastosowali odmienny kalendarz, to argument ten zostaje podważony. Niesie to za sobą konsekwencję w zmianie podejścia do badanego tematu. Zamiast relacjonować ciąg wydarzeń od wieczerzy po ukrzyżowanie Jezusa, zauważyć należy, że św. Marek, a za nim św. Mateusz i św. Łukasz, relacjonują taki bieg zdarzeń. Natomiast św. Jan stosując kalendarz księżycowy, stosowany przy Świątyni jerozolimskiej, ma inną chronologię. Jednak nie dlatego, że źle zapamiętał wydarzenia. Zapisuje on relację dla wspólnoty Małej Azji, a najprawdopodobniej konkretnie dla Kościoła efeskiego, który znany był z ortodoksji i skłonności do judaizowania¹⁵⁶.

156 *Judaizantes* – chrześcijanie judaizujący, czyli powracający w zwyczajach do Starego Prawa np. obrzezania, obchodzenia szabatów itp.

III. Recepcja wydarzeń paschalnych w tradycji Kościoła katolickiego

W pierwszych wiekach tworzenia się Kościoła ustalenie daty Ostatniej Wieczerzy było kwestią mało istotną. Pierwsi chrześcijanie skupiali się na głoszeniu kerygmatu i świętowaniu dnia zmartwychwstania. Stąd najszybciej kształtują się niedzielne spotkania z łamaniem chleba. Sam Jezus spotykając swoich uczniów na drodze do Emaus (Łk 24, 30) wskazuje, że jego gesty z wieczerzy mają towarzyszyć wspólnocie gdy się spotykali, a nie tylko raz do roku. W pierwszym wieku świętowanie Wielkanocy odbywało się w różne dni w zależności od gminy chrześcijańskiej, co przez kolejne dwa wieki stało się źródłem konfliktu. Wypracowanie wspólnej tradycji nastąpiło dopiero na pierwszym Soborze w Nicei. Wówczas dzięki uchwałom soborowym uzyskano ujednolicenie liturgicznego świętowania Wielkanocy nie tylko wśród chrześcijan, ale i została ona wpisana przez cesarza Konstantyna I Wielkiego do kalendarza świąt w całym Cesarstwie Rzymskim.

Bez względu na ustalenia historyczne nie zmienia się fakt, że zmartwychwstanie Pana było i jest centrum wiary oraz prawdziwym powodem do radości chrześcijan. Jak zaznacza św. Paweł „A jeśli Chrystus nie zmartwychwstał, daremne jest nasze nauczanie, próżna jest także wasza wiara” (1 Kor 15, 14). Dopiero czas średniowiecza skierował wiernych w stronę rozpatrywania człowieczeństwa Jezusa oraz wydarzeń pasyjnych.

Podobnie sprawa wyglądała w kwestii miejsc spotkań Eucharystycznych. Wiemy dzięki badaniom archeologicznym, że pierwsze miejsca celebracji były pomieszczeniami mieszkalnymi zaanektowanymi do celów liturgicznych. Dziś nazywamy je *Domus Ecclesiae*. Najbardziej rozpowszechnionym i najstarszym przykładem są ruiny domu z Dura Europos, gdzie wyraźnie wyróżnia się duża sala z mniejszymi, przyległymi pomieszczeniami dla prowadzących celebrację. Duża

sala i brak osobnego pomieszczenia dla celebransa jest elementem odróżniającym miejsce kultu chrześcijan od Świątyni jerozolimskiej i innych świątyń pogańskich. Wyznawcy Chrystusa, jako lud kapłański, aktywnie biorą udział w celebracji. Dlatego potrzebują do tego celu obszerną salę mogącą pomieścić większą liczbę ludzi. Ofiara sprawowana jest na oczach wspólnoty, która sama jest świątynią. Było to niemożliwe w innych religiach. W judaizmie w Świątyni wyznaczona była strefa tylko dla kapłanów i samego Boga. Natomiast w religiach pogańskich świątynie to przeznaczone było dla bóstw, a nie ludzi¹⁵⁷. Pomieszczenia poświęcone na sprawowanie chrześcijańskiej liturgii były udostępniane przez bogatszych członków wspólnot. Święty Paweł sugeruje, że powinny to być domy głowy rodziny chrześcijańskiej (biskupów). Początkowo sale udostępniano tylko na czas spotkań, a z biegiem lat na stałe. Proces postępował i przekazywano stopniowo całe domy. Dopiero po Edykcie mediolańskiej mamy do czynienia z budowaniem miejsc świętych przeznaczonych bezpośrednio do sprawowania Eucharystii. Tym sposobem w 499 r. n. e. *Rzymskie akta synodalne* wymieniają już 25 takich budowli¹⁵⁸.

Oczekiwanie na Paruzję i prześladowania sprawiły, że wspólnoty nie inwestowały w sferę materialną. Chrześcijanie przekonani byli, że powtórne przyjście Pana nastąpi wkrótce. Przez to niektórzy zrezygnowali nawet z pracy zarobkowej (2 Tes 3, 8-10). Dopiero przeciągające się oczekiwanie i pojawienie się młodego pokolenia wychowanego w duchu chrześcijańskim, wymusza organizację Kościołów oraz tworzenie własnej tradycji liturgicznej. Również poczucie odrębności od Żydów stawało się coraz silniejsze.

Mimo niewielkiego zainteresowania w starożytności ludzką stroną życia Zbawiciela, warto szukać choćby szczątkowych informacji dotyczących Ostatniej Wieczerzy czy procesu Jezusa. Już w kontekście herezji doketyzmu zauważa się podkreślanie wcielenia, realnej śmierci i pozostałych elementów ludzkiej natury Chrystusa. Zainteresowanie to rośnie, aż do czasów obecnych, kiedy to zdaje się

157 J. Jungmann, *Liturgia pierwotnego Kościoła*, Kraków 2013, s. 34-35. Spora część naukowców uważa, że *Domus Ecclesiae* z Dura Europos był synagogą, a nie miejscem spotkań chrześcijan. Nie podważa to jednak dalszego toku myśli J. Jungmana o współtworzeniu liturgii wiernych i włączeniu ich w przestrzeń sacrum. Prezentują to inne domy zaanektowane na spotkania Eucharystyczne.

158 J. Kałużny, *Miejsca spotkań eucharystycznych Kościoła w świetle źródeł pierwszej połowy II wieku*, [w:] *Starożytność chrześcijańska materiały zebrane*, t. II, Kraków 2010, s. 18-23; A. Hamman, *Życie codzienne pierwszych chrześcijan*, Warszawa 1990, s. 259-261.

osiągać swoje apogeum.

1. Kształtowanie się tradycji liturgicznej Wielkiego Tygodnia

Wśród znanych obecnie pism ojców apostoelskich¹⁵⁹ nie ma wzmianki o świętowaniu Wielkanocy. Zajmowała ich troska o kształtujące się gminy, zwłaszcza o ich jedność i posłuszeństwo wiernych biskupom, czy prezbiterom. Szczególnym przypadkiem był św. Ignacy z Antiochii. Czytając dostępne listy, które pisał do Kościołów Małej Azji, nie mamy wątpliwości, że dla niego sprawą nadrzędną było utrzymanie jednej wiary w Chrystusa. W duchu św. Pawła wielokrotnie napomina i prosi, aby trwać w nauce apostołów. Jedność na zachodzie zagrożona była przez doketyzm w różnych odsłonach, a na wschodzie przez żydujących chrześcijan. Zwłaszcza ta druga grupa będzie interesująca w kontekście dalszej części niniejszej pracy. Wskazania, aby nie wracać do praktyk żydowskich, znajdują się w *Liście do Kościoła w Magnezji* oraz w *Liście do Kościoła w Filadelfii*. Spisane zostały przez św. Ignacego już po aresztowaniu przez Rzymian, a podczas postojów w podróży do stolicy Cesarstwa, gdzie zginął męczeńską śmiercią. Datowane są one na początek II w. n. e.¹⁶⁰. Mimo interwencji św. Ignacego pojawiło się coraz więcej żydujących chrześcijan. Zwracam na to uwagę ze względu na spór o datę Wielkanocy. Końcem II w. n. e. ówczesny papież Wiktor grozi wykluczeniem Kościołowi w Efezie oraz jego sąsiadom traktując ich jak heretyków¹⁶¹.

Pierwsze wzmianki o kontynuowaniu tradycji świątecznej w Paschę 14 Nisan pojawiają się już w *Dziejach Apostoelskich*. Św. Łukasz informuje nas o

159 Dostępne dzieła ojców apostoelskich (uczniów apostołów) lub teksty datowane na okres ich działalności: *Didache*, *Listy do Kościoła w Koryncie* św. Klemensa Rzymskiego, *Listy św. Ignacego z Antiochii*, *List do Kościoła w Filipii* św. Polikarpa, *List Barnaby*, *Pasterz Hermasa* oraz fragmenty tekstów Papiasza znane dzięki św. Ireneuszowi i Euzebiuszowi z Cezarei.

160 Św. Ignacy z Antiochii, *Listy, Ojcowie Żywi*, t. VIII, opr. M. Starowieyski, Kraków 1988, s. 121-181.

161 W rejonie Palestyny od I w. n. e. rozszerzał się ruch heretycki ebionitów. Należeli do grup żydujących chrześcijan. Tworzyli oni wspólnoty wyrzekając się majątków indywidualnych opierając się mocno na Prawie Starego Testamentu, łącznie z obrzezaniem. Konflikt o datę świętowania Wielkanocy nie obejmował innych sfer życia chrześcijańskiego. Wspólnoty świętujące Zmartwychwstanie od 14 Nisan określane później były kwadrodecymianami.

praktyce modlitwy wspólnotowej w czasie dni Przaśników podczas, gdy Piotr został schwytany, a następnie uwolniony z więzienia przez anioła Pańskiego. Apostoł będąc wolnym poszedł do domu Marii, matki Jana, zwanego Markiem i zastał wielu chrześcijan zebranych na modlitwie (Dz 12, 3-17). Kolejny fragment wspominający o tym znajduje się w *I Liście do Koryntian* (1 Kor 5, 5-8). Mowa jest tam o Jezusie jako Passze chrześcijan i wyzbywaniu się kwasu na te święta, jak to było w zwyczaju żydowskim. Dla św. Pawła kwasem, którego należy się pozbyć są złość i przewrotność (1 Kor 5, 8).

Nie znamy przebiegu celebracji, ale wiemy, że uczniowie Jezusa spotykali się, aby uczcić wydarzenia paschalne. Wspomina o tym Euzebiusz z Cezarei przy opisie zamieszek w Jerozolimie, gdzie zginęły tłumy Żydów. Wydarzenie to miało miejsce za czasów cesarza Klaudiusza oraz w trakcie podróży św. Pawła z Jerozolimy do Illyrii¹⁶². Oczywiście sam Euzebiusz spisuje *Historię Kościelną* końcem III wieku, co ma zapewne wpływ na określenia jakich używa. Gdyby jednak chodziło o żydowskie święto Paschy, wtórnie określone przez Euzebiusza Wielkanocą, Żydzi nie tworzyliby zamieszek, a raczej świętowaliby w domach.

Św. Justyn napisał jedną z pierwszych apologii chrześcijaństwa *Dialog z Żydem Tryfonem*. Sam Święty nawraca się ok. 130 roku i umiera między 163, a 167 rokiem poprzez ścięcie mieczem w Rzymie. W tym czasie powstają jego dzieła, a więc będą to jedne z najstarszych świadków tekstualnych ukazujących chronologię wydarzeń paschalnych. Przede wszystkim męczennik ten wielokrotnie podkreśla prześlągalny charakter śmierci Jezusa na krzyżu. Krew Pana oczyszcza z grzechów tych, którzy w Niego uwierzyli. Była to dobrowolna i świadoma ofiara¹⁶³. Nawiązuje do proroctwa Izajasza o baranku na rzeź prowadzonym (Iz 53, 7), ale mówi konkretnie o baranku paschalnym. To krew, którą Izraelici oznaczyli odrzwia domów w noc przejścia anioła śmierci, uchroniła ich przed gniewem Boga. U św. Justyna odnajdujemy świadectwo wiary w

162 Zgodnie z obecną rachubą czasu cesarz Klaudiusz panował w latach 41-54 r. n. e., a św. Paweł podróżował na północ z Jerozolimy zarówno podczas pierwszej (45-48 r. n. e.), jak i drugiej podróży misyjnej (49-52 r. n. e.). Biorąc pod uwagę, że pierwsza podróż była krótsza i nie sięgnęła terenów Illyrii, bardziej prawdopodobne jest, że chodzi o drugą podróż misyjną. Doprecyzować to wydarzenie mogłoby wypędzenie Żydów z Rzymu przez cesarza Klaudiusza, ale brak szczegółowych danych, kiedy mogło ono mieć miejsce. – Euzebiusz z Cezarei, *Historia Kościelna* II, 18, 9, *Pisma Ojców Kościoła*, t. III, opr. A. Lisiecki, Poznań 1924, s. 76.

163 Św. Justyn Męczennik, *Dialog z Żydem Tryfonem*, p. 95, *Pisma Ojców Kościoła*, t. IV, opr. J. Sajdaka, Poznań 1926, s. 272.

uobecnienie męki Pana podczas sprawowania Eucharystii, a ta jest obrzędem oczyszczającym serce ludzkie, tak jak w Prawie możeszowym ofiara z czystej mąki składana była za oczyszczenie z trądu¹⁶⁴. Tłumacząc fikcyjnemu Tryfonowi Psalm 22 wyraźnie wskazuje, że Żydzi pojмали Jezusa będącego na modlitwie na Górze Oliwnej i ukrzyżowali Go podczas Paschy. Autor *Dialogu* przekonany jest, że wydarzenia te mają miejsce tego samego dnia¹⁶⁵.

W podobnym okresie jak dzieła św. Justyna powstała *Homilia Paschalna* Melitona z Sardes, datowana między 160, a 170 rokiem. Samo istnienie tego dzieła dowodzi organizowania obrzędów wielkanocnych w tym okresie. Cała budowa *Homilii* wskazuje, że miała być odczytywana podczas nabożeństwa prawdopodobnie 14 Nissan, a nie w niedzielę. Wniosek ten można postawić, gdyż Meliton zostaje wymieniony przez Polikratesa, biskupa Smyrny w liście do papieża Wiktora jako strażnik w/w tradycji apostoła Jana i Filipa¹⁶⁶. Dodatkowo wziąć należy pod uwagę bliskość miasta Efez i Smyrny¹⁶⁷ oraz treść dzieła. Początek tekstu: *Właśnie odczytaliśmy to, co mówi Pismo Święte o wyjściu Żydów z Egiptu*¹⁶⁸, wskazuje bezpośrednio na czytanie *Księgi Wyjścia*, co nawiązuje do święta Paschy. Następnie autor *Homilii* łączy wydarzenia Exodusu z ofiarą Jezusa na krzyżu¹⁶⁹. Tradycja Kościołów świętujących w niedzielę akcentowała zmartwychwstanie, a kwadrodecymianie podkreślali ofiarę krzyżową. Utwór został zaklasyfikowany jako homilia ze względu na liturgiczny charakter, choć bardziej adekwatnym byłaby deklamacja czy orędzie. Nasuwa się również od razu porównanie do współczesnego orędzia wielkanocnego wygłaszanego w Wielką Sobotę¹⁷⁰. Podczas celebracji, *Homilia* Melitona, odczytywana była najprawdopodobniej jeszcze przed łamaniem chleba oraz przed przyjęciem sakramentów przez katechumenów, na co wskazuje sam tekst. W *Homilii*

164 Św. Justyn Męczennik, *Dialog z Żydem Tryfonem*, p. 116-117, *Pisma Ojców Kościoła*, t. IV, opr. J. Sajdaka, Poznań 1926, s. 306.

165 Św. Justyn Męczennik, *Dialog z Żydem Tryfonem*, p. 99, *Pisma Ojców Kościoła*, t. IV, opr. J. Sajdaka, Poznań 1926, s. 277.

166 Euzebiusz z Cezarei, *Historia Kościelna*, V, 24,5, *Pisma Ojców Kościoła*, opr. A. Lisiecki, Poznań 1924, s. 240.

167 W dalszej części pracy zaprezentowany zostanie spór o świętowanie daty Wielkanocy między biskupami Rzymu, a biskupami Efezu oraz Smyrny.

168 Meliton z Sardes, *Homilia Paschalna*, *Ojcowie Żywi*, t. VIII, opr. M. Starowieyski, Kraków 1988, s. 318.

169 Meliton z Sardes, *Homilia Paschalna*, *Ojcowie Żywi*, t. VIII, opr. M. Starowieyski, Kraków 1988, s. 308-353.

170 *Ojcowie Żywi*, t. VIII, opr. M. Starowieyski, Kraków 1988, s. 311.

pojawiają się liczne nawiązanie do Komunii Św., chrztu oraz bierzmowania¹⁷¹. Mimo trudności z ustaleniem gatunku zaprezentowany tekst wykazuje również podobieństwo do metody peszerowej, którą lepiej poznaliśmy dzięki tekstom qumrańskim¹⁷². Najpierw przytaczano tekst biblijny, a następnie komentowano go w odniesieniu do bieżących wydarzeń. Tak też czyni Meliton. Po przytoczeniu *Księgi Wyjścia* porównuje wydarzenia Exodusu z męką Jezusa, stare Prawo otrzymane na pustyni z wcielonym Słowem, ofiarę z baranka z ofiarą Boga¹⁷³.

Jak już zostało wskazane powyżej autor również skupia się przede wszystkim na zbawiennym dziele Chrystusa na krzyżu. W kontekście ustalenia daty Ostatniej Wieczery pojawia się interesujące określenie pomocne przy dyskusji odnośnie do śmierci Pana. We wcześniejszych rozdziałach przytoczone zostały hipotezy podważające określanie Ostatniej Wieczery jako Paschy żydowskiej w ścisłym rozumieniu. Natomiast u Melitona dwukrotnie pojawia się stwierdzenie, że Jezus umiera „w dzień Wielkiego Święta”¹⁷⁴ i „dlatego też właśnie Święto Przaśników jest gorzkie dla ciebie [dla Izraela – KR] tak, jak ci napisano: Będziecie jeść chleb przaśny z gorzkimi ziołami”¹⁷⁵. W innym fragmencie mowa jest o świętowaniu narodu Izraelskiego w momencie śmierci Jezusa, który przecież umiera przed zachodem słońca. Wynika z tego, że Meliton jest przekonany o śmierci Jezusa podczas świętowania, a nie w czasie przygotowywania wieczerzy sederowej.

Wybór wigilii paschalnej na dzień chrztu katechumenów świetnie przedstawia Tertulian, który jako pierwszy z apologetów starożytnych wskazuje powiązanie chrztu z konkretnym czasem¹⁷⁶. To dzięki ofierze Jezusa na krzyżu i zmartwychwstaniu dopełnia się Jego chwała, a chrzest uzyskał sprawcze działanie. Udziela się chrztu w imię Trójcy Świętej oraz samego Jezusa pragnąc, aby umarł człowiek grzeszny, a narodził się nowy. Tak jak Chrystus powrócił do życia. Uwolnić ludzi od śmierci może tylko Ten, który śmierć zwyciężył.

171 Meliton z Sardes, *Homilia paschalna*, *Ojcowie Żywi*, t. VIII, opr. M. Starowieyski, Kraków 1988, s. 318-353.

172 Więcej o tekstach qumrańskich będzie w dalszej części pracy.

173 Meliton z Sardes, *Homilia Paschalna*, *Ojcowie Żywi*, t. VIII, opr. M. Starowieyski, Kraków 1988, s. 318-353.

174 Meliton z Sardes, *Homilia paschalna*, p. 79 i 92, *Ojcowie Żywi*, t. VIII, opr. M. Starowieyski, Kraków 1988, s. 342 i 346.

175 Meliton z Sardes, *Homilia paschalna*, p. 93, *Ojcowie Żywi*, t. VIII, opr. M. Starowieyski, Kraków 1988, s. 347.

176 *Pisma paschalne*, *Biblioteka Ojców Kościoła*, t. III, opr. S. Kalinkowski, Kraków 1993, s. 5.

Obdarować nowym życiem może tylko Ten, który nowym życiem dysponuje. Sam Tertulian na chrzest wyznacza przede wszystkim Wielkanoc, ale również odpowiednim czasem jest dla niego dzień Pięćdziesiątnicy ze względu na pamięć o Zesłaniu Ducha św. w Wieczerniku, jak i każdy inny dzień jeśli nie ma możliwości wyboru wskazanych świąt. Dla ludzi wybór uroczystości ma znaczenie, ale nie dla łaski Pana, która nie jest w żaden sposób ograniczona¹⁷⁷.

W III wieku pojawiają się dwa istotne teksty dla rozwoju Kościoła oraz teologii. Są to *Didaskalia Apostolskie* powstałe około 230 roku oraz *Tradycja Apostolska* początkowo datowana ok. 215 roku przypisywana błędnie św. Hipolitowi Rzymskiemu.

Didaskalia Apostolskie, nazywane również *Katolicką nauką dwunastu apostołów i świętych uczniów Zbawiciela naszego*, powstałe w pierwszej połowie III wieku podają inną chronologię omawianych wydarzeń niż podaje utrwalona tradycja. Dokument powstał dla wspólnot posługujących się językiem syryjskim, a autor pozostaje nieznany mimo, że w tekście podaje się za apostoła Mateusza. Datacja dzieła i analiza treści podważa jego autorstwo, choć nie wykluczone, że tekst podlegał późniejszej redakcji. Jak na dzieło z pierwszych III wieków bardzo precyzyjnie przypisuje sytuacje do poszczególnych dni: „Dokonało się to [zdrada Judasza – KR] czwartego dnia tygodnia¹⁷⁸. Przed tym zjedliśmy paschę trzeciego dnia tygodnia, po czym poszliśmy na Górę Oliwną; i w nocy oni pochwycili naszego Pana. I następnego dnia, który był czwartym dniem tygodnia, pozostał w oddziale w domu Kajfasza Najwyższego Kapłana. I tego samego dnia przywódcy ludu zebrali się i zasiedli w Radzie przeciw Niemu. I ponownie następnego dnia, który był piątym dniem tygodnia, zabrali Go do zarządcy Piłata. I pozostał znów w oddziale z Piłatem na noc po piątym dniu tygodnia. Ale kiedy zbliżał się (do dnia) piątek, «wiele mu zarzucali» przed Piłatem; i nie mogli przedstawić nic prawdziwego, ale przedstawili fałszywych świadków przeciw Niemu. I nakłaniali Piłata do skazania Go na śmierć; i ukrzyżowali Go, jeszcze w ten sam Piątek”¹⁷⁹.

177 M. Wysocki, *Katechumenat i inicjacja chrześcijańska w Afryce Rzymskiej w II i III wieku*, [w:] *Katechumenat i inicjacja chrześcijańska w Kościele starożytnym*, red. P. Szczur, Lublin 2011, s. 83-84.

178 Mowa jest o środzie, gdyż w innej części tekstu autor wyraźnie zaznacza, że za pierwszy dzień tygodnia uznaje niedzielę zgodnie z rachubą żydowską, którą przejęli chrześcijanie – *Didaskalia Apostolorum*, XXI, opr. H. Connolly, Oxford 1929, s. 182-183.

179 Tłumaczenie fragmentu rozdziału XXI *Didaskalii Apostolskich* z języka angielskiego dokonane na potrzeby pracy – *Didaskalia Apostolorum*, XXI, opr. H. Connolly, Oxford 1929,

Tradycja Apostolska przypisywana św. Hipolitowi pochodzi z końca III wieku¹⁸⁰, więc jest kilkadziesiąt lat starsza od *Didaskalii*. Wykazuje również do nich pewne podobieństwo treściowe. Jest pierwszym dokumentem opisującym sakrę biskupią, ale i w niej pojawia się między innymi opis liturgii chrzcielnej, łamania chleba oraz praktyk postnych, które są tematem niniejszej pracy. Mimo, że w tym czasie nie ma jeszcze dokładnych modlitw Eucharystycznych, to w *Tradycji* odnajdujemy ustalony schemat nabożeństwa dla Kościołów umożliwiający wspólnotę Stołu Pańskiego. Przykładem jest nadmieniona wcześniej wizyta św. Polikarpa u papieża Aniceta w Rzymie¹⁸¹. Mimo, że samo wspomnienie Wielkiego Piątku i świętowanie Niedzieli Wielkanocnej dokonało się w Kościele najszybciej, to jeszcze przez dwa wieki trwać będzie konflikt o dokładny ich charakter. Równie szybko i bez sporów, wspólnoty wyznaczają wigilię Niedzieli Zmartwychwstania, jako dzień chrztu katechumenów. Wyraźnie wspomina o tym właśnie *Tradycja Apostolska*. Wyjątkiem był chrzest kobiet, które ze względu na swoją „zwykłą przypadłość”¹⁸² mogły być ochrzczone osobno z kilkudniowym opóźnieniem. W piątek nakazany był post, a w sobotę chrzest dorosłych i nieletnich. W imieniu dzieci wiarę mieli wyznawać rodzice. Modlitwa z egzorcyzmem i trzykrotne zanurzenie zmaływały grzech pierworodny, a katechumen zostawał złączony z Kościołem. Następnie biskup wygłaszał naukę by kolejno nałożyć na nowo ochrzczone ręce i podać im konsekrowaną ofiarę chleba i wina. W tekście pada informacja o przełamywaniu chleba oraz trzech kielichach. Jeden z wodą, drugi z winem, a trzeci z mlekiem¹⁸³.

W początkach wyraźnie zaznaczała się misyjność Kościoła, a przekaz opierał się na nauczaniu, chrzcie i wspólnocie chleba. Pozostałe elementy były tajemnicą Boga, w której się uczestniczyło, ale trudno było ją oddać zewnątrz. Dopiero wraz z rozrostem chrześcijaństwa od III wieku pojawiła się potrzeba

s. 181-182.

180 Nie ma zgodności, co do datacji dzieła. Jak zostało wspomniane początkowo wskazywano rok 215, który był rokiem śmierci św. Hipolita Rzymskiego. Przesunięto datację na koniec III wieku, choć niektóre hipotezy wskazują nawet IV wiek.

181 H. Paprocki, *Hipolita Rzymskiego „Tradycja Apostolska”*: wstęp, przekład, komentarz, „Studia Theologica Varsaviensia”, 14/1 (1976), s. 147; Euzebiusz z Cezarei, *Historia Kościelna*, V, 23-25, *Pisma Ojców Kościoła*, t. III, opr. A. Lisiecki, Poznań 1924, s. 237-243.

182 H. Paprocki, *Hipolita Rzymskiego „Tradycja Apostolska”*: wstęp, przekład, komentarz, „Studia Theologica Varsaviensia”, 14/1, (1976), s. 158.

183 H. Paprocki, *Hipolita Rzymskiego „Tradycja Apostolska”*: wstęp, przekład, komentarz „Studia Theologica Varsaviensia”, 14/1, (1976), s. 159-161.

publicznego kultu. Jediną możliwością była mowa symboli, która coraz liczniej wzbogacała tworzącą się tradycję. Symbolika Wielkanocy i odrodzenia do nowego życia oddziałuje najsilniej, a schemat inicjacji chrześcijańskiej oparty był na misteriach znanych światu greckiemu¹⁸⁴.

2. Post w pierwszych trzech wiekach chrześcijaństwa

W niniejszym podpunkcie zamierzone jest głównie przeanalizowanie samego postu powiązanego z męką Jezusa, a nie indywidualnych aktów pokutnych. Tylko w obrębie tekstów biblijnych i teksów qumrańskich zostanie wskazane podejście do postu w szerszej perspektywie w celu ukazania nowości chrześcijańskiej ascezy oraz wskazania ciągłości w pewnych obszarach duchowości. Najwięcej różnic wykazują manuskrypty znad Morza Martwego. Wynika to z myśli na temat kondycji człowieka i jego relacji do Boga.

Post był znany we wszystkich religiach. W Starym Testamencie czytamy o praktykach ascetycznych w celu wzmocnienia prośby kierowanej do Boga lub przebłagania Go, licząc na uniknięcie kary. *Księga Kapłańska* przekazuje opis święta Jom Kipur nazywanego również świętem Przebłagania. Naród żydowski corocznie podejmował pokutę nakładając na siebie post, aby wynagrodzić Bogu znieważenia i grzechy (Kpł 16, 29-34; 23, 26-32). Święto to nadal uznawane jest za jedno z najważniejszych w żydowskim kalendarzu liturgicznym. Oprócz corocznej pokuty znane są również praktyki indywidualne. Pierwszym przykładem biblijnym przywoływanym przez ojców Kościoła był post w Raju. Adam i Ewa mieli się powstrzymać od spożywania owoców drzewa Poznania Dobra i Zła. Post ten trzymał ich z dala od zła i trwali w przyjaźni z Bogiem (Rdz 2, 17). Kolejnymi ważnymi przykładami są Mojżesz, Dawid i Eliasz. Mojżesz pościł na Górze Synaj przed otrzymaniem Dekalogu. Przebywając w obecności Pana wszedł na inny poziom funkcjonowania. Dla Izraela był to dzień święty, był to moment zawarcia Przymierza (Wj 24, 18; 34, 28). Eliasz chcąc uciekać przed wojskiem Izebel również nie jadł i nie pił, aż spotkał Boga na Górze Horeb (1 Krl 19, 8). Asceza w tych przypadkach oczyszczała wybrańców, aby mogli przebywać

184 D. Kasprzak, *Obrzędy przejścia podczas inicjacji monastycznej*, [w:] *Katechumenat i inicjacja chrześcijańska w Kościele starożytnym*, red. P. Szczur, Lublin 2011, s. 139-140.

w obecności Najświętszego. Natomiast Dawid, po zdemaskowaniu jego grzechu przez proroka Natana, modlił się i pościł, aby zapobiec śmierci syna. Choć w tym wypadku okazało się, że Pan go nie wysłuchał (2 Sm 12, 16-23). Kolejnym przykładem próby wzmocnienia postem swojej modlitewnej prośby jest królowa Estera. Praktyki ascetyczne wszystkich Izraelitów i samej królowej przynoszą oczekiwany skutek (Est 4, 16-17). Podobnie dzieje się wśród mieszkańców Niniwy. Post, modlitwa i szczere nawrócenie wyjednały u Boga odsunięcie czekającej ich kary (Jon 3, 5-8). Natomiast matka Samsona i matka Samuela podejmując wstrzeźliwość doczekały się synów (Sdz 13; 1 Sm 1, 1-20). Ostatnim przykładem niech będzie fragment z *Księgi Joela*. Naród dwukrotnie pokutuje prosząc o oddalenie plagi szarańczy, która ustępuje za drugim razem (Jl 1, 13-14; 2, 12-15).

Wśród świadków tekstualnych czasów międzytestamentalnych wspominających praktyki postne wymienić można *Regułę Zrzeszenia*. Oprócz przestrzegania święta Jom Kipur pojawiają się nakazy postów indywidualnych w ramach odpokutowania za grzech, czy nieprzestrzeganie zasad wspólnoty. Post ten nie polegał na powstrzymaniu się od jedzenia jako takiego, lecz na uniemożliwieniu lub ograniczeniu spożywania „czystej żywności społeczności” (1QS 6, 25-7, 25)¹⁸⁵. Pokuta zależna była od rodzaju czynu. Za oszczerstwo i fałszywe świadectwo pozbawiano dostępu do czystej żywności na pół roku. Jeśli było to świadome i bezprawne urąganie dla drugiej strony, pokuta wzrastała do roku oraz pojawiała się wyłączenie ze wspólnoty. Natomiast kłamstwo na temat majątku uniemożliwiało dostęp przez rok do czystej żywności i ograniczano rację zwykłej porcji żywnościowej o jedną czwartą. Z tego fragmentu wynika, że wspólnota spożywała zwykłe posiłki oraz ich szczególną formę określaną jako „czysta żywność społeczności”. Reguła szczegółowo punktuje naganne zachowania, które skutkują nałożeniem kary (1QS 6, 25-7, 25). Najwyższą jaką wymienia to wykluczenie ze zgromadzenia bez możliwości powrotu za obrazę całej wspólnoty oraz za podważanie zasad Zrzeszenia (1QS 16-17). Dla wspólnoty esseńskiej post wyraźnie ma charakter pokutny. Ma jednocześnie

¹⁸⁵ Określenie to wskazuje na wyjątkowe znaczenie oczyszczonych pokarmów spożywanych przez Zgromadzenie oraz oddzielenie ich od spożywania zwykłych posiłków. Nie można obecnie wskazać na czym dokładnie polegała czystość owych pokarmów lub jakie potrawy miała obejmować.

oczyszczać, skłaniać do poprawy i zniechęcać innych do grzechu.

Chrześcijanie zachowują posty na wzór świętych Boga, ale przede wszystkim samego Jezusa, który nie je i nie pije na pustyni przez czterdzieści dni. Zostaje tam poddany pokusom. Umacnia się i oczyszcza z ludzkich pragnień przygotowując się w ten sposób na nadchodzące wydarzenia (Mt 4, 1-11). W innym miejscu czytamy, aby każdy podejmujący post czynił to w ukryciu. Jest to wyraźne przeciwstawienie praktykom publicznym. To Bóg powinien być jedynym świadkiem umartwień, aby nie popaść w grzech pychy (Mt 6, 16-18). Dopóki Jezus jest na ziemi, nie nakazuje swoim uczniom wstrzeźliwości, co dziwi Jana Chrzciciela. Fragment ten jest na tyle charakterystyczny, że odnotowują go wszyscy autorzy synoptyczni (Mt 9, 14-17; Mk 2, 18-20; Łk 5, 33-35). W *Dziejach Apostolskich* napotykamy fragmenty opisujące modlitwę św. Pawła i podjętą ascezę przed ważnymi wydarzeniami. Odnajdujemy opisy jego postu po utracie wzroku, a przed przyjęciem chrztu (Dz 9, 9) oraz trwania na modlitwie i poście, aby właściwie wybrać swych wysłanników na planowaną misję (Dz 13, 2-3).

W pierwszych wiekach chrześcijanie pościli regularnie w środy i piątki. Wybór dwóch dni w tygodniu było powiązane z żydowską tradycją, gdzie po powstrzymaniu się od jedzenia do godzin wieczornych we wtorki i czwartki. Świadczenia postu w środy i piątki pojawiają się w najstarszych chrześcijańskich tekstach. Wymienić można choćby *Didache*, czy naukę o poście Tertuliana. Bardzo szybko oprócz dwóch dni w tygodniu pojawiły się praktyki ascetyczne przed Wielkanocą. Początkowo był to krótki czas, a z czasem związało się to z biblijną symboliką czterdziestu dni. Post podjąć powinni katechumeni na wzór Jezusa, który udał się na pustynię po chrzcie w Jordanie otrzymanym od Jana Chrzciciela¹⁸⁶.

Ciekawie uzasadniony jest wybór środy, jako dnia, w który Jezus został zdradzony. Jest to wskazówka, która może pomóc przy ustaleniu dnia Ostatniej Wieczerzy. Pojawia się pytanie, czy zdradą miałyby być rozmowa Judasza z

186 *Didache*, VII, 4; VIII,1, *Ojcowie Żywi*, t. VIII, opr. M. Starowieyski, Kraków 1988; Tertulian, *O poście przeciwko psychikom*, XIV, 2; *Post jako praktyka duchowa. Ojcowie Kościoła o poście*, Biblioteka Ojców Kościoła, opr. L. Nieścior, Kraków 2019, s. 188; *Konstytucje Apostolskie*, VII, 22, 4, *Synody i kolekcje praw*, t. II, opr. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2007, s. 186.

arcykapłanami, czy sam pocałunek w Ogrodzie Oliwnym? Jeżeli przyjmiemy, że chodzi o rozmowę i przyjęcie pieniędzy, to informacja ta utwierdzałaby aktualną tradycję o Ostatniej Wieczerzy w czwartek, dzień przed śmiercią Jezusa na krzyżu, tak jak podają synoptycy. Jeżeli jednak za zdradę uznamy dopiero wydanie Jezusa przez pocałunek, to mogłoby to wspierać tezę, że Ostatnia Wieczerza odbyła się w środę lub wtorkowy wieczór zaliczany już do środy, a nie w czwartek.

Przeanalizowane perykopy Ewangelii w rozdziale I niniejszej pracy wskazują, że Judasz postanawia zdradzić Jezusa jeszcze przed Ostatnią Wieczerzą, mimo, że ostatecznie dokonuje się to w Ogrodzie Oliwnym. Nie wyjaśnia to jednak, która zdrada stała się powodem dla pierwszych chrześcijan do podejmowania postu w środę.

W tekstach monastycznych z pierwszych wieków środa często jest wspominana wraz z piątkiem jako dni wstrzeźliwości i modlitwy od rana do godziny 15.00. Określane były wtedy jako stacje lub dni stacyjne. Adalbert de Vogüé uważa, że w środę post podejmowany był ze względu na zdradę Judasza i aresztowanie Jezusa¹⁸⁷. Inne zdanie prezentuje Piotr Aleksandryjski, biskup z przełomu III i IV wieku, który odnosi się do samej decyzji arcykapłanów dotyczącej uśmiercenia Pana¹⁸⁸. A jak już wiemy po analizie *Ewangelii według św. Mateusza i Marka*, miało to mieć miejsce dwa dni przed Paschą. Powodem postu piątkowego była i jest oczywiście śmierć Jezusa na krzyżu. Ewangeliści są zgodni, że Pan umiera w przeddzień szabatu, w związku z czym śmierć nie mogła mieć miejsca w inny dzień tygodnia. Jak to już zostało przedstawione sprawa nie jest już tak oczywista, gdy myślimy o święcie Paschy.

Posty podejmowane w każdą środę i w każdy piątek były szczególnie rygorystyczne w tygodniu poprzedzającym Wielkanoc, która jeszcze przez długi czas konsekwentnie nazywana nadal będzie Paschą. Chrześcijanie od początku przygotowywali się na to święto poprzez praktyki postne, a szczególnie w Wieki Piątek i Wielką Sobotę. Kapłani powinni całkowicie odmówić sobie jedzenia przynajmniej przez dwa następujące po sobie dni, a lektorzy i pozostali wierni

187 A. de Vogüé, *Kochać post*, Kraków 2010, s. 43.

188 Piotr Aleksandryjski, *Kanony z rozprawy o «pokucie»*, kan. 15, *Synody i kolekcje praw*, t. III, opr. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2009, s. 22.

świeccy powinni ograniczyć jedzenie do chleba pozbawionego słodkich dodatków¹⁸⁹. Zwolnieni mogli być tylko poważnie chorzy i kobiety w ciąży lub inni, którzy mają ważny powód¹⁹⁰.

Końcem II wieku zwiększyła się różnorodność praktyk postnych. Informuje nas o tym św. Ireneusz pisząc w sprawie wspomnianego sporu do papieża Wiktora: „Jedni bowiem sądzą, że tylko przez jeden dzień pościć powinni, inni znowu, że przez dwa dni, inni wreszcie, że jeszcze dłużej. Są prócz tego tacy, którzy dzień sobie obliczają na czterdzieści godzin dziennych i nocny”¹⁹¹. Wspólne dla wszystkich jest podjęcie postu przed świętem Wielkanocy. Różnice skupiają się na jego długości i dniu ascezy. Dla św. Ireneusza jest to dowód na jedność w wierze, a nie powód do rozłamu.

Wspomniane już *Didaskalia Apostolskie* jako jedyne spośród tekstów pierwszych wieków precyzyjnie podają powód postu środowego podając przy tym chronologię wydarzeń paschalnych. Wskazują czwarty dzień tygodnia, czyli środę (pierwszym jest niedziela), jako dzień postu ze względu na zdradę Judasza i aresztowanie Jezusa w Ogrodzie Oliwnym. Post ma się rozpocząć we wtorkowy wieczór, gdyż wtedy według dokumentu, Jezus miał spożyć wieczerzę i udać się na modlitwę, gdzie przyprowadził żołnierzy Judasz Iskariota¹⁹². Właściwie po lekturze *Didaskaliów* nie ma wątpliwości o jaki dzień chodzi. Jest to jednak jedyne znany tekst potwierdzający taką tradycję. Jak było wskazane w rozdziale III opis ten wykorzystała A. Jaubert uzasadniając swoją teorię.

Tradycja Apostolska przekazuje nam wiele istotnych informacji również na temat postów. Z naciskiem autor narzuca post wszystkim wiernym, a zakończyć się on może dopiero wspólną Komunią w niedzielę. Tak jak u św. Atanazego zwolnieni z tego mogą być tylko chorzy oraz kobiety będące w ciąży. Jeżeli natomiast ktoś nie wiedziałby kiedy świętowana byłaby Pascha, np. z powodu przebywania na morzu, to swój post ma odprawić po święcie

189 *Kanony Atanazego*, kan. 57, *Synody i kolekcje praw*, t. III, opr. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2009, s. 152.

190 Tymoteusz Aleksandryjski, pyt. 8 i 10, *Synody i kolekcje praw*, t. III, opr. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2009, s. 92-93; *Kanony Hipolita*, kan. 20, *Synody i kolekcje praw*, t. III, opr. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2009, s. 190.

191 Św. Ireneusz za Euzebiuszem z Cezarei, *Historia Kościelna*, V, 24, 12-13, *Pisma Ojców Kościoła*, opr. A. Lisiecki, Poznań 1924, s. 241.

192 *Didascalia Apostolorum*, XXI, opr. H. Connolly, Oxford 1929, s. 181-185.

Pięćdziesiątnicy¹⁹³. *Tradycja* nie wspomina jednak nic o poście środowym, co chętnie uzupełnią *Konstytucje Apostolskie* bazujące na tym tekście.

Trzeci wiek nie rozwiązuje ani problemu daty Wielkanocy, o czym będzie w dalszej części tekstu, ani tym bardziej długości poprzedzającej ją postu. Wiemy natomiast kiedy należało zakończyć umartwienia. W tradycji Kościoła efeskiego był to piątek o godzinie trzeciej po południu. Wraz ze śmiercią Jezusa na krzyżu dokonało się odkupienie grzechów. Pozostałe wspólnoty świętowały dopiero w niedzielę, ale pojawia się u nich problem, co do pory końca postu. Brak precyzji Ewangelii skutkuje podejmowaniem różnych praktyk.

Szczegółów dowiadujemy się od św. Dionizego Aleksandryjskiego. Sobota należała do dni postnych i to nie podlegało dyskusji. Wierzący mieli jednak problem, czy można było zakończyć post wraz z końcem dnia, w nocy, przed świtem, czy dopiero następnego dnia rano. W Rzymie czekano aż zapieje kogut, a w Aleksandrii następowało to wcześniej. Analizując różne podejścia biskup Dionizy wymienia długość umartwień. Do praktyk jakie wymienia św. Ireneusz końcem II wieku, doszedł post sześciodniowy i czterodniowy. Św. Dionizy jednocześnie doradza, aby poszczący dłużej niż dwa dni, mieli możliwość zakończyć go o wcześniejszej porze, jeśli nie są w stanie dotrwać. Ci, którzy poszczą dwa dni i krócej niech powstrzymają się od jedzenia do świtu. Biskup nie daje bezpośredniej odpowiedzi, a zaleca indywidualne rozpatrzenie sytuacji każdego wierzącego w duchu zrozumienia, gdyż byli i tacy, którzy nie podejmują żadnych umartwień¹⁹⁴.

W IV wieku była już poświadczona tradycja o czterdziestodniowym poście z wykluczeniem niedziel, podczas którego szczególnie przygotowywali się katechumeni. Najistotniejszym świadectwem jest kanon 5 Soboru w Nicei. W Wielkim Tygodniu praktyki ascetyczne stają się coraz bardziej intensywne, z nakazem postu pod rygorem grzechu w Wielki Piątek i w Wielką Sobotę. Zanika natomiast stopniowo znaczenie postu środowego. Jest to logiczną konsekwencją podążania za relacją synoptyczną w liturgii, gdzie właściwa zdrada Judasza nastąpiła w nocy z czwartku na piątek. To z kolei sugeruje, że początkowo ascezę

193 H. Paprocki, *Hipolita Rzymskiego „Tradycja Apostolska”: wstęp, przekład, komentarz*, „*Studia Theologica Varsaviensia*”, 14/1, (1976), s. 165.

194 Św. Dionizy Aleksandryjski, *List do Bazylidesa, Synody i kolekcje praw*, t. III, opr. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2009, s. 1-4.

środową można powiązać z odbyciem się wtedy Ostatniej Wieczerzy i zdradą rozumianą jako wydanie Jezusa dla pieniędzy poprzez wskazanie miejsca, gdzie nie będzie wśród tłumów (Mt 26, 14-16.36; 27, 3-10; Mk 14, 43; Łk 22, 47; J 18, 3).

3. Spór o datę Wielkanocy przed Soborem Nicejskim I

Pierwszymi corocznymi świętami przyjętymi przez chrześcijan są Wielkanoc i Zesłanie Ducha Świętego. Pokrywają się one ze świętami żydowskimi. Pierwsi chrześcijanie czuli się kontynuatorami wiary Izraelitów i członkami narodu wybranego. Nie chcieli odrzucać tradycji żydowskiej. Dopiero nasilająca się niechęć z jaką spotkali się w synagogach i prześladowania sprawiają, że odeszli od kultu sprawowanego w Świątyni. Zyskali dzięki temu większą samoświadomość, ale wyraźnie odsunęli się od judaizmu.

Podobnie stało się w przypadku świętowania szabatu. Po zmartwychwstaniu Jezusa jego uczniowie ciągle wypełniają prawo spoczynku i uczęszczają do synagogi dodając do tego łamanie chleba na wzór Ostatniej Wieczerzy. Proces przebiega podobnie zarówno w przypadku odłączenia się Wielkanocy od Paschy jak w przypadku przeniesienia dnia spoczynku z soboty na niedzielę. Niewątpliwie nauka św. Pawła o podejściu do Prawa Mojżesza ma tutaj spore znaczenie¹⁹⁵.

W Kościele wykształcają się dwie tradycje świętowania Wielkanocy. Pierwsza łączy zmartwychwstanie Jezusa z Paschą żydowską. Zgodnie z zaleceniami *Księgi Wjścia*, co roku w noc pierwszej pełni księżyca, po przesileniu wiosennym, należało spożyć wieczerzę paschalną. Następny dzień był dniem świątecznym, również zwanym Paschą. O trzeciej po południu, w godzinę śmierci Jezusa w dzień tego święta, Kościoły Azji Prokonsularnej ze stolicą w Efezie rozpoczynają własne świętowanie. Zwyczaj ten pojawiał się również w Kościołach syryjskich, w Mezopotamii, Galii czy Kapadocji. Dla nich sama ofiara

195 Podejście to najlepiej obrazuje dyskusja dotycząca obrzezania, które zostało omawiane przez apostołów w trakcie tzw. „soboru” jerozolimskiego. Św. Paweł udowodnił, że chrześcijanie pochodzenia pogańskiego nie powinni podlegać obrzezaniu, które było cechą oznaczającą podleganie Staremu Prawu (Dz 15, 1-35).

Jezusa za grzechy wyznacza dzieło odkupienia i powód do radości¹⁹⁶.

Większość Kościołów przeniosła święto na niedzielę. Pozostałe elementy obliczeniowe nie uległy zmianie. W II w. n. e. ta część chrześcijaństwa była w zdecydowanej większości z Rzymem na czele, nieprzerwanie od św. Piotra i św. Pawła. Skupiają się na jej symbolice i zmartwychwstaniu Jezusa. To zwycięstwo nad śmiercią jest faktycznym powodem do radości¹⁹⁷. Wiąże się to z zakończeniem postów, co zdaje się być podstawą sporu i burzy jedność wspólnot. W czasie, gdy część chrześcijan utrzymuje wstrzemięźliwość inni już świętują¹⁹⁸. O ile początkowo nie powodowało to większych problemów, tak od połowy II w. n. e. rozpoczynają się konflikty i podejmowane są próby ujednoczenia daty świętowania.

Pierwsze wzmianki o sporze pojawiają się w trakcie wizyty św. Polikarpa, biskupa Smyrny, w Rzymie podczas spotkania z papieżem Anicetem. Dzieje się to ok. 154/155 r. n. e. Wspomina o tym św. Ireneusz chcąc załagodzić kolejny konflikt na tym tle między papieżem Wiktorem, a Polikratesem, biskupem Efezu. Wydarzenia te będą datowane między 196, a 198 r. n. e. Całość sporu o świętowanie Wielkanocy relacjonuje Euzebiusz z Cezarei¹⁹⁹.

Biskupi Rzymu nalegają na przyjęcie świętowania Wielkanocy przez wszystkich chrześcijan w niedzielę po 14 Nissan, czyli po żydowskim święcie Paschy. Natomiast Kościoły Azji Mniejszej obstają przy 14 Nissan wyznaczanym zgodnie z żydowskim kalendarzem księżycowym, czyli w powiązaniu z Paschą.

O konfrontacji papieża Aniceta ze św. Polikarpem dowiadujemy się dzięki św. Ireneuszowi:

„Gdy zaś za czasów Aniceta błogosławiony Polikarp przebywał w Rzymie, i gdy między nimi zaszło nieporozumienie w innych sprawach niewielkiego znaczenia, przyszło wkrótce do zupełnej zgody; w tej zaś głównej sprawie nie chcieli rozpocząć sporu. Anicet bowiem nie zdołał skłonić Polikarpa do zarzucenia zwyczaju [świętowania Wielkanocy 14 Nisan – KR], jakiego zawsze przestrzegał razem z Janem, uczniem Pańskim, i z innymi apostołami, z którymi obcował. Ani

196 W. Szcześnieński, *Dzieje Kościoła katolickiego w zarysie*, Warszawa 1906, s. 101.

197 W. Szcześnieński, *Dzieje Kościoła katolickiego w zarysie*, Warszawa 1906, s. 101.

198 Euzebiusz z Cezarei, *Historia Kościelna*, V, 23, 1, *Pisma Ojców Kościoła*, opr. A. Lisiecki, Poznań 1924, s. 238.

199 Euzebiusz z Cezarei, *Historia Kościelna*, V, 23-25, *Pisma Ojców Kościoła*, opr. A. Lisiecki, Poznań 1924, s. 237-243.

również Polikarp nie przekonał Aniceta, który twierdził, że należy się trzymać zwyczaju prezbiterów, swych poprzedników. Mimo to zachowali między sobą jedność, a w kościele Anicet, w dowód swego szacunku, pozwolił Polikarpowi na sprawowanie Eucharystji”²⁰⁰.

Sam św. Polikarp był autorytetem dla wielu chrześcijan zarówno jako uczeń apostołski, ale i jako świadek Chrystusa. Został ochrzczony jako dziecko, gdyż urodził się już w rodzinie chrześcijańskiej greckiego pochodzenia. Informuje nas o tym autor *Męczeństwa św. Polikarpa*²⁰¹ relacjonując rozmowę biskupa z prokonsulem. W wieku 30 lat został mianowany głową Kościoła w Smyrnie jeszcze przez samego św. Jana Apostoła. Wyróżniał się świętością życia i wiernością Chrystusowi, którą udowodnił podczas śmierci męczeńskiej na stosie. Jego niezłomną wiarę podziwiał również św. Ignacy w liście specjalnie adresowanym do niego, chociaż osobno pisał do całej wspólnoty w Smyrnie, którą napominał, aby nie ulegali doketyzmowi²⁰². Mimo krótkiego spotkania, młody biskup Polikarp wywarł na męczenniku z Antiochii duże wrażenie²⁰³. Wizyta w Rzymie była kolejnym przykładem poważania jakim cieszył się ten święty.

Wczytując się więc w powyższą relację odnosi się wrażenie, jakby obaj hierarchowie prowadzili prywatne rozmowy. Jednak z okazji wizyty św. Polikarpa w Rzymie miał odbyć się synod w omawianej sprawie²⁰⁴. Zarówno św. Polikarp, jak i później Polikrates powołują się na tradycję swoich Kościołów kontynuowaną od apostoła Filipa oraz Jana²⁰⁵. Spór zostaje zażegnany w sposób braterski mimo braku porozumienia. Papież postanawia, że jedność jest ważniejsza, a problem dotyczy kwestii obrzędowych, a nie dogmatycznych²⁰⁶. Różnica tradycji zostaje podtrzymana, a spór zamiast wygasnąć przybiera na sile.

Mocno wiąże się to z narastaniem wspomnianego już problemu żyjących chrześcijan i szeroko rozumianego ruchu ebionickiego. Wyznawcy

200 *List św. Ireneusza do papieża Wiktora cytowany za Euzebiuszem z Cezarei, Historia Kościelna*, V, 24, 16-17, *Pisma Ojców Kościoła*, opr. A. Lisiecki, Poznań 1924, s. 242.

201 *Męczeństwo św. Polikarpa*, IX, 3, *Ojcowie Żywi*, t. VIII, opr. M. Starowieyski, Kraków 1988, s. 207.

202 Św. Ignacy z Antiochii, *List do Kościoła w Smyrnie*, II-IV, *Ojcowie Żywi*, t. VIII, opr. M. Starowieyski, Kraków 1988, s. 169.

203 Św. Ignacy z Antiochii, *List do Polikarpa*, I, 1, *Ojcowie Żywi*, t. VIII, opr. M. Starowieyski, Kraków 1988, s. 176.

204 *Synody i kolekcje praw*, t. I, opr. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2006, s. 2.

205 W. Szczęśniak, *Dzieje Kościoła katolickiego w zarysie*, Warszawa 1906, s. 100-104.

206 W. Szczęśniak, *Dzieje Kościoła katolickiego w zarysie*, Warszawa 1906, s. 103.

Chrystusa zamiast zgłębiać Nowe Przymierze cofają się do Starego wznawiając zarzucone praktyki żydowskie. Gdy w Kościele Laodycei²⁰⁷ powracają do składania ofiary z baranka podczas Wielkanocy aktualny papież Wiktor interweniuje. Zwołuje kilka lokalnych synodów. Wiemy o synodzie w Rzymie (193 r.), Osreonie (196 r.), Poncie (197 r.), Lyonie (prawdopodobnie ok. 197 r.) i w Palestynie (198 r.). Kilka synodów zebrało się w Azji Mniejszej (189-199 r.) oraz w Mezopotamii (ok. 196 r.)²⁰⁸.

Wszyscy zgromadzeni hierarchowie popierają tradycję kulturowaną w Rzymie oprócz Kościoła w Efezie. Biskup Polikrates odmawia przyjęcia innego sposobu świętowania niż ten, który przyjął od swoich poprzedników. Na poparcie swoich racji pisze on list do papieża Wiktora, w którym wskazuje, że zwyczaj ten również został mu przekazany przez apostołów, a ich następcy byli wyjątkowymi postaciami i świadkami Chrystusa. Mając świadomość szerzenia się błędnych nauk, zaznacza, że świętowanie Wielkanocy przez Kościół w Efezie 14 Nisan wynika z wieloletniej tradycji, a nie z odstępstwa od wiary. Popierają go inni biskupi, którzy zbrali się na obrady Soboru zgodnie z zaleceniem samego papieża Wiktora²⁰⁹.

W efekcie papież zamierza wyłączyć z jedności Kościoły Azji Mniejszej skoro nie zamierzają podporządkować się jego zaleceniom. Tak drastyczna decyzja nie znajduje jednak poparcia w Kościele powszechnym. Obecnie mamy do dyspozycji list św. Ireneusza do papieża Wiktora, w którym zaznacza, że nie warto zrywać jedności z powodu różnych tradycji, które obecne były od początku w tej wspólnoty. Takie stanowisko wspierać miała postawa jego poprzednika na biskupstwie w Rzymie – Aniceta. W efekcie spór znów nie został rozstrzygnięty, ale papież nie zdecydował się na realizację wcześniej zapowiadanych konsekwencji²¹⁰.

Wraz z uznaniem tradycji rzymskiej pojawił się problem obliczania daty Wielkanocy. Chciano uniezależnić się od obliczeń Żydów, którzy stosując

207 W. Szcześnieński, *Dzieje Kościoła katolickiego w zarysie*, t. I, Warszawa 1906, s. 102.

208 *Synody i kolekcje praw*, t. I, opr. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2006, s. 2.

209 *List biskupa Polikratesa do papieża Wiktora* przytaczany za Euzebiuszem z Cezarei, *Historia Kościelna*, V, 24, 2-8, *Pisma Ojców Kościoła*, opr. A. Lisiecki, Poznań 1924, s. 239-241.

210 *List św. Ireneusza do papieża Wiktora* przytaczany za Euzebiuszem z Cezarei, *Historia Kościelna*, V, 24, 9-18, *Pisma Ojców Kościoła*, t. III, opr. A. Lisiecki, Poznań 1924, s. 241-243.

kalendary księżycowy niekiedy wyznaczali Paschę, na czas przed równonocą wiosenną wbrew zaleceniom Starego Testamentu. Kalkulacjami astronomicznymi zajęli się uczeni w Aleksandrii i Rzymie. Nawet na tym obszarze powstały rozbieżności i mimo skupienia się na Niedzieli przy świętowaniu, to powstał problem z jej wyznaczeniem. Oba ośrodki przyjęły inny system, który powodował w niektóre lata różnice w obliczeniach. Doszło do sporów w kwestii wyboru systemu. W efekcie to Rzym zazwyczaj ustępował względem ośrodka w Aleksandrii²¹¹.

Problem powrócił dość szybko, bo na synodzie w Arles w 314 roku. Cesarz Konstantyn I prosi biskupów o zebranie się przede wszystkim w sprawie donatystów, ale i o ujednoczenie daty świętowania Wielkanocy. W zachowanym *Liście synodu w Arles do papieża Sylwestra* w kanonie I dowiadujemy się o decyzji ojców synodalnych o obchodzeniu dnia zmartwychwstania Jezusa *na całym świecie tego samego dnia*²¹². W w/w liście nie podano, dokładnego ustalenia dnia świętowania, ale analizując wcześniejsze etapy sporu łatwo zorientować się, że będzie to tradycja występująca w większości gmin z Rzymem włącznie, ale i dochodzi do tego sprawa wyboru odpowiedniego systemu obliczeniowego. Argumentem ojców synodalnych ma być wiara w jednego Chrystusa, który za wszystkich poniósł śmierć i dla wszystkich zmartwychwstał. Skoro jest jedna wiara, to i tradycja związana z najważniejszym świętem również powinna być jedna²¹³.

Mimo powyższej decyzji kwestia znów pojawiła się na pierwszym Soborze w Nicei w 325 roku. W celu zwołania biskupów i przygotowania ich do omówienia najważniejszych spraw, został wysłany przez Cesarza jego doradca do spraw związanych z Kościołem, a mianowicie biskup Hozjusz z Kordoby. Wizytując poszczególne wspólnoty miał za zadanie załagodzić spory i stworzyć podwaliny pod obrady soborowe. Jego misja najwyraźniej nie powiodła się, skoro w Nicei wypracowywano nowy tekst wyznania wiary, a sprawa Ariusza żywo była dyskutowana, co przeciągało obrady²¹⁴.

211 J. Naumowicz, *Trzy spory o datę Wielkanocy*, „Vox Patrum”, 26/49 (2006), s. 458-461.

212 *List synodu w Arles do papieża Sylwestra*, kan. I, *Synody i kolekcje praw*, t. I, opr. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2006, s. 70.

213 *List synodu w Arles do papieża Sylwestra*, kan. I, *Synody i kolekcje praw*, t. I, opr. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2006, s. 68-75.

214 *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. I, opr. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2001, s. 22-23.

Zachowało się niewiele dokumentów poświadczających ustalenia ojców soborowych. Posiadane materiały pochodzą od Euzebiusza z Cezarei (*Vita Constantini*), św. Atanazego (*De decretis Nicaenae Synodi*), Rufina (*Historia Kościoła*), Sokratesa Scholastyka, Sozomena, Teodoreta i Filostorgiusza. Przede wszystkim cesarz Konstantyn zwołał biskupów, aby wypowiedzieli się w sprawie Ariusza i ustalili wspólne wyznanie wiary dla wszystkich chrześcijan odczytywane podczas chrztu. Zachowane materiały ukazują również, że te dwie sprawy zajmują większość kanonów soborowych²¹⁵.

Kolejnym powodem zebrania się biskupów było potwierdzenie powszechnie uznawanej daty świętowania Wielkanocy przypadającej na pierwszą niedzielę po pełni wiosennej. Euzebiusz z Cezarei dobitnie prezentuje stanowisko ojców soborowych i samego cesarza Konstantyna cytując jego list do biskupów nie będących na obradach z powodami, dla których chrześcijanie nie mogą świętować Zmartwychwstania Pana w tym samym czasie, co Żydzi. Przede wszystkim wskazuje na wrogość do nich ze względu na nieprzyjęcie nauczania Jezusa i wydanie Go na śmierć. Świętowanie Wielkanocy, według Euzebiusza, nie może być uzależnione od kogoś takiego i chrześcijanie powinni sami zająć się wyliczeniami paschalnymi. Wytyka przy tym jednocześnie, że zdarza się Żydom wskazać, aby w jednym roku wyznaczili dwie Paschy, na co w Kościele zgodzić się nie można. W Kościele powinna zapanować jedność, aby uniknąć różnic w postach i świętowaniu. Zwłaszcza, gdy sprawa dotyczy tak ważnego dnia²¹⁶. Sprawę postanowień soborowych odnośnie do Wielkanocy podsumowuje *List Synodu w Nicei do Egipcjan*: „Ogłaszamy Wam dobrą nowinę o jedności, jaka zapadła co do Świętej Paschy. Na Wasze prośby ustalono jeden, odpowiedni czas. Przeto wszyscy bracia ze Wschodu, którzy niegdyś świętowali Wielkanoc z Żydami, będą ją obchodzić od tego czasu z Rzymianami i z nami oraz z tymi wszystkimi, którzy od dawnych czasów obchodzili Wielkanoc w tym samym czasie, co my”²¹⁷.

Oprócz powyższych powodów zwołania Soboru, Cesarz prawdopodobnie

215 *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. I, opr. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2001, s. 21.

216 Euzebiusz z Cezarei, *Życie Konstantyna*, III, 18 i 19, *Źródła Myśli Teologicznej*, t. XLIV, opr. T. Wnętrzak, Kraków 2007, s. 178-179.

217 *List Synodu w Nicei do Egipcjan*, p. 12, *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. I, opr. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2007, s. 53.

chciał również uświęcić dwudziestą rocznicę swojego panowania poprzez zwołanie Soboru. Wydaje się, że wszystkie założenia zostały spełnione, co można uznać za odpowiednie uwieńczenie tyłu lat rządów. Ariusz i jego zwolennicy zostali potępieni, ustalono wspólne wyznanie wiary i ogłoszono jedną datę Wielkanocy dla całego Cesarstwa²¹⁸.

Jest to jednak tylko wrażenie spełnienia oczekiwań Cesarza. Dekrety soborowe muszą być niewystarczalne, gdyż problem arianizmu narasta, wyznanie wiary podlega rozwinięciu, a o dacie Wielkanocy wypowiadają się znów biskupi na synodzie w Antiochii w 341 r., w Sangarum w Bitynii w 391 r., w Hipponie w 393 r., w Kartaginie w 397 r. i w 407 r. oraz w Saliq w 410 r.

W dekretach z Antiochii w kanonie pierwszym czytamy o konsekwencjach zarówno dla świeckich jak i hierarchów, którzy nadal świętowaliby Wielkanoc w ten sam dzień, co Żydzi Paschę. Mają być ekskomunikowani, a przełożeni wspólnot złożeni z urzędów i pozbawieni wszelkich przywilejów jakie im przysługiwały z racji zajmowanej pozycji. Synod zaznacza, że to samo będzie dotyczyć każdego, kto nadal pozostanie przy złożonej z urzędu osobie i będzie z nią współpracował²¹⁹.

W Sangarum, na zebraniu biskupów określanym jako synod nowacjan, przewodniczący Sabbatios nawoływał do powrotu do tradycji obchodów Wielkanocy 14 Nissan. Nie osiągnął jednak w pełni zamierzonego celu. Stwierdzono, że decyzję podejmie każdy sam, niejako uznając, że nie jest istotne kiedy będzie się świętować²²⁰.

Kościół afrykańskie uznawały w większości datę niedzielną, ale końcem IV wieku Numidyjczycy nadal stosowali inną tradycję nie chcąc słuchać napomnień biskupów z sąsiednich gmin. W Hipponie interweniuje biskup Cecylian i Teodor prosząc o pisemne rozesłanie informacji o decyzji Soboru po wszystkich prowincjach, aby uzyskać jedność tradycji również w Afryce²²¹. Przy dalszych problemach cztery lata później kolejny synod narzuca wszystkim dostosowanie się do Kościoła w Kartaginie i wysyła legatów obecnych wśród

218 *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. I, opr. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2007, s. 21-23.

219 *Kanony dołączone do listu synodalnego z Antiochii w 341 r.*, kan. I, *Synody i kolekcje praw*, t. I, opr. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2006, s. 135.

220 *Synody i kolekcje praw*, t. IV, opr. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2010, s. 53.

221 *Dwa kanony z synodu Kartagińskiego z 525*, p. 1, *Synody i kolekcje praw*, t. IV, opr. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2010, s. 62.

zebranych biskupów z listownym potwierdzeniem zarządzenia²²². Jeszcze w 407 roku zostaje postanowione, że do każdego listu duszpasterskiego zostanie dołączona informacja o dacie Wielkanocy oraz wcześniejszy list, aby uniknąć oszustwa, czy wątpliwości, co do adresatów²²³.

Ostatecznie problem musiał zaniknąć, gdyż na kolejnych synodach biskupi nie podejmują już tego tematu i na tym etapie spór o datę Wielkanocy należy uważać za zakończony. Każdy, kto świętowałby w inny dzień niż w pierwszą niedzielę po pierwszej wiosennej pełni księżyca, uznany zostawał za wykluczonego ze wspólnoty Kościoła. Tym samym ustalono jeden dzień w roku wspólny dla wszystkich gmin chrześcijańskich pozostających w jedności z Rzymem. Mimo długiego procesu ujednoczenia najważniejszego święta wśród chrześcijan zarówno przed Soborem w Nicei jak i po nim, ostateczna decyzja została podjęta. Praktyka inna niż ta zgodna z tradycją rzymską uznawana była za odstępstwo od wspólnej wiary.

W większości zastosowano zalecenia soborowe, a w liturgii przyjęto chronologię synoptyczną zakładającą, że Jezus spożył wieszczę 14 Nisan, zmarł i został złożony do grobu 15 Nisan, aby 17 Nisan o poranku zmartwychwstać. Samo święto wyznaczano dokonując obserwacji cykli księżyca, ale powiązano je z konkretnymi dniami tygodnia. Kalkulacjami zajęli się uczeni z Aleksandrii, którzy znani w tamtych czasach byli ze znajomości astronomii. Wyznaczono Triduum Paschalne zaznaczając, że Przejście Pana obejmuje trzy dni, z czego Wielki Piątek i Wielka Sobota są dniami postnymi, a Niedziela Wielkanocna świętem, w pełnym tego słowa znaczeniu. Interesującą wypowiedź podsumowującą powyższe problemy, znajdujemy u św. Ambrożego z Mediolanu. W 386 roku pisze list będący odpowiedzią na wątpliwości cesarza Teodozjusza. Wśród dziesięcioletniego cyklu obliczeniowego zdarzały się sytuacje, gdy 14 Nisan wypadał w niedzielę. Następował konflikt dnia postnego z dniem świątecznym, którego nie sposób było pogodzić. Tak też miało się zdarzyć w roku 386. Św. Ambroży zaproponował przesunięcie celebracji o tydzień później,

222 *Kanony dodane do «Breviarium Hipponense»*, p. 51, *Synody i kolekcje praw*, t. IV, opr. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2010, s. 87; *Kanony [synodu w Hipponie] nie przyjęte do Breviarium*, p. 1, *Synody i kolekcje praw*, t. IV, opr. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2010, s. 73.

223 *Notatka o synodzie Kartagińskim z 13 czerwca 407*, p. 106, *Synody i kolekcje praw*, t. IV, opr. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2010, s. 162.

jednocześnie uznając, że symbolika konkretnych dni tygodnia jest ważniejsza niż obliczenia kalendarzowe. Rozwiązanie to popiera wcześniejszymi praktykami tego typu z Kościoła aleksandryjskiego z roku 373 i 377²²⁴:

„Zostało zatem rozstrzygnięte, że dzień Zmartwychwstania może być obchodzony po dniu Męki; ten dzień Zmartwychwstania nie powinien przypadać w czternastym dniu miesiąca, lecz później (...) oraz to, że Męki Pana nie można obchodzić w dzień niedzielny, a jeśli czternasty dzień miesiąca księżycowego przypada w niedzielę, należy dodać następny tydzień (...)”²²⁵.

4. Praktyki religijne Wielkiego Tygodnia od Soboru Nicejskiego I do Nicejskiego II

Dopiero po ogłoszeniu edyktu mediolańskiego i soborowym narzuceniu daty Wielkanocy, można ściśle mówić o kształtowaniu się tradycji Wielkiego Tygodnia i praktyk wspólnotowych. Interesująco na ten temat wypowiada się św. Atanazy. Wyraźnie zaznacza, że cały tydzień poprzedzający Wielkanoc kapłani mają spać w świątyni i pościć dwa dni z rzędu. W piątek od ósmej rano powinni zacząć się gromadzić i spędzać dzień w towarzystwie innych kapłanów, a w godzinę śmierci Jezusa zebrać się i „zajmować się krzyżem naszego Zbawiciela”²²⁶. Nie jest to opis samych obchodów, ale wskazuje na pierwsze praktyki przy krzyżu Pańskim. Trwały one najprawdopodobniej trzy godziny, gdyż św. Atanazy zaleca pracującym w polu kapłanom, aby powstrzymali się od pracy do godziny szóstej i w ten sposób duchowo połączyli się ze zgromadzonymi w kościele. Oprócz kapłanów w piątek o trzeciej licznie schodzili się również wierni, gdyż diakoni mają pilnować porządku przy drzwiach razem z odźwiernymi. W trakcie nabożeństwa czytane było Słowo Boże, a całość kończyło błogosławieństwo. Mimo rozejścia się wiernych kapłani powinni pozostać jeszcze na wspólnej modlitwie. W dni Paschy, zwraca się uwagę na liczbę mnogą, ofiarowane wino podczas nabożeństw miało zostać przekazane

224 Św. Ambroży z Mediolanu, *Ambroży do umiłowanych panów braci biskupów ustanowionych w Emilii*, Biblioteka Ojców Kościoła, t. III, opr. J. Naumowicz, Kraków 2012, s. 198-203.

225 Św. Ambroży z Mediolanu, *Ambroży do umiłowanych panów braci biskupów ustanowionych w Emilii*, Biblioteka Ojców Kościoła, t. III, opr. J. Naumowicz, Kraków 2012, s. 203.

226 *Kanony Atanazego*, kan. 57, *Synody i kolekcje praw*, t. III, opr. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2009, s. 152.

ubogim i chorym. Od razu nasuwa się wniosek, że musiała taka ofiara z winy mieć miejsce²²⁷.

Okolo 375 (380) roku powstają *Konstytucje Apostolskie*²²⁸. Uzupełniają one argumentację odnośnie do postu środowego, których brakuje w *Tradycji Apostolskiej*. Wskazują, że w niedzielę, dzień po szabacie arcykapłani zaczęli układać plan schwywania Jezusa. Ze względu na obawy reakcji zebranych w Jerozolimie tłumów ich ustalenia trwały dwa dni. W środę Judasz skontaktował się z nimi i porozumiał, co do jego roli w całym przedsięwzięciu. Samą wieczerzę dokument umiejscawia w czwartkowy wieczór. Posty stacyjne tracić jednak muszą na znaczeniu we wspólnotach antiocheńskich, dla których powstały *Konstytucje*, skoro w dołączonych kanonach nałożona zostaje kara złożenia z urzędu za nie przestrzeganie ich dla pełniących funkcje kościelne, a przeciętny wierny miał być wykluczony ze wspólnoty. Z jednej strony *Konstytucje* podkreślają ważność i konieczność podejmowania ascezy, a z drugiej tego typu reakcje kanoniczne pojawiają się najczęściej w konfrontacji z herezjami lub przy notorycznym łamaniu panującego zwyczaju. Jest to dokument apokryficzny, który nie przyjął się w formie prawnej, ale oddaje przekonania pojawiające się w środowisku Antiocheńskim²²⁹.

Z kanonów z synodu rzymskiego z 385 roku dowiadujemy się o wyznaczonych dniach na chrzest katechumenów. Jest to Wielkanoc i Pięćdziesiątnica. Praktyka ta musi być już powszechna skoro potępia się sytuacje udzielania chrztu w inne dni w ciągu roku. Dodatkowo katechumeni mają być zgłoszeni czterdzieści lub więcej dni przed Wielkanocą, aby móc podjąć posty oraz poddać się egzorcyzmom²³⁰. Musiały zdarzać się sytuacje naginania tych zasad, gdyż na synodzie w Laodycei we Frygii końcem IV wieku zaznacza się, aby po minięciu drugiego tygodnia Wielkiego Postu nie przyjmować już

227 *Kanony Atanazego*, kan. 30, 57 i 60, *Synody i kolekcje praw*, t. III, opr. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2009, s. 146 i 151-153.

228 *Konstytucje Apostolskie* są kompilacją wcześniejszych dokumentów o charakterze prawnym takich jak *Didache* i *Tradycja Apostolska*. *Konstytucje* posiadają wtrącenia redaktora tworząc w ten sposób nowy kodeks, który został odrzucony przez wspólnoty chrześcijańskie ze względu na błędne przypisywanie jego autorstwa św. Piotrowi.

229 *Konstytucje Apostolskie*, V, 14, 1, *Synody i kolekcje praw*, t. II, opr. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2007, s. 124; *Konstytucje Apostolskie*, VIII, 47, 3, *Synody i kolekcje praw*, t. II, opr. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2007, s. 273.

230 *List Syrycjusza do Himeriusza, biskupa Tarragony*, p. 2, *Synody i kolekcje praw*, t. IV, opr. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2010, s. 36.

kandydatów do chrztu²³¹.

W IV wieku pojawił się nowy trend wśród chrześcijan – pielgrzymki do miejsc świętych, a szczególnie do Ziemi Świętej na wzór św. Heleny. Rozwój ruchu pielgrzymkowego spowodowany był wieloma czynnikami, a wśród nich ponownie odznacza się zalegalizowanie chrześcijaństwa i zmiana stosunku Cesarza do wiary w Chrystusa. Szczególne znaczenie odegrało zainteresowanie Konstantyna Wielkiego i jego matki relikwiami krzyża oraz upamiętnieniem miejsc powiązanych z męką Jezusa. W konsekwencji powstały bazyliki upamiętniające te miejsca i odnawia się w nich kult. Dochodzi do tego coraz większe zainteresowanie Pismem Świętym, które wytwarza u wiernych chęć zobaczenia miejsc związanych z zawartymi w nim opisami²³².

Omawiając rozwój praktyk wielkopostnych i zwyczajów Wielkiego Tygodnia nie można ominąć Pamiętników Egerii. Opis jej pielgrzymki datowany jest na 384/5 rok i obejmuje opis liturgii w Jerozolimie z nielicznymi porównaniami znanych jej praktyk. Zwraca ona uwagę, że w świętym mieście post obejmuje czterdzieści dni, tak jak jest to znane w jej rejonie. Ze względu na wyłączenie spośród dni postnych sobót i niedziel rozpoczyna się on w kalendarzu wcześniej niż w jej Kościele²³³. Jeszcze przed jego rozpoczęciem katechumeni mieli zgłosić się na rozmowę z biskupem mając przy sobie osobę mogącą poświadczyć ich nienaganne życie (najlepiej, aby za mężczyzn poświadczyli ojcowie, a za kobiety matki). Z pierwszym dniem Wielkiego Postu rozpoczynali codzienne przygotowania poprzez nauki z wykładnią Pisma, omówieniem symbolu wiary i podejmowanie postów. Chrzest następował w nocy w wigilię paschalną, tak jak w większości rejonów w tym czasie. Przez oktawę wielkanocną neofici słuchali nauk o tajemnicach wiary, o których nie mogli wiedzieć wcześniej jako katechumeni²³⁴.

Bogaty opis zwyczajów panujących w Wielkim Tygodniu poprzedzał

231 *Kanony synodu w Laodycei*, kan. 45, *Synody i kolekcje praw*, t. IV, opr. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2010, s.117.

232 M. Starowieyski, *Przedmowa, Ojcowie Żywi*, t. XIII, opr. P. Iwaszkiewicz, Kraków 1996, s. 5-7.

233 Egeria mówi o 8 tygodniach postu, ale po wyłączeniu sobót i niedziel powstaje również liczba 40 dni – Egeria, *Pielgrzymka do miejsc świętych*, 27, 1, *Ojcowie Żywi*, t. XIII, Kraków 1996, s. 197.

234 Egeria, *Pielgrzymka do miejsc świętych*, 45, 1-47, 5, *Ojcowie Żywi*, t. XIII, Kraków 1996, s. 223-227.

rytuał wspominający przybycie Jezusa do Betanii. Niedzielną procesją z palmami lub gałązkami oliwnymi wyruszała z Góry Oliwnej do kościoła Anastasis w mieście. Poniedziałek i wtorek nie wyróżniały się spośród innych dni postu, ale już w środę pojawiała się nowość w postaci wspomnienia zdrady Judasza. Zdrada określona tu jest jako skontaktowanie się apostoła z arcykapłanami. Bezpośrednio wydał on Jezusa po Wieczery przypadającej według Egerii, w czwartkowy wieczór. Dla wiernych przebywających w tym czasie w Jerozolimie była to noc czuwania w grocie, w której Jezus nauczał przebywając na Górze Oliwnej. O świcie w Wielki Piątek procesja z biskupem na czele przemieszczała się do kościoła wybudowanego w miejscu, gdzie uważano, że Jezus modlił się przed pojmaniem. Następnie schodziła do podnóża góry, do ogrodu Getsemani, gdzie ponownie biskup odczytywał odpowiedni fragment Pisma i następowały modlitwy. Procesja w dalszej kolejności udawała się przez bramę miasta i jego ulice do placu z Krzyżem. W ten dzień czuwanie odbywało się również przy słupie symbolizującym miejsce biczowania. Po kilkugodzinnym odpoczynku wierni zbierali się ponownie na Golgocie, gdzie następowała seria modlitw, adoracja świętego krzyża odnalezionej przez św. Helenę i czytania fragmentów z całego Pisma odnoszące się do męki Mesjasza. Po uroczystym uwielbieniu relikwii każdy pozostawał ile mógł. Właściwie cały piątek, nie licząc kilku godzin odpoczynku, poświęcony był nabożeństwu. Wielka Sobota potraktowana jest przez Egerię zdawkowo, gdyż uważa, że większość obchodów pokrywała się ze zwyczajami panującymi w jej wspólnocie. Związane były z czuwaniem przy grobie²³⁵. Ten obszerny opis jest szczególnie cenny w miejscach, gdzie autorka wskazuje pokrywające się zwyczaje mimo, że nie opisuje ich szczegółowo. Daje to obraz tworzenia się wspólnej tradycji.

Kolejne wieki chrześcijaństwa są coraz bogatsze w świadków tekstualnych. Zwłaszcza wielokrotnie wspominany IV wiek jest określany złotym okresem katechumenatu. Z dokumentu z końca tego okresu dowiadujemy się o ogłoszonych restrykcjach dla kandydatów do chrztu w okresie wielkanocnym na synodzie w Kartaginie. Nie mogli oni mieć dostępu do sakramentów, ani innych rzeczy świętych, mimo że uczestniczyli w spotkaniach i modlitwach. Do końca

235 Egeria, *Pielgrzymka do miejsc świętych*, 29, 3-38, 2, *Ojcowie Żywi*, t. XIII, Kraków 1996, s. 203-215.

nie jest jasne uzasadnienie tej decyzji: „(...) si fideles per illos dies sacramenta non mutant, nec catechumenos oportet mutare (jeśli wierzący niczego nie zmieniają w tych dniach w sprawie sakramentów, to i katechumeni nie powinni zmieniać)”²³⁶. Łącząc to z informacją z synodu z Laodycei, gdzie sformułowano kanon o nie konsekrowaniu chleba w dni powszednie w czasie Wielkiego Postu²³⁷, można wysunąć wniosek, że praktykowano odprawianie Mszy św. z łamaniem chleba dla katechumenów. Synod w Kartaginie postanawia ukrócić takie praktyki. Kandydaci do chrztu mają być wprowadzani do wspólnoty chleba dopiero porankiem w dzień celebracji Zmartwychwstania.

Eucharystia jest skarbem Kościoła i pokarmem dla duszy. Tajemnica przeistoczenia musiała więc pojawić się w nauczaniu mistrzów teologii i odnosić się do momentu jej ustanowienia, czyli Ostatniej Wieczerzy. Znane są spisane katechezy mistagogiczne między innymi św. Cyryla Jerozolimskiego, św. Ambrożego, św. Jana Chryzologa i św. Augustyna. Dopuszczając katechumenów do pełnego uczestnictwa w nabożeństwach Eucharystycznych skupiano się na duchowym jej znaczeniu. Podstawą był opis wieczerzy Pana, jednak nie analizowano jej pod kątem historycznym, a sakramentalnym. Ważnym wnioskiem wynikającym z w/w homilii jest, że nie wątpiono, że miała ona miejsce zgodnie z opisami Ewangelii oraz nie podważano jej charakteru paschalnego. Wyraźnie zaznaczona była śmierć krzyżowa Jezusa jako ofiara za grzechy, a chrzest jako odrodzenie lub nowe narodziny człowieka.

Bogaty opis zawarty w katechezach chrzcielnych i mistagogicznych św. Cyryla zwraca uwagę na surowy post w Wielki Piątek połączony z czuwaniem²³⁸ i pozwala dokładnie odtworzyć przebieg celebracji w wigilię paschalną. Potwierdza się, że chrzest następował w nocy z soboty na niedzielę. Całość rozpoczynała się od wyciągnięcia ręki kandydata w kierunku zachodnim, gdy przebywał jeszcze w przedsionku kaplicy. Katechumeni mieli się wyrzec szatana, jego spraw (czyli grzechu), pychy (przejawiającej się w spektaklach teatralnych, wyścigach konnych, czy polowaniach) i służby mu (poprzez udział w obrzędach pogańskich,

236 *Breviarium Hipponense*, p. 3, *Synody i kolekcje praw*, t. IV, opr. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2010, s.74.

237 *Kanony synodu w Laodycei*, kan. 49, *Synody i kolekcje praw*, t. IV, opr. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2010, s.118.

238 Św. Cyryl Jerozolimski, *Katecheza 18: W jeden, święty, powszechny Kościół*, Biblioteka Ojców Kościoła, t. XIV, opr. M. Bogucki, Kraków 2000, s. 307.

rytuałach magicznych itp.)²³⁹. Po wejściu do baptysterium kandydaci ściągałi szatę, namaszczani byli oliwą, wyznawali wiarę w Trójkę Św. i wchodzili do wody, gdzie byli trzykrotnie zanurzani, co jest znanym elementem obrzędu. Trzy zanurzenia ze względu na trzydniowe złożenie ciała Jezusa do grobu. Zostaje uśmiercony stary człowiek w wodzie, a wychodzi odrodzony na wzór Chrystusa. Chrzest nie tylko obmywał z grzechów i obdarzał łaską człowieka, ale złączał go z cierpieniem i śmiercią Jezusa. Naukę tę św. Cyryl przekazuje za św. Pawłem, który mocno zwraca uwagę na ukrzyżowanie i pogrzebanie starego człowieka, aby złączyć się z Chrystusem zarówno w Jego śmierci jak i w zmartwychwstaniu (Rz 6, 3-7)²⁴⁰. Po wyjściu z wody namaszczano neofitę zaczynając od czoła, poprzez uszy, nozdrza i kończąc na piersi. Jezus został namaszczony przez Ojca po wyjściu z wód Jordanu, a człowiek otrzymuje Ducha Świętego poprzez święte oleje i modlitwę²⁴¹.

Znamy trzy katechezy św. Ambrożego, co ogranicza wnioski jakie można na tej podstawie postawić. Trudno jest wyjaśnić, czy ta niewielka liczba wynika z braku zachowanych świadków tekstualnych, czy też była celowa. Nauka o Eucharystii kierowana do neofitów ograniczała się prawdopodobnie do kilku homilii w czasie oktawy wielkanocnej. Możliwe więc, że biskup Ambroży, podobnie jak Cyryl w Jerozolimie, powielał już przekazywane słowa. Same wypowiedzi o Najświętszym Sakramencie były dość powściągliwe²⁴². Znając wartość swoich kazań i homilii święty kazał na bieżąco zapisywać je stenografom. W niewielkim stopniu poprawiał je w późniejszym czasie. Przygotowując przemowy wzorował się na pisarzach greckich i kapadockich takich jak św. Atanazy, Dydim, czy św. Bazylia Wielki²⁴³.

Przy ustaleniu czasu chrztu katechumenów pomaga homilia św. Jana Chryzostoma skierowana do chrześcijan w święto Zmartwychwstania Pańskiego. Pouczając zebranych słowa kieruje również „ku tym, których w tej światłonośnej

239 Św. Cyryl Jerozolimski, *Katecheza 18: W jeden, święty, powszechny Kościół*, Biblioteka Ojców Kościoła, t. XIV, opr. M. Bogucki, Kraków 2000, s. 319-321.

240 Św. Cyryl Jerozolimski, *Katecheza 20: Chrzest*, Biblioteka Ojców Kościoła, t. XIV, opr. M. Bogucki, Kraków 2000, s. 325-327.

241 Św. Cyryl Jerozolimski, *Katecheza 21: Bierzmowanie*, Biblioteka Ojców Kościoła, t. XIV, opr. M. Bogucki, Kraków 2000, s. 331-332.

242 A. Żurek, *Katecheza Eucharystyczna św. Augustyna*, „Vox Patronum”, 32/57 (2012), s. 857.

243 Św. Ambroży z Mediolanu, *O wierze*, opr. I. Bogaszewicz, Warszawa 1970, s. 6.

nocy spotkał zaszczyt daru świętego chrztu”²⁴⁴. Jest to kolejna wspólnota, w której poświadczona jest nocna pora chrztu. Kończy w ten sposób dyskusję na ten temat.

Wśród pism św. Augustyna zachowało się około 30 homilii dotyczących wtajemniczenia eucharystycznego wygłaszanych raz w tygodniu wielkanocnym. Z katechez dowiadujemy się, że to od biskupów zależało kiedy skierują swoje słowa na temat Ciała Pana do nowo ochrzczonych. Mogło to nastąpić przed lub po ich chrzcie w wigilię paschalną. Mogła to być seria kazań, jak w przypadku św. Cyryla lub pojedyncze spotkania. Podczas liturgii biskup Hippony wypowiadał się trzykrotnie odnosząc się do wydarzeń związanych z aktualną celebracją, ale to nabożeństwo poranne w Niedzielę Wielkanocną szczególnie przeznaczone było dla nowo ochrzczonych. To wtedy słyszeli oni naukę odnośnie do Eucharystii głoszoną po wyjściu katechumenów i po konsekracji. Same czytania również były specjalnie dobrane pod tym kątem, tak jak i w ciągu całej oktawy²⁴⁵. Sam fakt wygłaszania kazania w Wielki Piątek jest już istotny. Oznacza to, że oprócz obecnej w tamtym czasie adoracji krzyża Pana wygłaszana również była nauka²⁴⁶ i praktykowano czytanie męki Pańskiej, tu konkretnie z *Ewangelii wg św. Mateusza*. Święty ten wspominał o tym w kontekście niepowodzenia wprowadzenia nowego tłumaczenia na podstawie wszystkich Ewangelii. Wobec niezadowolenia wiernych musiał powrócić do wcześniejszej praktyki²⁴⁷. Ze względu na tylko jeden dzień czytań o męce Pana (w Wielki Piątek) utrwaliło się czytanie właśnie z tej Ewangelii. Sam św. Augustyn chętnie co roku zmieniałby czytania, aby zapoznać wspólnotę ze wszystkimi opisami, ale natrafił na zbyt duży opór nawet przy takiej zmianie²⁴⁸.

W IV wieku pojawia się również po raz pierwszy wzmianka o zapalaniu świecy paschalnej. Wspomina o tym kapadocki pisarz Asteriusz Sofista w jednej z zachowanych homilii skierowanej do neofitów. Mówi im, że dostąpili oświecenia

244 Św. Jan Chryzostom, *Kazanie na Wielkanoc*, *Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy*, t. VIII, opr. J. Salij, S. Bojarski, Warszawa 1971, s. 108.

245 A. Żurek, *Katecheza Eucharystyczna św. Augustyna*, „Vox Patronum”, 32 (2012) t. 57, s. 857.

246 Św. Augustyn, *Kazanie 218 «Na Wielki Piątek»*, *Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy*, t. XII, Warszawa 1973, s. 103-109.

247 J. Miazek, *Msza Święta pierwszych chrześcijan, Ojcowie Żywi*, t. VII, opr. M. Starowieyski, Kraków 1987, s. 51.

248 Św. Augustyn, *O zmartwychwstaniu Jezusa według św. Łukasza*, *Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy*, t. XII, opr. E. Stanula, Warszawa 1973, s. 118.

w chrzcie, czego symbolem była zapalana świeca. Nie wiadomo na ile można mówić już o działaniu liturgicznym w tym wypadku, gdyż zapalenie świecy po zapadnięciu zmroku było czymś naturalnym w każdym domu. Żydzi rozpoczynali w ten sposób wieczerze świąteczne. Świadectwo Asteriusza jest o tyle interesujące, że wspomina nie tyle zapalenie świec po zapadnięciu zmroku, lecz konkretnie zapalana była świeca określona przez niego jako paschalna²⁴⁹.

W 447 roku odbywa się synod w Rzymie. Wśród jego akt znajduje się list papieża Leona I Wielkiego napominający biskupów sycylijskich, aby zaprzestali praktyki chrzcielnej w święto Objawienia Pańskiego. Kościół sycylijski wskazywał ten czas ze względu na chrzest Pana w Jordanie, ale miało to być odstępstwem od przyjętej tradycji apostoelskiej, która wskazywała wcześniejsze wypróbowanie katechumenów i poddanie ich egzorcyzmom. Powinni przed chrztem podjąć modlitwę i post, co kieruje się ku Wielkanocy poprzedzonej Wielkim Postem. Nie jest to jedyna argumentacja. Papież przedstawia symbolikę wynikającą z połączenia chrztu z okresem wielkanocnym wskazując podobnie jak św. Cyryl Jerozolimski słowa św. Pawła o uśmierceniu grzechu i ochrzczeniu w śmierci Jezusa (Rz 6, 3-7). Celebracja chrztu połączona była z poszczególnymi etapami męki. Zanurzenie ponownie podkreślane było jako uśmiercenie starego człowieka, a wynurzenie to narodziny nowego. Sam Jezus nakazuje apostołom chrzczyć ludzi dopiero tuż przed wniebowstąpieniem (Mt 28, 19; Mk 16, 16). Apostołowie w pełni zaczynają swoją misję głoszenia Dobrej Nowiny dopiero, gdy Jezus odchodzi do Ojca. On sam przyjął chrzest od Jana Chrzciciela i rozpoczął nauczanie. Łaska odrodzenia ma swój początek w zmartwychwstaniu, a ta udzielana przez Ducha Św. uzdalnia człowieka do podjęcia działalności misyjnej. Innym dopuszczalnym czasem chrztu była Pięćdziesiątnica, gdyż uwarunkowana była obchodami wielkanocnymi, a i sami apostołowie po otrzymaniu Ducha Św. udzielali chrztu zgodnie z nakazem Chrystusa (Dz 2,41). Jedynym wyjątkiem może być zagrożenie życia. Takiemu człowiekowi nie wolno odmówić zbawienego chrztu²⁵⁰.

Utrwalenie celebracji dnia Zmartwychwstania i charakteru Wielkiego Postu sprawiło, że w kolejnych wiekach Kościół wypracował wspólną tradycję dla

249 B. Nadolski, *Liturgika*, t. II, Poznań 1991, s. 58.

250 Leon I Wielki, *List XVI «Do biskupów Sycylii»*, *Synody i kolekcje praw*, t. VI, opr. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2011, s. 55-60.

poszczególnych dni tego czasu. Siła katechumenatu osłabła w związku z coraz częstszym chrztem dzieci. Rodzice przejęli część odpowiedzialności za ich wychowanie w wierze, a rosły potrzeby społeczności chrześcijańskich. Od V wieku szczególnie przekształcił się katechumenat wraz z pojawieniem się potrzeby chrztu dorosłych wśród ludów germańskich. Ich kultura była zdecydowanie niższa i mieli silne więzy rodowe. Nawracały się całe plemiona, co stanowiło spore wyzwanie organizacyjne zwłaszcza pod kątem surowości reguł przygotowania do chrztu. Nawracano wpierw przywódców i bogatszych przedstawicieli społeczeństwa, a następnie rozszerzano głoszenie wiary pozostałym członkom plemion. Wymusiło to skrócenie okresu przygotowania do Wielkiego Postu lub nawet krócej z założeniem, że dalsze nauczanie uzupełni braki z przygotowania katechumenatu²⁵¹.

W późniejszych wiekach wykształciła się liturgia światła. Mimo, że Asteriusz, czy św. Augustyn wspominają o zapalaniu świecy w IV wieku i w tym czasie powstają pierwsze hymny i pieśni z błogosławieństwem świec, tak zachowany do dziś *Exsultet* wyraźnie poświadczony jest dopiero w VII wieku. Jeszcze później pojawia się błogosławienie ognia. W Rzymie przechowywano ogień z Wielkiego Piątku, natomiast w innych rejonach wspólnoty w wigilię paschalną rozpałały ogień na nowo, aby zapalić paschał. Z VIII wieku pochodzą pierwsze opisy błogosławieństwa nad „nowym” ogniem w rejonie Galii i Irlandii, choć dokładne początki nie są znane. W tym samym czasie pojawiło się błogosławieństwo wody chrzcielnej z towarzyszącymi gestami takimi jak znak krzyża, czy zanurzanie paschału, a w Galii i Frankonii poświadczane jest błogosławienie pokarmów²⁵².

Kościół w kolejnych wiekach traci na rodzinnej relacji jaką dawały małe wspólnoty, a poszerza działalność duszpasterską. Udział w nabożeństwach i słuchanie kazań staje się podstawą. Rozbudowuje się w związku z tym liturgia, której sercem nieustannie był i jest okres wielkanocny. O ile wcześniej trudno jest odnaleźć powiązanie wśród tekstów starożytnych Ostatniej Wieczerzy z konkretnym dniem tygodnia, tak od IV wieku takie wzmianki stają się coraz częstsze i wskazują na czwartek.

251 J. Jungman, *Liturgia pierwotnego Kościoła*, Kraków 2013, s. 389.

252 B. Nadolski, *Liturgia*, t. II, Poznań 1991, s. 59.

5. Wspomnienie Ostatniej Wieczerzy w kalendarzu liturgicznym

Pojęcie *sacerdos* (*hiereús*) w liturgii w Nowym Testamencie i przez pierwsze dwa wieki odnosiło się przede wszystkim do Chrystusa, a w drugiej kolejności oznaczało Lud Boży. Następnie określenie to łączono z przedstawicielami tego Ludu, czyli kapłanami organizującymi kult publiczny. Po II wieku funkcja kapłańska wiernych zaczęła być marginalizowana, a rosło znaczenie duchowieństwa. Ponownie związane jest to ze zmniejszeniem oczekiwania na Paruzję oraz ograniczeniem prześladowań. Skutkowało to potrzebą organizacji życia wspólnotowego, za którą odpowiedzialni byli biskupi i prezbiterzy. Bez względu na okres liturgia kościelna posiada dwa podmioty: samego Chrystusa i wspólnotę Ludu Bożego. Chrystus jest założycielem Kościoła i zanoszą nieustanną modlitwę za niego. Jest pierwszym jej Kapłanem i jedynym w pełnym tego słowa znaczeniu, gdyż sam siebie złożył w ofierze będąc na ziemi. Sprawując Jego Najświętszą Ofiarę istotą liturgii stanowi zarówno władza kościelna jak i ogół wiernych²⁵³.

Jezus wzywa do oddawania czci Bogu w „duchu i prawdzie” (J J 4, 24) i mimo, że nie odrzuca kultu świątynnego, to kieruje swoich uczniów ku niezależności w modlitwie. Zamiast ofiary akcent w nauczaniu jest postawiony na miłosierdzie (Mt 9, 13; 12, 7). Posty i modlitwa nie mają być publiczne, ale praktykowane w ukryciu (Mt 6, 6). Jednocześnie Jezus daje początek Kościołowi, w którym ustanawia dwunastu apostołów i nakazuje im chrzczyć tych, którzy uwierzą w Ewangelię (Mk 16, 15-16). Nakierowanie na wewnętrzny charakter wiary nie oznacza odrzucenia zewnętrznych jej form²⁵⁴.

Początki liturgii chrześcijańskiej powiązane są z liturgią świątynną i synagogałną. Zarówno posty, celebrowanie niedziela jak i pierwsze coroczne święta od nich pochodzą. Jak to było wskazane powyżej, w pierwszej kolejności będzie to 14 Nisan i wieczerza paschalna. Chrześcijanie do III wieku posilkowali się przy ustalaniu Wielkanocy obliczeniami żydowskimi. Jednocześnie początkiem II wieku powstały dwa ośrodki parające się astronomicznymi obliczeniami: Rzym i

253 J. Jungman, *Sprawowanie liturgii. Podstawy i historia form*, Kraków 1992, s. 84-88.

254 J. Jungman, *Liturgia pierwotnego Kościoła*, Kraków 2013, s. 27-29.

Aleksandria zapoczątkowując dwa cykle paschalne. W Aleksandrii pierwsze tablice opracował biskup Demetriusz skupiając się na wyznaczeniu początkowej granicy wskazując przy tym równonoc wiosenną, a swe obliczenia rozesłał do Jerozolimy, Antiochii i Rzymu. Zapoczątkowało to tradycję corocznych listów wskazujących datę Wielkanocy wysyłanych przez biskupów Aleksandrii innym biskupom egipskim.

Jednym z przykładowych listów biskupów aleksandryjskich jest list Teofila z 405 roku tłumaczony przez św. Hieronima, gdzie napotykamy informację, że w roku napisania owego listu Wielki Post miał rozpocząć się jedenastego dnia egipskiego miesiąca *Famenath* (w aktualnej rachubie czasu wypada to na przełomie lutego i marca). Kolejno od szesnastego dnia miesiąca *Farmuthi* (przełom marca i kwietnia) obchodzono Tydzień Męki Pańskiej kończąc posty w sobotę wieczorem dwudziestego pierwszego dnia tego miesiąca. Paschę Pana świętowano w niedzielę dnia kolejnego, czyli dwudziestego drugiego²⁵⁵. Jest to przykład świętowania Wielkanocy zgodnie z tradycją rzymską mimo, że we wspólnotach egipskich długo jeszcze będzie obecny zwyczaj rozpoczynania świętowania w piątkowy wieczór. Tekst ten wskazuje również, że Paschę Pana kojarzono z przejściem ze śmierci do życia, a więc powiązano ją z niedzielą, a nie z czwartkiem.

Biblijną zasadę o przesileniu wiosennym przejął kontynuator tablic paschalnych Anatolis, będący od 268 roku głową Kościoła Laodycei Syryjskiej i wprowadził dziewiętnastoletni cykl świąteczny. Jego podstawą były obliczenia ateńskiego uczonego Metona z V w. p. n. e. Kolejna reforma obliczeniowa miała miejsce dopiero w IV w. n. e. za sprawą biskupa Piotra, kiedy to zmieniono równonoc wiosenną z 25 na 21 marca²⁵⁶.

W Rzymie początkowo przyjęto kalkulacje św. Hipolita. Jednak jego szesnastoletni cykl był za krótki. W 234 roku nieznany uczoney zastosował poprawki, które nadal nie były wystarczające. Przy dokonywaniu nowych wyliczeń przyjęto cykl 84-letni końcem III wieku. Spowodowało to rozdźwięk w poszczególnych latach między Aleksandrią i Rzymem. Dodatkowo sporo wspólnot ciągle opierało się na żydowskich wyliczeniach. Sobór Nicejski

255 Teofil z Aleksandrii, *List C wielkanocny Teofila, biskupa aleksandryjskiego do wszystkich biskupów egipskich*, [w:] św. Hieronim, *Listy*, t. II, Warszawa 1953, s. 351.

256 J. Naumowicz, *Trzy spory o datę Wielkanocy*, „Vox Patrum”, 26/49 (2006), s. 459.

uporządkował sposób ustalania święta uniezależniając je od żydowskiego kalendarza i położył nacisk na niedzielną celebrację poprzedzoną okresem postnym. Konstantyn Wielki miał do wyboru dwa systemy obliczeniowe. W większości pokrywały się one, ale niekiedy kalkulacje wskazywały na różne daty. W dokumentach poświadczono jest, że w takich sytuacjach cesarz opowiadał się za systemem aleksandryjskim²⁵⁷.

Tablice paschalne były pierwszymi kalendarzami, które normowały liturgię kościelną wskazując nie tylko samą Wielkanoc, ale i rozpoczęcie Wielkiego Postu oraz obliczanie Święta Zesłania Ducha Świętego. W V wieku był to już czterdziestodniowy post z wyznaczonym Triduum (Wielki Piątek, Wielka Sobota i Niedziela Zmartwychwstania). W środę popielcową nakładana była pokuta na ekskomunikowanych chrześcijan, a w Wielki Czwartek przed południem przyjmowani byli oni na łono Kościoła. Wielki Piątek był dniem adoracji krzyża, a Wielka Sobota była dniem katechumenów. Dodatkowo w V wieku w Rzymie rozpoczęto zwyczaj Mszy św. stacyjnych przez cały Wielki Post. Papież wyznaczał kolejne kościoły w mieście, gdzie sprawowana przez niego była liturgia w ramach przygotowania na Wielkanoc²⁵⁸.

Tablice paschalne uregulowały sposób świętowania Wielkanocy i rozpoczynania Wielkiego Postu. Nie porządkują jednak całego roku liturgicznego. Osobno funkcjonowały zestawy wspomnień świętych męczenników. Jako najstarszy taki spis podaje się list św. Cypriana z Kartaginy napisany ok. 250 roku, choć sam spis nie zachował się. Do dzisiaj przetrwał *Chronograf* zapisany przez Furiusa Filokalusa z 345 roku. Zawiera on zarówno zestawy świąt przypasowane do dni tygodnia z informacjami astronomicznymi oraz spis wspomnień męczenników. Nie jest to jednak kalendarz sporządzony dla Kościoła, a do prywatnego użytku bogatego chrześcijanina Walentyna. O kalendarzu liturgicznym można mówić dopiero w V wieku. Polemius Silvius, biskup Sionu redaguje spis świąt chrześcijańskich, wspomnień męczenników oraz święta pogańskie wraz z rocznicami cesarskimi. W ciągu roku Wielkanoc ustalona na 25 marca określona jest jako dzień śmierci Jezusa i dzień Jego zmartwychwstania na

257 J. Naumowicz, *Trzy spory o datę Wielkanocy*, „Vox Patrum”, 26/49 (2006), s. 460-463.

258 Cz. Krakowiak, *Wielki Post w liturgii Kościoła i pobożności ludowej*, Sandomierz 2006, s. 12-20.

27 marca²⁵⁹.

Kolejną grupą dokumentów, mającą wpływ na rok liturgiczny, będą sakramentarze. Do V wieku poszczególne modlitwy były w dużej mierze spontaniczne i zależały od celebransa. Najlepiej sformułowane zaczęto spisywać i kopiować. Wpierw funkcjonowały w formie pojedynczych modlitw. Z czasem zaczęto je łączyć w zbiory (*libelli*), a kolejno w kolekcje dostosowane do całego roku (*libelli sacramentorum*). Powstawały one ze względu na potrzeby rozrastającego się Kościoła, gdzie poszczególni duchowni woleli korzystać z gotowych modlitw liturgicznych zamiast układać je samodzielnie²⁶⁰.

Sakramentarz z Werony przypisywany błędnie papieżowi Leonowi I Wielkiemu i z tego powodu nazywany jest czasem *Sakramentarzem Leoniańskim* omówiony zostanie jako pierwszy²⁶¹. Zawarte w tym zbiorze teksty paschalne są umiejscowione w formularzach w lipcu. Wydaje się to wbrew logice, gdyż w tym czasie zakończone są już spory o czas świętowania Wielkanocy. Dodane jednak wzmianki historyczne wskazują, że ma to związek z oblężeniem na wiosnę Rzymu przez Ostrogotów. Oblężenie miało miejsce w 538 roku, a Wielkanoc przypadała wtedy na 4 kwietnia. Wskazuje to na przeniesienie obchodów, aby umożliwić wiernym przystąpienie do Komunii wielkanocnej. Przełożony został akcent z przywiązania do historycznego wydarzenia, jakim było Zmartwychwstanie, na rzecz świętowania jej wśród chrześcijan²⁶². Obrazuje to doskonale jak duchowe znaczenie święta przewyższa pozostałe jego cechy. Jest to jednak problematyczne, gdyż obecnie poszczególne elementy tego sakramentarza datuje się między 560-590 rokiem. Podważa to powyższą hipotezę, niemniej autor tekstu wskazuje na kształtujące się podejście do liturgii nawet jeśli należy przesunąć jego datację.

Kolejnym sakramentarzem jest *Sakramentarz Gelazjański* początkowo

259 J. Nowak, *Historia kalendarza liturgicznego*, „Liturgia Sacra”, 18/1 (2012), s. 129-131.

260 J. Janicki, *Sakramentarz Gelazjański (Reginensis Latinus 316) zarys roli i znaczenia najstarszego mszału Kościoła*, „Folia Historica Cracoviensia”, t. 4-5 (1997-1988) s. 145-146

261 Wskazuje się, że część tekstów wykazuje cechy języka papieża Leona, ale nie jest on z pewnością autorem całego zbioru. Dokument odnaleziony przez Scypiona Maffei w 1713 roku jest najstarszą zachowaną kopią. Został zredagowany w Weronie między 555, a 560 rokiem. Są to połączone modlitwy wcześniej funkcjonujące na Lateranie, gdzie odnaleziono pojedyncze *libelle*, które weszły w jego skład. Nie posiada uregulowanego układu, przez co korzystanie z niego podczas Mszy św. było niemożliwe lub bardzo trudne.

262 K. Matwiejuk, *Sakramentarz jako księga liturgiczna*, „Teologiczne Źródła Siedleckie”, t. 14 (2017), s. 38-40.

datowany na V wiek ze względu na przypisywanie jego autorstwa papieżowi Gelazjuszowi I, skąd wzięła swoją nazwę (najstarszy zachowany rękopis jest jednak z przełomu VII/VIII wieku). Zawiera modlitwy przewidziane dla celebransa dopasowane do wszystkich dni w roku, a więc i do okresu Wielkiego Postu i Wielkanocy²⁶³. Sakramentarz dzieli się na trzy księgi, z czego tutaj najbardziej interesująca jest księga pierwsza podająca modlitwy podzielone zgodnie z cyklem roku rozpoczynającego się od mszy wigilii Narodzenia Pańskiego. Rozpisane są dni zwykłe i niedziele wielkiego Postu, gdzie odnaleźć można odbywający się w tym okresie liturgicznym obrzęd: publicznej pokuty chrześcijan, święceń niższych i kapłańskich, teksty potrzebne do końcowego przygotowania katechumenów i te używane przy ich chrzcie w wigilię paschalną²⁶⁴. Rozdzielone są dni Świętego Triduum ciągle rozumiane jako Wielki Piątek, Wielka Sobota i Niedziela Zmartwychwstania Pańskiego. Dla Kościoła w Rzymie sakramentarz ten przewiduje formularze na trzy msze odprawiane w Wielki Czwartek. Pierwsza powinna odbyć się rano i poświęcona była przyjęciu pokutników. Druga powiązana była z mszą poświęcenia krzyżma niezbędnego do przeprowadzania chrztu katechumenów. Trzeci formularz zawiera teksty pamiątki Ostatniej Wieczerzy²⁶⁵. Był on kopiowany w Rawennie i rozpowszechniany w Europie. W miejscowych wspólnotach dokonywano jego redakcji i dodawano regionalnie powstające formularze. Starsze wersje tego sakramentarza określane są jako *vetus*, a młodsze powstawały od VIII wieku²⁶⁶.

Do najstarszych sakramentarzy należy dołączyć zbiór używany przez papieża Grzegorza I Wielkiego. Nie był on ich autorem, gdyż podobnie jak poprzednie teksty zawierał wcześniej powstałe modlitwy papieskie. Pojawia się w nich pojęcie mszy stacyjnej w Wielkim Poście. Trudno jest określić kiedy rozpoczął się ten zwyczaj. Sam sakramentarz datowany jest na VII wiek i już je

263 Powszechnie uznaje się, że przypisywanie autorstwa tego sakramentarza papieżowi Gelazjuszowi I jest błędne, choć datacja powstania dzieła pokrywa się z jego pontyfikatem. To z kolei oznacza, że nie można całkowicie odrzucić tezy o jego autorstwie. Niektórzy badacze są zdania, że modlitwy z sakramentarza zostały zebrane za papieża Gelazego i mogą zawierać kilka tekstów jego autorstwa.

264 J. Janicki, *Sakramentarz Gelazjański (Reginensis Latinus 316) zarys roli i znaczenia najstarszego mszału Kościoła*, „Folia Historica Cracoviensia”, t. 4-5 (1997-1988) s. 141, 148-149.

265 K. Lijka, *Dzieje Triduum Paschalnego*, [w:] *Mysterium Christi*, t. II, Zawichost – Kraków – Sandomierz 2012, s. 107-108.

266 K. Matwiejuk, *Sakramentarz jako księga liturgiczna*, „Teologiczne Źródła Siedleckie”, t. 14 (2017), s. 42.

zawiera. Późniejsze redakcje i uzupełnienia sprawiły, że wymienia się kilka odpisów *Sakramentarza Gregoriańskiego*. Wśród nich znajduje się Sakramentarz papieża Hadriana z VIII wieku, który został przerobiony przez mnicha benedyktyńskiego Alkuina dla Karola Wielkiego. Odnaleźć można w nim zmiany dotyczące błogosławieństwa Paschału²⁶⁷.

Po ostatnim soborze powszechnym i postępującym podziale między Kościołem w Rzymie, a Kościołem w Konstantynopolu, tradycja chrześcijańska zaczyna nabierać cech charakterystycznych w zależności od kraju. W niniejszym rozdziale skupiono się na cechach wspólnych w Kościele zachodnim. Najważniejsze święta, a więc przede wszystkim Wielkanoc, wpisane były i nadal są w powszechny kalendarz liturgiczny obowiązujący we wszystkich Kościołach pozostających w jedności z Rzymem. Różnicują się zwyczaje budowane wokół Wielkanocy, a ich bogactwo powiązane jest z tradycjami już istniejącymi w danych kulturach. Najważniejsze elementy wypracowane przez pierwsze wieki mają się pojawić we wszystkich Kościołach. Należą do nich czterdziestodniowy Wielki Post rozpoczynający się Środą Popielcową (wraz z obrzędem posypywania głów), Wielki Tydzień ze wspomnieniem uroczystego wjazdu Jezusa do Jerozolimy, Święte Triduum połączone z postem, Msza Krzyżma i Msza Wieczerzy Pańskiej w Wielki Czwartek z obrzędem obmycia nóg, czuwanie przy krzyżu Pana w Wielki Piątek, wigilia paschalna z obrzędem poświęcenia wody i ognia oraz Msza św. rozpoczynająca Niedzielę Zmartwychwstania.

Jako dodatek do tematu zostanie przywołana tradycja Wielkiego Tygodnia w Kościele polskim. Pierwsze wzmianki o celebracji obchodów wielkanocnych, jakie odnotował Teodor Wierzbowski opracowując tabele świąt katolickich, przypadają na 951 rok. Zaznacza on Wielkanoc przypadającą na 30 marca, ale nie wspomina jeszcze o Triduum Paschalnym. Rok później, czyli w 952 roku, pojawia się zarówno Niedziela Palmowa (*VI Palmarum*), Wielki Czwartek (*Coena Domini, coena* łac. obiad, biesiada, kolacja) jak i Wielki Piątek (*Parasceve*, łac. przygotowanie). Sama Wielkanoc niezmiennie w tabelach określana jest jako *Pascha*²⁶⁸.

267 K. Matwiejuk, *Sakramentarz jako księga liturgiczna*, „Teologiczne Źródła Siedleckie”, t. 14 (2017), s. 45-48.

268 T. Wierzbowski, *Vademecum. Podręcznik dla studyów archiwalnych, dla historyków i prawników polskich*, Warszawa 1908, s. 52 i 90.

IV. Wnioski wynikające z analizy zebranego materiału

Chrześcijańska literatura starożytna prześlaknięta jest akcentami zbawczej ofiary Jezusa na krzyżu i Jego zwycięstwa nad śmiercią poprzez zmartwychwstanie. Sekwencja zdarzeń, która do tego doprowadziła rozpoczyna się od Ostatniej Wieczerzy, na której wszyscy jej uczestnicy powinni spożyć baranka. Nie było to jednak mięso zwierzęcia. Jezus rozdając połamany chleb, mówił, o swoim ciele wydanym na pastwę zła, w zamian za wszystkich. Kolejno: wino staje się Jego krwią wylaną na odpuszczenie grzechów. Analizując historyczne wydarzenia i doszukując się szczegółów, łatwo zapomnieć, że chrześcijanie od początków chleb łamany podczas ostatniej Paschy Jezusa odnoszą do Jego Ciała i traktują to wydarzenie jako wzorzec dla każdej Mszy św. Pytając, czy według chrześcijan Jezus spożył z uczniami Paschę, należy przygotować się na odpowiedź twierdzącą. Nie powinno się jednak poprzestać na tym pytaniu. Kolejno trzeba zastanowić się, czy Jezus zatrzymał się jedynie na wykonaniu nakazów Prawa. W tym wypadku odpowiedź będzie negatywna. Wypełnia nakazany zwyczaj ofiarą z samego siebie.

Szukając odpowiedzi na pytanie kiedy miała miejsce Ostatnia Wieczerza, co było pierwszym celem rozprawy, zdecydowanie łatwiej jest odpowiedzieć kiedy się zakończyła. Dla Jezusa jest to śmierć na krzyżu. Natomiast Kościół Chrystusa ciągle trwa w Eucharystii, przywołując na każdej Mszy św. wydarzenia paschalne, jakby dla chrześcijan czas się zatrzymał. Drugim celem niniejszej pracy było prześledzenie i analiza rozwoju tradycji związanej z wydarzeniami paschalnymi. Skupiono się na najważniejszych zmianach istotnych dla całej wspólnoty chrześcijańskiej i ominięto tradycje lokalne powstałe po IV wieku. W trakcie badań szczególną uwagę zwrócono na tradycje liturgiczne związane z

Ostatnią Wieczerzą.

1. Podsumowanie świadectw pierwszych wieków Kościoła

Pierwsze dwa wieki są bardzo trudne do oceny. Dostępna jest jedynie mała liczba źródeł, a praktyki Kościołów się różnią. Liturgia sprawowana w domach była dynamiczna i trudno wskazać jej prawidłowości. Badając dostępne dzieła można zająć dwa stanowiska. Znajdując informację wysuwać odważne tezy lub zachować postawę zachowawczą. Paul Bradshaw sugeruje tę drugą postawę, aby móc odróżnić fakty od subiektywnych interpretacji. Naukowiec, odnosząc się do starożytnych źródeł ma pokusę, aby wyszukiwać tę właściwą. Zwłaszcza, gdy źródła podają rozbieżne informacje. Może się jednak okazać, że nie ma tej właściwej, a każdy tekst oddaje tradycję jednej, czy kilku gmin²⁶⁹. Chrześcijanie skupieni byli na ofiarnej śmierci Jezusa na krzyżu i zbawczych skutków zmartwychwstania, ale sposób, w jaki to upamięniają, nie był odgórnie narzucony, przez co mieli w tym obszarze dużą swobodę. Pan wyznacza swoim zmartwychwstaniem najdoskonalszy sposób podążania za nim, który podejmują największe autorytety tamtych czasów podczas prześladowań. Wszelkie kwestie związane z rokiem liturgicznym i przestrzenią sprawowania kultu były podporządkowane napiętej sytuacji związanej z prześladowaniami i zmuszały chrześcijan do ukrywania się. Od początku świętowali oni Dzień Pański, którym jest niedziela, ze względu na zmartwychwstanie Jezusa. Cotygodniowy cykl spotkań wywodzi się z liturgii synagogałnej skupionej na czytaniu Pisma. Dołączone zostaje łamanie chleba na pamiątkę Ostatniej Wieczerzy. Rytuał Paschy żydowskiej był mocno rozbudowany, w związku z czym niedzielne agapy powiązane były prawdopodobnie również z wieczerzą szabatową odprawianą w piątkowy wieczór. Chodzi o budowanie samego schematu spotkań niedzielnych. Poza elementem słów konsekracji, całość celebracji wiązała się z liturgią synagogałną i wieczerzą szabatową²⁷⁰.

Wspólnoty osadzone były w zmartwychwstaniu Jezusa oraz w

269 P. Bradshaw, *W poszukiwaniu początków kultu chrześcijańskiego*, Kraków 2016, s. 11 i 52-53.

270 J. Miazek, *Uczniowie trwali w Łamaniu Chleba, Eucharystia pierwszych chrześcijan, Ojcowie Żywi*, t. VII, opr. M. Starowieyski, Kraków 1987, s. 35.

oczekiwaniu Paruzji. Osłabienie prześladowań spowodowało zmniejszenie tego napięcia i pozwoliło na powolny rozrost tradycji. Od III wieku w tekstach ojców Kościoła zaobserwować można jak daleko chrześcijaństwo odeszło od judaizmu, a poszczególne wspólnoty potrzebowały poznać swoje korzenie. W kontekście Wielkanocy coraz trudniej im zrozumieć, co właściwie się wydarzyło, a Ewangelie stają się mniej czytelne i słyca się ich przekaz. Biskupi starali się temu zaradzić i dzięki temu w listach, homiliach i komentarzach odnajdujemy informacje o tym, jak oni rozumieli poszczególne perykopy.

Orygenes w konfrontacji z rozrastającym się wśród pogan Kościołem, skierował się ku oryginalnemu znaczeniu słowa Pascha. Zwraca uwagę, że chrześcijanie greckojęzyczni mieli problem z wymówieniem hebrajskiego słowa *Fas* (*Fash*), co spowodowało jego hellenizację wpierw do formy *Fasek*, a w końcu do znanej obecnie formy *Pesach*, czyli Przejście Pana. Zmiana wymowy spowodowała skojarzenie z Drogą Krzyżową, którą w tamtym czasie już określano jako Pascha Pana, czyli męka Pana w oderwaniu od wyjścia z Egiptu²⁷¹.

Od 313 r., czyli roku zalegalizowania chrześcijaństwa, rozpoczął się okres otwartych dyskusji teologicznych i czas soborów. III i IV wiek to głównie spory wokół tajemnicy Trójcy św. i bóstwa Jezusa Chrystusa. Sobory mimo swej bogatej historii i mylnego czynnika ludzkiego usystematyzowały naukę Kościoła odnośnie do tych prawd. Jak określa ks. Marek Starowieyski, mimo obecnych intryg i interesów prywatnych, nie zabrakło również obecności Ducha Świętego²⁷². Pod kątem teologicznym burzliwe dyskusje nie milkły mimo kanonów dogmatycznych. Próbowano dociekać szczegółów. Natomiast pod kątem liturgicznym każdy region charakteryzował się własną tradycją, zachowując najważniejsze elementy wspólne takie jak łamanie chleba i czytanie Pisma. V wiek to kolejne zmiany w sytuacji Kościoła. Sobór Chalcedoński kanonem 28 wręcz zrównał pozycję patriarchatu Konstantynopola z Rzymem, a Jerozolima dołączyła do istniejących stolic patriarchalnych. Od tego momentu było ich pięć: Rzym, Konstantynopol, Antiochia, Jerozolima i Aleksandria. Mimo sprzeciwu i nieuznania wyżej wspomnianego kanonu przez ówczesnego papieża Leona, który z czasem uzyskał miano Wielkiego, w praktyce oznaczało to pogłębienie się

271 Orygenes, *O święcie Paschy*, Biblioteka Ojców Kościoła, t. III, Kraków 1993, s. 17-18.

272 M. Starowieyski, *Sobory Kościoła niepodzielonego. Część I – Dzieje*, Tarnów 1994, s. 149.

rozłamu między dawną i nową stolicą Cesarstwa. Wraz z upadkiem zachodniej jego części powstawały nowe państwa, a w nich rozwijały się Kościoły narodowe. Zwierzchnikiem nadal pozostawał papież w Rzymie, ale pod kątem liturgii i tradycji pojawiła się coraz większa różnorodność²⁷³.

W kwestii Wielkanocy pierwszym działaniem było narzucenie, na pierwszym Soborze w Nicei, świętowania w niedzielę po pierwszej wiosennej pełni księżyca. Wraz z tym doprecyzowano status Wielkiego Piątku, który miał pozostać dniem postnym. Kolejnym krokiem było uregulowanie kwestii postów poprzedzających święto. Analizując rozwój praktyk ascetycznych wśród chrześcijan, obserwuje się przeniesienie akcentów. W I i II wieku post wzorowany był na żydowskiej tradycji i wyznaczono na to dwa dni w tygodniu. Powiązane to było z męką Pana. Grzesznik łączył się z Jezusem w cierpieniu i ofierze dla zbawienia dusz w oczekiwaniu na Jego powtórne przyjście. III wiek charakteryzuje się rozrostem Kościoła i usamodzielnianiem względem zwyczajów żydowskich, które obce były chrześcijanom nawróconym z pogańskich religii. Rozbudowują się zwyczaje powiązane z postem poprzedzającym Wielkanoc ciągle określaną jako Pascha Pana.

W IV wieku ojcowie Kościoła wskazywali uświęcającą rolę postu, który miał być praktykowany w ukryciu. Ukazany był on jako lekarstwo dla duszy zwłaszcza przeciwko rozpucie i uodparniał na pokusy. Szczególnie rozwijały się praktyki ascetyczne wśród mnichów i pustelników. Chrześcijanie, którzy nie byli wypróbowywani poprzez ucisk ze strony władzy, zaczęli tracić łączność z Chrystusem i popadali w acedię. Czas przed Wielkanocą miał szczególnie przywrócić chrześcijan do łączności z Jezusem. Powracało się do żydowskiego połączenia postu z ofiarą. Ponoszenie samych wyrzeczeń oczyszcza duszę, ale jej nie uświęca. Dopiero uzupełnienie tego jałmużną, datkiem serca daje pełne korzyści dla duszy. Czytamy o tym zarówno u św. Bazylego Wielkiego, u Asteriusza z Amazji, czy u św. Piotra Chryzologa. Wszyscy byli mistrzami duchowymi nauczającymi chrześcijan w IV wieku. Poświadczony był już post 40 dniowy, ale nie był jeszcze stałą praktyką w całym Kościele. Wielokrotnie tylko oscyluje wokół tej liczby²⁷⁴.

273 M. Starowieyski, *Sobory Kościoła niepodzielonego. Część I – Dzieje*, Tarnów 1994, s. 151.

274 *Post jako praktyka duchowa. Ojcowie Kościoła o poście*, Biblioteka Ojców Kościoła, opr. L. Nieścior, Kraków 2019.

W V wieku narzuca się już umartwienia na cały okres Wielkiego Postu liczonego na czterdzieści dni i następuje ukształtowanie się Wielkiego Tygodnia liczonego od poniedziałku, jako dnia, w którym arcykapłani podjęli decyzję o zabiciu Jezusa. Ścisły post następował w Wielki Piątek i trwał do soboty. Pojawiła się modlitwa wspólnotowa i adoracja krzyża połączona z lekturą Pisma Świętego. W tym czasie mistrzowie duchowości zdają się wręcz reklamować post, który we wcześniejszych wiekach był nieodłącznym elementem życia chrześcijańskiego. Był czymś naturalnym. Pojawiło się przy tym jego rozpoczęcie w środę popielcową i trwał on 40 dni bez sobót i niedziel. Poza tym utrzymywał się (post) w każdą środę i piątek w ciągu całego roku, jak czytamy u Pseudo-Euzebiusza z Aleksandrii²⁷⁵. Ojcowie wskazują, jak wiele można zyskać dzięki ascezie nie tylko dla ducha, ale i dla ciała. Post zatem zyskał również wymiar praktyczny. Apologetyka ta towarzyszyć będzie Kościołowi przez kolejne wieki. Wskazuje się biblijne korzenie postu, zwłaszcza w Starym Testamencie i ukazywane są korzyści Świętych, jakie dzięki niemu otrzymali. Św. Augustyn, nie chcąc potępiać ciała, aby odseparować się od manicheizmu, umiejscawia chrześcijanina między światem ziemskim i niebem. Między ludźmi korzystającymi z przyjemności cielesnych a doskonałymi aniołami. Jako istoty żyjące pomiędzy tymi rzeczywistościami wierzący w Chrystusa mają udoskonalać się postem i jałmużną. Wskazania pozostawały te same co we wcześniejszych wiekach, ale udoskonaliła się retoryka²⁷⁶. Z racji rozluźnienia zasad, jakie zapanowały w Kościele, była widocznie potrzeba przypomnienia wartości ascezy.

Samo Triduum Paschalne ze wspomnieniem Ostatniej Wieczerzy w Wielki Czwartek i Liturgią Światła w Wielką Sobotę pojawia się najpóźniej. Początkowo Chrześcijanie świętowali Święte Triduum, do których zaliczany był Wielki Piątek, Wielka Sobota i Niedziela Zmartwychwstania. O Triduum Paschalnym, jako okresie przygotowującym na Zmartwychwstanie Pana, można mówić dopiero w średniowieczu, a sam termin użyty został w XX wieku. Bardzo szybko pojawiało się powiązanie Wielkanocy z chrztem katechumenów w wigilię paschalną (*mater*

275 Pseudo-Euzebiusz z Aleksandrii, [Mowa pierwsza:] *O poście. Post jako praktyka duchowa. Ojcowie Kościoła o poście, Biblioteka Ojców Kościoła*, opr. L. Nieścior, Kraków 2019, s. 102.

276 Św. Augustyn, *O pożytku płynącym z postu, Biblioteka Ojców Kościoła*, opr. L. Nieścior, Kraków 2019, s. 141-155.

omnium vigiliarum)²⁷⁷. Początkowo trudno jest jednak wskazać porę. Mógł to być wieczór zaliczany już do święta lub niedzielny poranek. Chrzest również mógł następować w nocy, ale przyjęcie Ciała Pana następowało wtedy o świcie.

Analizując świadków tekstualnych, można zaobserwować, jak silne poparcie posiada tradycja Kościoła umiejscawiając wspomnienie ostatniej Paschy Pana w czwartek, czyli dwa dni, wedle naszego sposobu liczenia czasu, przed szabatem. Widać to szczególnie od III wieku. Wcześniej nie jest to tak jednoznaczne. Samo wyznaczenie postu środowego, w powiązaniu ze zdradą Judasza, świadczy o różnych przekazach. Nie przeszkadza to jednocześnie utrzymywać, że była to wieczerza paschalna. Dla chrześcijan pojęcie Paschy wiąże się przede wszystkim z ofiarnym charakterem śmierci Jezusa, którą rozpoczął On w wieczerniku. Upływ czasu między schwytaniem Pana a śmiercią krzyżową nie miał dla wspólnot większego znaczenia. O ile same Ewangelie zawierają różnice w przekazie, tak Kościół wyraźnie podąża za opisem synoptycznym.

Nie oznacza to, że odrzucono opis św. Jana. Ojcowie Kościoła w różny sposób próbowali pogodzić różnice występujące w Ewangeliach, ale zawsze z założeniem, że ich przekaz jest spójny. Dostrzegając problem widzieli go jako miejsca trudne w interpretacji, wynikające z braku zrozumienia lub wiedzy na temat zwyczajów żydowskich i realiów, jakie panowały w Izraelu w I wieku n. e. Nie dopuszczano możliwości błędów w całym Piśmie Świętym, więc tak samo traktowano opis męki Jezusa. Dopiero Marcin Luter i ruch protestancki, a w dalszej kolejności krytycy form podjęli się analizy tekstu biblijnego szukając „zanieczyszczeń” w tekście biblijnym i dodatków redakcyjnych.

W jaki sposób właściwe ustalenie daty Ostatniej Wieczerzy miało wpływ na kształtowanie się tradycji liturgicznej Wielkiego Tygodnia? Przede wszystkim niepewność wynikająca z opisów ewangelicznych sprawiła, że długo nie było wspomnienia tego wydarzenia w liturgii. Podczas każdej Eucharystii nawiązuje się do słów Jezusa i przede wszystkim w tym obszarze odnoszono się do wydarzeń z Wieczernika.

277 K. Lijka, *Dzieje Triduum Paschalnego*, [w:] *Mysterium Christi*, t. II, Zawichost – Kraków – Sandomierz 2012, s. 101.

2. Zestawienie i ocena przedstawionych rozwiązań

Często przypomina się, że starożytność nie znała pojęcia historyczności tak jak my dzisiaj to pojmujemy. Dość swobodnie traktowano kwestię datacji i koloryzowano wydarzenia. Jednak mimo to mimo tego Nowy Testament zawiera konkretne odniesienia do miejsc i postaci wówczas żyjących. Rozpoczynając badania nad datą Ostatniej Wieczerzy zaznacza się w wielu publikacjach, że Ewangelie nie mogą być traktowane jako opis wydarzeń ściśle historycznych, choćby ze względu na rozbieżność występującą między synoptykami, a św. Janem. Jednocześnie są głównym źródłem dotyczącym tych wydarzeń i nie są pozbawione faktów. Z tego powodu nie można ich również ignorować. Analizując badania archeologiczne, które bezspornie są dowodami oraz świadkami antycznych czasów, wielokrotnie widzi się jak Nowy Testament jest wierny faktom historycznym. Dlaczego więc ciągle patrzy się na Ostatnią Wieczerzę tak nieufnie? Postępując analogicznie, co do innych miejsc wątpliwych historycznie, a obecnie potwierdzonych, czy nie należy rozciągnąć tej analogii na opis ostatnich chwil Jezusa? Chcąc uniknąć niedopowiedzenia w niniejszej pracy, nie proponuje się „ślepego” przyjęcia wszystkich opisów nowotestamentalnych, ale zostaje zadane pytanie dlaczego w innych miejscach Ewangelii, czy w *Dziejach Apostolskich* autorzy wiernie mieliby oddawać nieistotne nazwy czy położenie geograficzne, a w kwestii opisu wieczerzy mają się mylić lub podawać błędne dane?

Zapoznanie się z układem politycznym, pluralizacją społeczeństwa żydowskiego i zwyczajami ówczesnego czasu, rozwiązuje tylko część problemów związanych z opisem ostatnich dni ziemskich Jezusa. Spośród formowanych hipotez należy odrzucić te, które stwierdzają, że Ostatnia Wieczerza nie była wieczerzą paschalną. Przytoczone argumenty oraz tradycja Kościoła wskazują, że była to Pascha Pana. Nie mógł to być zwykły posiłek, ponieważ posiadał zbyt wiele cech powiązanych z tradycjami paschalnymi, a sama bliskość święta nie może być ignorowana. Traktowanie wieczerzy jako zwykłego wieczornego posiłku sprzeczne byłoby ze świadkami tekstualnymi, którymi w tym wypadku są Ewangelie synoptyczne. Wyraźnie padają słowa o pierwszym dniu Przaśników, jako czasie właściwym na ofiarowywanie Paschy w dniu przygotowania

wieczery (Mt 26, 17; Mk 14, 12; Łk 22, 7). Natomiast Jezus podczas posiłku zwracał się do swoich uczniów słowami: „Gorąco pragnąłem spożyć tę Paschę z wami, zanim będę cierpiał” (Łk 22, 14-15). Chcąc być dokładnym należy zwrócić uwagę, że św. Jan nie zaprzecza paschalnemu charakterowi wieczerzy, ale skupia się na okolicznościach śmierci Jezusa dodając, że działo się „to przed świętem Paschy” (J 13, 1) oraz podczas przygotowań żydowskich do uczyty sederowej (J 18, 28; 19, 14. 31. 42).

Prawo Starego Testamentu pozwalało na przesunięcie Paschy pojedynczym Żydom np. z powodu przebywania w podróży, czy zaciągnięcia nieczystości rytualnej. Mieli wówczas świętować miesiąc później. Nie ma natomiast źródła poświadczającego o legalnym kilkudniowym przeniesieniu święta dla całego narodu. W wyjątkowych sytuacjach możliwe to było o cały miesiąc, tak jak w przypadku decyzji króla Ezechiasza, syna Achaza. Przełożył on Paschę na drugi miesiąc roku ze względu na zaciągniętą nieczystość rytualną kapłanów i zbezczeszczenie Świątyni. Była to szczególna sytuacja i dlatego została też obszernie odnotowana przez autora *II Księgi Kronik* (2 Krl 30, 1-23). Jako jeden z pierwszych wniosków niniejszej pracy proponuje się odrzucenie teorii twierdzących, że Jezus spożył zwykły posiłek, a nie wieczerzę paschalną.

Kolejnym zadaniem było ustalenie wiarygodności i prawdopodobieństwa pozostałych też zaprezentowanych w niniejszej pracy. Trudno jest wskazać wszystkich autorów podejmujących temat daty Ostatniej Wieczerzy ze względu na bogactwo ujęć autorów, dlatego niezbędne jest wyznaczenie ram koncepcyjnych. Prof. Mariusz Rosik zastosował inny podział też, niż to uczyniono w prezentowanej pracy. W II rozdziale rozprawy uchwycono trzy główne grupy teorii ze względu na punkt wyjścia ich autorów, aby szczegółowo omówić argumentację, wskazując niejednokrotnie proces budowania hipotezy przez poszczególnych badaczy. Chciano w ten sposób pokazać, że obecne wersje są zazwyczaj oparte na już wygłaszanych koncepcjach. W podsumowaniu ważne jest, aby wykazać ich aktualność kosztem szczegółowego opisu. Proces ten powinien więc być odwrotny, aby ułatwić ocenę hipotez. Poniżej podany jest podział bardziej szczegółowy, ale zawierający zbiorczą ocenę ogólnych założeń.

M. Rosik wymienia teorie klasyczne (oparte o sposób liczenia czasu lub o przesunięcie dnia Paschy, antycypujące, harmonizujące i dwóch kalendarzy) oraz

teorii najnowsze (zaktualizowana teoria oparta o sposób liczenia czasu, nowej Paschy i filologiczna)²⁷⁸.

W pierwszym odczuciu dostrzega się od razu zalety klasycznej teorii opartej o sposób liczenia czasu. Wydaje się, że w prosty sposób ukazuje, że zarówno synoptycy jak i św. Jan opisują to samo, ale w inny sposób. Synoptycy wieczerzę określają jako paschalną, dla nich jest wieczór, a więc rozpoczął się dzień Przygotowania, a św. Jan twierdząc, że dopiero po północy ten dzień się zaczął. Ma to jednak sens tylko w wersji zaproponowanej przez św. Tomasza z Akwinu, gdyż klasyczne wersje nie tłumaczą, czy Jezus spożył wieczerzę paschalną, ale dlaczego synoptycy zaznaczają, że to była Pascha, a św. Jan to przemilcza. Przyjmując wersję św. Tomasza, zauważyć należy, że opowiada się on za relacją św. Jana. Według niego Jezus spożył wieczerzę o dzień wcześniej niż większość Żydów, tyle że nadal mieściło się to w ortodoksji, gdyż 14 Nissan już się zaczął. *Księga Wjścia* nakazuje odbyć wieczerzę w wieczór dnia 14 Nissan, ale nie dodaje zgodnie z jakim sposobem liczenia czasu. Sam M. Rosik stwierdza, że słabą stroną teorii z tej grupy jest fakt, że wszystkie wydarzenia między wieczerzą, a śmiercią muszą wydarzyć się w bardzo krótkim czasie, co dziwi wielu badaczy i wręcz zastanawia czy to w ogóle jest możliwe. Dodatkowo teoria H. Hoehnera ma jeszcze jedną wadę. Nie ma źródeł potwierdzających, by jakakolwiek grupa w Izraelu tamtego czasu twierdziła, że dzień rozpoczyna się od wschodu słońca, a tym bardziej, że byli to Galilejczycy i faryzeusze²⁷⁹. Idea ta jest znacznie starsza i pojawia się już końcem XIX wieku, gdzie również wskazywano, że w północnej części Izraela świętowano Paschę 13 Nisan²⁸⁰. Problem jednak pozostaje niezmienny, a mianowicie brak źródeł potwierdzających taką praktykę.

Kolejna grupa teorii oparta jest o założenie, że kapłani przesunęli celebrację świąteczną o jeden dzień ze względu na wypadający szabat. Tym sposobem Jezus miałby spożyć wieczerzę zgodnie z kalendarzem, ale wszystkie obchody przy Świątyni miałyby mieć miejsce dzień później. Podobnie jak w

278 M. Rosik, *The Dispute over the Date of the Last Supper. Its Chronology Revisited*, „Verbum Vitae”, 38/1 (2020), s. 180.

279 M. Rosik, *The Dispute over the Date of the Last Supper. Its Chronology Revisited*, „Verbum Vitae”, 38/1 (2020), s. 182-183 i 189.

280 J. Bilczewski, *Eucharystia w świetle najdawniejszych pomników piśmiennych, ikonograficznych, epigraficznych*, Lwów – Kraków 2004, s. 13.

przypadku teorii H. Hoehnera, najsłabszą stroną tutaj jest brak świadectw, aby kiedykolwiek kapłani tak uczynili. Fakt, że Mojżesz (a więc i Prawo) dawało taką możliwość pojedynczym Żydom, nie znaczy, że kiedykolwiek świadomie przełożono całe święto o jeden, czy dwa dni. Współczesna praktyka Kościoła również nie może być argumentem wspierającym tę tezę. Żydzi, a w szczególności starożytni byli bardzo dokładni i pielęgnowali to, co pochodziło od Pana nawet do absurdu. O pewnym poluzowaniu i interpretacji Prawa dyskutowano w kręgach faryzejskich, a nie wśród saduceuszy, a kult w Świątyni był kierowany głównie przez nich. Chrześcijaństwo natomiast wielokrotnie zmienia swoją liturgię, bo jest ona tworzona przez przedstawicieli Kościoła ukierunkowanych na wspólnotę. Niezmienne ma pozostać Objawienie Boże, którego centrum jest narodzenie, nauczanie i zmartwychwstanie Chrystusa. „To szabat został ustanowiony dla człowieka, a nie człowiek dla szabat” (Mk 2, 27). Starożytni Żydzi podchodzili do tego zdecydowanie bardziej restrykcyjnie, inaczej nieuzasadniona byłaby wielokrotna krytyka Jezusa względem nich.

Osobną grupę tworzą tzw. teorie harmonizujące. Ich autorzy starają się wykazać, że tylko jedna chronologia jest oparta o historyczne wydarzenia, a druga ma znaczenie symboliczne lub teologiczne. W zależności od wersji mamy do czynienia z twierdzeniem, że synoptycy właściwie zrelacjonowali wydarzenia, gdyż Ostatnia Wieczerza w tradycji utrwalona została jako wieczerza paschalna. W tym układzie św. Jan miałby zaburzyć chronologię, aby uwydatnić porównanie Jezusa do baranka paschalnego. Jest to wygodne rozwiązanie i w przypadku czwartej Ewangelii dość często stosowane nie tylko odnośnie do męki Pańskiej. Podstawowym zarzutem jest kwestia odpoczynku świątecznego. Nawet jeśli nie był on aż tak restrykcyjny jak szabatowy, to nadal był stosowany. Przy uznaniu takiego rozwiązania, trzeba się zmierzyć z odpowiedzią na pytanie: jak arcykapłani mogliby nie zastosować spoczynku świątecznego?²⁸¹. Obrona tego nie jest niemożliwa, jak wskazuje *Traktat Hagig z Talmudu Babilońskiego*. Prawo zezwalało na naruszenie spoczynku w przypadku egzekucji fałszywego Mesjasza, za którego przez przywódców żydowskich został uznany Jezus. Samą karę natomiast wykonywali Rzymianie. Co jednak z Szymonem z Cyreny, który wracał

281 J. Łach, *Data Ostatniej Wieczerzy w świetle dokumentów znad Morza Martwego*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny”, 11/5 (1958), s. 405.

z pola? Józefem z Arymatei kupującym płótno i kobietami nabywającymi wonności? Sprzedaż naruszałaby spoczynek. Pozostaje jeszcze do rozwiązania kwestia pozostania arcykapłanów poza pretorium, ze względu na spożycie Paschy. Tutaj według niektórych hipotez uzasadnieniem miałby być posiłek *chagigah*²⁸², który mieliby na myśli, a nie właściwą wieczerzę paschalną.

Pojawiają się również zwolennicy uznania relacji Janowej za właściwą i jest ich całkiem sporo, jak zostało to wykazane w rozdziale II niniejszej pracy. W tym przypadku św. Marek przedstawiłby Ostatnią Wieczerzę jako paschalną chcąc uwydatnić jej znaczenie w kontekście Eucharystii lub uczynił to późniejszy redaktor księgi. Natomiast św. Mateusz i św. Łukasz tylko skopiowali tę relację. Najpoważniejszy z zarzutów wskazuje, że takie podejście umniejsza znaczenie historyczne jednego z przekazów Ewangelii.

W przypadku teorii antycypujących mamy do czynienia z twierdzeniem, że Jezus spożył Paschę wcześniej, niż nakazywało Prawo ze względu na zbliżającą się mękę i śmierć krzyżową. W połączeniu z nowszą teorią o tym, że Ostatnia Wieczerza nie była żydowską Paschą, a Nową Paschą Jezusa, który jako Pan szabatu (Mt 12, 8; Mk 2, 28; Łk 6, 5) wypełnia owo święto. Otrzymujemy w ten sposób wersję dość prawdopodobną. Zyskuje ona coraz większą liczbę zwolenników: choćby J. Ratzinger, J. Meier, B. Pitre czy K. Hoła. Jest ona również kompatybilna z badaniami C. Humphreysa i W. Waddingtona. Właściwie określanie Ostatniej Wieczerzy jako „Nowej Paschy” lub „Paschy Jezusa” jest niczym innym jak nawiązaniem do słów św. Pawła (1 Kor 5, 7) i rozwinięciem teorii harmonizujących. Samo pojęcie „Nowej Paschy” jest znane z pierwszych wieków chrześcijaństwa, gdzie akcentowano typ Paschy w Egipcie i jego antytyp w pasji Chrystusa. Św. Efreem użył dokładnie tego sformułowania odnośnie do przemiany chleba w Wieczerniku²⁸³. Teoria ta nie jest jednak pozbawiona wad. Podstawowym zarzutem w klasycznej jej wersji jest ukazanie Jezusa, który nie przestrzega Prawa, a z tym się zgodzić nie można. Wątpliwości te w nowszych jej wersjach wskazują jako kontrargument władzę prawodawczą Syna Bożego. Zaznacza to mocno ks. Edward Sienkiewicz zauważając, że Jezus przepowiadając swoją śmierć i zmartwychwstanie jeszcze za życia, od początku wskazuje na

282 Posiłek spożywany w ciągu dnia w święto Paschy, czyli 15 Nissan (Pwt 16, 2; 1 Krn 30, 20-24; 35, 8-9)

283 Św. Efreem, *Odrzucenie Przaśniki, Ojcowie Żywi*, t. VIII, Kraków 1987, s. 138.

wydarzenia przekraczające i wręcz rozsadzające ramy jakie nakłada zwykła wieczerza paschalna. Zapowiadane wydarzenia wręcz domagają się, aby ostatnie dni przed śmiercią naznaczone były nowością. Wypełnienie Prawa i przekroczenie go dokonuje się w Wieczerniku. Dla E. Sienkiewicza to, co wydaje się być sprzeczne jest tylko niezrozumieniem mocy i pozycji Jezusa. Sami synoptycy i św. Jan są daleko bardziej zgodni w przekazie niż się rozmijają. Św. Jan akcentuje śmierć Jezusa jako ofiarę w tle zabijanych baranków w Świątyni, a synoptycy podczas wieczerzy milczą na temat baranka, relacjonując słowa Jezusa podczas ustanowienia Eucharystii i niejako zaznaczając, że to Jezus wypełnia brak mięsa ofiarnego²⁸⁴.

Wśród nowatorskich propozycji ostatnich lat znajdziemy teorię filologiczną. Opiera się ona na założeniu, że słowo „Pascha” ma wiele znaczeń: ofiara z baranka, wieczerza, święto, tydzień świąteczny. Czasami trudno jest ustalić, które znaczenie ma na myśli autor tekstu. Zastosowano to do relacji z Ostatniej Wieczerzy, uznając, że nie musi zachodzić sprzeczność między synoptykami i św. Janem. Właściwie rozbieżność może być tylko pozorna. Ustalenia tych dociekań ukazują problem z innej perspektywy wskazując, że to synoptycy przekazali wierną chronologię wydarzeń umiejscawiając śmierć Jezusa w piątek 15 Nissan. Nie pokrywa się to jednak z innymi przyjętymi badaniami (np. ustalenie daty śmierci Jezusa).

A. Jaubert podaje wtorek jako dzień, w którym odbyła się Ostatnia Wieczerza na trzy dni przed ogłoszeniem szabatu w Świątyni. Na poparcie swojej tezy wskazuje głównie *Didaskalia*, które doskonale wpasowują się w jej argumentację. W oryginalnej wersji nie może zostać ona przyjęta. Nie ma podstaw, aby Jezus używał kalendarza qumrańskiego. Wszelkie powiązania z tym ugrupowaniem na obecnym etapie są bezpodstawne. Pojawia się też zarzut o niskim prawdopodobieństwie wypadnięcia dwóch Pasch w jednym tygodniu jeśli nie uwzględnia się interkalacji. W przypadku stosowania systemu lat przestępnych problem ten może być nieaktualny. Niestety z powodu braku danych nie można tego ustalić. Teoria dwóch kalendarzy byłaby do zaakceptowania nie tylko przy zastosowaniu okresów przestępnych, ale i w wersji C. Humphreysa. Jednak

284 E. Sienkiewicz, *Od wspólnoty do wspólnoty i od Paschy do Paschy*, Szczecin 2014, s. 178-180 i 214-217.

kolejny raz brak świadków tekstualnych z tego czasu uniemożliwia jej weryfikację.

Postanowiono więc dokonać własnej modyfikacji tezy i zmieniono cel badawczy. Rozbieżności w opisach Ostatniej Wieczerzy nie muszą wiązać się z działaniem samego Jezusa. To autorzy lub redaktorzy Ewangelii mogli posługiwać się różnymi metodami kalendarzowymi. Problem niezgodności dotyczy tekstu, a niekoniecznie wydarzeń. Argument ten poparto podobieństwami terminologicznymi w tekstach qumrańskich i pismach Nowego Testamentu, czego wcześniej nikt nie zastosował. Najwięcej ich wskazano w listach św. Pawła i *Ewangelii wg św. Jana*. Jest to o tyle istotne, że obaj apostołowie określają Jezusa jako ofiarę paschalną. Odpowiada to na główny zarzut podważający teorię kalendarzową. W tej formie wytłumaczona jest rozbieżność tekstów Ewangelii i jednocześnie nie podważa to teorii Nowej Paschy, która odnosi się do działania samego Jezusa i wskazywana jest aktualnie przez wielu teologów za najbardziej prawdopodobną.

W kontekście wtorku, jako dnia wieczerzy, interesujący jest przekaz włoskiej wizjonerki Marii Pieriny de Micheli. Podczas objawień Jezus prosił ją o rozszerzenie kultu Jego świętego Oblicza i wyznaczył właśnie wtorek jako dzień temu poświęcony. Samo objawienie jest mało rozpowszechnione. Obecnie Maria Pierina jest błogosławioną Kościoła katolickiego, a o jej wizjach dowiadujemy się z dziennika, który prowadziła. Miały one mieć miejsce głównie od 1936 roku, choć już wcześniej miewała ich kilka. W swoich wizjach współcierpiała z Jezusem modlącym się w ogrodzie Getsemani i obrażanym podczas męki. W samych obietnicach dla czcicieli Oblicza znajdują się wskazania nawiedzania Najświętszego Sakramentu we wtorki.

3. Wnioski końcowe

Pierwotnym założeniem niniejszej pracy było ustalenie aktualnych danych pozwalających odnieść się do dyskusji o dacie Ostatniej Wieczerzy. Od początku podstawowym źródłem wiedzy na temat tych wydarzeń byli apostołowie i Ewangelie. Zarówno bibliści jak i naukowcy próbowali odnieść się do rozbieżnych opisów. Analiza zebranych teorii, dokumentów kościelnych i

wypowiedzi ojców Kościoła pozwala wyciągnąć pewne wnioski porządkujące dotychczas przedstawione teorie oraz ukazać problem z perspektywy pierwszych wieków, które zasadniczo wpłynęły na postrzeganie wydarzeń paschalnych. Problem w ustaleniu daty Ostatniej Wieczerzy wpłynął również na kształtowanie się celebracji liturgicznych. Msza Wieczerzy Pańskiej pojawia się najpóźniej spośród obchodów Wielkiego Tygodnia. Zmieniona formuła celebracji w Wieczerniku: „Bierzcie i jedzcie, to jest ciało moje (...). Pijcie z niego [kielicha – KR] wszyscy, bo to jest moja krew przymierza” (Mt 26, 26-27; Por. Mk 14, 22-24; Łk 22, 19-20; 1Kor 11, 24-25), stają się w rezultacie podstawą codziennej Eucharystii, a nie corocznego święta. Rozwój liturgii i stopniowo rosnąca cześć Najświętszego Sakramentu doprowadzają do włączenia Mszy Wieczerzy Pańskiej do obchodów paschalnych w Kościele łacińskim.

Podejmując się zestawienia opisów Ewangelii w pierwszym odczuciu zauważa się, że synoptycy przybycie Jezusa do Jerozolimy na Paschę umiejscawiają na dzień, maksymalnie trzy dni przed świętem, natomiast św. Jan wydłuża ten czas o sześć dni. Skupiając się na szczegółach chronologii synoptycznej można jednak odnaleźć ślady wskazujące, że pobyt w stolicy trwał dłużej. Daje to inne spojrzenie na kolejny ciąg zdarzeń, jaki prezentują autorzy Ewangelii przedstawiając opis Ostatniej Wieczerzy, nocy aresztowania Jezusa i procesu zakończonego śmiercią. Jednak to nie chronologia jest podstawą sprzecznych opisów uczty, a jej charakter i bliskość święta. Synoptycy przedstawiają posiłek przed aresztowaniem jako wieczerzę paschalną, a św. Jan umiejscawia śmierć Pana w czasie zabijania baranków na ucztę sederową Żydów. Zdaje się to wzajemnie wykluczać. Powstało więc podstawowe w omawianej dyskusji pytanie: czy Ostatnia Wieczerza była wieczerzą paschalną, skoro Jezus umiera w czas zabijania ofiar paschalnych w Świątyni?

Na to pytanie przez wieki próbowano odpowiedzieć na wiele sposobów, co prezentuje rozdział II niniejszej pracy. Zwłaszcza kwestia rozumienia święta Paschy i sposoby jej świętowania pozwoliły na powstanie licznych teorii. Mimo, że to charakter posiłku ma kluczowe znaczenie, to ustalenie właściwej chronologii i upływu czasu między wydarzeniami wydaje się pozwolić rozstrzygnąć problem. Staje się więc podstawą teorii bazujących na sposobach liczenia czasu w I w. n. e. zarówno w obrębie doby jak i pod kątem stosowanych kalendarzy. Teoria

kalendary podlegała zmianom, ale w efekcie i tak sprowadza się do stwierdzenia, że nasza wiedza o odmierzeniu upływu czasu w tamtym okresie ma braki. To z kolei nie pozwala jednoznacznie ustalić, jakim kalendarzem posługiwał się Jezus i apostołowie spożywając wieczerzę. Proponuje się, aby potraktować oddzielnie chronologię właściwych wydarzeń z życia Jezusa i chronologię zaprezentowaną w Ewangeliach. Przy czym tej pierwszej nie jesteśmy w stanie odtworzyć przy aktualnej wiedzy, natomiast tą drugą jesteśmy w stanie badać pod różnymi kątami. Następnym etapem badań nad omawianym tematem powinno być powtórne przyjrzenie się teorii dwóch kalendarzy z zaproponowaną zmianą.

Podczas opracowywania planu badań, niezbędnym okazało się prześledzenie tradycji Kościoła i wypowiedzi mistrzów teologii pierwszych wieków. Pierwsze dwa wieki koncentrują się wokół sporu o charakter Wielkiego Piątku, czego efektem było pozostawienie Piątku, jako dnia pokuty i postu, a czas świąteczny zostaje związany z niedzielą. Konsekwencją staje się powiązanie chrztu katechumenów z wigilią paschalną i ustalenie *Triduum Sacrum*. Dopiero od III wieku zaobserwować można celebrację wieczerzy Pańskiej, która nie przynależy bezpośrednio do obchodów paschalnych. Ugruntowanie jej miejsca w Wielkim Tygodniu miało miejsce dopiero od V wieku. Po tym czasie nie obserwuje się większych zmian w liturgii paschalnej. Do X wieku poświadczone były w Kościele zachodnim celebracje, które wprowadzone zostały w kolejnych wiekach na stałe. Należą do nich: Wielki Czwartek – przeniesienie Najświętszego Sakramentu, *denudatio altaris* (ściągnięcie obrusów), zamknięcie instrumentów; Wielki Piątek – przede wszystkim podjęcie postu, adoracja krzyża, modlitwę i procesję z ucałowaniem, czuwanie nocne; Wielka Sobota – kontynuacja postu; wigilia paschalna – błogosławieństwo wody i ognia, zapalenie paschału, chrzest katechumenów; Niedziela Zmartwychwstania – świętowanie przede wszystkim obejmuje obecność na porannej Mszy św. po wcześniejszym nocnym czuwaniu i przyjęcie Eucharystii. Niedziela otwierała oktawę wielkanocną²⁸⁵.

Podsumowując poszukiwania tradycji związanych z wydarzeniami paschalnymi wyciąga się kilka istotnych wniosków. Do współczesnej dyskusji dochodzi zaskakujący fakt ustanowienia dwóch dni postnych: piątku i środy. Zwłaszcza wybór środy, poświadczony już początkiem II wieku, podważa

285 B. Nadolski, *Liturgika*, t. II, Poznań 1991, s. 66-73.

późniejszą tradycję wiążącą Ostatnią Wieczerzę z czwartkiem. Chrześcijanie podejmowali post środowy ze względu na powiązanie tego dnia tygodnia ze zdradą Judasza i aresztowaniem Jezusa. Teorie umiejscawiające wieczerzę we wtorek (A. Jaubert) lub w środę (B. Pitre, C. Humphreys) zyskują dzięki temu dodatkowy argument ze strony tradycji kościelnej. Nie jest to jeszcze jednoznaczny wybór jednego z tych dni, ale taki zwyczaj wyklucza czwartek. Z drugiej strony wybór środy mógł być podyktowany tym, że w czwartek pościli Żydzi. Chrześcijanie od II wieku mocno zaznaczają swoją odrębność od judaizmu. Faktem pozostaje, że brak wzmianek o powiązaniu Ostatniej Wieczerzy z wieczorem dzień przed męką Pana przez pierwsze dwa wieki sprawia, że późniejsze wspólnoty dokonały tego powiązania przede wszystkim w oparciu o tekst Ewangelii, a nie poprzez dochowanie ustnej tradycji apostoelskiej. Nie odnajduje się żadnych sporów na tym tle i w IV wieku Kościół zachodni, nadaje kierunek aktualnej do dziś tradycji liturgicznej. Brak sprzeciwu ze strony innych wspólnot również ma znaczenie. Widocznie nie było innej praktyki lub nie było w ogóle corocznego wspomnienia Ostatniej Wieczerzy. Druga możliwość jest bardziej prawdopodobna, gdyż wydarzenia z Wieczernika pierwsze wspólnoty powiązały z Dniem Pańskim i Komunią. Oznacza to, że dopiero przy tworzeniu się szczegółowych zwyczajów związanych z Wielkim Tygodniem pojawia się potrzeba wspomnienia dnia ustanowienia Eucharystii.

Pytając o to, czy Jezus spożył wieczerzę paschalną z uczniami zgodnie z przepisami Prawa, należy zawsze odpowiedzieć: tak i nie. Tak, spożył posiłek odnoszący się do Paschy Pana, czyli Jego przejścia, ale nie spożył go tylko jako wspomnienia przejścia przez Egipt anioła śmierci. To tak jak w przypadku pytania o Jana Chrzciciela jako proroka. Jezus wyraźnie odpowiada, że mieli do czynienia z kimś więcej niż prorokiem (Mt 11, 9). Uczniowie przebywają w towarzystwie Jezusa, który jest Panem szabat, a jego bliskość zezwala na więcej niż mogą kapłani w Świątyni, bo On jest kimś więcej niż Świątynią (Mt 12, 6). Dzięki wcieleniu Bóg przebywa z ludzkością na inny sposób niż przebywał w Świątyni. Jezus kolejno wskazuje to samo przy pytaniu Żydów o znak potwierdzający Jego moc. Sam siebie porównuje do Jonasza i do króla Salomona przychodzącego do niewiernych, a przecież jest kimś więcej niż Jonasz i kimś więcej niż Salomon ze swoją mądrością (Mt 12, 41; Łk 11, 31-32). Tak i podczas Ostatniej Wieczerzy

wydarzyło się coś więcej niż przywołanie wydarzeń z Egiptu. Apostołowie nie mieli co do tego wątpliwości, skoro odczytali to jako ustanowienie Eucharystii, a późniejszy Kościół pielęgnował i pielęgnuje jej celebrację do dziś. Jezus nie tylko spożył wieczerzę paschalną, ale ją wypełnił tak jak całe Prawo (Mt 5, 17).

Czy więc Jezus spożył zwykły posiłek podczas Ostatniej Wieczerzy? Zdecydowanie nie! Każdy jej element wskazuje na wyjątkowość tamtych wydarzeń. Czy więc Jezus spożył wieczerzę paschalną, taką jak każdy ortodoksyjny Żyd w tamtym czasie? Nie. To było coś daleko więcej niż ortodoksyjna wieczerza sederowa. Czy Jezus spożył wieczerzę na pamiątkę Paschy w rozumieniu Paschy Pana, Jego Przejścia, które zaowocowało zbawieniem Narodu Wybranego? Tak! Podczas Ostatniej Wieczerzy ustanowił On nową pamiątkę powiązaną z Jego przejściem poprzez śmierć do zmartwychwstania. Czy uczniowie Jezusa pytając o przygotowanie wieczerzy mieli na myśli wieczerzę paschalną przypadającą wedle Prawa na 14 Nissan? Trudno jest na to pytanie odpowiedzieć w tak prosty sposób, jak przy wcześniejszych pytaniach. Wreszcie: czy Jezus spożył Ostatnią Wieczerzę w czasie, gdy czyniła to większość społeczeństwa Żydowskiego? Wiele wskazuje na to, że nie, choć nie ma wystarczających danych, aby móc to stwierdzić z całą pewnością.

Zakończenie

Jedno wydarzenie potrafi zmienić bieg historii świata. Tak było w przypadku Ostatniej Wieczerzy, której charakter podlega dyskusji od wielu wieków. Czy była ucztą paschalną, jak podają synoptycy? Czy może ją poprzedzała? Jeśli była Paschą to, czy Chrystus umarł w dzień święta? Przeczy temu relacja św. Jana Ewangelisty i seria logicznych argumentów odnoszących się do zachowania arcykapłanów podczas procesu. Wydaje się być niemożliwe, aby zajmowali się Jezusem zamiast świętować. Prowadzi to do pytania o dzień odbycia się wieczerzy względem Paschy. Analizując temat, zazwyczaj mówi się o dniach tygodnia ze względu na szabat ogłoszony przez przywódców żydowskich następujący wieczorem po ukrzyżowaniu Jezusa. Było to zatem po południu, przed szabatem. Kwestia wieczerzy nie jest tak oczywista. Coraz więcej głosów wskazuje, że jest to mało prawdopodobne, aby odbyła się w wieczór przed ukrzyżowaniem. Raczej miała miejsce dzień lub dwa dni wcześniej. Annie Jaubert sugerowała nawet, że były to trzy dni przed szabatem przy czym należy używać określenia „dzień lub dwa przed szabatem ogłaszającym w Świątyni”, a nie współczesnych nazw dni tygodnia. W judaizmie okresu drugiej Świątyni używano więcej niż jednego kalendarza, a sami Izraelici mieli styczność z różnymi sposobami odmierzania czasu. Powoduje to duże problemy z ustaleniem chronologii wydarzeń w oparciu o współczesny kalendarz.

W niniejszej rozprawie podjęto problem daty Ostatniej Wieczerzy, chcąc zrewidować aktualne propozycje rozwiązania „konfliktu” opisów Ewangelii oraz zadano pytanie, czy ów problem wpłynął na kształtowanie się tradycji liturgicznej Kościoła. Postawiono sobie za cel prześledzenie zależności między trudnością we wskazaniu dokładnego dnia wieczerzy, a powstawania celebracji wydarzeń paschalnych. Przedstawiono, jak proces ten odbywał się w obie strony. Z

pierwszych trzech wieków zachowały się nieliczne źródła powiązane z corocznym wspomnianiem wieczerzy Pana, a gdy już je odnajdujemy, to większość z nich przekazuje celebrację Ostatniej Wieczerzy w czwartek. Praca rozpoczyna się analizą biblijnej chronologii zdarzeń ostatniego pobytu Jezusa w Jerozolimie przed śmiercią na krzyżu. Całość zamyka przedstawienie rozwoju tradycji liturgicznej Wielkiego Tygodnia, ze szczególnym zwróceniem uwagi na IV wiek. Układ ten tworzy klamrę zamykającą szereg różnorodnych teorii dotyczących omawianego tematu.

Przeprowadzone analizy tekstów biblijnych i tradycji Kościoła pozwalają przedstawić następujące wnioski:

1. Ewangelie są opisem wiary apostołów w Syna Bożego. Jako świadkowie opisywanych wydarzeń nie skupiali się oni na relacji historycznej, ale na nauce i znaczeniu czynów Jezusa. Nie oznacza to jednak, że Ewangelie nie posiadają wartości historycznej.
2. Synoptycy przedstawiają Ostatnią Wieczerzę, jako wieczerzę paschalną. Z tego faktu wyciąga się wniosek, że odbyła się ona w wieczór poprzedzający śmierć Jezusa i w takiej formie utrwaliło się to w liturgii Kościoła. Wydaje się to być logiczną konsekwencją, jednak sam opis Ewangelii nie daje podstaw do budowania takiej chronologii, zwłaszcza, że od momentu przybycia do Betanii widać przeskok czasowy sugerujący, że kolejne wydarzenia miały miejsce w krótszym czasie niż to było w rzeczywistości.
3. Św. Jan, opisując śmierć Jezusa na krzyżu, zaznacza, że w tym czasie w Świątyni zabijano baranki, które miały być spożyte na wieczerzy paschalnej przez Żydów. Określenie „Żydzi” w jego relacji ma negatywny wydźwięk, co może oznaczać, że opozycjoniści Jezusa obchodzili w tym czasie Paschę.
4. Wpierw, w efekcie sporu o datę świętowania Wielkanocy, ustalony zostaje charakter postny Wielkiego Piątku, a czas świętowania przesunięty został na Niedzielę Zmartwychwstania. Przez długi czas określenie Triduum Sacrum odnosi się do trzech dni: Wielkiego Piątku, Wielkiej Soboty i Niedzieli Zmartwychwstania Pańskiego.
5. Dopiero w IV wieku można mówić o wprowadzeniu Mszy Wieczerzy

Pańskiej w niektórych gminach chrześcijańskich np. w Rzymie. Nie jest ona jednak zrównana z Triduum, co wskazuje na ostrożność Kościoła w jej celebrowaniu. Ustanowienie Eucharystii w Wieczerniku ściśle zostało związane z liturgią Dnia Pańskiego, a nie z corocznym wspomnieniem.

Zapoznając się z argumentacją teorii (odnośnie do sporu o datę Ostatniej Wieczerzy) postawić można poniższe wnioski:

1. Rozdzwięk między opisami Ostatniej Wieczerzy w Ewangeliach może być pozorny i większość teorii stara się go wyjaśnić doszukując się informacji pozwalających zrozumieć jego powstanie. Wiele elementów z życia codziennego starożytnych Żydów stało się niezrozumiałe. Odkrywanie ich zwyczajów może pozwolić wytłumaczyć omawiany problem.
2. Część tez zakłada, że wieczerza nie była posiłkiem paschalnym, co należy odrzucić. Nawet jeśli Jezus nie spożył uczy z zachowaniem wszystkich jego charakterystycznych elementów, to wydarzyło się to w kontekście Święta Paschy.
3. Większość teorii nie jest poparta badaniami, a wskazuje jedynie możliwość rozwiązania problemu. Pod względem zebranego materiału badawczego wyróżniają się prace: C. Humphreysa, A. Jaubert i B. Pitre.
4. W pracy uznano, że pojęcie „teoria dwóch kalendarzy” powinno odnosić się do wszystkich propozycji zakładających, że rozdzwięk w opisach Ostatniej Wieczerzy w Ewangeliach, związany jest z funkcjonowaniem różnych kalendarzy w starożytności. Na koniec zaproponowano własną modyfikację tej teorii. Wyakcentowano, że podane rozwiązanie odnosi się do samego tekstu, a nie rzeczywistych wydarzeń.
5. Na pytanie o właściwą chronologię paschalną najlepiej odpowiadają teorie o „Nowej Pasze”. Są zgodne z nauczaniem Jezusa akcentując Jego misję i autorytet interpretacji Starego Prawa. Kończąc badania zauważono, że zmieniona teoria kalendarzowa nie jest sprzeczna z teoriami o „Nowej Pasze”, które odnoszą się nie do tekstu Ewangelii a do właściwych wydarzeń paschalnych.

Pamięć wspólnot chrześcijańskich nie przechowała informacji wiążących

Ostatnią Wieczerzę z konkretnym dniem. Wskazuje natomiast, że miała ona paschalny charakter, tak jak cała ofiara Jezusa. Rozpoczęła się ona w Wieczerniku, znalazła swoją kulminację w śmierci krzyżowej oraz zmartwychwstaniu i jest kontynuowana na każdej Mszy św. Pascha Pana realizuje się w każdym zbawionym człowieku. Tak samo Jego Przejście w Egipcie nie kończyło się na nocy wyzwolenia, ale przy wejściu do Ziemi Obiecanej. Oczekiwania mesjańskie rozpoczynają się od zapowiedzi zawartej w protoewangelii i dotyczą ostatecznego powrotu ludzi do Edenu. Duchowa interpretacja opisów Ostatniej Wieczerzy w Ewangeliach nie stanowi problemu, gdyż obie prawdy wskazują na znaczenie wydarzeń paschalnych w kontekście historii zbawienia, a nie chronologii poszczególnych dni. Niemniej współczesny historyk badając tekst na poziomie dosłownym, również może wykazywać, że rozbieżność jest tylko pozorna. Teoria dwóch kalendarzy zmodyfikowana w XXI wieku wskazuje, że opisy Ewangelii nie muszą być sobie przeciwstawiane.

Problemem ciągle nie rozwiązany jest postawienie właściwej przyczyny rozbieżności ewangelicznych. Bez względu na to, czy jest to efekt pozorny, czy rzeczywisty, nie mamy satysfakcjonującej i rzetelnej odpowiedzi. Wśród przedstawionych teorii przoduje twierdzenie, że Jezus spożył wieczerzę paschalną, ale niekoniecznie w wieczór poprzedzający swoją śmierć. Daje początek Nowej Passze, którą celebrują do dziś chrześcijanie i niekoniecznie stosuje się do prawa żydowskiego. Nie przeczy to zmodyfikowanej teorii dwóch kalendarzy zaproponowanej w pracy. Wskazuje się, aby zapytać o to jakiego kalendarza używali autorzy Ewangelii lub ich redaktorzy. Rozdźwięk pojawia się na poziomie tekstu i nie musi dotyczyć samych wydarzeń. Nie ustalono metody interkalacji kalendarza qumrańskiego, a mało prawdopodobne jest, aby takiej nie było. Kalendarz wówczas bardzo szybko rozminąłby się z kalendarzem zwrotnikowym, powodując przesunięcia pór roku. Należałoby więc ustalić jak qumrańczycy korygowali swoje obliczenia. Jednak dopóki nie pojawią się nowe odkrycia w tym obszarze, będzie to bardzo trudne.

W pracy wykazano podobieństwa terminologiczne listów św. Pawła i *Ewangelii wg św. Jana* z tekstami qumrańskimi. Dowodzi to wspólnego środowiska hermeneutycznego. Przynależć do niego mogli nawróceni na chrześcijaństwo eseneicy. Wraz z przeanalizowaniem zależności kształtowania

się tradycji paschalnej Kościoła (w tak szerokim zakresie obejmującym dokumenty kościelne i wypowiedzi teologów) stanowi to element nowatorski. Następnie dowodzi się, że stosunkowo późne wprowadzenie Mszy Wieczerzy Pańskiej związane mogło być z brakiem pewności, co do dnia odbycia się wieczerzy i z przeniesieniem akcentu ustanowienia Eucharystii na niedzielę. Autorka pracy zakłada przyjęcie dwóch koncepcji: zmienionej teorii kalendarzowej do wytłumaczenia rozbieżności powstałych w tekście Ewangelii, a rzeczywiste wydarzenia oprzeć na założeniu, że Jezus spożył Ostatnią Wieczerzę, jako własną ucztę paschalną – Nową Paschę.

Podsumowaniem zaprezentowanych rozważań niech będą słowa Hansa von Balthasara:

„W perspektywie schematu «Verbum-Caro» zostaje wyciągnięta z tego ostateczna konsekwencja dla uczyty eucharystycznej. I nie ma większego znaczenia, czy sama Ostatnia Wieczerza była ucztą paschalną, obrazowo ilustrującą przejście ze Starego do Nowego Testamentu, czy też przejście dokonuje się w równoczesności Paschy i krzyża, a tym samym w zastąpieniu piętrzących się zwierząt ofiarnych przez krwawe samo ofiarowanie się Sługi Jahwe. Natomiast ważniejsze jest to, że Chrystus (...) jest w stanie przeniknąć przez niebo do Ojca (Hbr 9, 12), jak również do wnętrza uczestnika uczyty – w stanie zupełnego «stopienia» jako Ofiarowany. (...) I nie ma już żadnego «albo – albo» między rozumianym dosłownie schematem «ciało – krew» i schematem «duch – ciało» jako rdzeniem sensu, ponieważ oba schematy schodzą się po prostu w Eucharystii”²⁸⁶.

286 H. von Balthasar, *Teologia Misterium Paschalnego*, Kraków 2001, s. 91-92.

Bibliografia

Źródła:

- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Biblia Tysiąclecia*, wyd. V, Poznań 2002.
- AMBROŻY Z MEDIOLANU św.. *Listy*, t. III, *Biblioteka Ojców Kościoła*, opr. J. Naumowicz, Kraków 2012.
- AMBROŻY Z MEDIOLANU św., *O wierze*, opr. I. Bogaszewicz, Warszawa 1970.
- AUGUSTYN Z HIPPONY św., *O zgodności Ewangelistów*, *Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy*, t. L, opr. E. Stanula, Warszawa 1989.
- AUGUSTYN Z HIPPONY św., *Wybór mów*, *Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy*, t. XII, opr. E. Stanula, Warszawa 1973.
- BENEDYKT XXVI, *Mass of the Lord's Supper*, Homilia w Wielki Czwartek 5. 04.2007 r., [w:]
https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/homilies/2007/documents/hf_ben-xvi_hom_20070405_coena-domini.html, (27.04.2022).
- CYRYL JEROZOLIMSKI św., *Katechezy przedchrzcielne i mistagogiczne*, *Biblioteka Ojców Kościoła*, t. XIV, opr. M. Bogucki, Kraków 2000.
- CHRYZOSTOM Jan św., *Homilie i kazania wybrane*, *Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy*, t. VIII, opr. W. Kania, Warszawa 1971.
- Didascalia Apostolorum*, opr. H. Connolly, Oxford 1929.
- Do Ziemi Świętej, Ojcowie Żywi*, t. XIII, opr. P. Iwaszkiewicz, Kraków 1996.
- Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. I, opr. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2007.
- Eucharystia pierwszych chrześcijan, Ojcowie Żywi*, t. VII, opr. M. Starowieyski, Kraków 1987.
- EUZEBIUSZ Z CEZAREI, *Historia Kościelna. O męczennikach Palestyńskich*, *Pisma Ojców Kościoła*, t. III, opr. A. Lisiecki, Poznań 1924.

- EUZEBIUSZ Z CEZAREI, *Życie Konstantyna, Źródła Myśli Teologicznej*, t. XLIV, opr. T. Wnętrzak, Kraków 2007.
- FLAWIUSZ Józef, *Wojna Żydowska*, opr. J. Radożycki, Poznań 1980.
- FLAWIUSZ Józef, *Dawne Dzieje Izraela*, opr. Z. Kubiak, J. Radożycki, Warszawa 1993.
- HIERONIM ZE STRYDONU św., *Komentarz do Ewangelii wg św. Mateusza*, opr. J. Korczak, Kraków 2008.
- HIERONIM ZE STRYDONU św., *Listy*, t. II, opr. J. Czuj, Warszawa 1953.
- HIERONIM ZE STRYDONU św., *Listy*, t. III, opr. J. Czuj, Warszawa 1954.
- Hipolita Rzymskiego „*Tradycja Apostolska*”: wstęp, przekład, komentarz, opr. H. Paprocki, „*Studia Theologica Varsaviensia*”, 14/1 (1976).
- JUSTYN MĘCZENNIK św., *Dialog z Żydem Tryfonem, Pisma Ojców Kościoła*, t. IV, opr. J. Sajdaka, Poznań 1926.
- MUCHOWSKI Piotr, *Rękopisy znad Morza Martwego*, Kraków 2000.
- ORYGENES, *Komentarz do Ewangelii według św. Jana, Źródła Myśli Teologicznej*, opr. A. Bandura, A. Baron, T. Górski, H. Pietras, E. Stańska, Kraków 2003.
- Pierwsi Świadkowie. Wybór najstarszych pism chrześcijańskich, Ojcowie Żywi*, t. VIII, opr. M. Starowieyski, Kraków 1988.
- Pisma paschalne, Biblioteka Ojców Kościoła*, t. III, opr. S. Kalinkowski, Kraków 1993.
- PLINIUSZ STARSZY, *Historia Naturalna*, opr. J. Łukaszewicz, Poznań 1845.
- Post jako praktyka duchowa. Ojcowie Kościoła o poście, Biblioteka Ojców Kościoła*, opr. L. Nieścior, Kraków 2019.
- Synody i kolekcje praw*, t. I, opr. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2006.
- Synody i kolekcje praw*, t. II, opr. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2007.
- Synody i kolekcje praw*, t. III, opr. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2009.
- Synody i kolekcje praw*, t. IV, opr. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2010.
- Synody i kolekcje praw*, t. VI, opr. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2011.
- TACYT Publisz, *Roczniki*, opr. W. Okęcki, Warszawa 1930.
- TOMASZ Z AKWINU św., *Suma Teologiczna*, t. XXVI, opr. S. Piotrowicz, London 1968.

Literatura przedmiotu:

- AMUSIN Józef, *Rękopisy znad Morza Martwego*, Warszawa 1963.
- BALTHASAR Hans von, *Teologia Misterium Paschalnego*, Kraków 2001.
- BILCZEWSKI Józef, *Eucharystia w świetle najdawniejszych pomników piśmiennych, ikonograficznych, epigraficznych*, Lwów – Kraków 2004.
- BRADSHAW Paul, *W poszukiwaniu początków kultu chrześcijańskiego*, Kraków 2016.
- BULTMANN Rudolf, *The Gospel of John. A Commentary*, Philadelphia 1976.
- BULTMANN Rudolf, *The new Approach to the Synoptic Problem*, [w:] *Existence and Faith. Shorter Writings of Rudolf Bultmann*, ed. Ogden S., Cleveland – New York 1973.
- DĄBROWSKI Eugeniusz, *Odkrycia w Qumran nad Morzem Martwym a Nowy Testament*, Poznań 1960.
- DIBELIUS Martin, *From Tradition to Gospel*, New York 1935.
- FITZMYER Joseph, *101 pytań o Qumran*, Kraków 1997.
- HOEHNER Herold, *The Chronology of Jesus*, [w:] *The Handbook for the study of the Historical Jesus*, Leiden 2011.
- HOŁA Kazimierz, *Paschalny charakter Ostatniej Wieczerzy, a data śmierci Jezusa*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny”, t. 38 (1), Kraków 1985.
- HUMPHREYS Colin, *The mystery of the Last Supper*, Cambridge 2011.
- HUMPHREYS Colin, WADDINGTON W., *The Date of the Crucifixion*, [w:] <https://www.asa3.org/ASA/PSCF/1985/JASA3-85Humphreys.html>, (27.12.2021).
- JANICKI Jan, *Sakramentarz Gelazjański (Reginensis Latinus 316) zarys roli i znaczenia najstarszego mszału Kościoła*, „Folia Historica Cracoviensia”, t. 4-5 (1997-1988).
- JAUBERT Annie, *La date de la Cène*, Paris 1957.
- JUNGMAN Josef, *Liturgia pierwotnego Kościoła*, Kraków 2013.
- KASPRZAK Dariusz, *Obrzędy przejścia podczas inicjacji monastycznej*, [w:] *Katechumenat i inicjacja chrześcijańska w Kościele starożytnym*, red. P. Szczur, Lublin 2011.
- KEMPIAK Ryszard, *Paweł i essenizm qumrański*, [w:] *Qumran. Pomiedzy*

- Starym a Nowym Testamentem*, red. H. Drawnel, A. Piwowar, Lublin 2009.
- KREINER Jerzy, *Konferencja międzynarodowa „Historia kalendarzy na świecie i ich powstawanie” (Korea Południowa, 29 XI-2 XII 2016)*, „*Studia Historiae Scientiarum*”, t. 16 (2017).
- LIJKA Kazimierz, *Dzieje Triduum Paschalnego*, [w:] *Mysterium Christi*, t. II, Zawichost – Kraków – Sandomierz 2012.
- ŁACH Jan, *Data Ostatniej Wieczery w świetle dokumentów znad Morza Martwego*, „*Ruch Biblijny i Liturgiczny*”, 11/5 (1958).
- MALONE Joseph, *The dating of the Last Supper and the alternate calendar proposal analysed*, [w:] https://www.academia.edu/9718255/The_date_of_the_Last_Supper, (31.07.2020).
- MATWIEJUK Kazimierz *Sakramentarz jako księga liturgiczna*, „*Teologiczne Źródła Siedleckie*”, t. XIV (2017).
- MILIK Józef, *Dziesięć lat odkryć na pustyni Judzkiej*, Kraków 1999.
- MĘDALA Stanisław, *Aktualny stan badań problematyki qumrańskiej*, [w:] W. Tyloch, *Rękopisy z Qumran nad Morzem Martwym*, Warszawa 1994.
- MEIER John, *A Marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus: The Roots of the Problem and the Person*, t. I, Doubleday, New York 1991.
- MUCHOWSKI Piotr, *Komentarze do Rękopisów znad Morza Martwego*, Kraków 2000.
- MUSZYŃSKI Henryk, *Chrystus – fundament i kamień węgielny Kościoła w świetle tekstów qumrańskich*, Warszawa 1982.
- NAUMOWICZ Józef, *Trzy spory o datę Wielkanocy*, „*Vox Patrum*”, 26/49 (2006).
- NOWAK Józef, *Historia kalendarza liturgicznego*, „*Liturgia Sacra*”, 18/1 (2012).
- PITRE Brant, *Jezus i żydowskie korzenie Eucharystii*, Kraków 2018.
- PRAT Ferdinand, *Jesus Christ. His live, his teaching and his work*, t. II, Milwaukee 1963.
- PUECH Émile, *Manuskrypty znad Morza Martwego a Nowy Testament. Mistrzowie i nadzieje*, [w:] *Qumran. Pomędzy Starym a Nowym Testamentem*, red. H. Drawnel, A. Piwowar, Lublin 2009,
- PUECH Émile, *Manuskrypty znad Morza Martwego a Nowy Testament. Nowy Mojżesz, czyli o kilku praktykach prawa*, [w:] *Qumran. Pomędzy Starym a*

- Nowym Testamentem*, red. H. Drawnel, A. Piwowar, Lublin 2009.
- RATZINGER Josef, *Jezus z Nazaretu*, t. II, Kielce 2011.
- RESCH Andreas, *The Face on the Shroud of Turin and on the Veil of Manoppello*, [w:] <http://www.acheiropoietos.info/proceedings/ReschWeb.pdf>, (15.08.2021).
- RICCIOTTI Giuseppe, *Życie Jezusa Chrystusa*, Warszawa 1954.
- ROSIK Mariusz, *The Dispute over the Date of the Last Supper. Its Chronology Revisited*, „*Verbum Vitae*”, 38/1 (2020).
- SAULNIER Stéphane, *Calendrical Variations in Second Temple Judaism*, Leiden 2012.
- SHANKS Herschel, *Tajemnica i znaczenie zwojów znad Morza Martwego*, Warszawa 2002.
- SIENKIEWICZ Edward, *Od wspólnoty do wspólnoty i od Paschy do Paschy*, Szczecin 2014.
- WRÓBEL Mirosław, *Historia i teologia czwartej Ewangelii w świetle „Żydów” Janowych*, „*Colloquia Theologica Ottoniana*”, nr 1 (2018).
- WYSOCKI Marcin, *Katechumenat i inicjacja chrześcijańska w Afryce Rzymskiej w II i III wieku*, [w:] *Katechumenat i inicjacja chrześcijańska w Kościele starożytnym*, red. P. Szczur, Lublin 2011,
- VOGÜÉ Adalbert de, *Kochać post*, Kraków 2010.
- ŻUREK Antoni, *Katecheza Eucharystyczna św. Augustyna*, „*Vox Patronum*”, 32/57 (2012).

Literatura pomocnicza:

- ALBRIGHT William, *The Archaeology of Palestine*, Baltimore 1960.
- Archeologia Palestyny*, red. L. Stefaniak, Poznań 1973.
- ATKINSON Kenneth, *Judah Aristobulus and Alexander Jannaeus in the Dead Sea Scrolls*, „*Qumran Chronicle*”, 22/1-4 (2014).
- BAIGENT Michael, LEIGH Richard, LINCOLN Henry, *Testament Mesjasza*, Warszawa 1997.
- BALDACCHINI Giuseppe, DI LAZZARO Paolo, MURRA Daniele, SANTONI Antonino, *Sub-micrometer coloration depth of linens by vacuum ultraviolet radiation*, [w:] <http://www.acheiropoietos.info/proceedings/DiLazzaroWeb.pdf>,

(20.08.2021).

BETZ Otto, RIESNER Rainer, *Jezus, Qumran i Watykan*, Warszawa 1994.

BRUCE Frederick, *Archaeological Confirmation of the New Testament*, [w:]
Revelation and the Bible. Contemporary Evangelical Thought, red. C. Henry,
Grand Rapids 1969.

DOCKERY David, KENNETH Mathews, SLOAN Robert, *Foundations for
Biblical Interpretation. A Complete Library of Tools and Resources*, Nashville
1994.

DZIADOSZ Dariusz, *Drzewo poznania dobra i zła a koncepcja Stwórcy w Rdz
2,4b–3,24*, „Biblica et Patristica Thoruniensia”, t. 7/2 (2014).

ELDER John, *Prophets, Idols, and Doggers*, New York 1965.

ESPRIELLA J., *The Tilma of Guadalupe*, [w:]
<http://www.acheiropoietos.info/proceedings/EspriellaWeb.pdf>, (15.08.2021).

FERNÁNDEZ SÁNCHEZ José, *The Sudarium of Oviedo and the Shroud of
Turin. A question of authenticity*, [w:]
<http://www.acheiropoietos.info/proceedings/FernandezWeb.pdf>, (16.08.2020).

FREE Joseph, *Archaeology and Bible History*, Wheaton 1969.

FULBRIGHT Diana, *Akeldama repudiation of Turin Shroud omits evidence from
the Judean Desert*, [w:]
<http://www.acheiropoietos.info/proceedings/FulbrightAkeldamaWeb.pdf>,
(16.08.2020).

GEISLER Norman, *Baker Encyclopedia of Christian Apologetics*, Grand Rapids
1998.

GRANT Michael, *Dzieje dawnego Izraela*, Warszawa 1991.

HAMMAN Adalbert, *Życie codzienne pierwszych chrześcijan*, Warszawa 1990.

JASIŃSKI Jakub, *Marek Terencjusz Warron*, [w:]
<https://imperiumromanum.pl/biografie/marek-terencjusz-warron/>,
(8.05.2022).

JĘDRZEJEWSKI Sylwester, *Biblia i judaizm*, Kraków 2007.

JĘDRZEJEWSKI Sylwester, *U korzeni zła*, Lublin 1997.

JUNGMAN Josef, *Sprawowanie liturgii. Podstawy i historia form*, Kraków 1992.

KAŁUŻNY Józef, *Miejsce spotkań eucharystycznych Kościoła w świetle źródeł
pierwszej połowy III wieku*, [w:] *Starożytność chrześcijańska materiały*

- zebrane, t. II, Kraków 2010.
- KISH Stacy, *Why did the atomic bomb dropped on Hiroshima leave shadows of people etched on sidewalks?*, [w:] <https://www.livescience.com/nuclear-bomb-wwii-shadows.html>, (20.08.2021).
- KOSTECKI Ryszard, *Krótką historia matematyki*, [w:] <https://www.fuw.edu.pl/~kostecki/histmat.pdf>, (2.05.2022).
- KRAKOWIAK Czesław, *Wielki Post w liturgii Kościoła i pobożności ludowej*, Sandomierz 2006.
- KRAWCZYK Roman, *Instytucje społeczne i religijne Starożytnego Izraela*, Siedlce 2009.
- LUCOTTE Gérard, MARION André, *Tunika z Argenteuil i Cahun Turyński. Podsumowanie badań*, Kraków 2008.
- LESING Hans, *Die Abendmahlsprobleme im Lichte der neutestamentlichen Forschung seit 1900*, t. I, Bonn 1953.
- NADOLSKI Bogusław, *Liturgika*, t. II, Poznań 1991.
- RAKOCY Waldemar, *Faryzeusze, historia – Ewangelie*, Lublin 2002.
- RAPOPORT Icchak, ROSIK Mariusz, *Wprowadzenie do literatury i egzegezy żydowskiej okresu biblijnego i rabinicznego*, Wrocław 2009.
- SEEWALD Peter, *Jezus Chrystus, biografia*, Kraków 2011.
- STAROWIEYSKI Marek, *Sobory Kościoła niepodzielonego. Część I – Dzieje*, Tarnów 1994.
- STEGEMAN Hartmut, *Esseńczycy z Qumran, Jan Chrzciciel i Jezus*, Kraków 2002.
- SZCZEŚNIAK Władysław, *Dzieje Kościoła katolickiego w zarysie*, t. I, Warszawa 1902.
- WIERZBOWSKI Teodor, *Vademecum. Podręcznik dla studyów archiwalnych, dla historyków i prawników polskich*, Warszawa 1908.
- Wstęp ogólny do Pisma Świętego*, red. J. Szłaga, Poznań – Warszawa 1986.
- VANDERKAM James, *Wprowadzenie do wczesnego Judaizmu*, Warszawa 2006.
- ZAWADZKI Mateusz, *Oniaszowa świątynia w Leontopolis jako znak hellenizacji diaspory żydowskiej w Egipcie w czasach hellenistycznych*, „Studia Gdańskie”, t. XLIII, (2018).