

Dominik Ostrowski

Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu

ORCID 0000-0002-7139-4655

Cztery Paschy – jedno misterium. Studium paschalnych modeli obrzędowych

Abstrakt: W artykule podjęto próbę systematycznego ujęcia czterech paschalnych modeli obrzędowych występujących w historii zbawienia: Paschy Mojżesza, dorocznej Paschy Izraela, Paschy Chrystusa oraz Eucharystii jako Paschy Kościoła. Punktem wyjścia jest podkreślenie wspólnej struktury czterech Pasch z użyciem parametrów „wydarzenie – uczta”, posiadających funkcję teologiczną. Studium, poszukując nie tylko zbieżności strukturalnych, ale przede wszystkim zbieżności treści wszystkich modeli, ukazuje konieczność przejścia w anamnezie od rzeczywistości historycznej do transhistorycznej. Proponowana metoda pozwala ukazać głęboką więź i zależność pomiędzy obrzędami Izraela i Eucharystią. Niniejsze studium, przez otwarcie pola dalszych badań i wysunięcie hipotezy odnośnie do układu elementów omawianych modeli, ukazuje spójność wszystkich czterech modeli i ich główne znaczenie.

Słowa kluczowe: liturgia, pascha, anamneza, uczta obrzędowa

Wstęp

Wśród wielu znaczących wydarzeń na osi historii, którą nazywamy „historią zbawienia”¹, istotne miejsce w teologii

¹ Wyrażenie, charakterystyczne dla nauk biblijnych, w niedawnym czasie zostało w interesujący sposób przeanalizowane i wyjaśnione („historia i zbawienie – explicatio terminorum”) w monografii „Historia zbawienia” ks. S. Jankowskiego i ks. D. Sztuka (zob. Jankowski i Sztuk 2018, 21–33) Autorzy konfrontują najważniejsze koncepcje tego wyrażenia, pochodzącego z XIX w., włącznie z próbą „odarcia” *mysterium salutis* z wymiaru historycznego przez R. Bultmanna, a także pogłębioną refleksją H. de Lubaca, wyrażoną w jego komentarzu do konstytucji „Dei Verbum”. Katolicka koncepcja łączy wymiar historyczny, w jakim egzystuje człowiek i Kościół „pełni czasów”, z ponadczasowym zbawczym działaniem Boga: „Historia zbawienia urzeczywistnia się w czasie i przestrzeni” (33). Dodajmy, że

chrześcijańskiej zajmują dwie szczególne Paschy: Pascha w Egipcie pod wodzą Mojżesza, połączona z przejściem (*pesach*) Boga przez kraj, oraz Pascha Chrystusa – kulminacyjna Pascha „pełni czasów” (Ga 4,5)². Te dwa wydarzenia można rozumieć jako wydarzenia konstytuujące nową rzeczywistość (nazywamy je w teologii liturgicznej wydarzeniami założycielskimi), przy czym pierwsze (Pascha Mojżesza) okazuje się w perspektywie teologii Nowego Testamentu zapowiedzią (typem, figurą, prefiguracją) wydarzenia drugiego (Paschy Chrystusa). Obok tych dwóch głównych Pasch na osi historii zbawienia pojawiają się paschy cykliczne, które można by nazwać „paschami – córkami”, bo wyrastają one ze swoich Pasch źródłowych i są konsekwencją oraz kontynuacją wydarzeń założycielskich: pierwsza – starotestamentalna – to doroczna Pascha żydowska, a druga – nowotestamentalna – to doroczna Pascha Kościoła obchodzona na Wielkanoc i utrwalająca Paschę Chrystusa w Eucharystii dającej dostęp misterium paschalnego (Mokrzycki 1978, 95; Sobeczko 1999, 64; Ostrowski 2012, 67; Matwiejuk 2013, 206; Brzeziński 2015, 468; Ratzinger 2002, 54; Migut 2004, 1200).

Dwie Paschy założycielskie oraz dwie Paschy „córki” tworzą wyraźną strukturę czterech paschalnych modeli obrzędowych, będących ze sobą w relacji nie tylko historycznej, ale także, a może raczej przede wszystkim, w relacji duchowej. Faktycznie te Paschy to coś więcej niż tylko pokrewne lub analogiczne zdarzenia na osi czasu. Przyjmując pedagogiczny charakter Bożego Objawienia, możemy dostrzec, że Paschy Mojżesza – Izraela – Chrystusa – Kościoła stają się wyraźnie stopniowo uzupełniającą się i odkrywaną jedną tajemnicą współdziałania Boga z człowiekiem, połączoną z precyzyjnie określoną obrzędowością, posiadającą własną funkcję w tym współdziałaniu.

nie stosujemy tego wyrażenia w sensie, w jakim „historią zbawienia” nazwał ks. Bednarz samą Biblię (Bednarz 1997, 11).

² Cytaty biblijne za: *Biblia Tysiąclecia* 2008. Termin „pascha” rozumiemy w toku studium jako wydarzenie historyczne i obrzędowe, zdając sobie sprawę, że jest to termin wieloznaczny i może oznaczać też np. ofiarę nocną lub zwierzę ofiarne (Witaszek 1997, 10–11) Ciekawym motywem w historii interpretacji tego terminu jest popularne w starożytności połączenie go z łacińskim *passio* (Hryniewicz 1987, 1:58).

W niniejszym studium podejmiemy się próby zestawienia czterech paschalnych modeli w ich wzajemnych relacjach, aby lepiej zrozumieć Paschę Kościoła (Eucharystię), a także identyfikacji elementu wspólnego, który te modele łączy i prowadzi w jedną rzeczywistość (misterium). Opracowanie wpisuje się w cykl studiów nad paschalnym wymiarem kultu chrześcijańskiego i stanowi kontynuację badań, które w polskiej literaturze teologicznej owocowały znaczącymi dziełami, jak słynny „paschalny tryptyk” Wacława Hryniewicza, „teologa paschalnego” (Jaskóła 2016, 19; Hryniewicz 1987, 1991) oraz monografie z zakresu teologii paschalnej, zarówno w perspektywie biblijnej, jak i liturgicznej (Witczyk 2002; Pałęcki 2006; Drozd 1977).

1. Struktura źródłowa (uczta i zbawcze wydarzenie) oraz pochodna (opowiadanie i uczta)

Charakterystyczną cechą Paschy Mojżesza, którą dla jej rangi moglibyśmy nazwać wręcz „protoliturgią” lub „praliturgią” (Ostrowski 2012, 67; por. Potocki 1988, 278), jest współdziałanie dwóch elementów składowych wydarzenia zbawczego, którym są po pierwsze działanie Boga, po drugie – rytualna uczta jako odpowiedź człowieka, oznaczająca od samego początku rytuałów religijnych akt zjednoczenia z bóstwem (Mokrzycki 1970, 402). Model „działanie Boga – uczta obrzędowa” staje się, jak zobaczymy, modelem wspólnym dla kolejnych biblijnych pasch. Zauważmy, że udział w uczcie wraz z jej charakterystycznymi elementami wyrażającymi wspólnotę (czyli również „komunię”), stanowi o zbawiennej skuteczności wydarzenia: tylko w tych domach, które przystępują do rytuału uczty (włącznie ze znakiem krwi baranka), nie umierają ludzie, a zatem działanie Boga jest dla nich zbawcze. Przypomnijmy też, że w Starym Testamencie uczta ofiarna w łączności ze składaną ofiarą wyraża wspólnotowe dziękczynienie Bogu za błogosławieństwo oraz więź wzajemną zarówno między Bogiem i ofiarującymi, jak pomiędzy uczestnikami (Lemański 2009, 22)³. Można stwierdzić, że

³ Celem uczt, a szczególnie uczt ofiarnych było „wytworzenie ściślejszych więzów wspólnoty między biesiadnikami oraz z Bogiem” (Rosik 2009, 376).

uczta ofiarna stanowi swoisty „klucz dostępu” do osobistego uczestnictwa w ofierze i jej skutkach.

Idąc dalej tokiem naszego studium, zauważymy, że struktura Paschy Mojżesza (uczta – wydarzenie), odnajdzie swoje odzwierciedlenie w Pasze Chrystusa, którą teologia chrześcijańska klasyfikuje jako realizację starotestamentalnej zapowiedzi (zob. Janicki 1998, 110). Pascha Chrystusa – Jego męka, śmierć i zmartwychwstanie – stanowi nowe wydarzenie założycielskie, w którym Bóg raz na zawsze wyprowadza ludzkość z niewoli – tym razem w wymiarze duchowym, o czym powiemy dalej. Teraz dodajmy przede wszystkim, że „kluczem dostępu” do zbawczego wydarzenia Chrystusa jest i tutaj uczta ofiarna – a jest nią Ostatnia Wieczerza, bez której nie byłoby możliwe ukazanie, że wydarzenie Krzyża jest częścią ekonomii zbawienia, np. kwestia tzw. staurologicznej świadomości Jezusa (Kaucha, Napiórkowski 2002, 713)⁴. Ostatnia Wieczerza w przekazach nowotestamentalnych nosi wyraźne znamię paschalne: począwszy od przekazu św. Pawła, który w Liście do Koryntian (1 Kor 11,23–26) wymienia prawie wszystkie właściwe dla paschalnej uczty żydowskiej elementy: wziąć chleb – dzięki czynić – łamać.⁵ Co więcej, paschalne znaczenie mają słowa Chrystusa nawiązujące do hebrajskiego *zikkaron*, a więc nakaz „Czyńcie to [...] na moją pamiątkę” (1 Kor 11,26); a owa pamiątka (*anamnesis*) to oczywiście uobecnienie, które „czyni dawne wydarzenia obecnymi

⁴ Benedykt XVI ukazał to w odwróconej perspektywie pisząc, że „Jezus staje się kluczem do zrozumienia Ostatniej Wieczerzy” (Benedykt XVI 2019, 109).

⁵ Paweł pomija ostatni z elementów: „dawać” (Rosik 2009, 367–68). U Marka (Mk 14,22–25) i Mateusza (Mt 26,26–29) są obecne wszystkie elementy uczty paschalnej, łącznie z rozdawaniem chleba. Interesujące w kontekście łączności z tradycją żydowską może być zauważenie, że w Łukasowym opisie Ostatniej Wieczerzy pojawia się nie żydowski, a helleński styl uczty w postawie leżącej (Mickiewicz 2012, 438). Niemniej sam Jezus u Łukasza nazywa tę ucztę Paschą: „Gorąco pragnęłam spożyć Paschę z wami, zanim będę cierpiał” (Łk 22,15). Również, pomimo debat na temat kalendarza, opis Janowy jest uważany generalnie za opis uczty paschalnej (Mędała 2010, 50–53). Przeciwnego zdania jest jednakże E. Mazza, który nie uważa tekstu Janowego za opis uczty paschalnej, a „paschalizację” wydarzeń zbawczych uważa za późniejszy konstrukt teologiczny (Mazza 2003, 29). Bibliści jednak uznają opis Janowy za opis Paschy, z silnym przetworzeniem teologicznym, w którym sam Jezus jest barankiem paschalnym (Witaszek 1997, 17).

w terażniejszości” (Rosik 2009, 368). Jednocześnie Ostatnia Wieczera, zdecydowanie odróżniając się w istotnych elementach od dotychczasowych obrzędów (nietykowa wspólnota wieczerzy, przeniesienie uwagi z przymierza Mojżeszowego na „nowe przymierze” i przede wszystkim przeniesienie uwagi z ciała i krwi baranka ofiarowego na ciało i krew Chrystusa), staje się początkiem nowej Paschy (Pitre 2018, 86–87). Dodajmy również, że dla badaczy liturgii pytanie o to, czy Ostatnia Wieczera była czy nie uczta paschalną, traci kluczowe znaczenie w perspektywie przełomu, którym była Pascha Chrystusa (Bradshaw 2007, 78–79).

Po ogólnym omówieniu źródłowej struktury „uczta – wydarzenie” w założycielskich modelach paschalnych, przyglądnijmy się zwięźle pozostałym dwóm modelom, którymi są Pascha doroczna Izraelitów i Pascha chrześcijan.

W rok po Exodusie i przez następne lata lud Izraela nadal był w drodze do Ziemi Obiecanej, ale od początku miał nakaz świętowania tego wyjątkowego dnia poprzez Paschę doroczną. Już w pierwszym nakazie paschalnym Bóg oznajmił Mojżeszowi, że dzień pierwszej Paschy ma być „dniem pamiętnym”, „pamiętką” – *zikkaron* (Wj 12,14), a zapis z Księgi Liczb utrwalił to święto w rok po Exodusie (Lb 9,1–5). W miejsce historycznego niepowtarzalnego wydarzenia (przejście „Anioła śmierci”, przejście przez morze) pojawiła się haggada, opowiadanie, które w teologii liturgicznej nazwiemy narracją uobecniającą, a które będzie ważną charakterystyką nowotestamentalnej anamnezy (Rucki 2019, 75–76). Prototyp haggady, narracji o wielkich dziełach Boga On sam przekazał Mojżeszowi:

Gdy się was zapytają dzieci: cóż to za święty zwyczaj? – tak im odpowiedzieć: „To jest ofiara Paschy na cześć Pana, który w Egipcie ominął domy Izraelitów. Poraził Egipcjan, a domy nasze ocalił” (Wj 12,26–27).

Pierwsza Pascha Mojżesza nie posiadała tego elementu narracyjnego, a jego obecność w obrzędzie Paschy dorocznej miała charakter

zastępczy wobec pierwotnego wydarzenia zbawczego⁶. Izrael rokrocznie odradza własną tożsamość na fundamencie wydarzenia założycielskiego, do którego dostęp ma przez narrację uobecniającą, a ofiarna uczta (spożywanie baranka paschalnego) pełni rolę osobistego i realnego wejścia wspólnoty w treść zbawczego wydarzenia (Ratzinger 2020, 594–95). Oba elementy (opowiadanie i uczta) są wspólnie nośnikami mocy wydarzenia założycielskiego: nie tylko przypominają, ale realnie wprowadzają w jego *virtus* (tym razem w wymiarze przede wszystkim duchowym, o czym powiemy dalej).

Gdy spojrzymy wreszcie na Eucharystię, będącą rytualnym uobecnieniem Wieczernika i całej Paschy Chrystusa, schemat „opowiadanie – uczta” pojawia się naturalnie. Liturgia słowa ma przecież moc skutecznego uobecnienia (moc Bożego słowa – *da-bar*), zaś udział w uczcie – Komunia – jest osobistym wejściem w rzeczywistość wydarzenia zbawczego. W Eucharystii Kościół nie tylko wspomina, ale faktycznie staje się uczestnikiem męki, śmierci i zmartwychwstania Pana⁷. Wprawdzie charakter paschalny nie był wyraźną cechą najstarszych znanych liturgii, ale jego wprowadzenie było ważnym etapem w rozwoju eucharystii, szczególnie w rozbudowanych prefacjach, które przedstawiały z czasem bardzo rozbudowaną narrację o historii zbawienia (Mazza 2003, 268). Oprócz tego jednak elementy charakterystyczne dla „paschalnego uobecnienia” widoczne są w najstarszych tekstach, które wyraźnie posługują się czasem przyszłym, jak gdyby ofiara jeszcze się nie dokonała („będzie wydane” – *tradetur*, „będzie wylana” – *effundetur*) lub – co bardziej harmonizuje z teologią liturgiczną – jak by była właśnie w trakcie składania („racz wejrzeć na nie z miłością i łaskawie przyjąć...” – „*supra quae ... respicere digneris*”) (Ostrowski 2020, 57). Niemniej, podobnie jak w przypadku relacji

⁶ Istnieje swoista „wymienność” proklamacji słowa i wydarzenia zbawczego (Ostrowski 2012, 181), w oparciu o relację słowo–wydarzenie, „*dabar Jahwe*” (Bianchi 1993, 55). E. Bianchi przywołuje znamienne adagium św. Tomasza z Akwinu: „*dicere Dei est facere et facere Dei est dicere*” (Ostrowski 2013, 98).

⁷ To uczestnictwo nie jest jedynie wspólnotowe, ale ma wymiar osobisty, egzystencjalny (moralny), o czym wspomina W. Hryniewicz, używając dwumianu „*Pascha Chrystusa – Pascha człowieka*” i „*Człowiek – istota paschalna*” (Hryniewicz 1987, 2:32–34; 1991, 39).

między Paschą Chrystusa i Paschą Mojżesza, tak również chrześcijańskie sprawowanie Eucharystii weszło od początku w zupełnie nowy i niezależny paradygmat: wspomnijmy chociażby nowy rytm sprawowania Eucharystii, związany z niedzielą, zarówno w wymiarze tygodniowym, jak też dorocznych świąt paschalnych Kościoła (Bradshaw 2007, 205–10). Dodajmy również, że dla młodego Kościoła nakaz „to czyńcie na moją pamiątkę” nie był nigdy rozumiany jako zobowiązanie do „imitowania Ostatniej Wieczerzy” w każdym szczególe, ponieważ od początku nie chodziło o imitację, ale rytualne przeniesienie elementów istotnych dla nowego kultu (Bradshaw 2007, 84–86).

Zwróćmy jeszcze uwagę na interesującą inwersję porządku dwóch konstytutywnych elementów omawianych modeli paschalnych: otóż dwie wielkie Paschy źródłowe zaczynają się od uczty, a dopiero po nich następuje właściwe wydarzenie zbawcze, podczas gdy dwa modele, których strukturę nazwaliśmy pochodną, a więc Pascha doroczna oraz Eucharystia zachowują porządek odmienny: najpierw dokonuje się narracyjna anamneza wydarzenia, a po niej następuje właściwa uczta⁸. Jakkolwiek trudno powołać się na pogłębione studia w tej kwestii, gdyż zagadnienie nie wydaje się zajmować uwagi badaczy, to jednak możemy wysunąć w tej kwestii pewną hipotezę. Po pierwsze zauważmy, że ci, dla których wydarzenie zbawcze znajduje się w przyszłości, spożywają ucztę, zanim wydarzenie stanie się faktem; natomiast ci, dla których wydarzenie zbawcze znajduje się w przeszłości, spożywają ucztę po narracji anamnetycznej. Wyjaśnienie tej charakterystyki może leżeć w funkcji uczty: jest ona sposobem udziału w wydarzeniu, osobistym aktem wejścia w treść wydarzenia. W uczcie rytualnej bowiem człowiek wierzący dokonuje aktu zjednoczenia z Bogiem, „usiłuje zbliżyć się do Boga, stanąć po Jego stronie, być z Nim, przyłgnąć do Niego” (Sicari 1986, 288). Dlatego osoby, dla których wydarzenie zbawcze

⁸ Podkreśliśmy słowo „właściwa”, ponieważ w przebiegu dorocznej uczty paschalnej Izraela przed wygłoszeniem haggady wypijany był „pierwszy kielich” i spożywane gorzkie zioła, maczane w kompocie, a po wygłoszeniu haggady i śpiewie hallelu zajmowano miejsca wokół stołu, odmawiano dziękczynienie na chlebem i dzielono go między obecnych, wreszcie spożywano pozostałe potrawy (Rosik 2009, 378).

na linii historii znajduje się w przyszłości, przez ucztę nadają wydarzeniu sens, zanim nadejdzie, a więc dokonują jakby odwróconej anamnezy (antycypacja lub „uobecniające wspomnianie przeszłości”), aby wydarzenie nie było owocem przypadkowego splotu okoliczności. Dla nich uczta jest jednocześnie przygotowaniem do świadomego przeżycia wydarzenia. Dlatego zarówno Izraelici przechodzący przez Morze Czerwone, jak i Apostołowie przeżywający śmierć Jezusa mogą właściwie zinterpretować sens tego, co się dzieje i konstituować swoją tożsamość względem dziejącego się misterium. Tymczasem zarówno w przypadku Paschy dorocznej, jak i Paschy Kościoła, czyli Eucharystii, uczestnicy są już ukonstytuowani (wtajemniczeni) i wtedy uczta jest faktycznym oraz naturalnym potwierdzeniem wyboru osobistego przyłączenia do misterium.

2. Historyczna i duchowa dynamika wydarzenia

Wiadomo, że narracja anamnetyczna ma na celu uobecnienie wydarzenia założycielskiego, a uczta daje do niego dostęp indywidualny, ale czy chodzi tylko o wydarzenie historyczne w wymiarze chronologicznym (*chronos*) czy też jego wewnętrznej „energii”, pewnej *virtus* lub nieprzemijalnej – bo niematerialnej – warstwy wydarzenia?

Już z perspektywy uczestników pierwszej Paschy można w tym wydarzeniu odkryć dwie warstwy: warstwę historyczną, która przechodzi do kronikarskiej przeszłości i traci bezpośrednią aktualność, oraz warstwę przekraczającą granicę upływu czasu, którą moglibyśmy nazywać – w zależności od przyjętego słownika – warstwą transhistoryczną lub (dla chrześcijan) po prostu duchową (Świerżawski 2012, 108–9)⁹. Niezależnie od terminologii mamy z pewnością do czynienia z ponadhistorycznym wymiarem działania Boga, ponieważ Jego paschalna ingerencja w historię Izraela ma z natury

⁹ O duchowym uczestnictwie przyszłych pokoleń Izraela w odniesieniu do słów „Dzień ten będzie dla was dniem pamiętnym...” z Wj 12,14 wspomina J. Lemański następująco: „Przyszłe pokolenia Izraelitów nie tylko mają go wspominać, ale poprzez zachowanie konkretnego rytuału, przeżywać także wydarzenia, które pozwolą im duchowo uczestniczyć w tym samym, w czym brali udział ich przodkowie” (Lemański 2009, 292). Wyrażenie „duchowe uczestnictwo” wydaje się tutaj anachronizmem, użytym z perspektywy antropologii chrześcijańskiej.

znaczenie duchowe, podkreślane w chrystologicznej typologii paschalnej: np. wyjście z mocy faraona jako zapowiedź wyzwolenia z prawdziwej niewoli grzechu¹⁰, czy nawet samo datowanie śmierci krzyżowej na 14 Nisan (Hryniewicz 1987, 1:79). Rozważania o duchowej naturze Paschy są zatem raczej domeną teologii chrześcijańskiej, a pewne podobieństwa znajdujemy w doktrynie późniejszego judaizmu, już po zburzeniu świątyni, np. Miszna zalecała, że „w każdym pokoleniu człowiek ma patrzeć na siebie tak, jakby sam wyszedł z Egiptu” (Marcinkowski 2003, 114). Nie stosowano jednak tak głębokiej symboliki, jak to czynił choćby św. Jan Chryzostom:

Izraelici oglądali cuda. Ty także je zobaczysz, i to o wiele większe i wspanialsze od tych, które widzieli Żydzi uchodzący z Egiptu. Ty nie oglądałeś faraona zatopionego wraz z wojskiem, widziałeś jednak diabła pogrążonego w falach z całą jego zbrojną potęgą. Tamci przeszli morze, ty przekroczyłeś śmierć. Oni zostali wyrwani z Egiptu, ty od złych duchów...¹¹

Jest jasne, że ani Pascha Mojżesza, ani Pascha Chrystusa nie mogą być rozważane poza kontekstem Biblii – księgi, której stanowią część, a która w swojej kanonicznej formie jest przez teologię traktowana jako całkowite przesłanie objawione, zgodnie z tradycyjną metodologią interpretacji Pisma Świętego (Papieska Komisja Biblijna 1994, 40). Kontekst księgi wyraźnie wskazuje, że ograniczenie dynamiki jednego czy drugiego wydarzenia założycielskiego do warstwy historycznej byłoby zubożeniem wydarzenia aż do ryzyka

¹⁰ Co interesujące, w literaturze dotyczącej Paschy trudno znaleźć odwołania do duchowej interpretacji u Żydów, być może dlatego, że w ich teologii Mojżesz był postacią centralną, a nie zapowiedzią Mesjasza. W teologii chrześcijańskiej ta optyka zostanie uznana za błąd: „The error in the reading of the Jews is precisely to understand the realities of the Old Testament no [sic!] as figures, but as truth, in the sense of a true and definitive path leading to salvation” (Manresa Lamarca 2017, 363); autor odnosi się do fragmentu komentarza św. Tomasza z Akwinu do Listu do Koryntian: „non aliter intelligunt illud, quam ante, quia adhuc innituntur figuris, ut veritatem non revelent, id est non intelligant: sic velamen Dei, non figuram, sed veritatem credunt” (*Super II Cor* cap. 3 lec. 2).

¹¹ *Katecheza* 3, 24–27: *Mojżesz i Chrystus* (*Liturgia Godzin* 1984, 2:130).

pominięcia jego głównego znaczenia. Jeśli czytamy Pismo Święte w sposób integralny, a więc z użyciem sensu zarówno dosłownego, jak i duchowego, ostatecznie zaś sensu określanego jako „pełniejszy” (Papieska Komisja Biblijna 1994, 66–72; *KKK* 2002, 43), zrozumiałym staje się, że celem Boga Jahwe wyprowadzającego synów Izraela z Egiptu „ręką mocną” (Wj 6,1), nie był jedynie dobrobyt i narodowa swoboda Izraelitów. W świetle późniejszych wydarzeń widać, że Bóg nie zaplanował tak spektakularnego Exodusu tylko po to, aby mogli budować własne domy czy jeść własne jarzyny – że nawiążemy do narzekań Izraela, który wzdychał na pustyni za egipskim dobrobytem („wspominamy ryby, któreśmy darmo jedli w Egipcie, ogórki, melony, pory, cebulę i czosnek”, zob. Lb 11,5) – a nawet nie po to, aby mieć możliwość samostanowienia i wybierania sobie królów¹². W takim społecznym i politycznym znaczeniu dzieło Boga wyglądałoby na czysto doczesne, właściwe dla społecznej emancypacji jednego spośród różnych narodów, a może wręcz małostkowe¹³. Integralna lektura Biblii uczy tymczasem, że samo istnienie Izraela i kult Boga jedyne stało się elementem Boskiej ekonomii, która sięgała o wiele głębiej i o wiele dalej, będąc ekonomią zbawienia, ponieważ to właśnie „przez powołanie Izraela Jahwe przygotowywał zbawienie dla wszystkich narodów”

¹² Biblia wyraźnie dokumentuje dystans Boga do politycznych aspiracji Izraela w zakresie kształtowania swojego ustroju społecznego na wzór innych narodów w słynnej rozmowie Boga z prorokiem Samuelem: „Wysłuchaj głosu ludu we wszystkim, co mówi do ciebie, bo nie ciebie odrzucają, lecz Mnie odrzucają jako króla nad sobą” (1 Sm 8,7), w odpowiedzi na głos ludu żądającego: „ustanów nad nami króla, aby nami rządził, tak jak to jest u innych narodów”. W egzegezie biblijnej podkreśla się, że historia Izraela to „nieprzerwane świadectwo opieki Jahwe: wyprowadzenie z Egiptu, opieka na pustynnych drogach Synaju, nie zapomniane wydarzenie towarzyszące zajmowaniu Ziemi Obiecanej, liczne interwencje w okresie pełnienia władzy przez sędziów” – wszystko to w perspektywie pobożnego autora księgi biblijnej wyraźnie odróżnia między Bogiem a królem ziemskim (Łach 1973, 149–50).

¹³ Faktycznie Izrael nie był jedynym narodem, który Bóg wyzwalał z niewoli (zob. Am 9,7: „Czyż Izraela nie wyprowadziłem z ziemi egipskiej jak Filistynów z Kaftor, a z Kir – Aramejczyków?”); por. Pyclik 2022, 183.

(Potocki 1963, 5)¹⁴. Oczywiście jest też, że analogicznie również Pascha Chrystusa nie może być odczytywana tylko jako jedynie historyczne starcie Mistrza z Nazaretu z żydowską władzą religijną i rzymską władzą cywilną, starcie, które dodatkowo z punktu widzenia doczesności było przegrane, nie spełniając oczekiwań Izraelitów wobec obiecanego Mesjasza, oczekiwań wyrażonych przez uczniów z Emaus słowami: „a myśmy się spodziewali...” (Łk 24,21)¹⁵.

Już w zakresie dosłownej lektury Pisma istotnym motywem obu wielkich Pasch jest wybawienie (zbawienie). Pascha Mojżesza była wybawieniem Izraela z mocy faraona, Pascha Chrystusa – kulminacją dzieła, które On sam wyraził w słynnych słowach „Bóg nie posłał swego Syna na świat po to, aby świat potępił, ale po to, by świat został przez Niego zbawiony” (J 3,17). I jeśli nawet rozważając pierwszą wielką Paschę czytelnik historii biblijnej mógłby uznać, że tamto wybawienie nie miało charakteru *stricte* duchowego, tak nie dałoby się tego powiedzieć o zbawieniu, którego dokonywał Bóg przez drugą wielką Paschę, Paschę Chrystusa, który sam niejednokrotnie wskazywał swoim słuchaczom na realne niebezpieczeństwo niewoli nie zewnętrznej, ale właśnie duchowej: „Każdy, kto popełnia grzech, jest niewolnikiem grzechu” (J 8,34).¹⁶ Dzięki duchowemu potencjałowi Paschy Chrystusa największe zagrożenie świata, czyli śmierć, stała się kategorią soteriologiczną, jak podkreśla Cz. Bartnik: „Śmierć, bez wybawienia cielesnego i duchowego, należałaby wiecznie do krainy diabła” (Bartnik 2012, 831). Nie zapominajmy,

¹⁴ Por. w innym kontekście (wojna, Holocaust) słowa papieża Jana Pawła II, który podkreśla, że istnienie Izraela „nie jest zwykłym faktem naturalnym czy kulturowym w tym znaczeniu, w jakim człowiek dzięki kulturze rozwija bogactwo swojej natury. Jest ono faktem nadprzyrodzonym” (Jan Paweł II 1997).

¹⁵ Oczekiwania uczniów Jezusa i ich rodaków „w gruncie rzeczy miały charakter czysto polityczny” (Mickiewicz 2012, 593).

¹⁶ Słowa Chrystusa (poprzedzone wymownym „amen, amen”) stanowią dla słuchaczy swoistą rewolucję, ponieważ motyw wybawienia w kontekście rzeczywistości duchowych nie jest częsty w Starym Testamencie, choć można odnaleźć jego ślady np. w Księdze Mądrości: „[Mądrość] nie opuściła Sprawiedliwego, gdy go zaprzędano, ale go wybawiła od grzechu” (Mdr 10,13). Mowa tu jednak o uchronieniu Józefa od popełnienia grzechu, który planowała żona Putyfara; nie o duchowej niewoli po grzechu. Zob. Poniży 2012, 313. Na temat w. 34 z 8 rozdziału Jana (Mędała 2008, 701–2).

że już sam termin „zbawienie” (czy to w wersji łacińskiej *salus*, czy greckiej *soteria*), jest również dwuwarstwowy i odnosi się zarówno do fizycznego i zewnętrznie namacalnego ocalenia (w języku polskim potrafimy tu niuansować stosując dodatkowo słowo „wybawienie”), ale także do ocalenia duchowego i ostatecznego (Witczyk 2014)¹⁷.

A zatem, w perspektywie korelacji między historyczną a duchową warstwą anamnezy dochodzimy do teologicznej konkluzji, a zarazem odpowiedzi na postawione wcześniej pytanie: wewnętrzną energię, *virtus* wszystkich wydarzeń paschalnych (czy to źródłowych wydarzeń założycielskich, czy też pochodnych pasch – córek), dostępną niezależnie od chronologicznego udziału w jednym czy drugim zdarzeniu, jest duchowe wybawienie, *soteria* – *salus*, będące nie mniej realne (a może nawet bardziej realne) niż wybawienie fizyczne. To, co anachroniczne i niedostępne w warstwie historycznej (*chronos*), poprzez odkrycie duchowej tkanki historycznego wydarzenia, staje się aktualnością (*kairos*), bo każdy człowiek dostępujący działania anamnezy może zostać ogarnięty mocą wydarzenia zbawczego: każdy bowiem jest grzesznikiem i doznaje opresji nadprzyrodzonych mocy demonicznych, a więc każdy może być uwalniany i wybawiany przez dzieło paschalne Chrystusa od realnego i aktualnego w każdym czasie zagrożenia (zob. wyżej obraz przedstawiony przez Chryzostoma).

¹⁷ Warto zwrócić uwagę, że hebrajski termin „jeszua” posiadający najpierw zwykle znaczenie zewnętrznego ratunku i wybawienia (zob. jego użycie np. w Iz 52,7, gdzie zwiastun radosnej nowiny „obwieszcza zbawienie”), dzięki optyce chrystologicznej obejmuje sferę duchową, zaczynając od zapowiedzi anioła Gabriela wobec Józefa: „Porodzi Ona syna, a ty nadasz Mu imię Jezus, On bowiem wybawi lud swój od jego grzechów” (Mt 1,21). Tutaj, jak zwraca uwagę egzegeza, pojawia się odejście od optyki zewnętrznej: „Według tych oczekiwań, Mesjasz, podobnie jak niegdyś Mojżesz, miałby wyzwolić swój lud z niewoli. Jezus nie spełni takich oczekiwań, ale uwolni ludzi od tych wrogów, którzy oddzielają człowieka od Boga, tj. od grzechów” (Paciorek 2005, 104).

3. Jedno misterium – dzieło paschalne Chrystusa

Paschy Mojżesza, Izraela, Chrystusa i Kościoła – oto cztery wielkie modele paschalne, które swoją dynamikę wiążą nie tylko wspólną strukturą „wydarzenie – uczta”, ale także w istocie koncentrują się na wspólnej treści, którą jest przede wszystkim zbawienie, rozumiane najpierw w sposób doczesny, następnie zaś duchowy, nadprzyrodzony. W perspektywie Nowego Testamentu Pascha Mojżesza staje się typem Paschy Chrystusa, sam Mojżesz – typem samego Chrystusa, a paschy „pochodne” („paschy – córki”) stają się anamnezą, której treścią ostatecznie jest właśnie Chrystus. To On w końcowym rozrachunku jest tą „energią”, która łączy wszystkie cztery modele paschalne. Św. Paweł nazywa Chrystusa wprost „naszą Paschą” (1 Kor 5,7), a św. Meliton z Sardes w słynnej „Homilii paschalnej” wkłada w Jego usta mistyczną frazę: „Ja jestem Paschą zbawienia. [...] Ja jestem waszym zbawieniem” (*Liturgia Godzin* 1984, 2:435). Nie można zapomnieć, w odniesieniu do znaczenia omówionych wcześniej terminów „*soteria – salus – zbawienie*”, że – jak przypomina J. Ratzinger – to co „w języku łacińskim znaczy «zbawienie», w hebrajskim wskazuje na Jezusa” (Ratzinger 2012, 567) i że imię Chrystusa „*Jeszua*” oznacza właśnie „zbawienie” (Leske 2001, 1147).

W perspektywie funkcji omawianej struktury czterech modeli elementem wspólnym staje się dzieło paschalne Chrystusa, a także w głębokim sensie – sam Chrystus. Jego dzieło paschalne, Jego misterium, łączy w istocie wszystkie biblijne paschy, starotestamentalne jako zapowiedź, a nowotestamentalne jako ich realizację, czyniąc całą historię zbawienia historią chrystocentryczną (Hryniewicz 1987, 2:73–74). Dotyczy to to nie tylko parametru wydarzenia, ale także uczty. Celebracja jednego misterium, najpełniej przejawiającego się w dziele paschalnym Chrystusa i łączącego wszystkie omówione modele paschalne, to faktycznie zespolenie dwóch parametrów: wydarzenia (składania ofiary Chrystusa) oraz uczty ofiarnej, a w tym „mysteryjnym zespoleniu” człowiek otrzymuje na „uszcześliwiająca własność” owoc tej ofiary (Casel 2007, 37). Skoro zaś uczta stanowi metodę dostępu do istoty wydarzenia, co w przypadku uczt paschalnych Nowego Przymierza oznacza uczestnictwo w ofierze paschalnej Chrystusa i choć zachowuje w celebracji swoją

autonomię sakramentalną („ratio sacramenti”), to nie może być pojmowana w oderwaniu od „ratio sacrificii” (Perrier 2006, 116). Komunia eucharystyczna jako realizacja parametru uczyty w modelu paschalnym jest kontekstowo połączona, a nawet korzysta i uzyskuje pogłębienie, w odniesieniu do paschalnych uczt Izraela: „w ucztach ofiarnych Izraela należy [...] szukać pogłębienia duchowego sensu Komunii św. jako prawdziwej uczyty ofiarnej” (Mokrzycki 1982, 112).

Wspomnieliśmy na początku studium, że cztery prezentowane Paschy jawią się jako kluczowe elementy historii zbawienia, i teraz możemy potwierdzić, że ich obecność w historii zbawienia nie jest przypadkowa, ale stanowi przejaw faktycznego planu Boga, który prowadzi i wychowuje człowieka na drodze do „człowieka doskonałego” (Jankowski i Sztuk 2018, 203). Paschy Mojżesza i Izraela prowadzą do Paschy Chrystusa, jako centralnego momentu dziejów zbawienia, a Eucharystia jako „Pascha Kościoła” jest przestrzenią doświadczenia (przedsmału) tej części historii zbawienia, której epilogiem będzie paruzja Chrystusa (Jelonek 1995, 46; Hryniewicz 1987, 1:81).

Podsumowanie

Choć w literaturze teologicznej wielokrotnie przedstawia się osobno Paschę Mojżesza jako typ, Paschę Chrystusa jako wypełnienie, doroczną Paschę żydowską jako uobecnienie Paschy Mojżesza oraz Eucharystię jako anamnezę Wieczernika i Golgoty, nie są one zestawiane razem w klarownym czteroelementowym schemacie, ukazującym swoistą „ewolucyjną” więź paschalnych modeli obrzędowych w jednej osi teologicznej.¹⁸ Tymczasem właśnie zestawienie mechanizmów czterech Pasch, którego dokonaliśmy w niniejszym studium,

¹⁸ Zdarza się, że autorzy w toku swoich opracowań zestawiają ze sobą analizowane rzeczywistości paschalne w jakimś wybranym kontekście, np. antycypacji (Kereszty 2001, 219) Warto wspomnieć również o pokrewnej wobec niniejszego studium publikacji Bruno Forte o „czterech nocach zbawienia”, gdzie dwie starożytnie Paschy są ujęte w konstrukcji poprzedzających je dwóch wielkich motywach biblijnych: stworzenie i historia Abrahama, ale autor publikacji nie prowadzi studium badawczego, koncentrując się na medytacji biblijnej w oparciu o poetycki Targum Onkelosa (Forte 2010, 8–9).

pomaga lepiej rozumieć Eucharystię jako kontynuację i zwieńczenie pedagogii Bożej (mistagogii) od epoki Mojżesza do epoki Kościoła. Niektóre użyte w toku studium sformułowania nie należąc wprawdzie do kanonu języka teologicznego, zostały świadomie zastosowane jako propozycja poszerzenia słownictwa celem pogłębionego rozumienia misteriów. Dlatego wobec paschy Mojżesza użyto terminów „protolurgia” i „pralurgia” jako relatywnie nowych w języku teologii liturgicznej, co ma na celu ukazanie wzajemnej więzi tamtej Paschy z liturgią Kościoła. Podobnie użycie w omówieniu modeli paschalnych wyrażenia „paschy-córki” stanowi świadomą próbę ukazania relacji między źródłowymi a pochodnymi celebracjami, w odniesieniu do popularnego wyrażenia św. Augustyna „mater omnium sanctarum Vigiliarum”, które stosuje się względem Wigilii Paschalnej (*Congregatio pro Cultu Divino* 1988, 99). Tego typu relacja wydaje się zachodzić między wielkimi Paschami i ich aktualizacją najpierw w historii Izraela, a następnie Kościoła.

W toku studium pojawiły się kwestie, które wymagają pogłębień, jak na przykład wewnętrzna relacja chronologiczna między parametrem wydarzenia i uczty (przed / po wydarzeniu), którą zobaczyliśmy w formie wstępnej hipotezy. Ważnym wydaje się w przyszłości określenie zależności między udziałem w uczcie poprzedzającej Pasję Chrystusa (w zasadzie wąska grupa uczniów, w pewnym sensie uprzywilejowana) a powszechnym znaczeniem tej Pasji dla wszystkich w niej biorących udział. Zagadnieniem, które również warto pogłębić, jest kwestia istnienia duchowych interpretacji Paschy i w ogóle Pisma Świętego w wykładni doby starotestamentalnej, co pojawiło się jako wątek poboczny, ale godny dalszej uwagi.

W całości jednakże obecnego studium udało się przedstawić spójny obraz czterech modeli paschalnych, tworzących jeden anamnetyczny schemat teologiczny, którego świadomość pozwala na syntetyczną refleksję na temat Eucharystii jako Paschy Kościoła, będącej prawdziwym nośnikiem i uobecnieniem jedyne go misterium paschalnego Chrystusa, które spaja całą historię:

Pascha Chrystusa, punkt centralny i wydarzenie spajające całą historię, została dokonana i urzeczywistniona raz na zawsze, i to,

co było zarówno przed nią (Pascha Izraela), jak i po niej (Pascha Kościoła), jest w niej zawarte. (Augé 2013, 42)

Four Passovers – One Mystery: A Study of Paschal Ritual Models

Abstract: This article presents a systematic approach to four paschal ritual models present in the history of salvation: the Passover of Moses, the annual Passover of Israel, the Passover of Christ, and the Eucharist (understood as the Church's Passover). The point of departure is the identification of a shared structural pattern – comprising the parameters of "event" and "meal" – which serve distinct theological functions within each model. The study aims not merely at highlighting structural correspondences, but at uncovering a deeper convergence of theological content. It argues for the necessity of an anamnestic transition from historical to transhistorical reality within the liturgical experience. The proposed analytical framework reveals a profound continuity and interrelation between the rites of Israel and the Christian Eucharist. By formulating a hypothesis regarding the internal arrangement of elements within the examined models, the article offers a coherent interpretation of their mutual alignment and theological significance, while opening avenues for further investigation.

Keywords: liturgy, Passover, anamnesis, ritual meal

Bibliografia

- Augé, Matias. 2013. *Rok liturgiczny to sam Chrystus, który trwa w swoim Kościele*. Kraków: Wydawnictwo Homo Dei.
- Bartnik, Czesław. 2012. *Dogmatyka katolicka*. Vol. 2. Traktaty VII–XIII. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Bednarz, Michał. 1997. *Historia zbawienia*. Tarnów: Wydawnictwo Diecezji Tarnowskiej Biblos.
- Benedykt XVI. 2019. "«Triduum» paschalne szczytowym momentem roku liturgicznego." In *Mystagogia Benedicti. Wprowadzenie w tajemnice roku liturgicznego. Wielki Tydzień*, edited by Andrzej Demitrów, 107–11. Biskupów: "ORDO et PAX" Fundacja Benedyktynów w Biskupowie.
- Bianchi, Enzo. 1993. "La parola pregata: l'eucologia come risultato dell'ascolto." In *Scriptura crescit cum orante. Bibbia e liturgia - II*, edited by Aldo Natale Terrin, 49–67. Padova: Edizioni Messaggero, Abbazia Di Santa Giustina.
- Bradshaw, Paul F. 2007. *Alle origini del culto cristiano. Fonti e metodi per lo studio della liturgia dei primi secoli*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.
- Brzeziński, Daniel. 2015. "Chrystus wczoraj i dziś i na wieki." *Anamnetyczny wymiar roku liturgicznego*. Toruń: Toruńskie Wydawnictwo Diecezjalne/Bernardinum.

- Casel, Odo. 2007. *Misterium świąt chrześcijańskich*. Kraków – Tyniec: Tyniec Wyd. Benedyktynów.
- Congregatio pro Cultu Divino. 1988. “Paschalis sollemnitatis. Litterae circulares de festis paschalibus praeparandis et celebrandis.” *Notitiae* 259:81–107.
- Drozd, Jan. 1977. *Ostatnia Wieczerza Nową Paschą*. Katowice: Księgarnia św. Jacka.
- Forte, Bruno. 2010. *Cztery noce zbawienia. Pascha w tradycji żydowskiej*. Kraków: Salwator.
- Hryniewicz, Waclaw. 1987. *Chrystus nasza Pascha. Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej*. Vol. 1–2. Lublin: TN KUL.
- Hryniewicz, Waclaw. 1991. *Pascha Chrystusa w dziejach człowieka i wszechświata. Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej*. Vol. 3. Lublin: TN KUL.
- Jan Paweł II. 1997. Przemówienie Jana Pawła II do uczestników sympozjum „Korzenie antyjudajizmu w środowisku chrześcijańskim.” *Antysemityzm nie ma żadnego usprawiedliwienia*. Accessed July 17, 2025. <https://cdim.pl/teksty/1997-10-31-jan-pawel-ii-antysemityzm-nie-ma-zadnego-usprawiedliwienia/>.
- Janicki, Jan Józef. 1998. “Pascha - centrum roku liturgicznego starego i nowego ludu Bożego.” *Ruch Biblijny i Liturgiczny* 51 (2): 101–14.
- Jankowski, Stanisław, and Dariusz Sztuk. 2018. *Historia zbawienia*. Warszawa: Wydawnictwo Salezjańskie.
- Jaskóła, Piotr. 2016. “Paschalna chrystologia Waclawa Hryniewicza.” *Roczniki Teologiczne* 63 (7): 15–25.
- Jelonek, Tomasz. 1995. *Biblijna historia zbawienia*. Kraków: Centrum Badawczo-Wydawnicze “Emet.”
- Katechizm Kościoła Katolickiego*. 2002. 2nd revised ed. Poznań: Pallottinum. (= KKK).
- Kaucha, Krzysztof, and Andrzej Adam Napiórkowski. 2002. “Staurologiczna świadomość Jezusa.” In *Leksykon teologii fundamentalnej*, edited by Marian Rusecki, 710–15. Lublin – Kraków: Wydawnictwo M. Kereszty, Roch. 2001.
- “Eucharystia w Nowym Testamencie.” In *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego. Komentarz katolicki i ekumeniczny na XXI wiek*, edited by Waldemar Chrostowski, 215–35. Warszawa: Verbinum – Wydawnictwo Księży Werbistów.
- Lemański, Janusz. 2009. *Księga Wyjścia. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*. Częstochowa: Edycja Świętego Pawła.
- Leske, Adrian. 2001. “Ewangelia według św. Mateusza.” In *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego. Komentarz katolicki i ekumeniczny na XXI wiek*, edited by Waldemar Chrostowski, 1140–209. Warszawa: Verbinum – Wydawnictwo Księży Werbistów.
- Liturgia godzin. Codzienna modlitwa ludu Bożego 2. Wielki Post, Okres Wielkanocny*. 1984. Poznań: Pallottinum.
- Łach, Jan. 1973. *Księgi Samuela. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz, ekskursy*. Poznań – Warszawa: Pallottinum.

- Manresa Lamarca, Ignacio M. 2017. "The literal sense and the spiritual understanding of Scripture according to St. Thomas Aquinas." *Biblica et Patristica Thoruniensia* 10 (3): 341–73.
- Marcinkowski, Roman. 2003. "Pascha według Miszny." *Studia Judaica* 6 (2/12): 93–115.
- Matwiejuk, Kazimierz. 2013. "Niedziela – «mała Pascha»" In *Rok liturgiczny*, edited by Waław Świerżawski, 197–221. Zawichost – Kraków – Sandomierz: Wydawnictwo Diecezjalne i Drukarnia w Sandomierzu.
- Mazza, Enrico. 2003. *La celebrazione eucaristica. Genesi del rito e sviluppo dell'interpretazione*. Bologna: Edizioni Dehoniane.
- Mędała, Stanisław. 2008. *Ewangelia według Świętego Jana. Rozdziały 1–12. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*. Vol. 1. Częstochowa: Edycja Świętego Pawła.
- Mędała, Stanisław. 2010. *Ewangelia według Świętego Jana. Rozdziały 13–21. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*. Vol. 2. Częstochowa: Edycja Świętego Pawła.
- Mickiewicz, Franciszek. 2012. *Ewangelia według Świętego Łukasza. Rozdziały 12–24. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*. Vol. 2. Częstochowa: Edycja Świętego Pawła.
- Migut, Bogusław. 2004. "Liturgia w Kościele katolickim. C. Teologia. 2. Wymiary." In *Encyklopedia Katolicka KUL*, edited by A. Szostek, 10:1199–201. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
- Mokrzycki, Bronisław. 1970. "Między pierwszym a drugim przyjściem Pana. Sakramenty jako znaki historii zbawienia." In *Sakramenty Kościoła posoborowego*, edited by H. Bogacki, S. Moysa, and Z. Perz, 330–426. Kraków: WAM.
- Mokrzycki, Bronisław. 1978. "Słowo Boże w Kościele. Z dziejów liturgii mszalnej." *Collectanea Theologica* 48 (3): 93–100.
- Mokrzycki, Bronisław. 1982. "Czytania biblijne w liturgii. Homilie «eucharystyczne» (c. d.). 11. «Wezwani na ucztę Baranka» (Komunia św.)." *Collectanea Theologica* 52 (1): 104–19.
- Ostrowski, Dominik. 2012. "Lekcjonarz eklezjalną interpretacją Słowa Bożego (hermeneutyka lekcjonarza mszalnego)." In *Moc słowa Pańskiego. Adhortacja apostołska "Verbum Domini" w refleksji biblijno-teologicznej*, edited by Bogusław Migut and Andrzej Piwowar, 174–91. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Ostrowski, Dominik. 2013. *Uwielbienie i kult*. Świdnica: Adalbertus.
- Ostrowski, Dominik. 2020. "«Ofiaruję Ci Ciało i Krew»: próba odnowionego rozumienia eucharystycznej anamnezy." In *Obecność sacrum i profanum w liturgii Kościoła – korzyści i zagrożenia*, edited by Dariusz Kwiatkowski, 51–67. Poznań: Uniwersytet Adama Mickiewicza w Poznaniu, Wydział Teologiczny.
- Paciorek, Antoni. 2005. *Ewangelia według Świętego Mateusza. Rozdziały 1–13. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz. Część I poprawiona*. Vol. 1. Częstochowa: Edycja Świętego Pawła.
- Pałęcki, Waldemar. 2006. *Rok liturgiczny Paschą Chrystusa. Misterium roku liturgicznego według Odo Casela OSB (1886-1948)*. Sandomierz: Wydawnictwo Diecezjalne i Drukarnia w Sandomierzu.

- Papieska Komisja Biblijna. 1994. *Interpretacja Pisma Świętego w Kościele*. Poznań: Pallottinum.
- Perrier, Emmanuel. 2006. "L'Eucharistie comme communion selon saint Thomas d'Aquin." *Notitiae* 475–476:115–21.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu – Biblia Tysiąclecia*. 2008. 5th ed. Poznań: Wyd. Pallottinum.
- Pitre, Brant. 2018. *Jezus i żydowskie korzenie Eucharystii*. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Poniży, Bogdan. 2012. *Księga Mądrości. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*. Vol. 20. Częstochowa: Edycja Świętego Pawła.
- Potocki, Stanisław. 1963. "Aspekt teologiczny prawa Mojżeszowego." *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne* 10:5–19.
- Potocki, Stanisław. 1988. "Misterium Paschy Starego Testamentu." *Ruch Biblijny i Liturgiczny* 41 (4): 274–86.
- Pyclik, Danuta. 2022. "Mojżesz wysłannik Jahwe (Wj 1,1–14,31)." *Scriptura Sacra* 26:121–86.
- Ratzinger, Joseph. 2002. *Duch liturgii*. Poznań: Klub Książki Katolickiej.
- Ratzinger, Joseph. 2012. "«Bogu pięknie śpiewajcie» Biblijne podstawy muzyki kościelnej." In *Joseph Ratzinger. Teologia liturgii. Sakramentalne podstawy życia chrześcijańskiego*, 549–67. Lublin: Wyd. KUL.
- Ratzinger, Joseph. 2020. "Wielkanoc dziś." In *Kazania: homilie, przemówienia, medytacje*, by Joseph Ratzinger, edited by K. Góźdz and M. Górecka, 1:592–97. Opera omnia 14.1. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Rosik, Mariusz. 2009. *Pierwszy List do Koryntian. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*. Częstochowa: Edycja Świętego Pawła.
- Rucki, Mirosław. 2019. "Znaczenie rytuału w paschalnej liturgii rodzinnej w świetle księgi «Sefer habrachot»." *Ruch Biblijny i Liturgiczny* 72 (1): 65–91.
- Sicari, Antonio M. 1986. "Eucharystia – ofiara Chrystusa, Kościoła i ludzkości." In *Eucharystia*, edited by Lucjan Balter, 285–94. Poznań – Warszawa: Pallottinum.
- Sobeczko, Helmut Jan. 1999. *Zgromadzeni w imię Pana. Teologia znaku zgromadzenia liturgicznego*. Opole: Wydział Teologiczny Uniwersytetu Opolskiego.
- Świerzawski, Waclaw. 2012. "Obecność Chrystusa w liturgii Kościoła: jedno Misterium i misteria życia Chrystusa." In *Fundamentalne rzeczywistości liturgii*, edited by Waclaw Świerzawski, 97–117. Zawichost – Kraków – Sandomierz: Wydawnictwo Diecezjalne i Drukarnia w Sandomierzu.
- Witaszek, Gabriel. 1997. "Baranek paschalny wyjścia." In *Biblia o Eucharystii*, 7–20. Lublin: RW KUL.
- Witczyk, Henryk. 2002. *Pascha Jezusa odpowiedzią Boga na grzech świata. Eschatologiczna Ofiara Ekspiacji i Nowego Przymierza*. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Witczyk, Henryk. 2014. "Zbawienie (I. W Biblii)." In *Encyklopedia Katolicka*, edited by E. Gigiliewicz, 20:1300–1302. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.